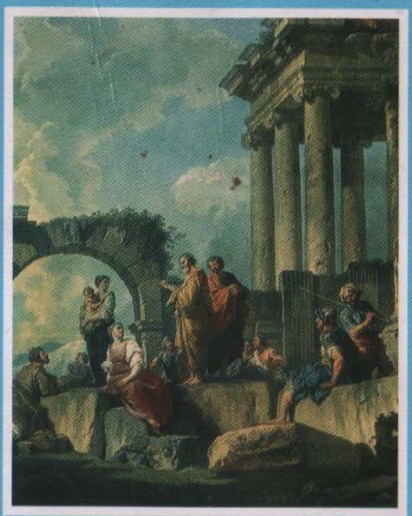
DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:10 | SAYI:40 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2007 | ISSN: 1303-7242



ANTİK DÜNYA BİLGELİĞİ

DOĞUBATI

10. YIL

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

ANTİK DÜNYA BİLGELİĞİ

40

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 40
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Şermin Korkusuz
Dış İlişkiler: Savaş Köse

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 6000 adet

Dağıtım: Yaysat

Önceki Sayılar ve Abonelik için: 0 (312) 425 68 65

İÇİNDEKİLER

TAKDİM

Ertuğrul R. Turan 11
Küskün Tanrılar, Uykusuz Ozanlar, İsimsiz Acılar

BAB

İlker Aytürk 23
Eyüp: Soğuğa Açılan Kapı

HERMES & HERAKLITOS

Caner Işık 35
Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes

John Burnet 61
Efesli Heraklitos

ANTİK DÜNYA BİLGELİĞİ

Sema Önal 93
Hikmet (Bilgelik) Üstüne

Bedia Demiriş 103
Antik Çağda Dil ve Gramer

Erman Gören 123
Antik Çağ Destan Geleneğinde Ruh ve Öte Dünya

Turhan Kaçar 141
Pax Romana'nın Gölgesinde İkinci Sofistler Dönemi ve Bir Sofistin Kaleminden Roma İmparatorluğu

Oktay Taftalı 155
Sofist Bilgeliğin "Empirist" Dayanakları Üzerine

C. Akça Ataç 163
Britanya için İmparatorluk Dersleri: Sparta ve Atina

MİTOLOJİ

Turhan Yörükân 181
Aphrodite'nin Yunan ve Roma Mitolojisine Dahil Edilmesiyle Oluşan "Syncretic" Bütünleşme

DOĞU

John Tait 215
Mısır'ın Bilgeliği: Klasik Görüşler

N. K. Devaraja 233
Öz ve Özgürlük: Vedântik ve Fenomenolojik Görüşler

Kemal Bakır 243
Konfüçyüs, Bilgelik ve Eğitim

KENZ

Haşim Koç 257
XVII. Yüzyılın Ortasında Osmanlı Coğrafyası'ndan Antik Dönemlere Bir Bakış: Kâtip Çelebi'nin Eserlerinden Seçmeler



MİNERVA'NIN BAYKUŞU

Düşüncelerin, çoğu zaman bizimle birlikte ileri doğru akıp giden bir yaşam dilimine ortak olduklarını sanırız. Oysa geçmişin yüksek değerlerden oluşan ilk yaprakları, tüm zamanların önünde bir son ütopya olarak durmaktadır.

Antik dünyayı sona ermiş bir altın çağ olarak tahayyül edemeyiz. İnsanlık yürümeyi ilk defa antik dünyada öğrenirken, gidilebilecek en son noktada, yani akıl, adalet, erdem, özgürlük ve bilgelik kelimeleri etrafında mucizevî yapılar inşa etti. Ve bütün bir Akdeniz havzası, Yakın Doğu ve Mezopotamya kültürü, Yunan ve Roma klasikleri, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm dinleri, Doğu felsefeleri bu soylu yapıların mimarı oldular.

Antik dünya son derece basit bir ruhu temsil ediyordu. Tüm varlıklar basit ama son derece dingin bir hayatın içinde yer alıyorlardı. Bu dönemde her davranış köklü bir ikame demekti ve eylemlerin ödüllendirici ve cezalandırıcı karşılıkları bulunmaktaydı. Hiçbir şeye sahip olmayan insan önce kendi 'varlık'ını taşımasını öğrendi ve sonra doğanın dilini duyular yoluyla çözmesini öğrendi. Aynı gökyüzünü temaşa eden insanlık, gökyüzünün berraklığında sevgiyi, siyah bir tüle boyanışında korkuyu gördü. İnsanlar, gözlerini açtıklarında hayretlerini gizleyemeyecekleri bir genişlik ve tazelik elde ettiler. Kasırgalar koptuğunda, fırtınalar dindiğinde tabiatın bir dev gibi uyanışını gördüler. Rüzgârların alçalıp yükselen çizgilerini seyre daldılar. Öfkeyi yıldırımların şiddetinden çıkardılar. Yıldızların yanıp sönüşünde, gündüz ile gecenin yer değiştirişinde hikmeti aradılar. Aşağı âlemde, toprağın ve uykunun sessizliğine kapıldılar. Ölümün

soğukluğunu tattılar. Canlıların nefes alıp verişindeki ahenge kapıldılar. Uzun bir vakit, ormanlarda, derin kuytularda vahşiler gibi gezindikten sonra birbirlerini aramaya koyuldular. Hanelerini kurdular. Ve sonra çoğaldılar. Nehirleri, ırmakları belli edip, hudutları çizdiler. Ölçüyü ve sayıları buldular. Doğanın çıkardığı her seste harfleri keşfettiler ve onları yan yana dizdiklerinde, harflerin tamamında sözün sırrına erdiler. Şiirle bunları terennüm ettiler. Ve taklit buradan doğdu. Doğayı taklit ederken, renkleri kavuşturdular, eşyaları boyadılar, süslenmeyi öğrendiler. Sabit bir noktaya baktıklarında irkildiler, yüzlerinde derin bir yakarış, acı bir dua gezindi. İradelerini, evreni küçük bir noktaya getirinceye dek beklettiler, terbiye ettiler. Üst hakikat, varlıkların özünü keşfetmekti. Hakikati sonsuz boşluktan çıkardılar. Varlık da yokluk da birdi, iyi ile kötü eşti. Her şey bir bütündü, kutuplar sonradan doğdu. Yeryüzü ile gökyüzü arasına bir duvar çekildi, merdivenler kuruldu. Ruhlar sonsuz yolculuğuna hazırlanırken, cennet ve cehennemin kapıları açıldı. Gurur ve kibir kendini gösterdi, kinden derin çukurlar kazıldı, arzu ve şehvet kendini belli etti. Şeytanın tatlı alevleri dört bir yanı sardı. Ve intikam galip geldi. Ama gene de insan kayrıldı, şefkat ve merhamet galip geldi. Çünkü vicdan, derin bir güçsüzlüğü boynuna dolamıştı. Bu tam da sınırda olmak demekti, aşağıda boş vakitlerin ayartıcılığı göz kırparken yukarıda melekler sorumluluk duygusu içinde başlarını eğip sessizce bekledi. Tam unutuş hiçbir zaman mümkün olmadı. Dağlar aşıldı, bulutlar geçildi derken gerilerden vicdanın sesi çok duyuldu. Unutmayacaksın, denildi. Kötüye el çırpmayacaksın. Kötünün içindeki iyiyi arayacaksın. Bakışların sonsuz iyi niyetle dolacak! İşte senin tüm kuvvetin budur...denildi. Derin bir yorgunluğun ardından, yarın olduğunda ve toprak tazelendiğinde, hayat diriliş tohumlarını her yana saçtı. Güneş doğduğunda umutsuzluk terk edildi. Acılar, tekamül etmek için birer küçük mucizeydi...Yaşlılar, doğanın sonsuz neşesini çocuklarda buldu. Bir ışık hüzmesi geçti kâinatın üstünden, Minerva'nın baykuşu kanatlarını çırptı, bilgi kâsesi saf ışıkla doldu ve tüm zamanların bilgeleri melekût âlemine yükseldi.

Taşkın Takış

TAKDİM



"Melankoli"
Albrecht Dürer

KÜSKÜN TANRILAR, UYKUSUZ OZANLAR, İSİMSİZ ACILAR

Ertuğrul R. Turan*

Bir Amerikan filminde eli silahlı bir hayduta ölümünden önce bilgece bir söz söyletilmek istenir. Söz, eksik biçimiyle, mafya bilgesinin ağzından şöyle dökülür: "Bütün umutları söndüğünde insan gerçek anlamda özgürleşir." Pratik anlamda umutsuzluk gerçekleşse bile, varlıkbilimsel açıdan insanın sürekli bir gelecek beklentisi içinde olduğunu söyleyerek bu beylik söze gülüp geçebiliriz. Ancak günümüzde böyle bir özgürlük yanılsaması içinde yaşıyoruz. Çünkü umut insanın sahip olmak istedikleri ve sahip olunanların tanımladığı bir ben imgesini yaratacak iştaha/itkiye dönüştü. Ancak bilgelik sevgisinin doğduğu ve serpildiği dönemlerde, umut, insanı gerçeği görmeye ve bu gerçekle yaşamaya hazırlayacak bir ustalığı geliştireceği *varoluş duyumu*nu açığa çıkaran ve sürdüren durum olarak betimlenirdi. Bir itkiye dönüşmüş biçimiyle umut, umut olarak kendini sürdüremez. Yaşadığımız dönemi bir umut-suzluk dönemi olarak nitelendirmek doğru mu? Çoğumuz için kaygılanacak bir şey yok. Pratik usun önderliğinde bilim ve teknik her şeyi elde edilebilir yapmıyor mu? Mutluluğa herkes tarafından erişilebilir ve adı "kültürel değerler"[1] olan

* Ertuğrul R. Turan, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

[1] Martin Heidegger. *Contribution to Philosophy (From Enowning).* Çev. Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloominton & Indiapolis: Indiana University Press, 1999. s. 97.

somut şeylerle ulaşılmıyor mu? Bu durumun en çarpıcı sonucu Antik Dünyadan yankılanan *nasıl yaşamalıyım?* sorusunun *bilgece* içeriğinin de bir açıdan ortadan kalkmış olmasıdır. Modern dünya düzeninde olanaksız hiçbir şey yoktur. Niceliksel olana indirgenen ve elde edilmesi için gerekli hesap kitap yapılan her şey elde edilebilir özelliğe sahip olarak düşünülür. Elde edilen şeyin sağladığı ve adına mutluluk denen durumun zamansal bir genişliği yoktur. Olmamalıdır da. Değerli olan hızdır. Modern insan için "zorunlu olan, ânı hızla unutmak ve kendini gelecek olanın içinde yitirmektir."[2] Haz veren dünya, deneyimlenen dünya, şeyleri tüketilir ve sınırsız biçimde sömürülür kılan dünyadır. Nesnelerin yitimsiz sömürü düzeneği olarak tasarlanan bu dünyada değer olarak görülen ise, bu yitimsiz sömürü düzeneğinin tekniğinin oluşturduğu düzene ait olmanın ve onu sürdürmenin bilincini taşımaktır. Tekno-bilimsel bilgi ve bu bilginin değer karşılığı olan liberal-demokratik ülküler kökensel olarak umut-suzluğu bir seçeneksizlik olarak hazırlamıştır. Bunun en tehlikeli yanı da bize bu seçeneksizliğin mevcut düzenin (kapitalist) insan doğasına ve bu doğanın özgürleşmesine uygun tek düzen olduğu biçiminde aşılanmış olmasıdır.[3] Kendi ruhuna kapalı, amaçsızlığını araçları kolayca elde etme becerisi ile örten, "mutluyum" diyebilmeyi üretim/tüketim standartlarını gerçekleştirdiği anlara indirgeyen modern insan, doğal görünümlü umut-suzluk ve seçeneksizlik biçiminde içinde büyüyen karanlığın *isimsiz acısı*[4] içindedir. Peki, kurtuluş nasıl gerçekleşecek? Kimse bilmiyor. Umut geri döndüğünde kurtuluş ışığı da belirmeye başlar. Uykudan uyanmamız gerekiyor. Heidegger'e göre, ozanca/şairce nereden geldiğimizi düşünmek (Andenken) bu karanlık çağda ayakta kalmanın tek yoludur. Insomnia. Uyumayan ozan-düşünürlere gereksinim var.[5] Uykusuz ozanlar geçmişi anımsatarak isimsiz acılara merhem olacak ve insanın yer, gök, güneş ve toprak ile kutsanmış bir yaşamı gerçekleştirme olanağını hazırlayacak olan küskün tanrılar geri dönecek. Bu, umudun adıdır. Gerisini bilmiyoruz. Ancak anımsanacak şeylerin düşünsel kırıntı-

---

[2] A.g.e., s. 85.

[3] Bu seçeneksizlik/umut-suzluk ilişkisini Makina Mühendisleri Odası İstanbul Şubesinde yaptığım bir konuşmada ayrıntılı bir biçimde ele aldım. Bu konuşmanın genişletilmiş biçimi *İnsancıl* dergisinde yayımlanacaktır.

[4] *Tanımsız acı* sözcüğünü Martin Heidegger'in *Poetry, Language, Thought* (çev. Albert Hofstadter. New York: Perrennial Classics, 2001, s. 91.) adlı yapıtından aldım. Heidegger bu yapıtında şairin kurtarıcı görevini betimlerken, kararan dünyamızın insanının içinde olduğu durumu da betimler. Heidegger'e göre, yaşadığımız dönemi temsil eden teknoloji toplumu *ölçüsüz istekler*, artan *acı* ve *hüzün*, *barış yokluğu* ve *zihinsel bulanıklık*la "taçlandırdığı" insanı yaratmıştır. Acılarının adını koyma özürlü olduğu için çok mutlu görünen insan.

[5] Julian Young. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 93.

larından bu sayfalarda söz edebiliriz. Antik Dünya Bilgeliği adını temize çıkararak işe başlamalıyız. Bilgece sözleri takvim yapraklarından, internetteki özlü sözler (Quotations) web sayfalarından ve Yeni Çağ (New Age) akımının ticari kullanımından kurtardığımızda bizi ışığa ulaştıracak düşüncelere ulaşabiliriz. Ancak daha önce bu düşünceleri sıralamadaki dağınıklığı önleyeceğini düşündüğüm bir söyleşiyi özetlemek istiyorum. Bu söyleşi kendi adını taşıyan film üzerine Derrida ile yapılmıştır.[6] Felsefenin temel sorunlarının neler olduğu biçimindeki soruya yanıtında Derrida şunları belirtir:

> Bir insanın kendi yaşamını nasıl sürdüreceği ve diğer insanlarla birlikte nasıl iyi bir yaşam süreceği felsefenin temel sorunudur. Bu aynı zamanda politikadır. Bu Yunan felsefesinde, ele alınan sorundur. Başlangıçtan beri, felsefe ve politika derin biçimde iç içe geçmiştir. Bizler yaşamı değiştirecek bir güce sahip olduğumuza inanıyoruz ve kendimizi diğer hayvanların üstünde konumlandırıyoruz... Hayvan olmadığımızı ve yaşamlarımızı düzenleyecek yetiye sahip olduğumuzu düşünüyoruz. Felsefe şu soruyu ortaya koyar: Olanaklı en iyi yaşamı elde etmek için ne yapmalıyız? Korkarım ki bu sorunun yanıtına ulaşmada yeterince ilerleme kaydetmedik.

Bilgelik ve bilgi arasındaki farkın ne olduğuna ilişkin soruya yanıtında ise sözlerini şöyle sürdürür: "Biri birinden ayrı değildir. Birçok şey bilebilirsiniz ve bilgeliğe asla sahip olmazsınız. Bilgi ve eylem arasında derin bir uçurum vardır, ancak bu uçurum karar vermeden önce olanaklı olduğu ölçüde çok şey bilme çabasından bizi alıkoymamalıdır. Felsefe bilgelik sevgisidir. *Philia* sevgi, *sophia* bilgeliktir, Felsefe bilge olma çabasıdır. Karar vermeden önce olanaklı olduğu ölçüde bilmeye çabalamalıyım; ancak karar anında bilginin ötesine sıçramalıyım." Derrida'nın tartışmak için bize sağladığı sınırı üç kavram belirliyor: Bilgi/Bilgelik/Yaşama Sanatı. Modern insanın yanılsamasına ve modern toplumun çıkmazlarına karşı duracak antik ses bize şunları söyler (ya da benim duyduklarım):

1. Antik Yunan bilgeliğinin bize armağan ettiği en önemli felsefi tavır *"nasıl yaşamalıyım?"* sorusudur. *Techne tou biou*: İyi yaşamanın yolu, biçimi. Foucault bu antik düşüncenin izini sürerken, bu kavramın gelişim sürecinde bir benlik, ben tekniğine dönüştüğünü belirtir.[7] Foucault'ya göre, Platon, Alkibiades diyalogunda insanın kendine bakması, kendi ruhunu eğitmesinin toplumu iyi yönetmenin zorunlu bir koşulu sayar. Top-

[6] Kristine Mckenna. *The Three Ages of Jacques Derrida*. L. A. Weekly. 6 Kasım 2002.
[7] Hubert L. Dreyfus, Paul Rabinow. *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, s. 235.

lumu yönetmeye aday Alkibiades'in kendi ruhunu tanıması, bilmesi, eğitmesi (*epimeleia heautou*) gerekmektedir. Foucault'nun ben tekniği çözümlemesinin derin ayrıntılarını burada açıklamak olanaklı görünmüyor. Ancak, insanın kendi benine bakması, eğitmesi, Yunan dünyasında doğru/hakikat ile karşılaşma, ona dönme çabası içindir.

2. Dolayısıyla, nasıl yaşamalıyım sorusuna yanıt, *"kendi benimi hakikat için nasıl hazırlamalıyım?"* sorusuna dönüşmektedir. Bu felsefenin oluşum sürecinde ona yakışan, onu soylu kılan temek kaygıdır. Hakikate bu denli tutku Yunan trajedilerinde de gözlemlenebilir. Örneğin, Sofokles'in Oedipus trajedisi hakikat arayışında, yanıltıcı olanın artık işe yaramadığını göstermek için Oedipus'un kendi gözlerini kör etmesi ile sonlanır. Görüngüler dünyası, yazgısını ve yerini bilmeyen insan için hem ödül hem de cezadır. Hakikat görüngüler biçiminde açığa çıkar, açıklığa gelir. Ancak yanıltıcı da olabilirler. Trajedilerde kendi yazgısını farkına varmaya çalışan insanın *Physis-techne-aletheia* üçlüsünün[8] oluşturduğu örüntü içindeki durumu betimlenir. *Physis* doğuş sürecidir; şeylerin varlaşmasıdır. Karşı konulamaz bir gücü temsil eder. Ancak insan *techne* ile (güce güçle, yapıp-etme becerisi ile karşı durma) bu güce karşı durur. İnsanın bu müdahalesi görüngüler dünyasının yanılgı-hakikat (Aletheia) devinimi ile dengelenir. Sokrates ve Platon düşüncesinde, görüngüler dünyasının yanılgılarını aşma, ruhu hakikate yöneltecek bir ben bilgisini açığa çıkaran ve adı *diyalektik* olan süreçte gerçekleşen şoktur.

3. Hakikatin kendini açığa çıkarması, gizlemesi ya da açığa çıktığı sanılan görüngünün doğurduğu yanlışın cezasını çekmek insanın yazgısıdır. Yunan bilgeliğinin hayranlık uyandıran ve bunu izleyen başka özelliği ise *hakikat arayışının nitelendirmediği bir yaşam biçiminin düşük bir yaşam olarak görülmesidir*. Sokrates toplumu yönetecek kişiden kendini gerçeğini bilmesini ister. Bu ben bilgisi yanılmaz olanın doğasını açığa çıkarır. Ben bilgisine dayanarak insan yanılsamaları ve sahte görüntüleri ayıklama becerisine sahip olur. Doğruyu yanlıştan ayırma becerisi iyi bir yöneticinin sahip olacağı en temel beceridir. Aristoteles'in *Nikomakos'a Etik* yapıtında rastladığımız ve kabaca yaşam ustalığı/bilgeliği olarak Türkçeleştirilen *Phronesis* kavramı da hakikate açık yaşama becerisini anlatır.

4. İyi bir yaşamı yaşamaya hazırlıkta ben-bilgisi Antik Yunan bilgeliğinin yaşama sanatına sunduğu başka soylu düşüncedir. Sokrates'in *kendini bil/kendini tanı* olarak Türkçeleştirilen *gnôthi seauton* ne bene ilişkin kuramsal bir bilgi ne de haddini bil anlamına gelen sınırlayıcı bir bilgidir.

[8] Bu üçlünün oluşturduğu örüntünün ayrıntılı ve hayranlık uyandırıcı yorumu Heidegger'in *An Introduction to Metaphysics* (çev. Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959) yapıtında izlenebilir.

Gnôthi seauton varoluş duyumunun betimlenmeye çalışıldığı ilk örnektir. Dan Avnon aynı konulu makalesindeki açıklamaları izleyerek bu ben bilgisinin ne anlama geldiğini açıklayabiliriz.[9] Avnon'a göre, ortak kökleri *gignoskein* olan *gnôsis* ve *gnôthi* sözcükleri gözlem veya deneyim ile ulaşılan ve bir tür sezgisel kavrayışla elde edilen bilgidir. Buna göre *gnôsis* ussal bir bilgi değildir. Ussal bilgiye karşılık gelen tanım ise ünlü *episteme* sözcüğü ile karşılanmaktadır. Episteme, tanımlara, fiziksel durumlara ve bilimsel bilgiye karşılık geldiği biçimiyle gerçek bilgiyi temsil etmemektedir. Platon'un düşünce çizgisini, onun düşünsel *pathos*'u bilenler, Platon için duyu deneyimine dayanan bilginin gerçek bilgi olamayacağını bilir. Avnon'un betimlemesinin ikinci durağı Platon'un *Philebus* diyalogun da yaptığı ben-bilgisi sınıflandırmasını aktarmaktır. Buna göre, benin kendine ilişkin bilgisinin üç yolu vardır: Sahip olduklarının açımladığı ben ve buna dayanan bilgi (zenginlik, statü, unvan), fiziksel görünümün bilgisi (boy pos, göz ve kaş rengi) ve ruhunun bilgisi. Kendini bilme, kendi ruhunun bilgisine sahip olmaktır. Ancak böyle bir bilginin sıradan anlamda bilgi olma özelliğine sahip olmaması bu bilginin betimlenişini olanaksızlaştırmaktadır. Böyle olması gerekiyor. Başkaları ile paylaşılamayan; ancak yaşamın temel öğeleri ile bir dolayımı bulunan ve başkalarına görünmeyen, insanın kendi ruhuna veya varoluşuna ait bilgidir. Bu Sokrates-Platon düşünce çizgisinin betimlenmesi en güç, ancak felsefi düşüncenin gereğini ve bir yaşam biçimi olarak seçilmesinin nedenlerini açıklaması açısından hayranlıkla izlenen yönüdür. Bu tür bir bilginin varlığını insanın edimselliğinde bulabiliriz. Ruhun bilgisi, insanı yanılgısız olana, değişmeyen olana yönelten bilgidir. Bir şey bildiğini sananlarla, iğneleyici, huzursuz edici bir biçimde tartışan ve sözde alçakgönüllülüğünün arkasında korkunç bir kibrin yattığı var sayılan Sokrates, uyguladığı sorgulama yöntemi ile insanı kendi ruhunu bilmeye zorlar. Çünkü insana ilişkin her türlü nesnel bilgi onun ruhunu anlamaya ve tanımaya yetmez. Ruhun sahibinden başka kimsenin ulaşamayacağı bu bilgi *diyalektik* sorgulamanın doğal akışında insanın kendini değişmeyenin bilgisine yöneltmesidir. Bu, insan ruhundaki metafizik bir ayaklanıştır. İnsanların tanrılar sofrasında yer isteme talebidir. İnsan tanrılara nasıl yaklaşabilir ki? Tek yolu var kuşkusuz. Görebilme yetisini ulaşabileceği en son noktaya ulaştırmak: *Theoria.* Tanrılar olup biten ve olacak her şeyin *olanaklılığını*, insan (filozof) ise olup biten ve olacak her şeyi *bir arada görebilmeyi* temsil eder. Tanrılara ancak bu kadar yaklaşabiliriz. Antik Yunan bilgeliğinin

[9] Dan Avnon. "KNOW THYSELF. Socratic Companionship and Platonic Community." *Political Theory*, Vol. 23 No.2, May 1995 304–329.

tanrısal dokunuşlarla taçlanmış iki temsilcisi, Sokrates ve Platon, insanın kendi ruhunu bilme serüvenini değişmeyenin bilgisine erişme tutkusuna çevirme olarak betimlerken, bu çabanın adı olan *Theoria*'ya da normatif bir içerik kazandırdılar. Aristoteles düşüncesinde açık bir biçimde belirtildiği gibi,[10] felsefi yaşam (*sophia, bios theorêtikos*) yaşanacak en iyi yaşamı temsil etmektedir.

5. *Theoria* kendi için istenen kurgusal bilginin ötesinde bir anlama sahiptir. Böyle bir bilgiye doğru olmayı "var-olana[varlığa] yakın durma ve onun baskısı altında olma tutkusu"[11] yaratır. Bu Yunan sorusu *ti estin* (bu nedir?) ile kendini gerçekleştiren tutkudur.[12] Ancak "bu nedir?" sorusu *şey*in varlığa gelişine, varoluşunun doğasına ilişkin sorudur. Varlığa yakın durmak düşünürün *pathos*'udur. Bu yakın durma aynı zamanda bir yazgıyı sahiplenmektir. Bu yüzden varlığa yakın durma ile insan varoluşu arasında sıkı bir bağ vardır. Bu yazgısal bir bağ olarak da nitelendirilebilir. *Bios theorêtikos* da bu bağın açığa çıkardığı bir yaşam biçimidir. *Theoria*'nın normatif/varoluşsal niteliğinin çarpıcı ifadesi Heidegger'in Aiskhylos'un *Zincire Vurulmuş Prometheus* adlı yapıtından aktardığı sözde bulur: "Bilmek, zorunluluktan çok fazla kırılgandır (zayıftır)."[13] Aiskhylos'un trajedisinde insan istenci (techne) ile şeylerin düzeninin önceden belirlenmişliğinin (Yazgı/zorunluluk) arasındaki mücadele, insanın yazgısal olanı (varlık) anlaması ile sonuçlanmaktadır. Dolayısıyla, varlığın açıklığında durmak (theoria) bilgiden (episteme/techne) çok fazla bir şeydir. Ya da en üst düzeydeki *techne* ve *praxis theoria*'dır; bu yolda oluşu nitelendiren yaşam ise *bios theorêtikos*'tur. Platon'un toplumsal örgütlenişin temeline aldığı bu hakikate yürüyüş tutkusu, filozof-kralın liderliğinde, topluluğun her sınıfının katılımı ile tüm toplumun tutkusuna dönüşür. Platon'un toplumsal örgütleniş kuramı böylece Sokratik ülkü, "kendini bil" çağrısına ulaşabileceği en geniş somutlaşma alanı sağlar. Mutluluk kendi ruhunu eğitmeyen bu yüzden sınırsız hazların girdabında tutsak olmuş bireyin ve bu tür bireylerin yönettiği bir toplumun başaracağı bir şey olmaktan çıkar. Platon'un düşüncesini, özellikle Devlet diyalo-

---

[10] *Nikomakos'a Etik* yapıtının X. kitabı ve kitaptaki savın teknik açılımı için VI. kitaba bakılabilir.

[11] Martin Heidegger. "The Self-Assertion of the German University", içinde Günter Neske & Emil Kettering (eds), *Martin Heidegger and National Socialism*, New York: Paragon House, 1990, s. 5-13.

[12] Martin Heidegger. *What is Philosophy?* Jean T. Wilde ve William Kluback'ın çevirisi ve önsözüyle. New Haven: College and University Press, 1958. s. 27.

[13] Jacques Taminiaux. *The Platonic Roots of Heidegger's Political Thought*. European Journal of Political Theory. 6(1) 11-29. Taminiaux'un Heidegger'den aktardığı bu sözün özgün biçimi: "*Technê d'anangkês asthenestera makrô*."

gunu, bir ütopya gibi okumak ya da bir demokrasi dersi gibi görmek yapılacak en büyük yanlıştır. Platon bize hakikatin temsil etmediği bir toplumsal yaşamın mutsuz insanlardan oluşabileceğini göstermiştir. Bu yüzden, Platon'un politik felsefesi, "Zorba mutlu olamaz" temel savı üzerinden gelişir.

6. Peki, varlığın açıklığında durmak, ona yakın olmak ne tür bir çabayı gerektirir? Gerçeği arama tutkusu nasıl bir edimsellikle kendini gösterecek? Bu soruların yanıtları da Sokratik Bilgeliğin içinde saklıdır. Bunu bir Sokrates öyküsü ile açıklayabiliriz. Atina'ya ikinci kez konuk olan bir sofist Sokrates'e şöyle seslenir: "Hâlâ aynı şeyi mi söylüyorsun? Sorunu sıradanlaştırıyorsun. Sokrates'in yanıtı ise şöyledir: "Hayır, aslında siz sofistler yeni ve son olanları (haber) söyleyerek sorunu sıradanlaştırıyorsunuz. Daima farklı şeyler söylüyorsunuz. Zor olan aynı şeyi söylemektir. Aynı şey hakkında aynı şeyi söylemek ise en zor olandır."[14] Varlığa yakın durmanın ya da Heidegger'in deyimiyle, şey'i anlamanın yolu budur. Bu sabrı, emeği göstermeden, şeyleri sınırsız biçimde tüketerek ve sömürerek, onların doğasına yaklaşmak olanaksızdır. Bu totoloji modern insanın düşünme biçimine aykırı gelebilir. Bir şeyin kendisi olduğunu söylemek, böyle bir söyleyişi olanaklı biçime dönüştürmek için o şey'in yakınında durmaktan daha çarpıcı ne olabilir? Bir şey'i parladığı anlarda görürüz. Bir şeyi yakınlaştıran onu görmektir. Ancak parıltılar yanıltıcı da olabilir. Çoğu zaman öyledirler. Parladığı anda bir şey'i tümüyle gördüğünüzü ve bu tek bakışta onu tükettiğinizi varsayarsınız. Bu bilginin tüketiciliği o şeyi sıradanlaştırmaya yeter. Yeni bir şey ararız tüketmek için. Ne yanılgı! Geride bıraktığımız şey, *ne olduğuna* ilişkin tüm ipuçları ile sessizliğe gömülür. Küser ve geri çekilir. Modern insanın şeylerle ve insanlarla ilişkisi ne yazık ki böyle. Sömürü düzeni içine yerleştirilmemiş tek bir şey yok. Şeylerin ve insanların ne olduklarını açacağı "alan" ortadan kaldırılmış gibi. Bu sıradanlaştırma (nesneleştirme) sürecinde sevgi ve barış da kendine düşen payı almıştır. Barış için konuşmak çok erken. Ancak *Sevgi*nin kuşkunluğunu acilen ciddiye almak gerekiyor. Kolay ve çabuk harcanıyor. Sevgilinin yakınında duramıyoruz. Ele geçirme ustası olan modern insan aynı zamanda elden çıkarma ustası da oldu. Düzen böyle işliyor. Hastalıklı bir tutkuyla ya da kumar bir hamle ile ele geçirilen ve "sevgili" tahtına oturtulan şey[15], içinde patladığı haz ve hoşnutluk

[14] Bu öykünün alındığı yer: Martin Heidegger. *Zollikon Seminars. Protocols-Conversation-Letters*. ed. Medard Boss. Çev. Franz Mayr and Richard Askay. Evanston: Northwestern University Press, 2001. s. 24.

[15] Şey, nesne ve özne'den daha özenli bir sözcük. Doğrusu şu sözden etkilendim: "Sevginin öyle bir doğası var ki insanı sevdiği şeylere dönüştürür" (*Diu minne ist der nâtûr, daz si den*

ânının tüketmesini izleyen anda hızla elden çıkarılır. Ne tür bir duygunun eşlik edeceğini kestiremediğim şu sözleri eklemek istiyorum: Şey'lerin kendilerini gösterdiği ya da geri çektiği sınırsız oyunlarla açtığı bir varlık alanına yakın durma çabası Sokrates'in öyküsünde kaldı.

7. Varlığın yakında durma tutkusu, ruhları buna hazırlama çabası içinde olmak, Sokrates'in başka bir özelliğini daha açığa çıkarır: Yazmamış olması. Sokrates'in yapıtı olmayan düşünür olmasının bir eksiklik olduğunu savunan Batı düşünürü yoktur. Sokrates'in yüceliğinin bilincinde olanlar, onun hakikate ulaşma çabasında belki de bir engel oluşturacağını düşündüğü için yazmadığını söylerler. Kendini bu arayış süreci içinde konumlandıran Sokrates, süreci bitirecek yazmaktan da uzak durmaya özen göstermiştir. Sokrates dışındaki tüm düşünürler, Heidegger'in belirttiği gibi, bu sürecin yorgunluğuna dayanamayıp, varlığa yakınlıklarını yazıyla dondurdukları için belki de birer "kaçak" olarak anılmalıdırlar[16]. Varolanın açıklığına ulaştıran düşünsel derinlik, sevgiyi canlı tutar ve sürdürür.

8. Böyle bir bilgelik yaşamı gerçekten kutsar. Nietzsche'nin belirttiği gibi, "Sokrates ilk yaşam filozofudur. Ondan önceki düşünürlerde yaşam bilgiye ve düşünceye hizmet ederken, [Sokrates'te] düşünce yaşama hizmet eder."[17]

Antik Yunan bilgeliğinde bize ulaşan bu kırık dökük seslerden bir bilgelik *nostalgia*sı sunmaya çalıştım. Bitirirken sözlerime nasıl bir duygunun eşlik edeceğimi biliyorum: Hüzün. Kendi benimi hakikate hazırlayacak sabır, özen ve çaba içinde olmadım. Hakikatin nitelendirdiği bir yaşam biçimini istememe gibi soylu bir kaygım da olmadı. Ruhumu hakikati arayacak bir tutku sarmadı. Sevecek kadar uzun durmadım şeylerin kıyısında. Anlamadığım bir telaş ile koşturup durdum. Düzeni ve hızı ayarlanmış bir elde etme kargaşasına öylesine katıldım. Bu standartların dışında kalma korkusu ile bir an yavaşlayıp ne oluyor ya? sorusunu sormadım. Önüme konulanı tüketiyorum. İzle denileni izliyorum. Umutlanmıyorum bile. Bana sunulanların dışında bir şey istemeyi bilmiyorum. Ölümden korkuyorum. Korkumu derinlemesine duyumsayacak bir varoluş ânına da sahip olamadım. Çünkü ölümü televizyonda tanıdım. Yüzler-

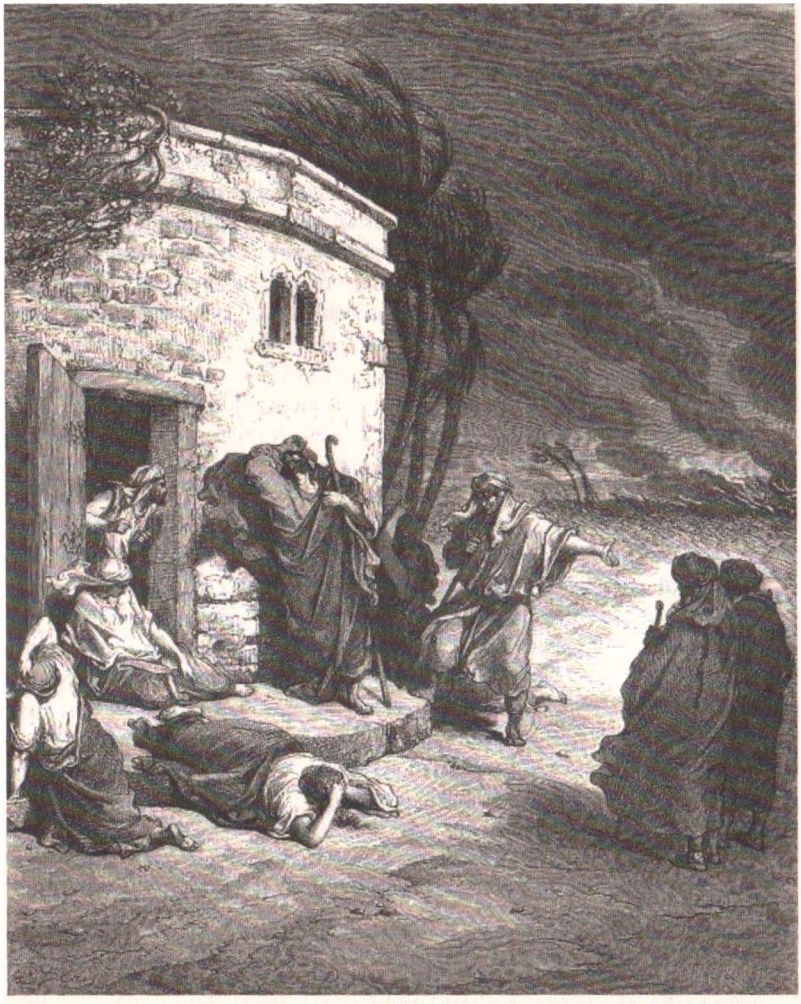
---

menschen wandelt in die dinc, di er minnet). Heidegger en güzel yapıtlarından biri olan "Das Ding"de (Şey) Meister Eckhart'ın yukarıdaki sözünü aktarır. Şey, sömürü düzeninde tüketilemeyen, kendi içinde ne olduğunu kendi sessizliği içinde açığa çıkarma veya gizleme özgürlüğüne sahip olandır. İnsanlar ve nesneler modern dünya algılanışında böyle bir özgürlük alanına –galiba– sahip değiller.

[16] Martin Heidegger. *What Is Called Thinking?* Çev. J. Glenn Gray. New York: Perennial Library, 1968. s. 17.

[17] Walter A. Kaufman. "Nietzsche's Admiration for Socrates". *Journal of the History of Ideas*. Vol. 9, No.4. s. 472-491.

ce ölümü bir arada gördüğümde ise kanal değiştiriyorum. Kendi ego'mun gür sesinden sağır olduğum için haksızlıklara karşı yükselen çığlıkları duyamıyorum. Gönülleri cam eşya gibi kırıyorum. Yenisi kolayca alınır düşüncesiyle. Dünyanın yakılıp yıkılmasına aldırmıyorum. Nasıl olsa yenisi alınır diye. Yaşamayı bilmiyorum. Bildiklerim yaşam bilgeliğine uzak şeyler. Bir kimyasal etkileşimi formüllere dökebilirim. Ünlü bir mankenin ilk sevgilisinin adını da bir çırpıda söyleyebilirim size. Ancak kendimi bilmiyorum. Buna üzülmüyorum da. Çünkü böyle bir fırsatı görecek yavaşlık yok yaşamımda. Aslında ne coşkularımın, ne sevgimin ne de acılarımın adını biliyorum. Kurtulmak için bir çabam da yok. Neyi beklediğimi, ne tür bir umut taşımam gerektiğini de bilmiyorum. Aslında kör olduğumu anladım. Benim gibi körlere çağdaş insan diyorlar. Yeniden görmek olanaklı mı? Belki. Belki beklediğimi bile bilmediğim kutsal bir ışık ruhuma düşer. Belki.



"Ve Eyub kalktı ve kaftanını yırttı ve saçlarını kesti ve yere düşüp secde kıldı; ve dedi: Anam bağrından çıplak çıktım ve oraya çıplak döneceğim; Rab verdi ve Rab aldı; Rabbin ismi mübarek olsun." Eyüp 1:20-22. Gravur: Gustave Dore

Bab



Hizmet (Yüzü-silinmemiş Şeytanla)

EYÜP: SOĞUĞA AÇILAN KAPI[1]

İlker Aytürk*

Eyüp Kitabı, her okuyuşumuzda keşfettiğimiz yeni bir anlam katmanıyla bizi ödüllendiren, tekrar tekrar okumayı hem gerektiren hem de zevk haline getiren bir metindir. Bu yönüyle Eyüp'ün Kutsal Kitap'taki diğer bölümlere kıyasla öne çıktığını söyleyebiliriz. Dilinin morfolojik özellikleri ile Semitistleri, öyküsünün sıradışılığı ile klasik dönem Yahudilik tarihçilerini, teolojik mesajıyla felsefecileri meşgul eden Eyüp Kitabı antik bilgeliğin en önemli eserlerinden sayılmalıdır.[2]

Son iki yüzyıldır Tevrat'ı eleştirel bir gözle inceleyen uzmanlar,[3] Eyüp Kitabı'nın da sözlü gelenekte çok gerilere gitmesine karşılık, M.Ö.

---

[1] Bu başlığı, Şavkar Altınel'in yakın zamanda yayımladığı denemeler kitabından ödünç aldım; Şavkar Altınel, *Soğuğa Açılan Kapı: Şiir Üstüne Yazılar* (İstanbul, 2003).

* Y. Doç. İlker Aytürk, Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

[2] Eyüp Kitabı hakkında oldukça geniş bir literatür vardır. Birkaç giriş eseri olarak şunlara bakılabilir: Nahum N. Glatzer, *The Dimensions of Job* (New York, 1969); Claus Westermann, *The Structure of the Book of Job: A Form-Critical Analysis* (Philadelphia, 1981); Norman C. Habel, *The Book of Job* (Philadelphia, 1985); John E. Hartley, *The Book of Job* (Grand Rapids, 1988); Andrew E. Steinmann, "The Structure and Message of the Book of Job", *Vetus Testamentum* 46 (1996), 85-100. Şu âna kadar *Tanakh*'tan dokuz kitap üzerine modern tefsirler çıkarmış olan Jewish Publication Society, *Eyüp Kitabı Tefsiri*'ni yayınladığı zaman da, bu, temel başvuru kitabı olacaktır.

[3] Mümin/ortodoks Yahudiler ve Hıristiyanlar için Tevrat Tanrı'nın vahyi kabul edilir. Ancak son iki yüzyıllık çalışmalar eldeki Tevrat metninin, pek çok eski metnin biraraya getirilmesiyle oluştuğunu ve bunun da M.Ö. 4.-3. yüzyıllarda, kimliği belirsiz bir redaktör eliyle gerçekleştiğini göstermektedir. "The Documentary Thesis" denilen bu güçlü varsayım Tevrat çalışmalarını olduğu kadar teologları da etkilemiştir. Bu konuda yazılmış en derli toplu eser, Richard Elliott Freidman'ın *Who Wrote the Bible?* (San Fransisco, 1987) adlı çalışmasıdır.

5. ya da 4. yüzyıllarda yazıya geçirildiğini ve son şeklini aldığını tahmin etmektedirler. Sıradışı içeriğiyle nasıl olup da Tevrat'ın son, makbul metni içine dahil edildiği hâlâ bir tartışma konusudur.

Tevrat'taki[4] Eyüp, Müslümanların tanıdığı Eyüp Peygamber'den oldukça farklıdır. Öyle ki, aynı olay örgüsü çevresinde birbirinden bu kadar farklı iki kurgu geliştirilebilmesi hayrete değerdir. İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an'da Eyüp Peygamber, her şeyden önce, adı üstünde, bir peygamberdir; yani Allah'ın elçisidir. İçine düştüğü sıkıntılı durum ve çektiği acılara rağmen sabrın ve Allah'a teslim olmanın en güzel örneği olarak belirir.[5] Kur'an'da ve İslâmi gelenekte Eyüp Peygamber'in başına gelen felâketlerin sebebi açıklanmaz. Onu bulduğumuz noktada zaten pek çok belaya uğramış ve bunlara sabırla göğüs germiş, Allah'a isyan etmemiştir. Bunun mükâfatı olarak hem Allah'ın övgüsüne mazhar olur hem de yine Allah'ın inayetiyle bu belalardan kurtulur. Kur'an'da anlatılan Eyüp Peygamber kıssası kafa karıştırıcı hiçbir mesaj içermez; bilâkis, mesaj son derece nettir: İyilik gibi, kötülük de Allah'tandır ve kulun vazifesi Allah'tan gelen iyilikleri kabul ettiği gibi kötülükleri de kabul etmesi, isyan etmeden sabırla kurtuluşu beklemesidir. Bir başka deyişle, şer anlamsız ve boş değildir; kaderin işleyişi ve Allah'ın bizim bilemediğimiz planı içinde bir yere sahiptir.

Tevrat'ta ise bambaşka bir Eyüp portresiyle karşılaşırız. Öncelikle Tevrat'ın Eyüp'ü bir peygamber değildir.[6] Hattâ Yahudi bile değildir.

---

[4] Yahudilik çalışmalarına ait pek çok terim henüz dilimizde yerleşmediği için, bu noktada terminolojik bir açıklama sanırım gerekli olacak. Bizim kısaca Tevrat deyip geçtiğimiz eserin İbranice aslı *Tora*'dır ve Musa'nın ilk beş kitabını ihtiva eder. Ancak İbranice Kutsal Kitap *Tora*'dan ibaret değildir. *Tora* (Tevrat) ile birlikte *Nevi'im* (Nebiler) ve *Ketuvim* (Yazılar) bölümleri Kutsal Kitap'ı oluşturur ve adı da bu üç bölümün İbranice baş harflerinin bir araya getirilmesiyle oluşan *Tanakh*'tır (תנ"ך). Günümüz Türkçesinde çok yerleşmiş bir terim olduğu için. bu makalede ben de Tevrat kelimesini kullanmayı tercih ettim. Ancak bu ayrımın farkında olmalıyız. Çok yaygın olarak kullanılan Ahd-i Atik veyahut Eski Ahit terimlerini ise bütün bütün bırakmakta fayda var. Çünkü bu terimler özü itibariyle Hıristiyanlığın Yahudiliğe bakışını ve önyargısını yansıtmaktadır. Hıristiyan teolojisine göre Tanrı, vaktiyle İsrailoğulları'yla Sina Dağı'nda yapmış olduğu ahdi (Ahd-i Atik) bu kavmin yoldan çıkması üzerine bozmuş ve onun yerine oğlu İsa'nın nübüvvetini tanıyan herkesle yeni bir ahit (Ahd-i Cedit) yapmıştır. Bir diğer deyişle bu terimleri kullanmak, Tanrı'nın Yahudiliğin hükmünü kaldırıp onun yerine Hıristiyanlığı ikame ettiği yolundaki Hıristiyan görüşünü kabullenmek olur ki bu da çok bilimsel bir yaklaşım sayılamaz. Kitab-ı Mukaddes Şirketi'nin çevirip bastırdığı, bütün kitapçılarımızda bulunup Tevrat diye okuduğumuz metin bu mantıkla hazırlanmıştır. Bu metnin bölümleri Yahudilerin makbul metin kabul ettiği *Tanakh*'la da birebir örtüşmez.

[5] Enbiya 83-84, Sad 41-44.

[6] Kur'an'ın peygamber/nebi olarak tanımladığı kişilerin çoğu Tevrat'ta başka bir sınıflandırmaya tâbi tutulurlar. Nebi sıfatı sadece Birinci Tapınak Dönemi'nde (yaklaşık M.Ö. 900-500 yılları) yaşayan, bir esrime hali yaşayıp gelecekten haber verebilen kişilere uygun görülür ve bunlar arasında da sahte ve gerçek nebiler ayrımı yapılır.

Neresi olduğunu bilmediğimiz Uts diyarında yaşayan bir adam olarak tanıtılır ve kimi özellikleri sıralanır; Eyüp kusursuz ve dosdoğru bir adamdır, Tanrı'dan korkar ve kötülük yapmaktan sakınır.[7] Neredeyse, İslâmi geleneğin, hanif olarak adlandırdığı, İslâmiyet'ten önce yaşayıp sanki İslâm varmışçasına hareket eden kişiler gibidir. Gerçek adının Eyüp olduğundan şüphe etmekse yerinde olur, çünkü İbranice'de *'İyyov* (איוב) olarak telaffuz edilen bu isim,[8] Samî bir dil olan İbranice'nin morfolojisine uygun olarak *'ayyav* (איב), yani "düşmanlık etmek" kökünden türetilmiştir.[9] *'İyyov* ya da Eyüp "kendisine düşman olunan kişi" demektir ki bu da Eyüp ismini alegorik mânâda anlamamız gereğini ve Eyüp'ün, kıssanın içeriğine dayanarak isimlendirildiğini işaret eder. Zaten bu ürkütücü anlamı sebebiyle, Tevrat'taki pek çok sıradışı karakterin isimleri bile Yahudilerce kullanılmışken, ismi *'İyyov* yani Eyüp olan bir Yahudi'ye tarih boyunca rastlanmaz.

Tevrat'taki Eyüp Kitabı'nın birinci babında önce Eyüp tanıtılır. Yukarıda sayılan kişisel özelliklerinin dışında Eyüp son derece zengin bir insandır; binlerce hayvanı ve büyük bir evi vardır. Evlidir ve on çocuğundan yedisi erkek, üçü ise kızdır. Kısaca verilen bu bilgilerden sonra aynı bap içinde mekân değişir ve kendimizi Tanrı'nın meclisinde buluruz. Orada pek alışılmadık biri, Şeytan da vardır. Tanrı'yla Şeytan arasında kısa bir diyalog geçer. Tanrı'nın, kulu Eyüp'ü övmesi, Tanrı korkusunu ve bundan kaynaklanan dürüstlüğünü takdir ettiğini belirtmesi üzerine Şeytan'ın cevabı şu olur: Eyüp'ün Tanrı korkusu, dürüstlüğü, doğruluğu boşuna değildir; elbette böyle davranmaktadır; çünkü Tanrı'nın sevgili bir kulu olduğu için işleri yolunda gitmektedir. Böylesine mutlu ve geniş bir ailesi varken ve refah içinde yüzerken tabii ki bunun gereklerini yerine getirecek ve örnek bir kul olacaktır. Ama acaba Tanrı onun üzerinden koruyucu elini çekse, işleri ters gitse, sahip olduklarını kaybetse, diye ekler Şeytan (ve onu burada yüzünde sinsi bir gülümsemeyle hayal edebiliriz), bakalım Eyüp inancını koruyabilecek midir? Şeytan'a soracak olursanız bu sorunun cevabı olumsuzdur; bunlar gerçekleşecek olursa Eyüp Tanrı'ya lanet okuyacaktır. Dram burada, Tanrı'nın bu meydan okumayı kabul etmesiyle başlar. Eyüp'ün kendisine ilişmemek şartıyla sahip olduklarına dilediğini yapma hakkını koparan Şeytan hemen oradan ayrılır ve bu noktadan sonra Eyüp'e birbiri ardınca felâket haberleri gelmeye başlar. Hayvanlarının bir kısmı çalınır bir kısmı ise ölür; on çocuğu,

[7] Eyüp 1:1.
[8] İngilizce ve Fransızcada *Job*, Almanca'da *Hiob*, Arapçada ise *Ayyub*.
[9] "איב", Francis Brown, S. R. Driver ve C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford, 1974), s. 33.

birarada bulundukları evin üzerlerine çökmesiyle can verirler. Fakat Şeytan yine de emelini gerçekleştiremez. "Ve Eyub kalktı ve kaftanını yırttı ve saçlarını kesti ve yere düşüp secde kıldı; ve dedi: Anam bağrından çıplak çıktım ve oraya çıplak döneceğim; Rab verdi ve Rab aldı; Rabbin ismi mübarek olsun." Başına gelenlere rağmen Eyüp doğru bildiği yoldan dönmemiştir.[10] Şeytan bu başarısızlığın ardından aynı meclise tekrar çıkar ve artık bizzat Eyüp'e eziyet etmek için izin alır; çünkü "...evet, insan canı için nesi varsa verir." Eyüp'e bu defa isabet eden felâket bütün vücudunda çıkan çıbanlardır. Öyle korkunç bir durumdadır ki, adını bilmediğimiz eşi bile ona Tanrı'ya lanet edip ölmesini söylemektedir. Ancak Eyüp eşini tersleyip imtihanı yine başarıyla geçer: "Nasıl? Allahtan iyilik kabul edelim de kötülük kabul etmiyelim mi?"[11]

İkinci babın sonuna kadar bildik kurgunun dışında bir temayla karşılaşmayız; ancak buradan sonra kıssa keskin bir virajı alır ve öykünün gidişi bizi şaşırtmaya başlar. Üçüncü babda Eyüp'ü doğduğu güne lanet eder buluruz. Her şeyini kaybetmiştir, vücudu ona dayanılmaz ağrılar çektiren yaralarla kaplanmıştır ve hepsinden daha acısı, toplumdaki statüsünü kaybetmiş ve karısının bile saymayıp alay ettiği bir insan olmuştur. Eyüp'ün, bir an önce ölmek istediğini anlattığı bu kederli şiirde sıkıntılara sabırla katlanan bir insan portresi çizilmez.[12] Zaten bu şikâyetleri de, yanına onu teselli etmek için gelmiş üç dostunu, Temanlı Elifaz, Şuahlı Bildad ve Naamalı Tsofar'ı üzer ve Eyüp'e cevap vermeye iter. Elifaz, Bildad ve Tsofar sırayla konuşurlar ve Eyüp'ü azarlayıp susturmaya çalışırlar. Onlara göre Eyüp, tam da bizim onu zannettiğimiz kişi gibi davranmalı, yani çektiği acılarda Tanrı'nın bir hikmetini arayıp sabretmelidir.[13] Eyüp'ün başına gelenler ya kendisinin ya da çocuklarının işlediği günahların neticesi olmalıdır. Çünkü, Tanrı adaletin kaynağıdır; kimseye boş yere zulmetmez.

Teselli için, acılarına ortak olmak için geldiklerini söyleyen bu dostlar Eyüp'ü daha da üzerler, derdini katmerlendirirler. Eyüp artık sabırda zorlanmaktadır: "Kuvvetim nedir ki, bekliyeyim? Ve sonum ne ki, sabredeyim? Kuvvetim taşların kuvveti mi? Yahut etim tunçtan mıdır?",[14] der ve kelimenin tam anlamıyla isyan bayrağını çeker.

> Ben de dilimi tutmıyayım; ruhumun sıkıntısı ile söyliyeyim; canımın acılığı ile şekva edeyim. Ben deniz miyim, yahut deniz canavarı mı-

[10] Eyüp 1:1.
[11] Eyüp 2:1-13.
[12] Eyüp 3:1-26.
[13] Eyüp 4:1-21, 5:1-27, 8:1-22, 11:1-20, 15:1-35, 18:1-21, 20:1-29, 22:1-30, 25:1-6.
[14] Eyüp 6:11-12.

> yım ki, üzerime bekçi koydun? Yatağım beni teselli edecek, döşeğim şekvamı dindirecek, dediğim zaman, beni rüyalarla korkutuyorsun ve rüyetlerle beni yıldırıyorsun; ve canım boğulmağı ve bu kemiklerden ziyade ölümü iyi sayar. Hayatımdan tiksiniyorum; ebediyyen yaşamak istemem; benden el çek, çünkü günlerim bir boşluk! İnsan nedir ki onu büyütesin ve yüreğin onunla meşgul olsun ve her sabah onu yoklıyasın ve her lâhza onu deniyesin? Daha ne kadar gözünü üzerimden çevirmiyeceksin ve salyamı yutacak zaman kadar beni bırakmıyacaksın? Suç ettimse, sana ne ettim, ey insan gözcüsü? Niçin beni kendine hedef ettin? Ve ben kendime bir yük oldum...[15]

Bu olağanüstü talepleri dile getiren Eyüp, aslında Tanrı'ya asi olmuş değildir. Bizim kulaklarımıza tuhaf gelen, çok cüretkâr bir şeyin peşindedir. Günahsız olduğuna o kadar emindir ki Tanrı'nın karşısına çıkmak, onunla davalaşmak istemektedir. Tanrı'nın meclisinde kendi hayatı üzerine girişilen iddiadan habersiz, hesap soracak, açıklama isteyecektir. Bu dosdoğru kulun başına bunlar neden gelmiştir? "Gerçek, ben Kadîre söyliyeyim ve isterim ki, Allah'la davalaşayım... İşte, o beni öldürecek; ümidim yok; hiç olmazsa ona karşı yollarımın doğruluğunu müdafaa edeyim."[16] Mümkün olsa Tanrı'ya şunları soracaktır: "O zaman çağır da, ben cevap vereyim; yahut ben söyliyeyim de, bana cevap ver. Fesatlarını ve suçlarım ne kadar? Bana günahımı ve suçumu bildir. Niçin yüzünü gizliyorsun ve beni kendine düşman sayıyorsun?"[17]

Buna karşılık Eyüp çok temel bir gerçeğin, yani insanla Tanrı'nın ontolojik farklılığının bilincindedir. Evet, Tanrı'yla tartışmak, günahlarını sormak niyetindedir, ancak bu tartışma iki eşit arasında olmayacaktır. Bu davanın bir tarafında bütün sınırlılığıyla insan, diğer tarafında ise her şeyi kapsayan bilgisi ve sonsuz kudretiyle Tanrı vardır.

> Fakat Allah önünde insan nasıl haklı çıkabilir? Eğer onunla çekişmek istese, ona cevap veremez binde birine ... O ki, beni kasırga ile eziyor ve boşuna yaralarımı çoğaltıyor, Beni bırakmıyor ki, soluğumu alayım, ancak acılığa beni doyuruyor. Eğer kuvvetli için ise, işte kuvvetlidir! Eğer adalet için ise, o der ki: Kim beni mahkemeye çağırır? Salih olsam da ağzım beni kötüler; ben kâmil olsam da beni iğri çıkarır... Çünkü o benim gibi insan değil ki, ona cevap vereyim ve birlikte mahkemeye gidelim. Aramızda bir hakem yok ki, elini ikimizin üzerine koysun. Sopasını üzerimden kaldırsın ve onun dehşeti beni yıl-

[15] Eyüp 7:11-20.
[16] Eyüp 13:2-3, 15-16.
[17] Eyüp 13: 22-24.

> dırmasın; o zaman söylerdim ve ondan korkmazdım; çünkü böyle ben kendimde değilim.[18]

Bu eşitsizliğe rağmen, kendisinden ve geçmişinden hiç şüphe duymayan Eyüp davasından vazgeçmez. Çünkü Tanrı'nın karşısına "bir dinsiz adam" olarak çıkmayacaktır.[19]

> Ellerimde zorbalık yokken ve duam halis olduğu halde. Ey toprak, kanımın üzerini örtme ve feryadıma duracak yer olmasın. Daha şimdiden, işte, şahidim göklerdedir; ve benim için şehadet eden yüksekler-dedir.[20]

Başına gelen felâketleri anlayamamaktadır, Tanrı'nın gücünden korkmaktadır, fakat en sonunda Tanrı'yla yüzleşebilse kurtuluşa ereceğinden de emindir.

> Ben ise, bilirim ki, Kurtarıcım diridir ve sonunda toprağın üzerine dikilecektir. Ve benim derim, bu beden, yok olduktan sonra , o zaman etim olmaksızın Allah'ı göreceğim; ben onu kendimden yana göreceğim ve gözlerim onu görecek ve bir yabancı gibi değil.[21]

Eyüp'ün, dostları Elifaz, Bildad ve Tsofar'la diyalogları yer yer Platonik ve Sokratik diyalogları anımsatır. Bu diyalogların, özellikle de İbranice metnin yabanıl güzelliği, Antik Yunan bilgeliğinin en özlü örnekleri olan felsefî metinleri bile geride bırakır.

Tartışmanın verdiği heyecanla Eyüp, muhtemelen bütün dinlerin cevap aramaya çalıştığı bir konuya girer. Bir yanda bütün teslimiyetine rağmen uğradığı felâketlerle Eyüp, diğer yanda ise ettikleri fenalıklar yanlarına kâr kalan, rahat, huzurlu ve uzun ömürler süren şer sahipleri. Eyüp Kitabı'nın kaleme alınmasından yüzyıllar sonra, Alman filozof Leibniz'in *theodicee* adını vereceği bu durum nasıl ortaya çıkmaktadır? İyiden yana taraf tutmuş Tanrı'nın dünyasında neden hayır ve şer bir arada bulunmaktadır? Bu hangi adalet anlayışına sığmaktadır? İyi bir kul hayırlı işlerinin neticesini beklememeli midir? Bu hayırlı fiillerin sonunda tıpkı Eyüp'e olduğu gibi mükâfat almak yerine belalara uğranırsa hak ve adalet nerede aranacaktır? Son iki İbrahimî din, yani Hıristiyanlık ve İslâmiyet bu son soruya, en kötü ihtimalle ahirette, yanıtını vermektedirler. Halbuki, Eyüp metninin ilk defa, sözlü bir metin olarak ortaya çıktığı Erken Birinci Tapınak Dönemi'nde Yahudilik'te henüz ahiret inancı tam anlamıyla yerleş-

[18] Eyüp 9:32-35.
[19] Eyüp 13:16.
[20] Eyüp 16:17-19.
[21] Eyüp 19:25-27.

memişti. Bu nedenle Eyüp'ün bütün bu adaletsizliklere isyanını bir de bu açıdan anlamaya çalışmak gerekiyor.

> Şunu andıkça yılmadayım ve etimi titreme alıyor. Kötüler niçin yaşıyorlar, kocayorlar da kudretleri artıyor? Kendilerile beraber onların zürriyeti önlerinde, filizleri de gözleri önünde pekişir, evleri selâmettedir ve korkusuz, Allahın sopası da üzerlerinde değil. Onların boğası çiftleşir de, boşa gitmez; onların ineği doğurur ve düşürmez. Yavrularını bir sürü gibi salıverirler ve çocukları oynaşırlar. Tef ile ve çenk ile terennüm ederler ve kaval sesile sevinç duyarlar. Günlerini iyilikte geçirirler ve ölüler diyarına bir lâhzada inerler. Ve Allaha derler: Bizden git; çünkü yollarının bilgisinden hoşlanmayız. Kadîr nedir ki, ona kulluk edelim? Ve ona dua edersek faydamız nedir?[22]

İçten yakarışları ve şikâyetlerindeki samimiyetle Eyüp üç dostunu da susturur, artık ona cevap veremezler. Bu noktada lafa başka bir dost, Ram aşiretinden Barakel'in oğlu Elihu karışır. Elihu Eyüp'e öfkelidir, çünkü Eyüp "istihzayı su gibi içmektedir",[23] Tanrı yolunda yürümenin insana fayda getirmediğini söylemektedir[24] ve Tanrı'nın adaletini sorgulamaktadır.[25] Oysa Tanrı bütün bu isnatlardan uzaktır. Elihu'ya göre Tanrı kötülüğü insanları doğru yola getirmek için yaratmıştır; yolundan şaşan kulları kötülükle cezalandırır[26] yahut makbul kullarını kötülük ve belalarla imtihan eder. Bütün bunlardaki hikmeti anlamak insanın kapasitesine sığmaz, bu yüzden bu boş işle uğraşmak anlamsızdır.[27] Elihu'nun dört bap boyunca devam eden argümanlarının Eyüp'ü tatmin edip etmediğini bilmiyoruz. Çünkü Elihu'nun konuşması bitip de sıra Eyüp'e geldiğinde Tevrat'ta pek sık rastlanmayan bir şey olacak, bizzat Tanrı Eyüp'e cevap verecektir:

> O zaman Rab kasırganın içinden Eyuba cevap verip dedi: Bilgisizce sözlerle takdiri karartan bu adam kim? Şimdi kuşağını beline vur, erkek gibi; sana sorayım da, bana anlat. Ben dünyanın temellerini kurken, sen nerede idin? Bildir, eğer sende anlayış varsa. Mademki bili-

[22] Eyüp 21:6-15. Kabul etmeliyiz ki, bu sözleriyle Eyüp her devirde tartışmaya değecek çok hassas bir noktaya parmak basmıştır. Kimi televizyon kanallarımızı dolduran ve ilahî adalet için ahireti beklemeye gerek olmadığını, adaletin bu dünyada da Allah'ın eliyle tecelli ettiğini telkin eden *Kalp Gözü* ya da *Sır Kapısı* gibi programların nasıl yüksek izlenme oranlarına ulaştığına bakacak olursak, *theodicee* meselesinin aynı hassasiyeti bugün de koruduğunu görebiliriz.

[23] Eyüp 34:7

[24] Eyüp 34:9

[25] Eyüp 34:8-11.

[26] Eyüp 34:16-24.

[27] Eyüp 35, 36 ve 37. Baplar.

> yorsun, onun ölçülerini kim koydu? Yahut ipi onun üzerine kim çekti? Onun temelleri neyin üzerine kakıldı? Yahut onun köşe taşını kim koydu? ... Yahut denizi kapılarla kim kapadı; ana rahminden çıkıp fışkırdığı zaman; ona bulutları esvap ve koyu karanlığı kundak ettiğim zaman ve sınırımı ona kestiğim, kapıları ve sürgüleri koyduğum zaman ve: buraya kadar geleceksin ve öte geçmiyeceksin, mağrur dalgaların burada duracak, dediğim zaman? Sen ömründe sabaha emrettin mi; fecrin yerini kendisine öğrettin mi; ta ki yerin uçlarını tutsun ve içinden kötüler silkilip atılsın? Onun şekli değişir, mühür altındaki balçık gibi; ve her şey esvap gibi parlıyor; kötülerden ışıkları alınır ve kaldırılmış olan kol kırılır. Denizin kaynaklarına kadar vardın mı? Yahut enginin diplerinde gezdin mi? Ölüm kapıları senin gözüne açıldı mı? Ve ölüm gölgesi kapılarını gördün mü? Dünyanın genişliğini anladın mı? Eğer bunun hepsini biliyorsan, bildir. Işığın oturduğu yer, onun yolu nerede, ya karanlık, onun yeri neresi ki, onu alıp sınırına kadar götüresin ve evinin yollarını anlıyasın?[28]

Bunları söyler Tanrı, istihza sırası şimdi ona gelmiştir: "Bilirsin elbet, çünkü o zaman doğmuştun ve senin günlerinin sayısı çoktur!"[29] Ve Tanrı daha pek çok örneklerle büyüklüğünü, kudretini anlatır. Gördükleri ve duydukları karşısında Eyüp sus pus olur: "İşte, ben değersiz bir şeyim; sana ne cevap vereyim? Elimi ağzıma koyuyorum. Bir kere söyledim ve cevap vermem; ve iki kere söyledim ve artık etmem."[30] Artık her ne gördüyse, Eyüp son babda Tanrı'ya bir kere daha seslenir. O, hesap soran, davalaşmak ve hakkını aramak isteyen adam gitmiş, yerine aldığı cevaptan tatmin olmuş ve hikmete ermiş biri gelmiştir:

> O zaman Eyub Rabbe cevap verip dedi: Sen her şeyi yapabilirsin, bilirim ve hiçbir muradın alıkonmaz. Takdiri bilgisizce karartan bu adam kim [*kendisine sesleniyor*]? Bundan ötürü anlamadığım şeyleri söyledim, benden üstün olan bilmediğim şaşılacak şeyleri. Niyaz ederim, dinle de, ben söyliyeyim; sana sorayım da, bana anlat. Senin için kulaktan işitmiştim; şimdi ise seni gözüm gördü. Bundan ötürü kendimi hor görmekteyim ve tozda ve külde tövbe eylemekteyim.[31]

Bu son babda mutlu sona ulaşırız. Tanrı Eyüp'ün tövbesini kabul eder, Eyüp tekrar mülk ve çocuk sahibi olur, 140 yıl daha yaşadıktan sonra huzur içinde ölür.

---

[28] Eyüp 38:1-20.
[29] Eyüp 38:21.
[30] Eyüp 40:3-5.
[31] Eyüp 42:1-6.

Eyüp huzur bulmuştur; fakat Eyüp Kitabı'nı okuyanlar huzur bulabilecek midir, bilemiyorum. Eyüp'ün bütün şikâyetlerinden, veryansın etmesinden sonra Tanrı'nın, kendisinin büyüklüğü, kudreti ve azameti hakkında söyledikleri bir cevap teşkil etmemektedir. Çünkü Eyüp zaten bunları değil Tanrı'nın adaletini sorgulamıştır. O kadar soru sorduktan ve istediği gibi Tanrı'yla yüzleştikten sonra, her şeyden önce gerçeği, yani başına gelen felâketlerin Tanrı ile Şeytan arasındaki bir iddianın sonucu olduğunu öğrenememiştir. Bu gerçek kendisine neden bildirilmemiştir bilmiyoruz, metin bu konuda sessizdir. Akla gelen ikinci bir soru da, neden Tanrı'nın adalet meselesi hakkında konuşmaktansa, sadece gücünün sınırsızlığını vurgulayıp Eyüp'ü adeta susturduğudur. Acaba Tanrı, metinde bu şekilde konuşarak—ki unutmayalım, bu metinde Tanrı, Eyüp Kitabı'nı yazanların dünya görüşünü yansıtmakta ve onların istediği şekilde konuşmaktadır—nasıl bir mesaj vermek istemektedir? Böylesine yüce bir varlığın neyi neden yaptığının, iyilikle kötülüğün neden aynı anda birlikte bulunduğunun, anlaşılamayacağı mı kastedilmektedir? Yoksa, Tanrı, Nietzsche'nin deyişiyle "iyilik ve kötülüğün ötesinde" olduğunu, bu kategorilerin kendisi gibi bir varlık için anlam ifade etmediğini mi söylemektedir?

Peki, Tanrı'yla karşılaştığı âna kadar en zor soruları sormaya cesaret eden Eyüp'ün, Tanrı karşısında hiçbir şey söyleyemeyip tövbekâr olmasını nasıl açıklayabiliriz? Akla üç ihtimal geliyor. Bir ihtimalle Eyüp bizzat Tanrı'yla yüzleşince korkmuş ve bu yüzden söyleyecekleri olduğu halde ses çıkaramamıştır. Bunun çok zayıf bir ihtimal olduğunu hemen itiraf etmeliyiz, çünkü bu aşamaya kadar metne hâkim olan sorgulama gücü, eğer Eyüp'ün soracakları olsaydı onları bizzat Tanrı'ya bile sorabileceği, bundan çekinmeyeceği izlenimini vermektedir. Bir diğer seçenek, Eyüp'ün gerçekten duymak istediğini duyduğu, yani Tanrı'nın cevabının doğru ve tatmin edici bir cevap olduğudur. Bu mümkün olmakla birlikte, bir üçüncü ihtimalin daha güçlü olduğu fikrindeyim. Bu son ihtimali şöyle özetlemek mümkün: Tanrı ve Eyüp'ün karşılaşmasında önemli olan Tanrı'nın söyledikleri değil, karşılaşmanın, yani bu sıradışı deneyimin ta kendisidir. Bir başka deyişle, cevabı önemsiz kılan Tanrı'yla yüz yüze gelmek ve onun varlığına şahsen şahit olmaktır. Burada, İslâm tasavvufunda bilgi türlerini ayırırken başvurulan, ilm-el yakîn, ayn-el yakîn ve hakk-el yakîn sınıflandırmasını hatırlamalıyız. Tanrı'ya onu görecek kadar yaklaşmış olan Eyüp için belki de, daha birkaç dakika öncesine kadar içini yakıp kavuran soruların anlamı kalmamış olabilir.

Danimarkalı düşünür Søren Kierkegaard, Türkçeye *Korku ve Titreme* adıyla çevrilmiş bulunan ünlü eserinde, Tanrı'ya neden ve nasıl inandığı-

nı anlatabilmek için İbrahim Peygamber ve oğlu İshak'ın kıssasını kullanır. Tanrı İbrahim Peygamber'den en olmayacak bir şeyi, oğlunu kurban etmesini istemiştir. Peygamber bu korkunç emir karşısında ezilir ancak emre itaat eder, oğlu İshak'ı Moriyah Dağı'na götürür ve onu boğazlamak üzereyken bir melek aracılığıyla durdurulur. Kur'an'da da zikredilen bu kıssayı hepimiz biliriz. Kıssanın mutlu bir sonla bitmesi herhalde içimizi rahatlatıyor. Ancak Kierkegaard'ın altını çizdiği nokta mutlu son değil, emrin kendisidir. Bazen Tanrı'ya inanmak aklımıza ve mantığımıza ters gelen şeyleri yapmamızı gerektirebilir. Modern insan bu durumda ne yapacaktır? Yoksa Kierkegaard derdini anlatmak için Eyüp örneğini de kullanabilir miydi? Yahudi şeriatı, Tanrı'nın emir ve yasaklarını sınıflandırırken, insan aklının kavrayabileceği *mişpat*'lar (משפט) ve mantığımıza ters, hattâ absürd gelen *hok*'ları (חוק) birbirinden ayırır. Göründüğü kadarıyla Eyüp de aklı yatmasa bile, yaşadığı deneyimin etkisiyle Tanrı'nın tutumunu kabullenmiştir. Peki bu soruları soran bizler, Eyüp gibi bir deneyim yaşama şansımız olmadığına göre, ne yapacağız? Eyüp Kitabı bizi buraya kadar getirip kapının önünde soğukta bırakıyor.

Hermes & Heraklitos



"Hermes ve Athena"
Fresco Castle, c. 1585, Prague

ESKİ DÜNYANIN KADİM BİLGESİ HERMES

Caner Işık*

GİRİŞ

Antikite çoğunlukla antik Yunan'la eşdeğer görülen bir kavramken, *Antik Dünya* tanımlaması daha geniş bir araştırma mecrasını işaret eder. Söz konusu dönem ve mekân, köken olarak eski oldukları varsayılan kaynaklara doğru bir yönelimi beraberinde getirmektedir. Bu mânâda Hermes ismi ve Hermes isminin işaret ettiği anlam, Antik Dünya'nın ismi bilinen en eski bilgi ve bilgelik kaynaklarındandır.

Hermes isminin etimolojik kökeni hakkında karmaşık, karmaşık olduğu kadar da kapsamlı belirlemeler yapılmıştır.[1] Buradan Hermes isminin insanlık tarihi içindeki olası kökenleri ortaya çıkarılabilir. Bu yapılırken Hermes'in işaret ettiği genel anlam da ortaya çıkar. Hermes çok kapsamlı olan fakat farklı anlayışları bir arada tutabilen, gizemci özellikleri olan aynı zamanda dünyevi iktidarın da sahibi olan bir lider olarak ortaya çıkmaktadır.

---

* Caner Işık, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Halkbilim Bölümü.

[1] Mahmud Erol Kılıç, "Ebu'l Hukemâ: Hikmetin Atası, Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü", *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*; Yıl: 3, Sayı: 5, (1998), s. 1-32.

Hermes kelimesinin farklı kültürler içinde kabaca izi sürüldüğünde şunlar görülmektedir: "Hermes"in Süryânice "Âlim" anlamına geldiği kabul edilirse "Hermesü'l-herâmise" tamlaması "Âlimlerin âlimi" anlamına gelmektedir. Hermes'in Mandeistlere göre "Hürmüz" ya da "Hermez" olarak anıldığı ve sonra Sâbiîlerce "Hermes"e dönüştürülmüş olabileceği söylenir. Ayrıca Sâbiîlerin "Hermes" için kullandıkları "Buzasaf" isminin "Buda" ismine benzerliği dikkat çekicidir. İbranîlere göre Hermes'in adı "Uhnûh"tur ve "ders vermek", "aydınlatmak" anlamlarına gelir. "Uhnûh"tan Arapçada anlam bakımından "İdris" ismi türetilir. Bunun yanında eski Mısır tanrılarından "Ahnaton" kelimesinin "Uhnuh"a, "Oziris" kelimesinin de "İdris"e dönüşmüş olduğu kabul edilir. Bunun yanında Pers kültüründe ise Hermes'e "Hûşeng" adı verilir. Bunlarla birlikte Grek kültüründeki "Hermes" ile Hint kültüründeki "Buda" arasında şaşırtıcı benzerlikler vardır. Bunlardan en göze çarpanı Grek mitolojisinde ve Hint mitolojisinde "Buda ve Hermes"in annelerinin adlarının "Maia" olmasıdır.

Hermes hakkında somut verilere ulaşmak, onun yaşadığını belgelemek, yaşadığı dönemi tespit etmek, söz konusu yer ve ortam hakkında kesin belirlemeler yapmak mümkün değildir. Hem geçen zamanın uzun olması, hem de Hermes'e ait olduğu iddia edilen metinler üzerinde farklı okumalar olması sebebiyle ortak tespitler yapmak güçtür. Bununla birlikte Hermetik metinler tarihin birçok döneminde taassup sebebiyle ciddi tahribatlara uğramış ve yok edilmiştir.

Buna ek olarak Hermes mitolojik karakterli anlatılarla ifade edilmiş ve dinlerin içinde değişik adlarla ortaya konmuştur.[2] Bu ifadeler senkretik[3] bir bütünlük içinde ele alınırken hem mitolojik unsurların hitap ettiği toplumsal örgü ile ilişkisi içinde ne anlam ifade ettiği, hem de bu anlatıların bütünündeki ortak yanlar tespit edilip Hermes'in "insan" hangi anlamı taşıdığı hakkında çıkarımlarda bulunulabilir.

---

[2] "Eski Mısır dinindeki 'Toth'u, İbrânî dinindeki 'Uhnuh'u, Budizm'deki 'Buda'yı, Zerdüştlükteki 'Hûşeng'i ve İslâm dinindeki 'İdris'i hep bu *'Hermes'* karşılığı olarak düşünme, bir bakıma modern anlamdaki mukayeseli dinler çalışmalarının da başlangıç noktasını oluşturacaktır". Kılıç, s. 1.

[3] Senkretizm teriminin taşıdığı mânâları üç gruba ayırabiliriz: 1- Eskil döneme ait kültür unsurlarının, inanç ve dinin, sanatsallık ve bilgi verme halinin parçalanmaz bir bütünlük halinde bulunması durumu. 2- Folklorun geleneksel türlerinde söz, müzik, oyun ve mimiğin oluşturduğu bir bütünlük hali 3- Sözlü gelenek eser türlerinin senkretizmi, başka bir ifadeyle birçok folklor ürününün birbiri içine geçme durumu. Destanın hikâye, şiir, atasözü ile iç içe olması hali (Kısaltma ve açıklama yazara ait)
Sulayman Turduyeviç Kayıpov, "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi Sempozyum Bildirileri", Haz: M. Ö. Oğuz-T.-S. Özkan, (Ankara, Gazi Üniversitesi Yayınları, 2000)" s. 38.

Buna göre, Hermetik metinler üzerinden onların bir süreç içindeki yolları tespit edilip, insanlık tarihi içinde farklı kültürel unsurları nasıl etkilediği ortaya konularak,[4] günümüzde yapılan olası Hermetik yorumların ne anlama geldiği ve insanlar için ne ifade edebileceği hakkında bazı belirlemeler yapmak mümkündür. Buradan da hareketle son olarak, Hermetik düşüncenin ana hatlarının tespiti yapılabilir. Bu sebeplerle bu makalede konu dört temel başlık altında incelenmektedir: Birincisi "Yerdeki Hermes" teması; ikincisi "Gökteki Hermes" ismi ile mitoloji içindeki senkretik Hermes; üçüncüsü "Hermetik Etki" başlığı altında, Hermetik metinler ve söz konusu metinlerin etkileri; dördüncüsü ise "Hermetizm" adı altında temel prensiplerin ve ruhsal inanışların tespitinin yapıldığı bölüm olacaktır.

YERDEKİ HERMES

Yaşadığı kabul edilen Hermes derken aslında kendisine farklı anlamlar atfedilen tarihsel ve mitolojik bir kimlikten bahsedilmektedir; çünkü Hermes'in, tarihin birçok farklı döneminde ve birçok farklı yerinde yaşadığı iddiaları vardır. Bunlardan en güçlüleri, Mısırlı bir bilge oluşu,[5] Harran bölgesinden bir mistik oluşu,[6] Atlantis'ten göç eden bir kolonizatör oluşu[7] üzerine kurulan teorilerdir. Bu saptamaların her biri farklı tarihsel kanıtlara referansla ortaya çıkarılmaktadır.

Mısırlı bir bilge olan Hermes İ.Ö. 3.-5. yüzyıllarda yaşamış (bazı kaynaklara göre İ.Ö. 18. yüzyıl öncesi de olabilir) olup Mısır dininin kurucusu, hem kral hem rahip hem de ruhsal güç sahibi olarak tanınan bir kişidir.[8] Hermes aynı zamanda bazı kaynaklara göre bir görevin adıdır. Bunu şöyle bir alıntı ile daha anlamlı kılabiliriz.[9] Bir metinde "ilk Hermes Toth'dur" derken aslında bir misyona işaret edilmektedir. Mısırlı bilge

[4] Sibel Özbudun, "Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri", (Ankara: Ütopya Yayınları, 2004), s. 52-58.

[5] Eqouard Schure, "İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisiyeler", Çev. Yavuz Keskin, (İstanbul: RM Yayınları, 1999), s. 138-141.

[6] Muhammet Abid Cabiri, "Arap Aklının Oluşumu", Çev. İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997). s. 210-212.

[7] Alpaslan Salt-Cem Çobanlı, "Dharma Ansiklopedisi; Parapsikoloji, Mistisizm, Okültizm, Ezoterizm, Teozofi, Spritüalizm, Neospritüalizm", (İstanbul: Dharma Yayıncılık, 2001). s. 154.

[8] Özbudun, s. 128–129.

[9] "Seiria ülkesindeki (...) Birinci Hermes Thoth tarafından hiyeroglif harflerle kutsal dilde yazılan ve tufandan sonra Grekçeye çevrilen İkinci Hermes, Tat'ın babası, Agathodaimon'un oğlu tarafından Mısır Tapınaklarında kitap haline getirilen (...) Kozmosta ne olacağını öğrenmek istediğine göre sana, atan, Hermes Trismegistus'un yazdığını öğrendiğim kutsal kitapları sunacağım (...) İkinci Hermes'in yazdığı kitapların çevirisi konusunda söyledikleri bunlardır". Özbudun, s. 148.

Hermes'in Tanrı Toth'la aynı kişi olduğu ortak olarak kabul edilir.[10] Bu kabul Hermes'i tarihsel bir şahsiyet olmaktan uzaklaştırıp ruhsal bir karaktere dönüştürmektedir. Bunun yanında Hermes, simya, astroloji, felsefe, bitki ve tıp bilimlerinin de kurucusu olarak kabul edilir.[11] Bu bilgiler ve bunların nasıl işleneceği ise Mısır dini içinde bulunan rahipler aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Bu rahiplerin ciddi inisiyatik[12] eğitimleri piramitlerde yaptıklarına dair tarihsel ve arkeolojik bulgular vardır.[13]

Mısırlı bilge Hermes aslında Atlantis teorisini kabul etmeyenler tarafından kabul edilmiştir. Bu konuda Eliade'nin belirlemeleri önemlidir; "Mısır ikonografisinin tek yazışma dili olan hiyeroglofik yazı, ilk firavun hanedanı ve MÖ.3000'ler civarında Nil'in kuzey ve güney vadilerinin birleşimi esnasında ortaya çıktığı kabul edilir (...) Krallığın da başlangıcı olan bu tarih Mısır tarihinin başlangıcıdır (...) Mısırın Birleştiricisi Hermes (menes) başkent mephis'i kurmuştur. İlk hanedanlığın kralları piramitleri ve mezarlıkla ilgili en büyük kompleksleri oluşturmuşlardır ki, bunların yazıtları ve büyüleri onların ilk teolojilerini içerir."[14] Mısır uygarlığı bu tarihten başlatılarak hem Mısır uygarlığın beşiği kabul edilmiş hem de Mısır'a özgü bir dinin kendi koşulları içinde ortaya çıktığının ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu mânâda Hermes'in varlığı eski Mısır'ın milli varlığı ile ilişkilendirilmiştir. Bunun yanında Mısır kültürünü Hermetik metinlere dayanarak kadim bilgelik kaynaklarından biri olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu ekol aynı zamanda Hermes'i tanrı Toth ile birleştirmiş ve Hermes'i Mısır dininin merkez karakteri olarak gösterip, milli bir kahraman haline getirmişlerdir. Bu sayede Mısır, uygarlığın beşiği olarak gündeme getirilmiş olmakla birlikte, geniş bir felsefi ve mistik öğretinin de milli kökeni olmak vasıflarını kazanmıştır. Bu vasıfla Mısırlı Mısırologlar[15] yukarda bahsedilen teoriyi benimserler.

---

[10] Cabiri, s. 242. Özbudun, s. 133.

[11] Özbudun, s. 175–187. Salt - Çobanlı, s. 156.

[12] İnisiyasyon; Bireyin spritüel gelişimi için, "spritüel tesiri" alıp aktarabilen bir Üstadın (inisiyatörün) sert ve sürekli kontrolü altında, bir düzen ve disiplin içinde, sınavlara dayalı tarzda, metotlu olarak eğitimi. Latince bir yere girme, kabul edilme anlamındaki "initium" sözcüğünden türemiştir. İnisiyatik ise inisiyasyon içeren eğitim anlamındadır. (Yazarın notu)

[13] Augustus Le Plongeon, "Mısırlıların Kökeni", Çev. Rengin Ekiz, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2000), s. 134-142;
Keith Sherwood, "Ruhsal Şifa Teknikleri", Çev. Jale G. Gürsoy (İstanbul: Akaşa Yayınları, 1995), s. 3-11.

[14] Mircea Eliade-Ioan P.Couliano, "Dinler Tarihi Sözlüğü", Çev. Ali Erbaş, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 221-222.

[15] Jan Assmann, "Kültürel Bellek; Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik", Çev. Ayşe Tekin, (İstanbul: Ayrıntı, 2001).
Bob Brier, "Tutanhamon Cinayeti: Gerçek bir Hikâye", Çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Alfa yayınları, 1999).

Hermes üzerine yapılan belirlemelerden biri de Harran bölgesinden bir mistik olmasıdır.[16] Bu belirlemenin ana hatları şu şekilde tespit edilebilir: Harran, Sabiilik inancının merkezi Harran'dır ve bölgenin Sin kültü ile de bağlantısı vardır. Sabilik ile İdris peygambere ve Hanok'a dair atıflarla doludur.[17] Bu bağlamda İslâm'la tanışmadan önce Harran ve çevresi, Hermes'e atfedilen çoğu bilgiden haberdardır. İdris'e ait olduğu varsayılan metinler, aslında Hermetik etki taşıyan metinlerdir. Bu metinlerin kime nasıl ait olduğunu kestirmek güçtür[18]. Harran'da İslâm fethi öncesinde kabul edilen bir Hermes vardır. Bu Hermes göksel cisimler arasında "Merkür" adıyla yer alan Tanrıdır.[19] "Merkür" aynı zamanda Sin ile özdeşleştirilen Mezopotamya ilâhı "Nebo"nun sembolüdür. Harran'a bu şekilde girdiği ve kültleştiği söylenebilir.[20] Bunlara rağmen Hermes figürünün Harran'ın düşünsel sistemine ne zaman dahil olduğunu söyleyebilmek zordur. Kesin olarak söylenebilecek tek şey, İslâm fethinin öncesinde Hermes fikrinin Harran bölgesinde bulunduğudur. Harran'da yaşamış ve yarı ilâh bir bilge olarak kabul edilmiş olan Hermes, hem ilahî sırları bilen (yedi tapınaktan birinin ilâhı), yer ve gök arasında haberci olan, "Merkür ve ay" üzerinde hükmü olan, aynı zamanda Mısır'a göç edip orada hükümdarlık yapan bir kişi olarak tanıtılır. Buna göre yaşadığı varsayılan Hermes'in Mısır'la bağlantısı, Harran'dan gitmiş olmasına yöneliktir. Bu bağlantı, Greklerin Mısır tanrısı Hermes'i kendi panteonlarına dahil edip Grekleştirmelerine benzetilebilir. Özellikle Yeni Çağ hareketleri içinde çoğunlukla kabul edilen teoriye göre Atlantis ve Mu uygarlıkları ile bağlantılı görülmesi gibi Hermes hakkında başka belirlemeler de bulunmaktadır.

Hermes'in Atlantis'ten göç eden bir kolonizatör oluşu hakkında ise şunlar söylenebilir: James Churchward okuduğu eski tabletlere dayanarak, Hermes'in Mu ve Atlantis'e indirilen öğretiyi Mısır'a getiren Atlantisli bir bilge olduğunu ve Mısır'ın kuruluşunun bu dönem (İ.Ö. 16000–14000) arasına denk düştüğünü belirtir.[21] Buradaki teoriye göre tufan uzun bir süreç içinde gerçekleşmiş ve Mu'nun bilge ve yöneticileri dünyanın farklı bölgelerinde koloniler kurarak yayılmışlardır (Tibet de, bu kolonilerden biridir). Hermes ve ekibi ise Mu kıtasından en son göç eden

[16] Özbudun, s. 222–228.
[17] Özbudun, s. 208. Cabiri, s. 212–213.
[18] Cabiri, s. 213.
[19] Özbudun, s. 225.
[20] Özbudun, s. 222.
[21] Churchward, James, "Batık Kıta Mu'nun Çocukları, Kayıp Uygarlıklar I", Çev. Ercan Arısoy (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2005). Churchward, James, "Kayıp Kıta Mu, Kayıp Uygarlıklar II", Çev. Rengin Ekiz, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2006)

kafiledendir ve Hermes aynı zamanda batan kıtanın da yöneticisidir. Uygarlığın en temel bilgileri ve yönetimsel organizasyon biçimi, bu vesileyle Mısır'a gelmiş ve bütün uygarlıklara kaynaklık edebilecek bir etki gücünde olan Mısır uygarlığı, bu kolonizasyon sonucunda oluşmuştur. Teoriye göre; Mısırlıların, söz konusu kolonizatörlerin kendilerinden üstün olanları tanrı kabul ettiği, piramitlerin bu kayıp kıtanın teknolojisiyle yapıldığı belirtilmektedir. Kayıp kıtalar hakkında bilgilerin artması,[22] klasik bilimin bazı önyargılardan sıyrılması ve özellikle Mısır ve Tibet yazıtları üzerine yapılan araştırmaların daha da netleşmesi durumunda söz konusu teorinin tartışılmasında önemli mesafeler kat edilecektir. Hermes ve kayıp kıta hakkındaki başka bir teori ise onun Toth olduğu yönündedir. Bu teoriye göre Hermes'e atfedilen Hermetika; Toth'a atfedilen yazılar bütünü olarak kabul edilir. Bu metinler Plongeon'a göre yazıldıkları orijinal dilde kalmamıştır. "Hermetika aslında kadim kutsal yazı Atlantis ve Mu uygarlığına ait olduğu belirtilen Sanskritçe harf ve sembollerle yakınlığı olan bir yazı çeşidiyle yazılmıştır, daha sonra eski Mısır diliyle kaynaşma olmuş ve Mısır diline dönüşmüştür. Fakat İ.S. 3. yüzyılda İmparator Theodosrus'un himâyesindeki zamanın İskenderiye Patriği Theophilus'un fermanı ile Mısırca yazılan her eserin ortadan kaldırılması ve Mısırca konuşanların öldürülmesiyle bu metinler yok olmuştur." [23]

Toth İ.Ö. 16000 yıllarında yaşadığı söylenen, kutsal hiyeroglifi icat eden ve bilgeliğinden dolayı tanrılaşan kişidir. Benzer bir görüş ise; Hermes'in Atlantis ve Mu uygarlıklarından son kurtulan bir bilge olduğu ve Mısır uygarlığını Atlantis bilgilerine göre kurduğu, bu sayede "Sirius"[24] misyonunun Mısır'a taşınmasını sağladığı şeklindedir. Bu mânâda Hermetika da, Siriusyen bilgiler içeren bir kitaptır.[25] Özellikle Yeni Çağ hareketleri içinde yoğun taraftar bulan bu teorilere göre, tarihin okunuşu tu-

---

[22] Ayrıntılı bilgi için aşağıdaki kitaplar önerilir:
Churchward, J. "Mu'nun Kutsal Sembolleri", Çev. R. Ekiz (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2000)
Meydan, Sinan, "Atatürk ve Kayıp Kıta Mu", (İstanbul: Truva Yayınları, 2005)
Wilson, C. "*Kayıp Miras Atlantis*", Çev.Y. Tokatlı, (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2004)

[23] Plongeon, s. 132

[24] Sirius, büyük köpek takımyıldızının alfa ve beta yıldızlarının oluşturduğu çift yıldıza verilen ad. Eskilerin "cennetlerin en görkemli yıldızı" dedikleri bu yıldız, antik çağ ezoterizminde, Çin'de, eski Mısır'da, bazı Afrika kabilelerinde, Mezopotamya'da, Hititler, Urartular ve Hopi Kızılderililerinde, bazı araştırmacılara göre Mu ve Atlantis'te önemini korumuştur. Sirius yıldızı bu önemiyle birlikte bir misyona işaret eder. Bu misyon dünya tekamülünde Sirius yıldızından varlıkların etkisi ve dünya insanlığını Siriusyen bilgilerle yükseltmeye çalıştıkları kabulüdür. Bu misyona göre Atlantis ve Mu uygarlıklarında etkin olan Siriusyen öğreti dünya insanlığının tekamül sürecinde devam etmektedir. Bu mânâda Hermetik metinlerin Siriusyen bilgiler içerdiği kabul edilir. Bu sebeple Sirius misyonunu kabul edenler Hermes'le böyle bir bağ kurarlar. Bkz; Salt - Çobanlı, s. 391-396.

[25] Salt-Çobanlı, s. 154.

fan gerçeğinin kabulüyle değişecek, dinlerin kendi arasındaki ve dinin bilimle arasındaki çatışmalar holistik bir bakış açısının yaratacağı kapsamlı görüşle aşılacaktır.[26] Bu anlayışa göre Hermes, aslında tufanın bitişi ve "yeni dünya"da hayatın başlangıcı arasındaki temel karakter, tüm bilgeliğin babası ve başlangıcıdır. Dolayısıyla Hermes üzerine her dönüş ezoterizme, gnostizme ve mistizme bir dönüş olarak kabul edilir. Yeni Çağ hareketleri bu dönüşü bilim, felsefe ve teknoloji bağlamında farklılaştırmakta ve mistizmin sadece deneyimle anlaşılabileceğini vaaz ettiği bazı hallerin bütünsel değerlendirmelerini yaparak bir yol önermektedir. Zaten günümüzde Hermetik okumaların büyük bir kısmı dönüp dolaşıp Yeni Çağ hareketleri içinde yer almakta veya holistik bakış açılarından beslenen anlayışlara kaynak sağlamaktadır..

GÖKTEKİ HERMES

Mitoloji içindeki senkretik Hermes, ortak taraflar ortaya konsa bile, her kültürde farklı bir biçimde anlaşılan Hermes tiplerine karşılık gelir. Mısırlı Tanrı Toth, Mısırlı bilge Trismegistus Hermes, Yunan tanrılarından tanrıların habercisi Hermes, kabalistlerce kabul edilen göğe çekilen Enoch ve İslâm içindeki göklerin sırlarını bilen İdris peygamberin Hermes'i işaret ettiği kabul edilir.[27] Bununla birlikte Schure, Hermes adı ve misyonu hakkında önemli belirlemelerde bulunur: "Hermes adı Manu ve Buda gibi bir türü bir cinsi ifade eden bir addır. Aynı anda hem bir insanı, hem bir kastı hem de bir Tanrıyı dile getirmektedir. İnsan Hermes, Mısır'ın yüce inisiyatörüdür; kast olarak okült geleneklerin mutemet muhafızları olan ruhban tabakasıdır; Tanrı olarak ise, ilahî varlıklar ve inisiyatörlerle bir tutulan Merkür gezegenidir; kısaca belirtmek gerekirse, Hermes, semavi inisiyasyonun dünya ötesine ait bölümünü yönetmektedir. Dünyanın spritüel düzeninde bütün olup bitenler, birbirlerine, görünmez bir ipi andırır nitelikteki gizli ilintiler yardımıyla bağlıdırlar. Hermes adı bunları özetleyen bir tılsım, bunları çağrıştıran bir sihirli sestir. Saygınlığı da bundan kaynaklanmaktadır. Mısırlıların takipçisi olan Grekler ona üç kere büyük anlamında *trismejist* adını da eklemişlerdir.

---

[26] Holistik bakış, bütünsel bir bakış olarak özetlenebilir, başka bir ifade ile uzmanlaşmış bilgi birikimlerinin bir bütünsel çerçeve içinde ele alınmasıdır. Holistik bakış insanın bir problemini ele alırken hem fizyolojik hem zihinsel hem de ruhsal yönlerden yaklaşarak çözümler üretir. Bunların uyumu ve dengesini gözetir. Yeni Çağ hareketleri içinde de holistik bakış ortak olarak kabul edilmiş bir yaklaşımdır. Bu konuda şu kitaplar önerilebilir.
Lorna Aubyn, "New Age", Çev. N. Mines-E. Arısoy, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 1998)
N. Peseschkian, "Pozitif Aile Terapisi", Çev. Merih Naim, (İstanbul: Beyaz Yayınları, 1999)
Michael Talbot, "Holografik Evren", Çev. Güray Tekçe, (İstanbul: RM Yayınları, 1997)

[27] Özbudun, s. 340.

Çünkü o hem kral, hem yasa koyucusu hem de rahip telakki edilmiştir. O, rahipliği, yargıçlığı ve krallığı bünyesinde barındıran bir devri başlatmıştır".[28]

Birbirinden farklı sunulsa da, bütün bu Hermes tiplerinin, ait oldukları kültürel duruma uygun dönüşümleri içerdiği söylenebilir. Sibel Özbudun'un tarih içinde senkretik bir kült olarak Hermes'in izini sürdüğü araştırması bu konuda önemli bir çalışmadır. Özbudun, bu eseriyle Hermes okumalarının tarihsel zeminini açığa çıkarmıştır. Bunun yanı sıra Mahmut Erol Kılıç'ın felsefi bağlantılarla İslâm'da izini sürdüğü araştırma da, konu üzerinde yapılmış en ciddi çalışmalardandır. Her iki yazar da, mitolojik karakterli Hermes hakkında ciddi belirlemeler yapmışlardır. Yazımızda yeri geldikçe söz konusu çalışmalara göndermeler yapılacaktır.

Toth Mısırlı bir tanrı, gök ve yer arasında irtibatı sağlayan ölümsüz bir varlık, haliyle Mısır dininin köşe taşlarındandır. Devlet düzenini ve dinini kuran, kelâmın, yazının, teknik ve Batınî ilimlerin, büyünün ve ölülerin efendisi olan da Toth'tur.[29] Toth bir Ay tanrısıdır. Mısırlı takvimin de Ay takvimi olduğu düşünülürse, Toth'un dünyevi ve dinsel yaşamın düzenleyicisi olarak kabul edildiği söylenebilir Bu konuda Özbudun şöyle söyler: "Thoth'un sivil ve dinsel kurumları kurucu işlevi, yalnızca ay Tanrısı kimliğiyle bağlantılı değildir. İki Mısır'ı birleştirip, ülkede merkezî iktidarın kurumsallaşması süreci, ona siyasal bir misyon yüklemişe benzemektedir. Mısır kaynaklarında Thoth'un sözcükleriyle iki ülkeyi kuran olarak geçtiği kaydedilmektedir. Aynı zamanda yasaların efendisi ve yasa koyucu olarak da kabul edilir".[30] Toth, dinsel ve dünyevi düzenin sağlayıcısıdır. Kültlerin, âyinlerin, tapınakların, sözcüklerin, buna bağlı olarak ilahî kelâmın ve hiyeroglifin yaratıcısı olarak kabul edilir. Bu haliyle sadece yerde saltanatı olan bir Tanrı olarak değil, yüreklerin de hâkimi olan ilâhi kelamın her türlü şekillendiricisi olarak da kabul edilebilir.

Toth, aynı zamanda bir zanaatkâr tanrıdır. Tanrıça Seshat (Seth) ile birlikte sık sık tapınak yapımına, planlamasına ve arazi ölçümlerine katılır. Aynı zamanda şifacı ve tabiplerin hocasıdır. Sağaltıcı özelliği ve ölümsüz oluşu çokça vurgulanır. Bu yönü daha sonra Hermes Trismegistus ismi altında simya, astroloji, tıp, astronomi ve okült bilimlerin temel savları içinde sunulacak ve bu tarz gelişmede en belirleyici figür olarak ortaya çıkacaktır.

Toth'un kutsal olanları kaydedebilmesi ve kutsal söze sahip olması, aslında kutsal olanın iletilmesi ve saklanması işlevini üstüne alarak, Mısır

[28] Schure, s. 138.
[29] Özbudun, s. 128. Salt-Çobanlı, s. 153. Cabiri, s. 243.
[30] Özbudun, s. 129.

dininin merkezinde pratik olarak işlev gören tanrıyı ortaya koyduğu söylenebilir. Kelâmı ileten, aslında pratik olandır; çünkü söz; önce var olan ve uygulamaya dönüşmesi gerekendir. Dolayısıyla kelâmı ileten, söz konusu dinin işleyiş yasalarını da belirleyendir. Bu anlamıyla Hermes; hem yönetici, hem de rahip vasıflarını birleştirmiştir. Söz konusu anlayış, Mısır'da daha sonra oluşacak olan tanrı-kral fikrinin de dayanağı olmuş ve sonradan tanrı Toth karakterinden çıkmış olan bu vasıfların önemle vurgulandığı Trismegistus Hermes figürüne dair bir dönüşüme uğramıştır.

Hem bilge, hem rahip hem de kral olan Trismegistus ise Mısır'ın maddi ve manevi kurucusu olarak kabul edilen mitolojik bir şahsiyettir. Bu üç özellik; yerin, göklerin ve sürecin sırlarını bilmek anlamına gelir ve geçmiş, gelecek ve anın bilgisini de içerir. Bu sebeple Mısır demek Trismegistus demektir. Söz konusu ayrımın Grekler tarafından kendi tanrıları Hermes ile Mısırlı Hermes'i ayırmak için yapıldığı söylenir. Fakat bu durum aslında Grek düşün dünyasının etkilerinin hâkim olduğu dünyada Mısırlı rahiplerin Hermes'i vurgulamak için yaptığı bir tanımlama olarak da düşünülebilir;[31] buna rağmen anlatılan Trismegistus tanrı Toth kültü ile ortak özelliktedir.

Hermes, Yunan panteonunda[32] sadece tanrıların habercisi değil, aynı zamanda hırsızların, kurnazlığın da tanrısı ve Zeus'un yerine göz dikebilecek ilginç bir tanrıdır. Bu konuda Özbudun tarihsel bir belirleme yapar: "Devlet düzeni ve dinin, kelâmın, yazının, teknik ve Batıni ilimlerin, büyünün, ölülerin efendisi Toth'un, kendisiyle benzer vasıfları taşıyan, Grek tanrısı Hermes'le özdeşleştirilmesi, Helenistik dönem öncelerine denk düşer. (...) Grek felsefesinin Mısır teolojisiyle kaynaşmasının bir ürünü olan senkretik Hermes Trismegistus figürünü olanaklı kılan da Hermes'in = Mercurius logos mertebesine yükseltilişi ve dolayısıyla, tarihinin uzun bir döneminde ikincil bir tanrı özelliğini korumasına karşın, bundan böyle magni dei (büyük Tanrılar) arasında sayılması olmuştur."[33] Hermes bu durumuyla özel bir yer tutar. Hermes'in Yunan panteonuna nasıl girdiği hakkında net bilgiler yoktur. İzi Homeros'tan önce bulanıklaşır; barbar

---

[31] Antikite sonuna dek, hem Grek hem de Roma dünyalarında Hermetik etkilenim yaygındır. Fakat Mısırlı Hermes vurgusu Trismegistus üzerinedir. Bu Roma ve Mısır'da gelişen Hermetik literatürü kullanan tapınak rahiplerinin, kültürel kimliği de açık ya da örtülü biçimlerde vurgulayarak, yabancı egemenliğinde olan "kadim Mısır tarihine" ve "tüm gizli bilgilerin hazinesi Mısır imgesine" göndermelerle literatürü etkilemeye çalıştığı ve bu figürün daha çok kültürel biçimde gündeme geldiği söylenebilir.

[32] Edith Hamilton, "Mythology; Timeless Tales of Gods and Heroes", (Ontario: A Mentor Book From New American Library, 1942)
R. Krugmann, "Tanrıların Habercisi Hermes", Çev. A. Dirim (Ankara: Yurt Yayınları, 2003)

[33] Özbudun, s. 133.

çobanların tanrısı olduğunu söyleyenler olduğu gibi, Giritli bir tanrı olduğu da söylenir.[34] Mısırla bağlantısı tarihsel olarak kanıtlanamaz. Ancak Mısır tanrısı Toth ile Yunan tanrısı Hermes yaptıkları ve işlevleri açısından birbirine benzerler. Helenistik dönemde Grekler kendi mitolojilerindeki tanrıların habercisi, ölüler diyarına ruhları götüren, hırsızların ve arsızların tanrısı olan Hermes'i Mısırlı tanrı Hermes'ten ayırmak için Trismegistus Hermes olarak sundukları bilge bir kişiden bahsederek Mısırlı Hermes ile kendi panteonlarındaki Hermes'in aynı kişi olmadığını vurgulamak istemişlerdir. Bu mânâda Grek anlayışında tanrı Hermes ile Trismegistus'un aynı kişi olduğunu belirtenler[35] olduğu gibi, farklı kişiler olduğunu vurgulayanlar da vardır.[36] Mitoloji içinde böyle farklı ama temelde birbiriyle örtüşen figürlere sahip olan Hermes öğretisi, dinler içinde de farklı isimlerde, fakat benzer işlevlerde görünmüş ve efsanevi özelliklere bürünmüş bir peygamber olarak sunulmuştur. Bu kanal aracılığıyla, okült, ezoterik, bâtınî düşünme biçimleri dinlerin içine taşınmıştır.

Yahudilerin Enoch peygamberi sahip olduğu vasıflar bakımından Hermes'e benzer. Orta Çağa ait el yazma koleksiyonlarında 15 yıldız, 15 ot, 15 taş ve kazılı 15 şekil üzerine kimi zaman Hermes Trismegistus, kimi zamansa *"Tanrıyla birlikte yürüyüp yok olan patriyark Hanok'a"* atfedilen bir risaleden söz edilir. Bu risalenin "Hanok'un kitabıyla" doğrudan ilgisi olmasa bile Orta Çağda Hanok'a ait olarak kabul edilmiştir. Bu bağlantı; Hanok'un, astrolojinin kurucusu olarak kabul edilmesi ve kitabında astrolojinin önemli bir bölüm olarak sunulması bakımından dikkate değerdir.[37] Yahudi mistizmi diyebileceğimiz Kabalist öğretiye göre de gnostisizmin temellerini atan kişi olarak Hanok kabul edilir.[38] Hanok Tevrat'ın Tekvin; V/23'te geçer, buraya göre Enoch dindar bir insandır, yeryüzünde 365 yıl yaşamıştır daha sonra ölmemiş göğe çekilmiştir. Buradaki ifadelerden ve soy içinde geldiği sıradan yararlanarak da önemi çıkarılır. Kabalistler buradan Hermes ile bağ kurar; fakat asıl önemli bağ Hermetik metinlerin simya, sayı mistisizmi gibi konular içermesi ve Ka-

---

[34] Özbudun, s. 52.

[35] Hermes'i senkretik bir kült olarak kabul eden araştırmacılar, Hermes'in farklı coğrafya ve zamanlarda bir gelenek içinde yorumlanarak değişime uğradığı kabulüyle hareket ederler. Bkz. S. Özbudun, s. 189

[36] Bunlar gerek Mısır gerekse Grek uygarlığını, uygarlığın kaynağı gibi göstermeye çalışan anlayışlara sahip kişilerdir. Söz konusu figürün tek ve kendilerine ait olmasının sözde köken sorununu kendi lehlerine çözeceğine inanırlar (Yazarın notu). Bkz: Assmann, 2001. Brier, 1999

[37] Özbudun, s. 292. içinde: Lynn Thorndike, "A History Of Magic And Experimental Sciences During The First Thirteen Centuries Of Our Era", (New York: Columbia Uni. Press. 1923) s. 341.

[38] Dion Fortune, "Mistik Kabala", Çev. M. Sağlam, (İstanbul, Hermes Yay., 2006) s. 37-44 Mehmet Saltık, "Kuşdili Kılavuzu Simyanın Ayak izleri", (İstanbul, Hermes Yay., 2005) s. 64.

balistlerin bunlar üzerine yoğunlaşmalarıdır. Bilindiği gibi "kabala" terimi, İbraniceden gelmekte ve genel olarak "gelenek" veya "alınan sözlü gelenek" şeklinde çevrilmektedir. Yahudi düşünce ve felsefesinin zahiri olan, yazılı kural, kanun ve törenlerine paralel olarak yazılmamış, mistisizm ve sihir ile ilgili yönlerini içeren bütündür.[39] Kabala aynı zamanda Hermesçilikte görülen tüm kilit düşünce ve kavramları da içerir. "Üçlü birlik", "Gizli Tanrı", harekete geçiren "Logos", "Sekiz Gök Küresi" ve iyi eğitilmiş gizemcinin bu kürelerin ötesine geçebilmesi gibi Kabalacı kavramların tümü Hermetizmde de vardır. Bu anlamda Hermetik metinler kabalizmin temel kaynağıdır. Hermetizm bu vasıtayla da birçok farklı mistik ekole kaynaklık etmiştir.

İslâm içindeki Hermes yorumu ise İdris peygamberdir.[40] Bu yorum Bâtınî ve felsefi anlayışların İslâm içinde temellenmesine ve meşruluk kazanmasına vesile olmuştur. Özellikle Gazali'nin felsefe yapmayı ağır eleştirmesine kadar göze çarpan tarihsel dönem içinde İslâm'da en ciddi ve derinden delillendirmeler İdris Peygamber'in şahsında temellendirilmiştir. Bununla birlikte aynı zamanda İslâm öncesi Arap toplumunda da Hermetik etki vardır. Buna örnek olarak Cabiri'nin bir tespiti paylaşılabilir: "Beyan Bin Sem'an (İ.S. 513) nisbetle Beyaniyye olarak bilinen fırka, Hermetik "kırıntılardan" ibarettir. Örneğin bu fırkanın mensupları "Allah insan suretindedir" derler. Yine fırkanın kurucusu "Kendisinin Zühre yıldızına taptığını ve onun duasına icabet ettiğini" iddia edip bunu ismi âzam vasıtasıyla yaptığını söyler".[41] İslâm öncesi olan bu düşünceler İslâm'la birlikte İdris Peygamber üzerinden canlanmış ve bu vasıtayla Hermetik anlayışlar İslâm içinde kabul görmüştür.

İdris peygamber Kuran'da iki kez anılır. "Kitapta İdris'i de an, o sadık bir peygamberdi, biz onu âli (yüce) bir mevkiye yükselttik" (Meryem suresi, 56–57. ayet), "İsmail, İdris, Zül-kifl, bunların her biri sabredenlerdendi, onları rahmetimiz içine aldık, onlar salihlerdendi" (El-Enbiya suresi, 85–86. ayet). Bunun yanında İdris Peygamber'in, İslâm anlatılarında önemli bir yeri vardır. Şit'ten sonra peygamber olan, otuz sayfalık kitap sahibi olduğu kabul edilen, ilk kalem kullanan, ilk dikiş diken, kendisine göklerin sırrı verilen ve ilk göğe çekilen peygamber olduğu belirtilir. Bu konuda Kılıç'ın önemli belirlemeleri vardır: "İlk ayette geçen 'Biz onu yüce bir mekâna yükselttik' ifadesinin mânâsı üzerinde İslâm düşünürleri

---

[39] Fortune, s. 25–36 Saltık, s. 31.

[40] Arapça kaynaklar, Hermes'in İdris peygamber olduğu, Agathadaimon'un da Şit peygamberi olduğu hususunda müttefiktirler. Bkz. Cabiri, s. 213.

[41] Cabiri, s. 279. içinde: Ebu'l Hasan el Eş'ari, "Maḳalatu'l-İslâmiyyin", c.1, s. 67, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid *Mektebetu'n-Nehda, I-II*, Mısır, 1969.

değişik tefsirlerde bulunmuşlardır. Bazıları bununla dördüncü kat semanın, bazıları cennetin kastedildiğini ve diğerleri de bununla ona peygamberlik verilmesinin murat edildiğini söylemişlerdir".[42] Sûfî müellif Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin (ö.1240) İdris'in yükseltildiği yer hakkındaki şu ezoterik izahları tarihsel İdris'in ötesinde semâvî İdris hakkında da bazı ipuçları vermektedir; bu yorum hem diğer geleneklerle bazı benzerlikler taşıdığı hem de kendinden sonra gelen bazı düşünürlere kaynaklık ettiği için önemlidir. "Mekân yüksekliği 'Onu yüksek bir mekâna ref'ettik' ayetinin medlûlu gibidir. Mekânların en yücesi felekler âleminin üzerinde döndüğü çarktır. O da Güneş feleğidir ki İdris'in (a.s) rûhanî makâmı oradadır. Altında yedi ve keza üstünde yedi felek vardır. Güneş feleği on beşinci felektir. Bunun üstünde Merih, Müşteri, Zühal, Menâzil, Atlas, Burûç, Kürsî ve Arş felekleri bulunur. Altında ise Zühre, Utarid, Kamer, Esîr, Hava, Su ve Toprak vardır. Şu halde Güneş feleği feleklerin kutbu olması bakımından en yüksek mekândır." Bu yoruma Osmanlı sûfîsi İsmail Hakkı Bursevî ise şu ilâveleri yapar: "İdris (a.s) dünyada on altı sene yemedi, içmedi, uyumadı, tezevvüç etmedi. Böylece şehvet ondan tamâmıyla zâil oldu. Riyâzetinin çokluğundan akl-ı mücerret hâline geldi. Sonra ömrü 365 yaşına geldiğinde "mekânen ulyâ" mûcibincc feleklerin kutbu olan dördüncü feleğe ref' olundu. İdris (a.s) kutbiyyetinde hâtimu'l-enbiyâ'nın nâibidir. Hâtimü'l-enbiyâ'dan sonra gelen aktâb ise İdris'in (a.s) nevvâbıdır."[43] Bununla birlikte Fususü'l-Hikem'de ölümsüzlüğe ulaştığı şöyle belirtilmiştir; "Allah İdris hakkında "Onu yüce mekâna ref'ettik" buyurmaktadır."[44] Bu şekilde İdris'in, Toth ve Trismegistus benzeri bir şahsiyete büründüğü öne sürülmüştür. İdris adı altında anlatılan Hermes, birçok İslâmi düşünüş biçimi içinde kendini ifade etmiştir. Hermetik anlayış İslâm bâtınî geleneği içinde Rafizilik ve İsmaililik, İslâm kelâmı içinde de kendini Mutezile olarak açıkça göstermiştir. İlm-i nücum (astroloji), ilm-i simya ve İhvan-ı Safa risalelerinin çoğunluğu Hermetik metinlerin etkisi ve doğrudan hermetikanın çevirileri ile doludur. Bunlar arasında Ebu Bekr Muhammed İbn Zekeriyya El Razi (simyacıdır) ve bir karmati olan Abdullah İbn Meymun, Hermes'in ismini cesaretle zikredebilenlerdendir.[45] Bunun haricinde Bahai metinlerinde de

[42] Kılıç, s. 5. içinde; Abdullah Aydemir, *İslâmi Kaynaklara Göre Peygamberler*, 43-45, a.g.e. Tefsirde İsrailiyyat, 278.
[43] Kılıç, s. 6
[44] Muhyiddin İbnu'l Arabi, "Fusus- ul Hikem", Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul: İstanbul Kitabevi, 1942) s. 35.
[45] Cabiri, s. 275. Özbudun, s. 301-307.

Hermes'ten bahsedilir. Hermes'ten "Hermes'i Elvâh" diye söz edilir[46] ve onun üzerine konuşmanın önemi vurgulanarak, araştırılması için bir kapı aralanır.

Yukarıda tespit edilen mitolojik ve tarihsel kişi-ilâh Hermesleri, aslında ait oldukları toplumdaki işlevleri açısından da değerlendirmekte fayda vardır. Farklı toplumlardaki Hermesler, senkretik bir bütünlük içinde, toplumların ihtiyaçlarına göre farklı biçimde yansır, söz konusu bu mitolojik unsurların, hitap ettiği toplumsal örgü ile ilişkisini tespit etmek mümkündür.

Mısır'da toplumsal ve ruhsal hiyerarşinin tepesinde olan Hermes, toplumsal hiyerarşinin çok net olduğu Mısır kültürel ve dinsel yaşamına işaret eder. Antik Yunan'da tanrılardan biri olarak karşımıza çıkan ve Mısır dininde hatasız, insani yönlerinden arınmış olarak kabul edilen Hermes, Yunan panteonunda kurnazlığın ve hırsızlığın da tanrısı olarak çok dünyevi bir nitelik kazanır. Bunun, Yunan site devletlerinin yapısı ve kültürel hayatı ile ilişkisi olduğu tespiti çok rahat bir biçimde yapılabilir.[47]

Bunun yanında Tanrı'ya dair bilgileri hep somut bir biçimde düşünmeye alışmış Musevi geleneğinin; Enoch'a, remizlerin, harflerin ve sayıların anlamlarını göksel sırlarla birlikte saklayarak ve bu bilgilere hâkim olarak sunması da söz konusu toplumsal yapı için olasıdır. Varlığını sürekli gizleyerek ve vaat edilen topraklar ideali ile siyaseti, zanaatı ve tekniği geliştiren Yahudi toplumu, Hermes'e gizli bilgilerin taşıyıcısı görevini vererek ve Hermetik bilginin seçilmiş insanların ulaşabileceği bilgi olduğu sunularak, hermetizm mistik örgütler aracılığıyla Yahudi düşüncesi içinde yaşamıştır. Başka bir ifadeyle, Hermetik bilgi Yahudi inancı içinde ezoterik okullar vasıtasıyla gelmiş ve gnostik düşünce bu tarz bilgilerin aktarıldığı kurumsal yapıların içinde ifade edilmiştir. "Altın Şafak Hermetik Cemiyeti",[48] bu ezoterik bilginin kurumsal bir tarzda, sırların aktarılma vasıtasıyla gelmesine en güzel örnektir. Bunun Yahudi inancı-

---

[46] Belinus'tan bahseder: "O yaratılışın sırlarına ve Hermesi elvahta yazılı gizli remizlere vukuf hâsıl eden bir filozoftur. Biz zikrettiğimizden ziyadesini zikretmek istemiyoruz. Ruhun Kalbime İlke eylediği: Ondan başka bilici, kudretli, koruyucu, izzetle övülmüş Tanrı yoktur, sözünü anmakla yetineceğiz. Hayatıma yemin olsun, bu gün Sidre âlemde: Benden özge tek ve her şeyden haberli bir ilâh yoktur, sözünden başka bir söz söylemek istemiyor. Bakınız:
Hz. Bahaullahın Sesi, (1994), paragraf: 50-51.
Brown, Keven, "Hermes Trismegistus and Apollonius of Tyana in the Writings of Baha'ullah", (Los Angeles: Kalimat Press, 1997)

[47] Eliade - Couliano, (1997).

[48] Altın Şafak Hermetik Cemiyeti Kabalist düşünce temelinde kurulmuş örgütlenmelerdendir. Aşağıdaki kitaplar söz konusu örgütün temel eserlerini Türkçeye kazandıran Hermes Yayınları'nın eserleridir.
M. Saltık, (2005); ayrıca D. Fortune, (2006).

nın temel kuralcı yapısı ve farklı kültürler içinde hep kendi tek değerlerini korumak zorunda kalması ile ilişkili olduğu hemen çıkarılabilir. İslâm içinde de Harran Sabiilik dininden gelen etki ile yer bulan Hermes, kendisini İdris olarak ifade etmiştir. İdris, aslında farklı kültürlerin, özellikle Anadolu ve Mezopotamya kültürlerinin İslâm'a girmesine vesile olmuştur. Göksel bilgilerin bir kaynağı olarak sunulan İdris, Bâtınî hareketlerin İslâm içinde gelişmesine olanak sağlarken, aslında İslâm'ı da bedevi Arap kültürü ile birleşmiş olan yapısından kurtarmıştır. Bir şekilde Batıni etkinin olduğu yerde mutlaka Hermetik bir etki vardır.

Hermetik etki, İdris kanalı ile İslâm içine dahil edilmiştir. Her ne kadar İdris'i de bir tüccar ve zanaatkâr olarak aktaran yaygın bir Müslüman kesim olsa da, asıl Hermetik etki İslâm içindeki Bâtınîlerin düşünce hayatında gözlenebilir. Bunun yanında Müslümanlık içindeki tüccar İdris anlayışı yine de farklı bir Hermes okumasına karşılık gelmektedir.[49] İdris, göksel bilgileri bilse de akılcı ve makuldür. Bu anlayışı devlet olmuş ve dünyada hızla yaygınlaşmış bir din olan İslâm'ın sosyolojik bağlamından soyutlayamayız. İslâm coğrafyası kültürel yapısı ve onun beklentileri, Hermes anlayışını da beklentilere göre değiştirmiştir.

Hermes birbirinden farklı ortamlarda, söz konusu kültürel kodların temel düsturlarına uygun olarak değişmiş ve muhatap olduğu kültüre eklemlenmiştir. Aslında bu, senkretik bir eklemlenmedir. Yani eklemlenirken motif, muhatap olduğu birikim ve beklentinin normlarına kendi içsel değerlerini taşıyarak eklemlenmiştir. Bu mânâda her Hermes yorumu, ait olduğu toplumda birbirinden farklı ve tektir. Antropolojik ve sosyolojik belirlemeler yapılarak, Hermes üzerinden ait olunan toplumsal yapının anlaşılması mümkün olsa da, "gerçek" Hermes'in anlaşılmasına bu tarz çözümlemeler engel olmaktadır. Çünkü bir kültürel kodun farklı kültürel kodlara taşınması ve oluşan senkretik bütünlükten farklılıklar temelinde ait olunan kültürel dokunun izlerini takip etmek mümkünse, tersi de mümkündür. Başka bir ifadeyle, farklı Hermes yorumlarının ve mitlerinin ortak özellikleri olası Hermes hakkında daha doğru bilgiler verme imkânına sahiptir. Yani böyle bir senkretik kültün aynı zamanda gerçek olma, yaşamış olma, bir gerçeklikten bahsediyor olma ihtimali de vardır ve bu ihtimal güçlüdür. Bu mânâda Hermes'in farklılıkları temelinde yapılan belirlemeler bize sadece bir motifin kültürel geçişi ve değişimini izleme imkânı verirken, ikinci yol olası mümkün Hermes'i ortaya çıkarıp, Hermes'in günümüzde nasıl okunabileceği veya insanlığa nasıl bir katkı sağladığı veya sağlayabileceği hakkında belirlemeler yapmamızı mümkün

[49] Tüccar Hermes hakkında bakınız: S. Özbudun, s. 59-62.

kılmasıdır. Bu sayede Hermes üzerine anlatılanların ortak yanları tespit edilip Hermes'in insan için ne anlam ifade ettiği hakkında çıkarımlarda bulunulabilir. Bu çıkarımlar Hermes'in günümüz için önemi ve yeni yorumlamalardaki sapma ve yönlendirmelerin tespitini de mümkün kılar.

HERMETİK METİNLER VE ETKİSİ

Hermetik metinler ve bu metinlerin farklı düşünce ve kültürlere etkileri de bu bölümün konusudur. Metinlerin tarihlendirmesinde karşılaşılan ilk sorunla Hermes'in kişi olarak tarihselliğinin çözümlenmesinde de aynen karşılaşılmaktadır. İkinci önemli problem ise hermetik metinlerin Hermes'in yazdığı dilde olmamasıdır. Metinlerin Sanskritçe harf ve sembollerle yakınlığı olan bir yazı çeşidi ile yazılmış olduğu düşünülmektedir;[50] daha sonra eski Mısır dili ile kaynaşma olmuş ve metinler Mısır diline dönüşmüştür. Fakat bu metinlerin daha öncede belirtildiği gibi İ.S. 3. yüzyılda, İmparator Theodosrus'un yönetiminde, eski Mısır diliyle yazılan her eserin ortadan kaldırılması ile yok edilmiştir.[51] Ezoterik nitelik taşıyan söz konusu metinler, çeviriler nedeniyle farklı anlam ve ifadeye işaret eder hale gelmiştir. Bu konuda Hermes'in bir kehâneti vardır. Hermes bunu şöyle ifade eder: "Öğretilerim bizim ana dilimizden Yunancaya tercüme edildikleri zaman, daha anlaşılmaz görünecek. Çeviri anlamların çoğunu çarpıtacaktır. Bizim ana dilimizde ifade edildiğinde öğretiler açık ve basittir. Çünkü Mısır sesi anlattığı şeyin tınısını taşır. Yunancaya çevrilmemesi için mümkün olan bütün önlemler alınmalıdır. Yunanca küstah, zayıf, göz boyayan bir dildir benim sözlerim o dilde inandırıcılığını kaybeder. Yunan dili ikna etme gücünden yoksundur. Yunan felsefesi ise ancak şamatalı gevezeliktir. Biz Mısırlıların dili konuşmanın ötesindedir. Onun sesleri güç doludur".[52] Hermes'in bu belirlemeleri gerçekleşmiş ve elde onun yazdığı dilde eser kalmamıştır. Buna rağmen elde Kopt, Grekçe, Latince, Arapça gibi farklı dillerde yazılmış hermetik metinler bulunmakta ve bu metinler şöyle sınıflandırılmaktadır.[53]

a) "Poemander" ve "Asclepius"un on yedi kitabını içeren *Corpus Hermeticum.*

b) Orijinal Grekçe metni kaybolmuş olan Latince "Kâmil Hitap" *(Sermo Perfectus)* adlı bölüm.

c) M. S. V. yüzyılın sonunda yaşamış olan Stabaeus'un yirmi yedi ihtisarı.

---

[50] Yazının kadim Mu diline ait olduğuna dair bakınız: J. Churchward. (2005 - 2006).
[51] Plongeon, s. 132.
[52] Özbudun, s. 164.
[53] M. E. Kılıç, s. 43.

d) Hıristiyan kaynaklarından başka hiç bir yerde karşılaşılmayan yirmi beş parça.

e) Zosimus, Fulgentius, İamblichus, İmparator Julian v.b. gibi şahısların eserlerinde bulunan parçalar.

f) *Nah-Hammadi Metinleri* içerisinde bulunan beş Kıpti dilinde risale. Bu risalelerden dördü yeni, biri de Asclepius'tur.

g) Arapçada olup da Latince, Grekçe veya Kıpticesi olmayan metinler

h) Ayrıca "Bibliotheca Graeca" içinde Hermes'e atfedilen diğer birçok risale.

Bunlar yazılı metinlerdir. Bu metinlerin orijinalinin eski Mısırca bazılarına göre ise kadim Atlantis alfabesi ile yazıldığı kabul edilmekle birlikte söz konusu alfabe ve dillerce yazılmış bir metin günümüzde elde bulunmamaktadır. Bugün elde bulunan en eski metinler Kopt dilinde ve Yunanca yazılmıştır. Bunun yanında orijinalinden çevrilmiş olduğu söylenen Arapça ve Latince Hermetik eserler de söz konusudur.

Söz konusu metinleri Hıristiyan yazar İskenderiyeli Clement şöyle sınıflandırmıştır:

1-Tanrılara İlahiler 2- Kralın yaşamının anlatısı 3- Astroloji Kitapları 4- a) Sabit yıldızların sıralaması b) Güneş, Ay ve gezegenlerin konumları c) Güneş ve Ay'ın evreleri d) Yıldızların doğuş zamanları 4- Kozmogoni ve coğrafya; Mısır ve Nil, tapınakların inşaatı, tapınaklara adanan topraklar ve tapınak gereçleri üzerine. 5- Eğitim ve vazgeçme sanatı üzerine 6- Tanrılar ve ruhbanın eğitimi üzerine 7- Tıp kitapları a) Bedenin yapısı b) Hastalıklar c) Organlar d) İlaçlar e) Göz hastalıkları f) Kadın hastalıkları. 8- Simya.[54] Simyaya kaynaklık etmiş en önemli metinlerden biri Hermes'in kendi metni olarak kabul edilen "Zümrüt Tabletler"dir. Burada onun bir çevirisini sunmak anlamlı olacaktır.

> Hermes'in cesedinin bulunduğu karanlık mağarada, ellerinin arasında bulunmuş sırlar şunlardır: 1- Bunlar, hiç yalan olmayanlardır, doğrudur, kesindir ve hakikattir. 2- Aşağıda olan yukarıda olan gibidir, yukarıda olan da aşağıda olan gibidir ve birlikte tek bir şeyin mucizesini gerçekleştirirler. 3- Ve bütün her şey bir olandan geldiğinden, bir olanın düşüncesinden gelmiştir. Böylece her şey bu tek olandan uyum sağlayarak çıktı. 4- Güneş onun babasıdır, Ay annesidir. Rüzgâr

[54] Simya, maddenin süptil yönlerle değiştirilmesi ve kontrolünü hedef alan bir bilgi çeşididir. Adını genellikle, en yaygın olarak bilinen ve mitikleşmiş bir eylem olan "altın yapma" özelliğiyle duyurmuştur. "Simya her zaman içrek ya da gizemci geleneğe bağlı olmuştur. Çin'de Taoculukla, Hindistan'da yoga ve tantracılıkla, Helenistik Mısır'da Gnostiklerle, İslâm ülkelerinde ve Rönesansta Hermesçilikle temellendirilmiştir".
Bkz. Mircea Eliade, "Asya Simyası", Çev. Lale Aslan (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002) s. 71.

onu karnında taşımıştır, Toprak beslemiştir. 5- Dünyanın bütün gücünün babası budur. Onun gücü eğer toprağa dönerse her şeye yeter. 6- Toprağı ateşten ayıracaksın, sübtil olanı kalın olandan; bu büyük bir maharetle olmalı. 7- Topraktan gökyüzüne çıkacak ve yeniden toprağa inecek ve yukarıda ve aşağıda olanın gücünü alacak. Bununla bütün dünyanın zaferi senin olacak; bunun için bütün karanlık senden uzaklaşacak. 8- Bu bütün kuvvetlerin en kuvvetlisi; çünkü her sübtil şeyi yenecek, her katı şeyin içine girecek. 9- Dünya da böyle yaratıldı. 10- Hayranlık verici biçimler bundan çıktı, bunların ortamı buradadır. 11- Bu yüzden bana Üç Kere Büyük Hermes denir, çünkü bütün dünyanın felsefesinin üç bölümü de bana aittir. Güneş'in yaptıkları hakkındaki söylediklerim böylece bitiyor ve tamamlanıyor.[55]

Zümrüt tabletler Hermetik düşüncenin temel prensiplerine işaret edip kendi misyonunu en açık şekilde ifade etmektedir. Bu metinler, Antik Yunan'da Pyhtagoras ve Platon başta olmak üzere felsefe tarihini ciddi biçimde etkilemiştir. Pyhtagoras konusunda Fortune şu belirlemeyi yapar; "Pyhtagoras'a hermetik etki; Hıristiyanlığın ezoterizmi, Yunan ve Mısır düşüncesine çok şey borçlu olan Gnosistedir. Pythagoras'ın sisteminde Hermetik kabalacı ilkelerin Yunan mistisizmine uyarlanmasını görürüz".[56] Yunan felsefesinin Hermetizmle ilgisi konusunda Kılıç daha keskin belirlemelerde bulunur. Kılıç'a göre, "Greklerin bütün felsefî sistemleri, Pythagorasçıların mistik matematikleri, Platon'un etiği ve teolojisi, Aristoteles ve Stoacıların fizikleri hep bu Hermes'in yazdığı eserlerden alınmadır. Ona göre Hermetik felsefe Grek felsefesinden çıkma değilse o zaman şurası kesindir ki Grek felsefesi Hermetik felsefeden çıkmadır".[57] Felsefenin çözmeye çalıştığı birçok problemin ifadesi Hermetik metinlerde görülebilir.

Metinler, Yahudi ve Hıristiyan gnostisizmini de çok açık bir şekilde etkilemiştir. Esseniler[58] kanalıyla Hıristiyanlığın içinde yer bulurken, Kabalistler aracılığı ile de masonik teşkilatlara kadar götürebileceğimiz gizli örgütlerin kurulmasına ve yaşatılmasına teorik kaynaklık etmiştir. Bununla birlikte Rönesans hareketlerinin düşünce öncülerinin birçoğu hermetizmle ilgili olduklarını açıkça beyan etmiş kişilerdir. Bu kişilerden bazılarının adlarını burada sayabiliriz; "Leonardo da Vinci, Dürer, Botticelli, Roger Bacon, Parecellus, Thomas More, William Blake, Kopernik, Isaac

[55] Bkz: http://www.hermetics.org/Zumrut%20Tablet. Erişim günü; 12-04-2006
[56] Fortune, s. 15.
[57] Kılıç, s. 15.
[58] Robert Chaney, "Eseniler ve Sırları", Çev. Duygun Aras, (İstanbul: RM Yayınları, 1996)

Newton, Sir Walter Raleigh, Daniel Defoe, Victor Hugo, Shakespeare, John Donne, John Dee, El Kindi, Muhammed İbn Zekeriyya el Razi, vb".[59] Rönesans'ın yaşanmasında etkili olan bu isimler özellikle dinsel taassubun dışına çıkabilmede Hermetik metinlerden yararlanmışlardır. Bu mânâda hermetik okumalar, dinsel taassubun aşılmasında cesaret verici ve yön gösterici nitelikte olmuşlardır. Hermetizm Hıristiyan kavramlaştırmalarına yeni açılımlar getirdiği ve bundan birçok düşünür ve bilim insanının etkilendiği açıktır. Buna örnek olarak felsefe taşı kavramının etkisi hakkında şöyle bir alıntıyı anmak faydalı olacaktır: "XVI. yüzyıl Hermesçisi Heinrich Kunrath, felsefe taşını makrokosmosun oğlu İsa ile özdeşleştirir ve bu taşın bulunmasıyla, İsa'nın insan denilen mikro kozmosa bütünlüğünü vermesi gibi, makro kozmosun gerçek doğasının bulunulacağına inanır. C. G. Jung, Rönesans ve reform dönemi simyasının bu yönüne büyük önem verir; İsa ile felsefe taşı arasında kurulan paralelliği de büyük bir özenle inceler".[60] Hermetik etki öyle bir etkiydi ki Batı'da bilim oluşurken bilim insanlarının çoğu hermetizme açıktı ve bilim kendi rüştünü ispatladıktan sonra hermetik etkiyi üstünden atmaya çalıştı. Buna örnek olarak Westfall'ın tespitini ortaya koyabiliriz: "Prof. Richard Westfall, 'Force in Newton's Physics' adlı kitabında sonuç olarak modern bilimin Hermesçi gelenekle mekanik felsefenin birleşmesinden doğduğunu ve bu bilimin görkemli gelişimi içinde Hermesçi mirası reddettiğini ya da yadsıdığını söylemiştir".[61] Hermetizm önceleri taassubun yıkılmasına yardımcı bir unsur olarak görülürken, pozitivizmin mekanistik bir biçimde anlaşılmasıyla birlikte terk edilmiştir.

Bunun yanında İslâm dünyasındaki bâtınî hareketin en belirleyici köşe taşı, Hermes ve onun etkisini taşıyan çeviri metinlerdir. İhvan-ı Safa ekolü büyük bir kısmı ile Hermetik metin yorumlarına dayanır. Bu konuda Özbudun "İslâm Hermetizminin örneklerinden olan İhvan-ı Safa risaleleri, matematikten mantığa, müzikten minerolojiye, botanikten embriyolojiye, felsefeden büyüye, geniş bir alanı kapsar"[62] diye yazarak söz konusu ekolün üzerindeki Hermetik etkiyi ortaya koyar. Bununla birlikte İslâm düşüncesinin önemli isimlerinden Suhreverdî, *el-Mutâharat* isimli kitabında şöyle der: "Hermes dedi ki: Bana nesnelerin ilmini getiren manevî bir varlıkla karşılaştım. Sen kimsin? dedim. 'Ben senin tam (kâmil)

---

[59] Freke Timothy & Gandy Peter, "Hermetika, Hermes'in Kayıp Sözleri", Çev. Semra Tuna, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2000) s. 10. Ayrıca Özbudun, s. 351

[60] Eliade, s. 85.

[61] Eliade, s. 93. içinde: Richard S. Westfall, "Force in Newton's Physic s. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century", (Londra & New York, 1971), s. 377-391.

[62] Özbudun, s. 315.

tabiatınım dedi". Aynı temayı Osmanlı ârif ve ediplerinden Nevî'nin şu sözlerinde görüyoruz: "Hermes'ten sual itdiler, İlm-i hikmet nedir? Tıba'uke't-tâm deyu cevab virdi. Miftâh-ı hikmet nedir? didiler. Yine, tıba'uke't-tâm didi. Tıba'u't-tâmm nedir? didiler. Ruhaniyyet-i feylesoftur ki kevkeb ile muttasıl bulunur didi".[63]

Aynı eserde İbni Sina'ya dair Hermetik belirlemeler şöyle aktarılır: "İbn Sina'nın (980–1037) kimi araştırmacılarca Hermetik olarak tanımlanan üç risalesinden ilki olan Hayy b. Yakzan öyküsü ile Hermetikaların I. Libellus'u olan "Poimander"de gördüğümüz öykü arasında çok büyük tematik benzerlikler vardır. İbn Sina'nın bu öyküsünde geçen "Kral", Hermetik "Poimander"deki "Hayr-ı mahz"dır. Onun Hayy bin Yakzan dediği "Şeyh" ise "Hermes"tir. Bedeninden çıkıp bir ilham elde etmek için astral seyahate çıkan nefs ise Hermes'in nasihatlerinin muhatabı olan "Toth"dur". İbn Sina'nın bu türden ikinci risâlesi Tayr (Kuş) risalesi üçüncüsü ise Salaman ve Absal isimli risaledir."[64]

İslâm düşüncesinin Şeyhül Ekber'i İbni Arabî'nin de açık bir biçimde Hermetik etki içinde olduğu söylenebilir; bu konuda, "A. E. Afifi Hermesçiliğin büyük sûfî Muhyiddin İbn Arabî'nin (1165–1240) üzerinde de büyük tesiri olduğunu iddia eder ve onun görüşleri ile Hermetik Külliyat arasında önemli bazı paralelliklere temas eder. "Kaos", "Nefes-i Rahmani", "Nur", "Zulmet", "Su", "İlahî kelime", "Semavî eflâke ve onların ötesine ruhanî mi'rac", "Hadratu'l-ilahiyye" kavramlarının benzerlerini Hermetik Külliyat'ta da bulunabileceğini ileri sürer"[65] Söz konusu örneklerden de görüldüğü üzere birçok düşünür ve mutasavvıf, İslâm içindeki hermetik etki ile bâtınî yorumlar yapmıştır. Hattâ denebilir ki, vahdet-i vücut felsefesinin teorik zemini Hermes'ten alınmıştır. Kılıç bu konuda şu belirlemeyi yapar: "Orijinal ve tam Hermetik doktrinin hangi form altında bulunabileceği konusunda İbnu'l-Arabî'nin modern takipçilerinden Titus (İbrahim) Burckhardt şu yorumu yapmaktadır: "Hermesçiliğe yeni bir rûhânî eksen veren, daha doğrusu son dönem Hellen natüralizminin doğmasından kurtararak onun orijinal yapısını tam mânâsıyla yeniden kuran, İslâm inancının ezoterik tefsiri olan vahdet-i vücûd doktrini olmuştu".[66]

Hermetik metinler günümüzde de farklı anlayışların elinde çoğaltılıp bir düşünce kaynağı, bir ruhsal öğretmen olarak kabul edilip kişisel gelişimde kullanılmaktadır. Özellikle ezoterik bilgi temelli örgütlerin son yüz

---

[63] Kılıç, s. 26. içinde: Netâyicu'l-Fünûn, 25b.
[64] Kılıç, s. 27.
[65] Kılıç, s. 29.
[66] Kılıç, s. 30.

yıl içinde çözülmesi ve onların sakladıkları bilgi kaynaklarının paylaşılır bir hale gelmesi Hermes'in dünya çapında, özellikle de internet ve yayın iletişimi sayesinde çok hızlı bir şekilde yayılması yeni çevirilerle daha farklı kültür ve anlayıştan insanlara ulaşması, bu şekilde yeniden çevrilerek okunması ile bağıntılıdır. Nitekim ülkemizde de Hermes üzerine ciddi çeviriler ve çalışmalar vardır.

Hermes'in metinleri genel anlamda hermetik düşünce kaynakları olarak kabul edilir. Hermetik düşünce ile günümüz spiritüalist görüşleri ve bâtınî yorumlar bir hayli örtüşmekte ve "kendini bilme çalışmaları"nda birleştirici bilginin kaynağı olarak görülmektedir. Özellikle Yeni Çağ hareketleri Hermes üzerinde dikkatle durmakta ve Hermes'in bir inisiye olarak insanların kadim bilge kaynaklarından biri olduğu vurgulanmaktadır. Bu noktaların anlaşılması için Hermetik düşüncenin temel kabul ve varsayımlarını bundan sonraki bölümde özetle açıklamak faydalı olacaktır.

HERMETİZM

Hermetik düşünce ana hatlarıyla en sade şekliyle aşağıdaki gibi özetlenebilir.[67]

1. Her Şey Zihindir ve Evren Zihinseldir.

Burada zihin kavramı enerji ve tahayyül karşılığında kullanılmaktadır. Bununla birlikte üstlendiği işlev üzerinden düşünülürse ruh kavramına da karşılık geldiği söylenebilir. Bu mânâda enerji insan üzerinde tahayyülle kontrol edilebilir. Zaten insan güçlü bir zihnin düşünmesinden, güçlü zihnin veya yaratıcı potansiyeli olan bir enerji yoğunluğunun düşünmesi ve yaratmasından ibarettir. Başka bir ifadeyle Tanrı'nın düşünmesi bizim madde âleminde var olmamız demektir. Evren düşünen bir zekânın düşünmesi sonucudur.

2. Yukarıdaki aşağıdakine benzer.

Kâinat hologramlardan oluşur. Makrokozmos ve mikrokozmos birbirine benzer. Örnekleyecek olursak; bir hücre, bedenin, beden dünyanın, dünya evrenin, evren kâinatın bir özetidir. Küçük olana ve büyük olana bakarak bilinen bilgilerle birbirlerine transferler yapılabilir. Başka bir örnekle, insan, doğa ve Tanrı birbirine benzer; kendini bilmek, kâinatı bilmek ve Tanrıyı bilmek demektir.

---

[67] Maddeleştirme, Sherwood, s. 14–18'den alınmıştır. Kendisini Hermetik düşünceye bağlı olarak açıklayan yazar aynı zamanda simya ve ruhsal şifa teknikleri üzerinde çalışmalar yapmaktadır. Maddeleştirmelerin açıklamaları ise bize aittir.

3. Titreşim prensibi gereği, hiçbir şey durağan değildir, her şey hareket eder.
Her şey enerjidir ve durağan hiçbir şey yoktur, kâinat ve hayatın en ücra köşesi titreşir, hareket halindedir. Bu sebeple değişim kaçınılmazdır.

4. Kutbiyet prensibine göre her şey ikilidir her şeyin kutbu vardır.
Karşıtlıklar vardır. Bu karşıtlıklar her şeyin hareketli olması ilkesi ile bütünleşir. Karşıtlıkların birbiri arasındaki ilişki varlık sahasını ortaya çıkarır.

5. Her şey iç içe ve dışa doğru akar. Her şeyin gel-gitleri vardır.
Hareket, nefes almak gibi içe ve dışa doğrudur. Bu sebeple lineer bir gelişmeden değil bu geliş gidişlerle bütünsel bir oluşumdan söz etmek mümkündür.

6. Her nedenin bir sonucu vardır. Her şey yasalara göre cereyan eder.
Nedensellik kâinattaki önemli bir prensiptir. Farklı boyutların bağlı oldukları prensiplere göre bu nedensellik değişebilir; ama bir şeyi besleyen bir neden ve odaklandığı bir sonuç vardır.

7. Cinsiyet prensibi: Her şey erkek ve dişi prensibe sahiptir bu bütün katlarda geçerlidir
Dişil ve eril özellik yerde cinsiyet olarak tezahür ederken âlemlerde bu, birbirini tamamlayan iki farklı unsur olarak görünür. Bu mânâda yerde kadın ile erkeğin kurduğu birliktelik aslında kâinat boyutunda kurulmuş bir ortak alandır ve kâinatsal bilgilerin öğrenildiği, deneyimlendiği tek yerdir. Bu mânâda kadın erkek ilişkileri ve çocuklu bir hayat kendini bilme yolunda en önemli organizasyonlardandır.

Hermetik felsefenin ana hatları böyle iken bu felsefenin ruhsallık açısından değerlendirilmesi ve uygulanması da aşağıdaki gibi belirlenmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz temel prensiplerle beslenerek ruhsallık açısından "Hermetik düşünce"yi de aşağıdaki gibi maddeleştirebiliriz.[68] Buradan hareketle hangi dinleri ve dinlerin hangi yorumları hermetik düşüncenin etkilediği daha anlaşılır olacaktır. Genel olarak hermetizmin tüm dinleri özellikle dinlerin ezoterik, gnostik ve bâtınî yorumlarını ve modern zamanlarda spiritüalist ve neospiritüalist hareketleri etkilediği açıkça gözlenmektedir. Bazı prensipler bazı din ve hareketlerce şüpheyle karşılansa da çoğunlukla aşağıdaki hermetik prensipler söz konusu anlayışlar tarafından kabul edilmektedir.

---

[68] Salt – Çobanlı, s. 155.

1. Tanrı ezeli ve ebedidir, düşüncelerle anlaşılmaz.
Tüm dinler ve spiritüel hareketler

2. Ruh ilahi bir ışıktır.
Özellikle Hıristiyan gnostizmi, İslâm-mistizmi, spiritüalistler ve neospiritüalist hareket.

3. Dünyaya tekâmül için gelinir.
Kabalistler, Gnostikler, Batıniler, spiritüalistler ve neospiritüalist hareket.

4. Ruhlar öte âlemde tekâmül durumlarına göre bulunurlar.
Tüm Dinler ve spiritüalistler.

5. Ölümden sonra yargılama vardır.
Tüm dinler. Bu yargılama değerlendirme olarak kabul edilecek olursa; spiritüalistler ve neospiritüalist hareket.

6. Ölümden sonra bir ışığa doğru yol alınır.
Özellikle spiritüalistler ve neospiritüalist hareket.

7. Alınmayan dersler için tekrar doğulur.
Tüm spiritüalistler ve neospiritüalist hareket. Reenkarnasyonu kabul eden dinsel yorumlar.

8. Başka dünyalarda da hayat vardır.
Dinlerin bilimle ilişkili yorumları, neospiritüalist hareket, uzayla bağlantılı Yeni Çağ hareketleri

9. Eski insanların kökeni dünya dışıdır.
Neospiritüalist hareket, Uzayla bağlantılı Yeni Çağ hareketleri

10. Kâinatta kozmik yasalar işler.
Tüm dinler ve spiritüel hareketler

11. İnsanların yapıp ettikleri mukadderatı oluşturur.
Neospiritüalist hareket, dinlerin içsel yorumları.

12. Fiziksel âlem süptil âlemin aynasıdır.
Neospiritüalist hareket ve dinlerin bâtınî yorumları içindeki bazı gruplar.

Sonuç

Hermes görünüşte düşünce tarihinin içinde ilk başta rastlanmayacak kadar ayrıntılı bir karakter gibi görünür. Ama kim olursa olsun ait olduğu düşünsel formasyonda ilerlemeye ve derinleşmeye başladığında bir şekilde Hermes'le ilişki kurar ve ona ait olduğu varsayılan veya onun metinlerinin tesiri ile oluşturulmuş metinlerle karşı karşıya gelir. Bizim bu yazıyı kaleme almaktaki amacımız da düşünce tarihini bu kadar açıkça etkilemiş ve senkretik bir kült olarak farklı kültürlerde ilâhlaştırılmış Her-

mes tipinin ortaya konmasının gerekliliğidir. Fakat araştırmalarımız gösterdi ki Hermes'in kendisi tıpkı vaaz ettikleri gibi ilk bakışta anlaşılabilecek ve değeri tespit edilebilecek gibi değildir, tıpkı Lao Tsu'nun, Şemsi Tebrizi'nin, Pyhtagoras'ın, sözleri ve kişilikleri gibi. Hermetik metinler daha çok üzerinde derin düşünme etkinliği gerektiren metinler olduğu için gerek anlaşılmasında gerek yaygınlaşmasında okuyanların öznel beklentilerinin devreye girmesine vesile olmuş sonuçta metinlerin olası anlamları sınırlanmış ya da abartılmıştır. Bunun yanında Hermes'in etkisinin dışta değil de içte fark edilmesi onun etkisinin gözler önünde olmasını da engellemiştir.

Yaşadığı varsayılan Hermes başlığı altında olası Hermes tipleri değerlendirilip aslında farklı tarih anlayışları ve kültürel arka planları olan toplumların olası 'Hermesleri' hakkında belirlemeler yapıp, kültürel etki kaynağının farklı okumalarının tespitini yaptık. Gökteki Hermes ile de daha göksel ve mitolojik anlamlar üzerinde durarak düşüncede Hermes'in nasıl farklı mitik öğelerle bezenerek ortaya konulduğundan bahsettik. Bu vesileyle de kültürlerin ve ona dair mitlerin yaşanılan toplumsal ortamla arasındaki bağlantının görünmesini sağlayıp, bu etki ve toplumsal gerekçelerini kanıtladık. Hermetik metinler üzerine belirlemeler yapıp düşün dünyası üzerindeki etkileri tespit edip bir insanlık düşün dünyası özeti verdik. Son kısımda da genelde yapmaktan çekinilen bir şeyi yaptık. Bu kadar farklı yorumlar içinde Hermes'in düşüncesinin ana hatlarını tespit etmeye ve bu ana hatlara göre etkinin nasıl olabileceğine dair belirlemelerde bulunduk.

Hermes hakikatin yok sayıldığı bir dünyada, karmaşıklaşmış olmasına rağmen ana hatları açık kalmış nadir bilgi ve bilgelik kaynaklarındandır. Hermes insanlık tarihinin her döneminde farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur ve günümüzde de bu tespit ve değerlendirmeler devam etmektedir. Bilimle dinin sentezinin yapılmasında, dinlerin kendileri arasındaki uyum çalışmalarında başvuru kaynağı olarak kullanılmaktadır. Hermes aslında bilinebilen başlangıç noktalarından en önemlisidir. İnsanlığın bütününde her şey bu kadar karışık bir hal almışken başlangıca dönmek hikâyenin ne olduğunu anlamamızı kolaylaştırabileceği gibi içsel doğrumuza odaklanmamızı da mümkün kılar. Hermes'in tarih boyunca başına gelenler, aslında insanlığın başına gelenlerdir ve Hermes'in sözleri ve öğütleri, insanlığın ortak olarak gerçekleştirmek istediği düşleridir.

KAYNAKÇA

Arabi, Muhiddin, *"Fusus- ul Hikem"*, Çeviren; M. Nuri Gençosman, (İstanbul: 1942).

Assmann, Jan, *"Kültürel Bellek; Eski yüksek kültürlerde Yazı, Hatırlama ve politik kimlik"*, Çcv; Ayşe Tekin, (İstanbul:Ayrıntı, 2001).

Aubyn, Lorna, *"New Age"*, Çcv; Nuray Mincs- Ercan Arısoy, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 1998).

Bahaullah, *"Hz. Bahaullahın Levihleri"*, Çev; Mecdi İnan, (İstanbul, 1994).

Brown, Keven, *"Hermes Trismegistus and Apollonius of Tyana in the Writings of Baha'ullah"*, (Los Angeles: Kalimat Pres, 1997)

Brier, Bob, (1999), *"Tutanhamon Cinayeti: Gerçek bir Hikâye"*, Çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Alfa *Basım Yayım Dağıtım*, 1999).

Cabiri, Muhammet Abid, *"Arap Aklının Oluşumu"*, Çev; İbrahim Akbaba, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997).

Chaney, Robert, *"Eseniler ve Sırları"*, Çev. Duygun Aras, (İstanbul: RM Yayınları, 1996).

Churchward, James, *"Batık Kıta Mu'nun Çocukları Kayıp Uygarlıklar I"*, Çev. Ercan Arısoy, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2005).

Churchward, James, "Kayıp *Kıta Mu, Kayıp Uygarlıklar II"*, Çev. Rengin Ekiz, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 5. Basım, 2006).

Eliade, Mircea, – COULİAN, Ioan P., *"Dinler Tarihi Sözlüğü"*, Çev. Ali Erbaş, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997).

Eliade, Mircea, *Asya Simyası*, (Çev. Lale Aslan), (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002).

Freke, Timothy & Gandy, Peter, *"Hermetika, Hermesin Kayıp sözleri,"* Çev. Semra Tuna, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2000)

Fortune, Dion, *"Mistik Kabala"* Çev. Murat Sağlam, (İstanbul: Hermes Yayınları,2006).

Güner, Reşat, *"Okültizm, Tarih Boyunca Gizli İlimler"*, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 1996).

Hamilton, Edith, "Mythology; Timeless Tales of Gods and Heroes", (Ontario: A Mentor Book From New American Library, 1942)

Kayıpov, Sulayman Turduycviç, "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Müzelenmesi Sempozyum Bildirileri", Haz: M. Ö. Oğuz-T.-S. Özkan, (Ankara: Gazi Üniversitesi Yayınları, 2000)"

Kılıç, Mahmud Erol, *"Ebu'l Hukemâ: Hikmetin Atası, Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü"*, "Divan İlmi araştırmalar dergisi";Yıl:3, Sayı:5, (İstanbul: 1998)

Krugmann, Robert, *"Tanrıların Habercisi Hermes"*, Çev. Attila Dirim, (Ankara: Yurt Yayınları, 2003).

Kitabı Mukaddes, Yeni Yaşam Yayınları, (İstanbul, 2000)

Kuran-ı Kerim Açıklamalı Meali, Hazırlayanlar: Hayrettin Karaman, Ali Özek, Mustafa Çağrıcı, Ali Turgut, Sadrettin Gümüş, İbrahim Kafi Dönmez, (Ankara: Türk diyanet Vakfi, Mayıs 2000).

Bulaç, Ali (Haz:), *"Kuran-ı Kerim ve Türkçe Anlamı"*, (İstanbul: Birim Yayınları, 1996).

Özbudun, Sibel, "*Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, (Ankara: Ütopya Yayınları, 2004).

Peseschkian, Nossrat, "*Pozitif Aile Terapisi*", Çev; Merih Naim, (İstanbul: Beyaz Yay., 1999).

Plongeon, Lc Augutus, "*Mısırlıların Kökeni*", Çev; Rengin Ekiz, (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2000).

Saltık, Mehmet, "*Kuşdili Klavuzu Simyanın Ayak izleri*", (İstanbul: Hermes Yayınları, 2005).

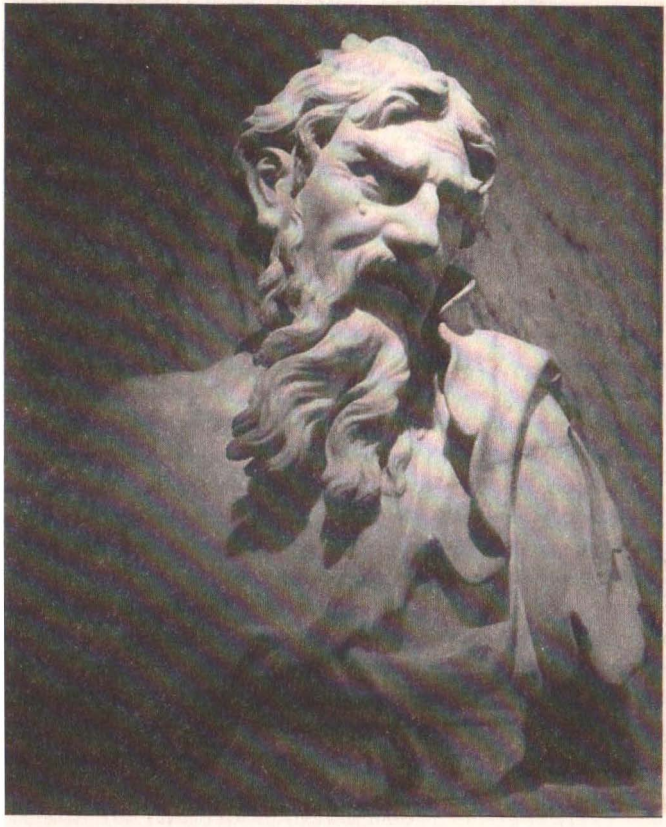
Salt, Alpaslan - Çobanlı, Cem, "*Dharma Ansiklopedisi; Parapsikoloji, Mistisizm, Okültizm, Ezoterizm, Teozofi, Spritüalizm, Neospritüalizm*", (İstanbul: Dharma Yayıncılık, 2001).

Schure, Eqouard, "*İnsanlığı Aydınlatan Büyük İnisiyeler*", Çev. Yavuz Keskin, (İstanbul: RM Yayınları, 1999).

Sherwood, Keith, "*Ruhsal Şifa Teknikleri*", Çev; Jale Gizer Gürsoy, (İstanbul: Akaşa Yayınları, 1995).

Talbot, Michael, "*Holografik Evren*", Çev. Güray Tekçe, (İstanbul: RM Yayınları, 1997).

http://www.hermetic s.org/Zumrut%20Tablet. Erişim Tarihi; 12-04-2006



Heraklitos

EFESLİ HERAKLITOS*

John Burnet

Blason'un oğlu Efesli Heraklitos, 69. Olimpiyat'ta (504/3-501/0 İ.Ö.)[1] birçok çevrenin Onu içine yerleştirdiği Daryos yönetiminin orta yıllarında yaşamıştır.[2] Heraklitos'un geçmişe dönük olarak Pythagoras ve Ksenofanes'e ismen gönderme yaparken (fr. 16) Parmenides tarafından anılıyor olması bu çalışma açısından önemlidir (fr. 6). Heraklitos'un felsefe tarihindeki yerini bu göndermeler belirler. Zeller, 114. fragmanda değinilen, Hermodoros'un sürgün edilişinin Pers yönetiminin yıkılışından önce olamayacağını düşünerek Heraklitos'un İ.Ö. 478 yılına kadar eserini yayımlayamadığını bildirir. Bu doğruysa Parmenides'in kendi şiirlerini yazarken Heraklitos'un görüşlerini biliyor olması güç anlaşılır bir durumdur.[3] Fakat, Efeslilerin, hâlâ Yüce Krala vergi öderlerken, kendilerinden bir yurttaşı sürgüne göndereceklerini düşünmek olağandır. Heraklitos'un sahte mektupları, Hermodoros'un sürgünlüğünün Daryos[4] yönetimine rastladığını doğrular. Böylece, Hermodoros'un yönettiği partinin Pers yönetimine güvenmiş olması mümkündür. Hermodoros'un sürgün edil-

---

Çeviren: Metin Bal

[1] Diog.ıx. I (R. p. 29) Bu şüphesiz bazı aracılar yoluyla Apollodoros'tan alınmıştır. Bloson ismi Bylson tarafından daha çok tutulmuştur (bkz. Diels, vors. 12 A I, n) ve yazıtlardan bir İyon ismi olduğu anlaşılır.

[2] Bernays, *Die Herakleitischen Briefe*, pp, 13 sqq.

[3] Parmenides'in tarihi için, bkz. s. 169.

[4] Bernays, op. cit. PP, 20 sqq. Bu 12 Tablet yasamasında sonradan Hermodoros'un yer aldığı Roma geleneğiyle uyumludur (Dig. I, 2, 2, 4; Strabo, xiv, p.642). Komitium'da onun bir heykeli vardır (Pliny, H. N.xxxiv, 21). 12 Tablet'in Yunan modeli üstüne kurulduğu Romalılarca iyi biliniyordu; Bernays'ın söylediği gibi (op. cit. p. 85) bu olay, erken Roma tarihinde kayda değer çok az şey olduğu için bilinen bir şeydir.

mesi, Pers yönetimine karşı hareketin başarılı sonuçlarından çok, başlangıçlarını işaret eder.

Sotion, Heraklitos'un Ksenofanes'in[5] öğrencisi olduğunu söylerken kesinlikle yanılır. Çünkü, Ksenofanes İyonya'yı Heraklitos doğmadan önce terk etmiştir. Heraklitos hiç kimsenin öğrencisi olmamıştır. Fakat Heraklitos, Milet kozmolojisini ve Ksenofanes'in şiirlerini bilir. Heraklitos, aynı zamanda, Pythagoras'ın öğrettiği kuramlardan da haberdardır (fr. 17). Eski soylu bir aileden olması ve Basileus'taki görevini kardeşine bırakmış olması[6] dışında Heraklitos'un hayatı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz. Buna dayanan diğer ifadelerin kaynağı epey açıktır.[7]

Heraklitos'un eserlerinin başlıklarını bilmiyoruz.[8] Gerçekte bir tane de olsa O'nun eserlerinin içeriği hakkında açık bir fikir edinmek kolay değildir. Söz konusu eserin evren, siyaset ve tanrıbilim hakkında ayrı ayrı üç söyleyişe ayrıldığı söylenir.[9] Bu ayrım Heraklitos tarafından yapılmamıştır. Stoacı yorumcuların Heraklitos'un eseriyle karşılaşması sonucu bu eserin doğal olarak üç parçaya ayrılması söz konusudur. Heraklitos'un tarzı bilindiği gibi karanlıktır ve daha sonraki zamanlarda bu özelliği Ona "karanlık" ismini kazandırmıştır.[10] Delfi tanrısı ve bilicisi hakkındaki fragmanlar (fr. 11, 12) Heraklitos'un bilinçli olarak vahiy tarzında yazdığını gösterirler. Neden bu tarzı seçtiği bir sorudur. İlk olarak, o dönemin üslubu buydu.[11] Dönemin çalkantılı olayları ve henüz dirilmiş din hareketinin etkisi, düşün liderlerinin hepsine peygamberimsi bir renk vermiştir. Pindar ve Aisklos da böyleydiler. Bu çağ aynı zamanda büyük bireysellikler çağıdır ve bu kişiler kibirli ve yalnız olma eğilimindeydiler. En

---

[5] Sotion ap. Diog. ix,5 (R. P. 29 c).

[6] Diog. ix. 6 (R.P 31)

[7] Heraklitos "suya dönüşmek ruhlar için ölümdür" der (fr. 68); ve Heraklitos'un su toplanmasından öldüğü söylenir. Heraklitos, Efeslilerin kenti çocuklara bırakmaları gerektiğini söyler ve (fr. 79) Zaman zar atan bir çocuktur. Heraklitos toplumsal yaşamda yer almamıştır. Artemis tapınağında çocuklarla birlikte oynardı. Heraklitos, ölülerin gübre olmasını değil atılmasını önerir (fr. 85); Heraklitos'un su toplaması olduğunda kendisini gübre ile sıvadığı söylenir. Son olarak, fr. 58'e göre Heraklitos'un doktoruyla uzun uzun tartışmalar yaptığı söylenir. Bu hikâyeler için bkz. Diog. IX.

[8] Diog.ix.12 (R. P. 30b)'de geçen başlıkların kesin olduğu bilinmez. "Musalar" başlığı Platon'dan gelir. Soph. 242 d 7. Diğerleri sadece, (Schuster) Stoacı editör tarafından yerleştirilen, 'sözler'dir.

[9] Diog. ix. 5 (R. P. 30) Bywater fragmanları dizerken bu açıklamayı izlemiştir. Bu üç bölüm 1-90, 91-97, 98-130.

[10] R. P. 30 a. *Ho skoteinos* takma ismi daha sonraki bir tarihe aittir, Phileuslu Timon daha önceden onu *ainiktes* diye adlandırmıştı (fr. 43, Diels).

[11] Diels'in *Heraklitos von Ephesos* yapıtının girişinde yer alan değerli gözlemlerine bakınız, ss. IV, sqq.

azından Heraklitos böyleydi. Eğer insanlar altın çıkarmaya özen gösterirlerse onu bulacaklardır, yoksa samanla yetineceklerdir (fr. 8). Bu, inatçı mizacının Heraklitos'u ifade yetersizliğine ve tutarsızlığa götürdüğünü söyleyen Teofrastos tarafından aktarılır.[12]

Bywater'ın örnek baskısının düzenine göre Heraklitos'un fragmanları:[13]

(1) Bilgece olanı beni değil sözümü dinlemek ve her şeyin bir olduğunu itiraf etmektir.[14] R. P. 40.
(2) Bu Söz[15] sonsuza kadar doğru olsa da, insanlar yine de onu ilk duyduklarında, daha önce birçok kez işitmişlerse de, sanki anlamamış gibidirler. Tüm her şey bu Söze göre meydana gelse de, insanlar, benim de öne sürdüğüm gibi olan söz ve davranışları, her şeyi türüne göre ayırarak ve bunun nasıl doğru olduğunu göstererek yargılarken sanki bunları deneyimlememiş gibidirler. Diğer bir kısım da uykuda bile ne yaptığını unuturken ayıkken ne yaptığını bilmez.
(3) Aptallar işitirlerken sağır gibidirler: "Onlar varken orada değildirler" sözü bunu anlatır. R. P. 31.a
(4) Eğer kendi dillerini anlamayan ruhlara sahiplerse, gözler ve kulaklar kötü tanıktırlar. R. P. 42.
(5) Çoğunluk karşılaştıkları şeyleri, tam tersini düşünseler de, umursamazlar, kendilerine öğretildikleri zaman da önemsemezler.
(6) Ne dinlemesini ne de konuşmasını bilirler.

---

[12] krş. Diog. IX. 6 (R.P 31)

[13] Diels kitabında, fragmanları konuya göre dizme çabasından vazgeçmştir ve bu nedenle Diels'in metni amacımız için uygun değildir. Diels doğruya yakın bir düzenlemenin güçlüğünü çok büyütür ve Heraklitos' un tarzının "aforizmik" olduğu görüşünü sürekli bildirir. Bu önemli ve değerli bir açıklamadır, fakat bundan Heraklitos'un Nietzsche gibi yazdığı da çıkarılamaz. Yunan biri için tonu peygamberimsi olsa da her zaman için aforizmik ve tutarsız tarzlar arasında bir ayrım olmalıdır.

[14] Bywater ve Diels ikisi de, Bergk'in *dogmatos* için *logou*'sunu ve Miller'in *eidenai* için *einai*'sini kabul ederler. Krş. Bywater'ın notunda alıntısı yapılan Leg. all. iii.c3,

[15] *logos*'u sanki Heraklitos bir peygambermiş gibi O'nun sözü olarak adlandırsak da, logos öncelikle Heraklitos'un kendi söylemidir. O ne Heraklitos'a yapılan bir söylem ne de henüz "akıl" anlamına gelir. (krş. Zeller, s. 630, n. 1; İng. Çev. ii. p. 7, n. 2) *eontos aiei* sözcükleriyle ilgili bir güçlük ortaya çıkmıştır. Kendi söyleminin her zaman varolduğunu Heraklitos nasıl söyleyebilmiştir? Bunun cevabı, İonca *eon*'un *logos* ile bir araya getirildiğinde "doğru" anlamına gelmesidir. Krş. Herod. i. 30, *to eonti kresamenos legei*; ve Aristoph. *Kurbağalar*, 1052, *ouk onta logon*. Aristoteles'in doğru noktalama üstündeki titizliğini sadece sözcükleri bu şekilde ele alarak anlayabiliriz (*Rhet.* Γ,5.1407 b 15;R. P. 30 a). Marcus Aurelius tarafından verilen Stoik yorumlama iv. 46 (R. P. 32 B) reddedilmelidir. Ne olursa olsun her durumda, *logos* hakkındaki Johannine öğretisinin Heraklitos'unki ile ilgisi olmadığı gibi Yunan felsefesi ile de tümden ilgisizdir, fakat bu Yahudi bilgelik yazınından gelir. Bkz. Rendel Harris, "the Origin of the Prologue to St. John's Gospel" *The Expositor* içinde, 1916, ss.147 *sqq.*

(7) Umulmadık bir şeyi ummazsan onu bulamazsın; çünkü onun ortaya çıkarılması güç ve zordur.[16]
(8) Altın arayanlar çok toprak kazarlar, az bulurlar. R. P. 44 b.
(10) Doğa gizlenmeyi sever. R. P. 34f.
(11) Delfi'de bilisi bulunan Tanrı demek istediğini ne söyler ne de gizler, onu bir işaretle gösterir. R. P. 30 a.
(12) Bilici, neşesiz, sade ve ıtırsız şeyleri çılgınca konuşan dudaklarıyla söylerken, sesiyle, içindeki tanrı sayesinde, binlerce yıl öteye gider. R. P. 30 a.
(13) Görülebilen, işitilebilen ve öğrenilebilen şeyler en çok takdir ettiklerimdir. R. P. 42.
(14) Tartışılan konuları desteklemek için güvenilmez tanıklıkları ortaya koyarlar...
(15) Gözler kulaklardan daha kesin olan tanıklardır.[17] R. P. 42c.
(16) Birçok şeyin anlaşılmadan öğrenimi mümkün olsaydı, Hesiodos'a ve Pythagoras'a, Ksenophanes ve Hekaios'a öğretilirdi. R. P. 31.
(17) Mnesarkos'un oğlu Pythagoras tüm diğerlerinden daha fazla bilimsel araştırmada bulundu ve bu yazılardan bir seçme yaparak birçok şeyin bilgisi ve düzenbazlıktan başka bir şey olmayan kendi bilgeliğini ortaya koydu.[18] R. P. 31 a.
(18) Sözlerini dinlediğim tüm kişiler içinde bir tane olsun bilgeliğin tüm diğer şeylerden ayrı olduğunu bilene rastlamadım. R. P. 32 b.
(19) Bilgelik bir şeydir. Kendisi ile şeylerin tüm her şey yoluyla yönetildiği düşünceyi bilmektir. R. P. 40.
(20) Ne tanrı ne de insan her zaman için aynı olan bu dünyayı[19] yapmıştır. Fakat Dünya, tutuşan bir kısmı ve sönen bir kısmıyla, geçmişte, şimdi ve her zaman sürekli yanan Ateş olacaktır. R. P. 35.[20]

---

[16] Burada Bywater'ın noktalamasından ayrılıyorum. Fiile de Gomperz'in önerdiği gibi (Arch. i. 100) yeni bir nesne bağlıyorum.
[17] Krş. Herod.i, 8.
[18] Bunun en iyi okunuşu *epoiesen* değil *epoiesato*'dur ve *epoiesato eantou* "Onun kendisinin diye iddia etti." *Ekleksamenos tautas tas suggrafas* sözcüklerinden Schleiermac zamanından beri şüphelenilir ve bugün Diels tüm fragmanı sahte sayar. Bunun nedeni Pythagoras'ın birçok kitap yazmış olduğunun kanıtlanmış olmasıdır (krş. Diels, Arch.iii,s 451). Bywater'in işaret ettiği gibi fragmanın söylediği tek şey Pythagoras'ın birçok kitap okumuş olduğudur. Düzenbazlık yapmak için çoktandır tanınan *suggrafas*'ın çok uygun olduğunu ve kanıtlanacak şeyin ihmalinin dikkat çekici olduğunu görüyorum. Pythagoras'ın bir kitabının en son önerisi *epoiesen* sözcüğü *epoiesato* diye okunduğunda kaybolur. *Kakotehnie*'ye verilen anlamı onun asıl anlamı olan, "çürütülmüş kanıt"la karşılaştırınız.
[19] *Kozmos* sözcüğü burada sadece 'düzen' değil 'dünya' anlamına da geliyor olmalı; çünkü sadece dünya ateş ile özdeşleştirilebilir. Sözcüğün bu kullanımı Pythagorasçıdır ve elbette Heraklitos bundan haberdardır.

(21) Ateşin dönüşümleri öncelikle denizdir; ve denizin yarısı toprak, diğer yarısı da kasırgadır[21].... R. P. 35 b.
(22) Tüm her şey altına ve altın tüm her şeye karşılık değiştiği gibi tüm her şey ateşin ve ateş de tüm her şeyin karşılığında değişir. R. P. 35.
(23) O daha önce toprak olduğu gibi aynı oranda sıvı-deniz olur.[22]
R. P. 39.
(24) Ateş eksiklik ve aşırılıktır. R. P. 36 a.
(25)Ateş havanın ölümünü yaşar[23] ve hava ateşin ölümünü; su toprağın ölümünü yaşar, toprak ise suyun. R.P 37.
(26) Ateş kendi ilerleyişinde her şeyi yargılar ve mahkûm eder.[24] R. P. 36a.
(27) Hiçbir zaman batmayan şeyden nasıl saklanılır?
(28) Her şeyin oluş düzenini yöneten şey yıldırımdır. R. P. 35 b.
(29) Güneş kendi ölçüsünü aşmayacaktır; eğer aşarsa, Adaletin hizmetçileri Erinysler onu bulacaklardır. R. P. 39.
(30) Şafak sökümü ve gün batımının sınırı Büyük Ayıdır; ve Büyük Ayı'nın tam karşısında parlak Zeus' un sınırı vardır.[25]
(31) Eğer Güneş olmasaydı, tüm diğer yıldızların olduğu gibi, gece olacaktı.[26]
(32) Güneş hergün yenidir.

---

[20] *Metra*'nın *aptomenon* ile iç-akkuzativ olduğunu fark etmek önemlidir, "tutuşan kısmı ve sönen kısmıyla" İlk baskıda yaptığım bu yorum şimdi Diels tarafından kullanılmıştır (Vors. 12 B 30 n.).
[21] *Prester* sözcüğü için aşağı bakınız, s. 149, n. 1.
[22] Diog. ix. 9 (R. P. 36)' da bulunan *palin te au ten gen heistai*; ve Aet.i.3.11(dox. s. 284 a l; b5)'de bulunan *epeita anahalomenen ten gen upo tou puros husei* (Dubner; *fusei, libri*) *udor apoteleistai* sözlerinde gördüğümüz gibi, 23. fragmanın öznesi *ge*'dir. Heraklitos, *ge talassa diaheetai* demiş olabilir, öyle görünüyor ki Klement (Strom. v.s 712) bunu işaret etmektedir. *Metreetai eis ton auton logon* sözünün tek anlamı ölçülerin oranının sabit kalması olabilir. Zeller böylece (s. 690), zu derselben Grösse. Diels (Vors. 12 B31 n.) bunu "nach demselben Wort"a dönüştürse de diğer yorumu destekleyen (*pro parte sua*) Lucr. v. 257'ye göndermc yapar.
[23] Bu fragmanın metne uygun olarak alınıp alınmadığı şüphe konusudur. Empodekles'in dört öğesini işaret ediyor görünmektedir.
[24] *Pros efedos* (bkz. s. 151, n. 1)'un *epelton*'unu anlıyorum. Diels *katalambanein*'in "kandırmak" için eski bir sözcük olduğunu işaret eder.
[25] Burada şu açıktır ki *ouroş= termata'*dır ve bu nedenle 'tepc' değil 'sınır' anlamına gelir. Fragmanı alıntılayan Strabo (i. 6, s. 3) *eous kai esperas* sözcüklerini *anatoles kai duseos* diye anlayarak ve bu sözcüklerle 'kuzey kutbu' çemberine göndermc yaparken haklı olabilir. *Aitrios Zeus* parlak mavi gök anlamına gelirken, onun *ouros*'unun Diels'in önerdiği gibi Güney Kutbu olması olanaksızdır. Bu daha çok ufka benzer. Bu fragman Pythagorasçı güney yarıküre kuramına karşı bir itirazdır.
[26] Diog. ix.10'dan biliyoruz ki (aşağıda 147. sayfada alıntılandığı gibi) Heraklitos Güneş'in neden aydan daha sıcak ve parlak olduğunu açıklamıştır. Bu kuşkusuz bu parçaya ait bir fragmandır.

(33) (Thales güneş tutulmasını önceden haber vermiştir).
(34) Tüm her şeyi sağlayan mevsimler....
(35) Hesiodos birçok insanın öğretmenidir. Bu insanlar daha gece ve gündüzün bir olduğunu bile bilmeyen biri olan Hesiodos'un birçok şey bildiğinden emindir.[27] R. P. 39 b.
(36) Tanrı gece ve gündüz, kış ve yaz, savaş ve barış, açlık ve tokluktur; Fakat ateş baharatlarla birleştiğinde her biri nasıl kendi kokusuyla adlandırılıyorsa tanrı da böyle şekil değiştirir.[28] R. P. 39 b.
(37) Her şey kokuya dönüşseydi, burunlarımız onları ayırt ederdi.
(38) Ruhlar Hades'te kokar. R. P. 46 d.
(39) Soğuk şeyler ısınır, sıcaklar soğur; ıslak olan kurur, kurular nemlenir.
(40) O dağıtır ve toplar; ilerler ve çekilir.
(41, 42) Aynı nehirlerin içinden iki defa geçemezsin; çünkü üstüne her an yeni su akacaktır. R.P33.
(43) "Keşke insanlar ve tanrılar arasında savaş olmasa" dileğinde Homeros yanılır. Homeros evrenin yıkımı için dua ettiğinin farkında değildir. Dileği işitilseydi her şey yok olurdu[29]... R. P. 34 d.
(44) Savaş her şeyin babası ve herkesin kralıdır; savaş bir kısmını tanrı bir kısmını insan yapar, bir kısmını köle, bir kısmını özgür yapar. R.P. 34.
(45) Uyuşmazlık halinde olan bir şeyin kendisiyle nasıl uyuştuğunu insanlar bilmez. Bu ok ve yay arasındaki gibi karşıt gerilimlerin bir uyuşumudur.[30] R. P. 34.
(46) Bizim için iyi olan karşıt olandır.[31]
(47) Gizli uyum açık olanından iyidir. R. P. 34.
(48) En büyük şeyler hakkında rasgele düşünmeyelim.
(49) Bilgeliği seven birinin birçok şeyle tanışıklığı olmalıdır.
(50) Hallaç tarağının düz ve eğri yolu bir ve aynıdır.
(51) Eşekler samanı altına tercih ederler. R. P. 31 a.
(51a)[32] Öküzler yemek için bir parça burçak bulduklarında mutlu olurlar. R. P. 48 b.

---

[27] Hesiodos Günün, Gecenin çocuğu olduğunu söylemiştir. (*Theog.* 124).
[28] *okosper* yerine Diels'le birlikte *okosper pur* diyorum.
[29] II. xvii. 107. Simp. Cat. 412, 26'dan *oihesestai gar panta*'yı ekliyorum. Bu aslında bulunan bir şeyi temsil eder.
[30] *palintonos* ve *palintropos armonie* sözcüklerini Heraklitos'un kullandığına inanmıyorum ve Plutarkos'un *palintonos*'unu (R. P. 34b) Hippolytos'un *palintropos*'una tercih ediyorum. Diels Parmenides tartışmasının *palintropos*'u desteklediğini düşünür.
[31] Bu bir tıp kuralına gönderme yapar; *ai de iatreiai dia ton enantion*, ör. Boetein *to termo epi to fsuhron.*
[32] Bkz. Bywater: Journal. Phil. ix. s. 230.

(52) Deniz en saf ve en kirli sudur. Balıklar onu içebilir, onlar için iyidir; insanlar için içilmez ve öldürücüdür. R. P. 47 c.
(53) Domuzlar çamurda, kümes hayvanlarıysa tozun içinde yıkanırlar.
(54) Çamurun içinde eğlenmek.....
(55) Tüm hayvanlar otlağa dayakla götürülür.[33]
(56) 45'in aynısı.
(57) İyi ve kötü birdir. R.P 47c.
(58) Hastayı kesen, yakan, bıçaklayan ve acıtan doktorlar, bunun karşılığında hak etmedikleri parayı isterler. R. P. 47 c.[34]
(59) Çiftler bütün ve bütün olmayan, bir araya getirilen ve dağıtılan, uyumlu ve uyumsuz olan şeylerdir. Tüm her şeyden bir, birden ise tüm her şey çıkar.[35]
(60) Bu şeyler var olmasaydı insanlar adalet adını bilmeyeceklerdi.[36]
(61) Tanrı için tüm her şey âdil, iyi ve doğrudur fakat insan için bazı şeyler yanlış bazı şeyler doğrudur. R. P. 45.
(62) Savaşın her şeye ortak olduğunu ve çekişmenin adalet olduğunu ve tüm her şeyin çekişme yoluyla meydana gelip yok olduğunu (?) bilmeliyiz.
(64) Ayıkken gördüğümüz tüm her şey ölüdür, uyurken gördüğümüz her şey bile uykudadır. R. P. 42 c.[37]
(65) Bilgelik sadece tek bir şeydir; Zeus ismi ile çağrılmayı istememek ve istemektir. R. P. 40.
(66) Yay (*Bιός*) yaşam (*Bios*) diye adlandırılır, fakat işi ölümdür. R. P. 49 a.
(67) Biri diğerinin ölümünü yaşamasıyla ve diğerinin yaşamını ölmesiyle, ölümlüler ölümsüz, ölümsüzler ölümlüdürler. R. P. 46.
(68) Su olmak ruhlar için ölümdür. Toprak olmak da su için ölümdür. Topraktan su ve sudan ruhlar meydana gelir. R. P. 38.
(69) Yukarı ve aşağı doğru olan yol bir ve aynıdır. R. P. 36 d.
(70) Bir çember çizgisi üstünde başlangıç ve son ortaktır.
(71) Ruhun ölçüsü öyle derindir ki,[38] hangi tarafa giderseniz gidin ruhun sınırlarını bulamayacaksınız. R. P. 41.d.

---

[33] Fr. 55 hakkında Bkz. Diels: Berl. Sitzb., 1901, s.188.
[34] Bernays ve Diels gibi *epaiteontai* diye okuyorum.
[35] Fr. 59 hakkında Berl. Sitzb.,1901, s.188'deki Diels'in söylediklerine bakınız. *sunafsies* okunuşu iyi düşünülmüş görünmektedir ve mükemmel bir anlam verir. Buna koşut *sullafsies* okunuşu da Hoffman tarafından (Gr. Dial. Iii.240) önerilmiştir.
[36] "Bu şeyler" demekle belki de Heraklitos tüm adaletsizlik çeşitlerini kastetmiştir.
[37] Diels fr. 64'ün şöyle olduğunu sanır *okosa de tetnekotes zoe*. "Hayat, Uyku ve Ölüm, fizik biliminin Ateş, Su ve Toprağı gibi, ruhbiliminin üçlü merdivenidir."

(72) Nem olmak ruhlar için bir zevktir. R. P. 46c.
(73) Bir adam sarhoş olduğunda, ruhu nemlenir ve yalpalayarak, nereye gittiğini bilmeden, tüysüz bir çocuk tarafından götürülür. R. P. 42.
(74 -76) En bilge ve en iyi olanı[39] kuru ruhtur. R. P. 42.
(77) İnsan, ölmüş fakat hâlâ yaşıyorken, gece vakti kendi için bir ışık yakar. Uyuyanların kapalı olan görüşü ölümle birlikte açılır. Uyananınki ise uykudan sonra.[40]
(78) İçimizde hızlı ve ölü olan, ayık ve uyur olan, genç ve yaşlı olan aynı şeydir; önceki yerinden edilip[41] sonrakine dönüşür, işte böyle sırayla sonraki yerinden edilip öncekine dönüşür. R. P. 47.
(79) Zaman dama oynayan bir çocuktur. Gerçek kral çocuktur. R. P. 40 a.
(80) Kendimi aradım. R. P. 48.
(81) Aynı nehirden geçeriz ve geçmeyiz; biziz ve biz değiliz. R. P. 33 a.
(82) Aynı efendiler için çalışmak ve onlar tarafından yönetilmek bezdiricidir.
(83) Değişerek durur.
(84) İlaç-karışımı bile karıştırılmadığında ayrışır.
(85) Ölüleri atmak, gübre atmaktan daha uygundur.
(86) Onlar doğduklarında yaşamayı ve sonlarıyla karşılaşmayı –ya da dinlenmeyi– arzu ederler. Arkalarında sırayla kendi sonlarıyla karşılaşmaları için çocuklar bırakırlar.
(87-89) Bir adam otuz yaşında dede olabilir.
(90) (dünyada neyin olup bittiği hakkında) Uyur olanlar soydaş işçilerdir.
(91a) Kavrayış herkeste ortak olandır.

---

[38] Logos'un 23. fragmanda olduğu gibi "ölçü" anlamına geldiğini hatırlayacak olursak *outo batun logon ehei*, sözcükleri kolayca anlaşılacaktır.

[39] Eskiden beridir çarpıtıldığı için bu fragman ilgi çekicidir. Bywater'ın izlediği Stephanus'a göre şöyle okumalıyız; *aue*'nin üstündeki bir parlaklık olmak üzere, *Aue fsuhe sofotate kai ariste. ksere* metne alındığında, *aue auge* oldu ve cümleyi Bacon'ın *siccum lumen*'inin geldiği "kuru ışık en bilge ruhtur" diye okuruz. Bu okuyuş, *Romulus'un Yaşamı* kitabında (c 28) *auge*'yi, bazen bu anlama gelse de ışıma olarak anlayan ve buradaki düşüncenin bilge ruhun kuru bir ışık gibi (bu ne olursa olsun) bir bulut yoluyla beden hapishanesi aracılığıyla ortaya çıktığını varsayan Plutarkos'a kadar uzanır (şu da eklenmelidir ki Diels burada *auge ksere fsuhe sofotate kai ariste*' nin doğru okunuş olduğunu savunur). Son olarak, Plutarkos *auge* diye okuduysa da MSS. *aute* ve *aùté* arasında değişiklik gösterir (krş. MSS.'de bulunan *De def. or.* 432 f. *aute gar ksera fsuhe*). Bundan sonraki aşama *auge*'nin *ou ge* şekline dönüştürülerek bozulmasıdır. Bu durum "nerede toprak kuru ise orada ruh en bilgedir" sözünü doğurdu ve Philo kadar yaşlıdır (Bywater'ın notlarına bakınız).

[40] Diels'in metninin tümünü buraya uyarlıyorum. Ölüm, uyku ve ayıklığın Heraklitos'un Ateş, Su ve Havasına karşılık geldiği açıktır (krş. fr. 68). *aptetai* kavramını fragmanda geçtiği anlamıyla kullanmak gerektiğini düşünüyorum. Buna göre bu kavramı Diels gibi 'ilişkilidir' diye çevirmiyorum.

[41] Burada geçen *metapesonta*'yı dama tahtasının bir *grammę* veya bölümünden diğerine "sürülmek" diye anlıyorum.

(91b) Ölçülü konuşanlar, bir şehrin kendi yasalarına sıkı sıkıya bağlı olması gibi, hattâ bundan daha bağlı biçimde, her şeyde ortak olana sıkıca tutunurlar. Çünkü tüm insan yasaları ilahî bir yasa tarafından yok edilir. O istediği kadar yayılır ve her şeye fazlasıyla yeter. R. P. 43.
(92) Buna göre ortak olanı izlemeliyiz.[42] Benim Sözüm ortak olan iken, birçokları kendilerine ait bir kavrayışa sahipmiş gibi yaşıyorlar. R. P. 44.
(93) Onlar sürekli ilişkide oldukları şeye yabancılaşmışlardır.[43] R. P. 32 b.
(94) Uyuklayan biri gibi eylemek ve konuşmak doğru değildir.
(95) Ayık olanlar ortak bir dünyaya sahiptirler fakat uyur olanların her biri dünyayı kendisinin olan bir dünyaya çevirmiştir.
(96) Düşünceye insan değil Tanrı sahiptir. R. P. 45.
(97) İnsan Tanrı tarafından bir bebek, insan tarafından ise çocuk olarak adlandırılır. R. P. 45.
(98, 99) En güzel maymun insanla karşılaştırıldığında nasıl çirkin kalıyorsa en bilge insan da Tanrı'nın yanında böyle kalır.
(100) Halk kendi yasaları için, kent surları uğruna savaştığı gibi savaşmalıdır. R. P. 43b.
(101) Büyük ölümlerin payları da büyüktür. R. P. 49 a.
(102) Tanrılar ve insanlar savaşta öldürülenleri onurlandırırlar. R. P. 49 a.
(103) Çılgın arzular söndürülmeye ateşe verilmiş bir evin söndürülmeye duyduğundan daha çok ihtiyaç duyar. R. P. 49a.
(104) Arzulanan her şeyi edinmek insanlar için iyi değildir. Sağlığı hastalık, iyiyi kötü,[44] bolluğu açlık ve dinlenmeyi yorgunluk hoş yapar. R. P. 48b.
(105, 107) Gönül istekleriyle savaşmak zordur,[45] istediği şey ruh pahasına da olsa onu arzular. R. P. 49a.
(108, 109) Aptallığı gizlemek en iyisidir; fakat bunu eğlenirken, içerken yapmak zordur.
(110) Birin kararına uymak da bir yasadır. R. P. 49 a.

---

[42] Sext. Math. vii. 133. *dia dei epestai to koinọ* (böylece MSS.: *ksuno* Schleiermacher). *Ksunos gar o koinos*. Bywater bu sözcükleri ihmal eder fakat ben bunların Heraklitos'a ait olduğunu düşünüyorum. Diels *dio dei epestai to ‹ksuno, toutesti to› koino* sözünü okumak için Bekker'in önerisini kabul etmiştir. *Logos* terimi yukarıda açıklandığı anlamıyla anlaşılırsa bundan sonraki sözcüklerin ne olduğu hakkındaki kuşkunun giderileceğini düşünüyorum
[43] *logo to ta ola dioikounti* sözcükleri Heraklitos'a değil Marcus Aurelius'a aittir.
[44] Diels ile birlikte *kai* yerine Heitz'in *kakon*'unu koyuyorum.
[45] *Tumos* sözcüğü Homerosçu anlamda kullanılmıştır. Arzunun doyurulması kuru ruh-ateşinin (fr. 74) neme (fr. 72) dönüşmesini anlatır. Aristoteles burada geçen *tumos*'u öfke diye yanlış anlamıştır (*Eth. Nic.* B, 2. 1105 a 8).

(111) Onlar hangi akla veya kavrayışa sahiptirler? Pek çok kötü ve çok az iyi olduğunu bilmeden şairlerin peşinden gidiyorlar ve kalabalığı öğretmenleri olarak görüyorlar. Onların en iyisi, birçoğu hayvanlar gibi tıkınırken bile diğerlerinin hepsine üstün olanı bir şeyi, ölümlüler arasında ölümsüz onuru seçer.[46] R. P. 31 a.
(112) Diğerlerinden daha değerli olan Teutamas'ın oğlu Bias Priene'de yaşadı (Bias "insanların çoğu kötüdür" demiştir).
(113) Bir kişi, en iyisi ise, on bin insan değerindedir. R. P. 31 a.
(114) Efesliler tüm yetişkin adamlarını assa ve şehri sakalsız çocuklara bıraksalar ne iyi olurdu; çünkü onlar "içimizde en iyi denilen bir kişi olmayacak; eğer böyle biri olursa bırakın başka bir yere ve başkalarının arasına gitsin" diyerek, içlerinden en iyi olanını, Hermodoros'u kovdular.[47]
(115) Köpekler tanımadıklarına havlarlar. R. P. 31 a.
(116) ...(Bilge) İnsanların inanç yoksunluğu nedeniyle tanınmıyor.
(117) Aptallar her sözden etkilenir. R. P. 44 b.
(118) Onların en saygıdeğer olanı kuruntulardan başka bir şey bilmez[48] ve bunlara sıkıca bağlıdır, ancak doğruya gelince, adalet yalan söyleyenleri ve yanlış şahitlik yapanları apansız yakalayacaktır.
(119) Homeros dinlenmemeli ve kırbaçlanmalıdır, Arkilohus'a da aynısı yapılmalıdır. R. P. 31.
(120) Bir gün diğer herhangi bir güne benzer.
(121) İnsanın karakteri yazgısıdır.[49]
(122) İnsanlar öldüğünde, onları ne bulmayı bekledikleri ne de düşledikleri şeyler bekler. R. P. 46 d.
(123)...[50] yükselenler, yaşayanların ve ölülerin bekçileri olurlar. R. P. 46 d.
(124) Gece-gezginleri, Magiler, Bakalılar, Lenalılar ve ustalar...
(125) İnsanlar arasında geçerli olan gizler kutsal olmayanlarıdır. R. P. 48.
(126) Ve Onlar tanrıların ve kahramanların ne olduklarına dair bir şey bilmeden bu imgelere dua ediyorlar. R. P. 49 a.
(127) Eğer yaptıkları tören ve söyledikleri erkek gücüyle ilgili utanç verici ilahiler Dionysos adına olmasaydı, son derece arsız olacaklardı.

---

[46] Burada "üç yaşam"a işaret ediliyor. Bölüm II. §. 45, s. 98.
[47] Hermodoros İtalya'ya gitti ve Roma'da On İki Levha'nın oluşturulmasında görev aldı. Bkz.131, n. 1.
[48] Schleiermacher gibi *dokeonta* diye okuyarak (veya Diels gibi *dokeont' on*) *gınoskei, fulassei*'yi de Hippokrates'den *fulossousi kai gınoskousi* birleşimini alan Diels gibi okuyorum.
[49] *Daimon*'un anlamı hakkında editörü olduğum *Aristoteles'in Etiği* kitabına (ss. I sq.) bakınız.
[50] Metni belirsiz bulduğum için *enta de eonti* sözcüklerini başa almaya cesaret edemedim. Yine de Diels'in notuna bakınız.

Fakat Hades kendisi şerefine deli olup kendilerinden geçtikleri Dionysos gibidir. R. P. 49 a.
(129, 130) Kendilerini kanla kirleterek, çamurda yürüyen birinin ayaklarını çamurla yıkaması gibi, boşuna temizliyorlar. Bunu gören biri onların deli olduklarını düşünür. R. P. 49 a.

Φ

Bu fragmanların bir kısmı açık değildir. Birçok fragmanda da anlam bulmak epey zordur. Bir ipucu için doksograflara bakmalıyız; fakat ne yazık ki Heraklitos konusunda yönlendiriciliği çok az olacaktır. Teofrastus'un söyledikleri hakkında doğru bir izlenim edinmekte güvendiğimiz Hippolütos, Tales, Pythagoras, Heraklitos ve Empedokles'i ele alan ilk dört bölümün malzemesini sonradan kullandığı eşsiz örneklerden değil fakat çoğunluğu söylenti hikâyeler ve özdeyişleri kapsayan biyografik özlü bilgiler kitabından türetir.[51] Bu, Heraklitos'u bir Pythagorasçı sayan ve onu izleyen birtakım yazarları kendisine temel alır. Heraklitos ve Pythagorasçılar arasındaki bağı kendi sisteminde ateşe önemli bir rol veren Hippasos kurar. Theoprastos'un Aristoteles'i izleyerek ikisinden de aynı cümle içinde söz etmesi ardıl yazarlar için yeterliydi.[52] O halde bizler Vetusta Placita'ya kadar geri giden ve epey yoğun ve doğru olan, Diogenes'in[53] aktardığı Heraklitos'un düşüncelerinin iki ayrı dökümünü ayrıntısıyla incelemeliyiz.

Karşılaşacağımız diğer bir sorun, Diogenes tarafından değinilen çoğu Heraklitos yorumcusunun Stoacı olmasıdır.[54] Stoacılar bu Efesliye özel bir saygı duydular ve Heraklitos'u her fırsatta kendi sistemleri doğrultusunda yorumladılar. Stoacılar önceki düşünürlerin görüşlerini kendi düşüncelerine 'uydurmaya'[55] meraklıydılar ve bunun ciddi sonuçları olmuştur. Özellikle, Stoacıların *logos* ve *ekpurosis* kuramları daima Heraklitos'a atfedilir. Fragmanın kendisi Stoacı kavram dizgesinin kırıntılarıyla yozlaştırılmıştır.

Heraklitos sadece sürü insanlarına değil doğa hakkında yapılmış kendisinden önceki tüm incelemelere de aşağılayıcı bir gözle bakar. Heraklitos kendisinin, şimdiye dek fark edilmemiş ancak her zaman insanı izle-

---

[51] Diels, Dox. P. 145.'e bakınız. Ref. I. Ile Ref. IX'u Heraklitos ile ilgili doğru sanıların kaynakları olarak ayırmalıyız. Sonraki kitap Noetos'un Monark mirasının Heraklitos'tan çıkarıldığını ve bunun Heraklitosçu fragmanların zengin bir kaynağı olduğunu gösterme çabasıdır.
[52] Arist. *Met.* I.Bölüm, 3. 984 a 7 (R. P. 56 c); Theophr. *ap.* Simpl. *Phys.* 23, 33 (R. P. 36 c).
[53] Bu ikili açıklama için, Kaynaklar Üstüne Not, s. 15'e bakınız.
[54] Diog. IX. 15 (R. P. 30 c) Schleirmacher haklı olarak bunun üstünde durdu.
[55] *sunoikeioun* sözcüğü Philodemos tarafından Stoacı yorumlama yöntemi olarak kullanıldı (krş. *Dox.* 547 b, n) ve Cicero (N. D. i. 41) onu *accommodare* ile değiştirir.

yen 'doğruluk'un farkına kendisinin vardığına inanır (fr. 93). Heraklitos öğretisindeki ana fikri keşfetmek için, O'nun aptallık ve cahilliği nasıl kınadığını görmeliyiz. Bunun cevabı 18. ve 45. fragmanda bulunabilir. Bunlardan anlıyoruz ki, görünürde bağımsız ve çatışkılı gibi olan birçok şey aslında birdir ve şimdiye kadar ihmal edilen doğruluk bu birin aynı zamanda çokluk olduğudur. "Karşıtların çatışması" aslında bir "uyumdur" (*harmonia*). Buradan, bilgeliğin birçok şeyin bilgisi olmayıp, temelde duran, savaşan karşıtların birliğinin algısı olduğuna ulaşılır. Philo'ya göre bu Heraklitos'un ana düşüncesidir. "İki karşıttan yapılmış olan şey tektir; ve biri ayrıldığında karşıtı ortaya çıkar. Bu, Greklerin söylediği, onların büyük ve çok övülen Heraklitos'unun kendi felsefesinin önüne koyduğu, tüm öğretisini özetleyen ve yeni bir keşif olarak abartılan şey değil midir?"[56]

Anaksimendros, karşıtların sınırsızdan ayrılarak ortaya çıktığını fakat tekrar adaletsiz aşırılıkları yüzünden cezalandırılarak yine bu sınırsız içinde yittiklerini düşündü. İşte bu noktada, karşıt varoluşların Bir'in bütünlüğünde yarık oluşturmalarıyla, karşıtların savaşı hakkında yanlış bir şeyler olduğu vurgulanır. Heraklitos'un bildirdiği doğruluk, dünyanın aynı anda bir ve çok olduğu ve bunun Bir'in bütünlüğünü kuran karşıtların 'karşıt gerilimi'nden başka bir şey olmadığıdır. Bu, farklı bir şekilde konmuş olsa da, Pythagoras'ın vardığı sonuçla aynıdır. *Armonie* sözcüğünün kullanımı Heraklitos'un bir dereceye kadar kendi çağdaşı olan yaşlının etkisine girmiş olduğunu gösterir.

Platon bunun Heraklitos'un ana düşüncesi olduğunu açıkça ifade eder. *Sofist*'te (242d), Elealı yabancı, Elealıların çok denilenin aslında nasıl bir olduğunu savunduklarını açıkladıktan sonra, şöyle devam eder:

> Fakat bazı İyonyalı ve (daha sonraki bir tarihte) Sicilyalı Musalar'ın belirttikleri gibi bu iki şeyi birleştirmek ve gerçekliğin çok ve bir olduğunu, Nefret ve Sevgi ile bir arada tutulduklarını söylemek en güvenilir olanıdır. "Çünkü" der daha çetin Musalar, "o kendi ayrımında sürekli bir arada bulunur." (krş. fr. 59); daha ılımlı Musalar bunun her zaman böyle olma gereğini yumuşatarak, Tüm'ün sırayla Afrodit'in gücü sayesinde bir ve durgun olduğu ve Çatışma yoluyla çok olduğu ve kendisiyle savaştığını söylediler.

Bu parçada elbette İyonyalı Musalar Heraklitos'u, Sicilyalılar ise Empedokles'i savunuyorlar. Platon'a göre Heraklitos gerçekliğin aynı anda çok

[56] Philo, Rev. div. Her. 43 (R.P, 34 e)

ve bir olduğunu düşünür. Burada mantıksal bir ilke kastedilmemiştir.[57] Heraklitos'un ayrımda içeriliyor gibi açıkladığı özdeşlik sadece tüm açılımları içindeki birincil töze aittir. Bu özdeşlik zaten Miletliler tarafından fark edilmişti fakat onlar ayrım konusunda bir güçlük çekiyorlardı. Anaksimendros karşıtların savaşını bir 'adaletsizlik' olarak ele aldı. Bunun tersine Heraklitos'un açıklamak için kendini ortaya koyduğu şey ise, karşıtlar savaşının en yüksek adalet olmasıdır (fr. 62).

Tüm bunlar Heraklitos için yeni bir birincil töz araştırmasını zorunlu kılıyordu. Heraklitos, sadece kendisinden karşıtların "ayrıldığı" bir şey değil, sonradan tekrar her şey onda yiterken, doğası gereği her şeye dönüşebilen bir şey aradı ve bunu ateşte buldu. Yanma fenomenini düşünürsek, Heraklitos'un neden ateşi seçtiğini kolayca anlayabiliriz. Yanan bir alev içindeki ateşin niceliği sürekli aynı kalır, bir 'şey' olarak adlandırdığımız ise bu alevdir. Alevin tözü ise devamlı değişmektedir. Alev sürekli olarak duman olmaktadır ve onun yeri sürekli olarak alevi besleyen yakıttan gelen yeni bir madde tarafından alınmaktadır. Bu tam anlamıyla istenilen şeydir. Eğer dünyayı "her zaman yanan ateş" olarak düşünürsek (fr. 20), her zaman her şey ateşe dönerken, ateşin nasıl her şey olduğunu anlayabiliriz.[58]

---

[57] Bu Lassalle'nin kitabının hatasıdır. Lassalle'nin hatasının kaynağı Hegel'in, Heraklitos'un hiçbir cümlesi yoktur ki Mantık eserimde içerilmemiş olsun, ifadesidir. (*Gesch. d. Phil.* I. 328). Onun değindiği örnek, Aristoteles, *Metafizik* I. Bölüm, 4'e gönderme yaptığı Varlığın Varlık-olmayandan daha fazla varolmadığı, ifadesidir. Bu, her nasılsa orada Heraklitos'a değil, bunu uzamın cisimler kadar gerçek olduğu anlamında kullanan Leukippos veya Demokritos'a atfedilmiştir (s. 175). Aristoteles, *Metafizik*'te şunu söyler "bazıları, Heraklitos'un aynı şeyin hem varolup hem varolmadığını söylediğini düşünürler; fakat O, bir kişinin söylediklerini düşünmüş olmak zorunda olmadığını da söyler" (*Met*, III. Bölüm, 3.1005 b 24). Bu, 10.Bölüm, 5.1062 a 31'de, belirli bir tarzda sorgulanan varlık ile Heraklitos'a çelişki ilkesi kabul ettirilebilir; buna uygun olarak Heraklitos kendi söylediğini anlamamıştır. Başka bir deyişle, O bunun mantıksal yükü hakkında bilinçsizdi.

[58] Heraklitos'un 'Ateş'inin Anaksimenes'in 'Hava'sı ile aynı düzeyde olduğuna Aristoteles (*Met.* I. Bölüm, 3. 984 a 5, parçada) tarafından açıkça değinilmiştir. Platon'un, *Kratylus.* 413 b'den alıntı yapılarak, bilinen ateşten daha başka bir şeyin kastedildiği savunulur: fakat bağlam bu parçanın böyle bir yorum taşımadığını gösterir. Sokrates, *dikaïon* kavramının *dia-ion*'dan nasıl türetildiğini anlatmaktadır ve kesinlikle *dike* Heraklitos'un ana bir kavramıdır ve burada söylenenlerin birçoğu bu okula özgü kuramlardır. Sokrates "her şeye dönüşen" şeyin ne olduğunu sorduğu zaman tutarsız bir cevap almaktan şikâyetçi bir şekilde tartışmayı sürdürür. Biri bunun Güneş olduğunu söyler, diğeri Güneş batımından sonra adalet olmayacağından bunun ateş olduğunu söyler. Üçüncü kişi ise bunun ateş değil ateşin içindeki sıcaklık olduğunu söyler. Dördüncü bir kişi ise bunu 'Akıl' olarak tanımlar. Bunlardan çıkarılabilecek tek şey daha sonraki tarihlerde Heraklitosçu okul tarafından farklı yorumların yapılmış olduğudur. Hippo'nun neminin Thales'in suyu ile ilişkilendirildiği gibi "Her şeye dönüşebilen" şeyin ateş değil sıcaklık olduğu da Heraklitos'un kuramıyla ilişkilendirilir. Apollaniali Diogenes'in Anaksagoras'ı Anaksimenes'in dizgesiyle karıştırması gibi, bazı Heraklitosçular da kendi dizgelerini Anaksagoras'ın dizgesiyle birleştirmiş olabilir. Biz de içinde hâlâ böyle bir girişimin yer aldığı bir çalışma yapmakta olduğumuzu anlamalıyız (s. 150, n. 2).

Bu, kendisiyle birlikte zorunlu olarak dünyanın değişim ve hareketine özel bir bakış açısı getirmektedir. Ateş sürekli ve kesintisiz olarak yanmaktadır. Sürekli olarak yakıt tüketmekte ve duman üretmektedir. Her şey ya yakıt olmak için yukarı gitmektedir, ya da alevi besledikten sonra aşağı çökmektedir. Bundan, tüm gerçekliğin sürekli akan bir ırmak gibi olduğu ve bir an olsun hiçbir şeyin durmadığı sonucu çıkar. Görülen şeylerin tözü sürekli değişir. Onlara bakarken bile, onları oluşturan parçaların bir kısmı, yeni parçalar başka bir kaynaktan onların içine girerken, başka bir şeye dönüşmüş olur. Bu genellikle, çok uygun bir şekilde, Heraklitos'tan bir alıntı değilse de çok uygun bir şekilde şu cümlede özetlenir, "Her şey akar" (*panta rei*). Platon bu fikri, çok açık bir tarzda ifade eder: "Hiçbir şey asla var değildir, her şey oluşum içindedir"; "Her şey ırmaklar gibi hareket halindedir"; "Her şey akmaktadır ve hiçbir şey durmamaktadır"; "Heraklitos her şeyin aktığını ve hiçbir şeyin durmadığını söyler; şeyleri bir nehrin akışı ile karşılaştırarak, sizin aynı nehrin içinden iki defa geçemeyeceğinizi söyler" (krş. Fr. 41) –Bunlar Platon'un Heraklitos'un dizgesini tanımlamak için kullandığı terimlerdir. Aristoteles de aynı şeyleri söyler, "her şey hareket halindedir", "hiçbir şey durgun değildir",[59] Heraklitos aslında, görünüşte durgun olsa da herhangi bir şeyin akışın bir parçası olduğunu ve bu akışı oluşturan parçaların herhangi iki ardışık zamanda aynı olmadıklarını söyler. Şimdi Heraklitos'un işlemekte olan süreci nasıl anladığını görelim; bu arada, bu sürecin dizgenin en özgün özelliği olmadığına değineceğiz. Miletliler de benzer bir görüşü savunmuşlardır.

Heraklitos Anaksimenes'in kuramını gözönünde tutarak ayrıntılarla uğraşmıştır.[60] Maddenin dönüşümünü dağılma ve sıklaşma ile açıklamamıştır.[61] Ancak Theofrastos, Heraklitos'un böyle düşündüğünü iddia eder; fakat Theofrastos bunun hiçbir şekilde açık olmadığını da bildirir. Diogenes'ten alacağımız bir parça bu noktayı güvenilir biçimde açıklar.[62] Fragmanlar arasında dağılma ve sıklaşmayla ilgili hiçbir şeye rastlanmıyor. "Karşılıklı değişim" (fr. 22), ateşin duman verip yerine yakıt alması olayını anlatan en uygun sözcüktür.

Hippolytos'un hatalı olduğu düşünülerek gösterilmiştir ki, Herakletios'un Theofrastosçu doksografisi Leartos Diogenes'in anlattığı iki parçadan en doyurucu olanıdır. Şöyledir:

---

[59] Plato, *Theaet.* 152 e 1; *Krat.* 401 d 5, 402 a 8; Arist. *Top.* I.Böl., 11.104 b 22; *De Caelo*, III.Böl., 1.298 b 30; *Phys*, VIII.Böl., 3 253 b 2.

[60] Yukarı bkz., Bölüm 1 § 29.

[61] Bak, Diels'in notu (*Dox.* P. 165) R.P c.'den alıntı.

[62] Diog. IX, 8. *safos de outen ektitetai.*

Heraklitos'un belirli konulardaki düşünceleri şunlardır:

Heraklitos ateşi sıklaşma ve dağılma sonucu olan ve tüm her şeyin kendisine dönüştüğü bir öğe olarak düşünmüştür. Fakat Heraklitos hiçbir şeyi tam olarak açıklamaz. Her şey karşıtlıklar içinde üretilmiştir ve her şey bir nehir gibi akış içindedir.

Her şey sonludur ve dünya birdir. Dünya ateşten çıkar ve yine sırayla tüm sonsuzluk yoluyla ateş tarafından tüketilir. Bu, yazgıya göre olur. Dünyanın oluşmasına yol açan şey savaş ve çekişme karşıtlığı; son büyük yangına yol açan şey ise uyuşum ve barıştır.

Heraklitos değişimi yukarı ve aşağı doğru giden yollar olarak adlandırır ve dünyanın bu yolla varlığa geldiğini savunur. Ateş yoğunlaştırıldığında nem olur, sıkıştırıldığında da su; sıkıştırılan su toprak olur. Heraklitos buna aşağı doğru olan yol der. Toprak bunun ardından tekrar sıvılaşır ve su olur sudan ise tüm diğer şeyler çıkar; Heraklitos her şeyi deniz buharlaşmasıyla bağlantılı olarak açıklar. Bu ise yukarı doğru olan yoldur. R. P. 36.

Heraklitos solumanın denizden ve karadan ortaya çıktığını da savunur; bazıları parlak ve saf, diğerleri koyudur. Ateş parlak şeylerden beslenir, nem ise diğerlerinden.

Heraklitos dünyayı çevreleyen şeyin doğasının ne olduğu hakkında açıklayıcı değildir. Bunun içinde bize doğru dönük ve içinde parlak solukların toplanıp alevlere dönüştüğü içbükey kenarlı çukurlar olduğunu düşünür. Bunlar göksel varlıklardır.

Güneş'in alevi en parlak ve en sıcak olanıdır; çünkü diğer göksel varlıklar dünyadan daha da uzaktadırlar. Ay Dünya'ya daha yakındır; fakat Ay saf olmayan bir bölgede hareket eder. Güneş parlak ve karışık olmayan bir alanda hareket eder ve aynı zamanda çok uygun bir uzaklıkta yer alır. Güneş'in daha fazla ısı ve ışık vermesinin nedeni budur. Güneş ve Ay'ın tutulma nedeni, Ay'ın aylık hareketi kendi çukurlarının yavaşça dönmesiyle olurken, bu çukurların yukarı doğru dönmeleridir.

Gece ve gündüz, aylar, mevsimler ve yıllar, yağmurlar, rüzgârlar ve buna benzer tüm diğer şeyler farklı solumalar yüzündendir. Parlak soluma, Güneş'in dönüşünde yakıldığında günü oluşturur, karşıt solumanın üstünlüğü ise geceyi oluşturur. Parlak solumayı izleyen ısı artışıyla yaz olur. Karanlık solumadan çıkan nemin üstünlüğü de kışı oluşturur. Heraklitos buna uygun olarak diğer şeylerin nedenini belirler.

Heraklitos Dünya'nın doğası üstüne, çukurlarla ilgili olandan daha açık bir ifade kurmamıştır.

İşte bunlar Heraklitos'un düşünceleriydi. R. P 39 b.

Eğer bu parçaya güvenebilirsek en değerlisi bu olacaktır. Kendisinden türeyen tüm doksografilerin bağlı oldukları Theophrastos'un eserinin kesin konu düzenini izlediğini düşünerek parçanın tamamına güvenebiliriz. Konu sırasına göre ilk önce birincil töz, sonra Dünya, ardından göksel varlıklar ve son olarak meteorolojik olaylar gelir. Sonuç olarak, Theafrastos'un dağılma ve sıklaşmayla ilgili, doğruluğu kesin olmayan düşünceleri ve *Vetusta Placita*'da belirtilen Stoacı yorum parçaları bazı istisnalarla birlikte kabul edilebilir.

Ayrıntılara bakacak olursak; bize söylenen saf ateş ilk olarak Güneş'te bulunur. Bu, diğer göksel varlıklar gibi, içinde parlak solumaların denizden toplanıp yandığı, iç bükey tarafı bize dönük olan, bir tünel ya da çukurdur. Güneş ateşi nasıl diğer biçimlere dönüşür? Aşağı doğru olan yol ile ilgili fragmanlara bakarsak, Güneş ateşinin ilk dönüşümü deniz içinde gerçekleşir. Denizin yarısı toprak diğer yarısı da *presterdir* (fr. 21). Bu ateş kasırgası da nedir? Bildiğim kadarıyla, şimdiye kadar hiçkimse bu sözcüğün sürekli başka yerlerde taşıdığı anlamdan ateşli bir deniz hortumunun eşlik ettiği kasırgadan başka bir şey önermemiştir.[63] Aranılan şey kesinlikle budur. Heraklitos'un denizin ateşe yükselişini parlak buharlaşmayla açıklamış olduğu yaygın olarak savunulur. Burada duyulan eksiklik ateşin tekrar denize dönüşümünün benzer bir meteorolojik açıklamasıdır. Eksik olan şey Güneş'in yanması ile üretilen duman için ve ateş ve su arasındaki dolaysız durum için doyurucu bir açıklamadır. Bu dönüşümü ateş denizi kasırgasından daha iyi ne açıklayabilir? Böylece duman, güneşin yanmasının ürünü olarak gösterilir ve bu duman suya dönüşür. Bu yorumlama, Heraklitosçu *presteres* kuramı bağlamında Aetios'un bildirisi ile ilgili olarak ele alınırsa açıklama kolaylaşır. Onların "bulutların yanması ve tükenmesi sonucu" olduğu anlatılır.[64] Başka bir deyişle, parlak nem, Güneş'in çukurunda yandıktan sonra, tekrar dışarı çıkar, ateşli koyu bir fırtına bulutu olarak tekrar görünür ve bir kere daha denize döner. Daha sonraki aşamada bunun devamı olarak suyun toprağa dönüşümünü buluruz. Biz bu düşünceyle şimdiden tanışığızdır (§10), "yukarı doğru olan yol"a dönecek olursak toprak suyun toprak olmasına koşut olarak aynı oranda sıvılaşır böylece denizin ölçüsü benzer bir şekilde açıklanır" (fr. 23). Onun yarısı toprak diğer yarısı ise *presterdir* (fr. 21).

---

[63] Bu 1890'da yazılmıştır. *Heraklitos Von Ephesus* (1901) adlı eserinde Diels onu, *Glutwind* yaparak, benim anladığım gibi ele aldı. Seneca da (Q. N. ii, 56) onu *igneus turbo* diye adlandırır. Erken Filozofların bu olgu üstüne düşünceleri Aetios iii.3'de toplanmıştır. Anaksimendros'un *prester*'i (bölüm I. s. 68, n. 2) daha başka bir şeydir. Yunan gemicileri meteorolojik olayları demircinin böğürmesi ile anlatırlar."

[64] Aet. III. 3. 9. *presteras de kata nefon empreseis kai abeseis* (sc. *Hrakleitos apofainetai gignestai*).

Bu şu anlama gelir ki, herhangi bir zamanda, denizin yarısı yukarı doğru olan yoldayken ve sadece ateşli fırtına bulutuyken, diğer yarısı aşağı doğru gider ve sadece topraktır. Deniz yağmurla artarken, aynı oranda su toprağa dönüşür; deniz buharlaşmayla azalırken aynı oranda toprak tarafından tüketilir. Son olarak, Güneş'in çukurundaki denizden oluşan parlak nemin tutuşması "yukarı ve aşağı doğru olan yol" döngüsünü tamamlar.

Bu sürekli akışa rağmen nasıl olur da şeyler birbirlerine göre sabit görünürler? Heraklitos'a göre bunun nedeni uzun bir süre içinde tözü düzenli olarak değişse de, yığın halinde toplanmış her maddenin onu sürekli aynı biçimde tutan 'ölçülere' uymasıdır. "Sürekli-yanan ateş"in "ölçülü bir kısmı" her zaman için eşit "ölçüde diğer kısmı" dışarı giderken sürekli tutuşturulur (fr. 20). Tüm her şey ateş karşılığında değişirken ateş de yine tüm bu her şey karşılığında değişir (fr. 22). Bu fragman ateşin aldığı oranda verdiğini anlatır. "Güneş kendi ölçüsünü aşmaz" (fr. 29).

'Ölçüler' kesin olarak belirlenmemiştir. Yukarıda alıntı yapılan Diogenes'in parçasından öğreniyoruz ki, Theophrastos parlak ve karanlık solumaların birbirini izleyen üstünlüklerinden sözeder. Aristoteles Heraklitos'u anarken Onun her şeyi buharlaşma ile açıkladığını söyler.[65] Gece ve gündüzün, yaz ve kışın değişmesi özellikle bu şekilde açıklanır. Kesinlikle Heraklitosçu[66] kökeni olan sözde Hippokratesçi *Peri diaites* denemesindeki bir parçada, "ateş ve suyun gelişimini" gün-gece ve Güneş-Ay'ın düzenleri ile bağlantı içinde okuyoruz.[67] Fr. 26'da, tekrar, "ilerleyen" ateşi okuruz ve tüm bunlar yakın bir ilişkiyle bağlanmış gibidir. Bunun için diğer fragmanlarda konuyla ilgili bir şey olup olmadığını görmeye çalışmalıyız.

---

[65] Arist. *De an.* B, 2. 405 a 26, *Ten anatumiasin eks es talla sunistesin.*

[66] Heraklitosçu unsurun bu denemedeki varlığı Gesner tarafından açıklanmıştır fakat bu dizgeyi yeniden kurarken bundan önemli derecede ilk faydalanan kişi Bernays'dır. Bu konu hakkında eskiden yazılmış olanlar başlıca Carl Fredrich'in *Hippokratische Untersuchungen*'i ile (1899) aşılmıştır. Fredrich (ilk baskıda söylediğim gibi) bu eserin 184'üncü paragrafta kısaca betimlenen eklektisizm ve karşı çıkış dönemine ait olduğunu gösterir. O, ayrıca, yalnızca Heraklitosçu olduğu sanılan 3'üncü fragmanın yoğun olarak Empedokles ve Anaksagoras'tan etkilendiğine işaret eder. Onun bu bölümü Archaleos okulundan isimsiz bir "fizikçi"ye, hattâ Archelaos'un kendisine atfetmesinde hatalı olduğunu düşünüyorum. Böyle bir şey Platon'un *Kratylos*. 413 c'de tanımladığı eklektik Heraklitosçulardan beklediğimiz gibi olmaktan çok uzaktır (bkz. s. 145, n. 1). O, ateş ve suyun dengeli olması öğretisinin Heraklitosçu olmadığı görüşünde kesinlikle yanılır. Başından itibaren tamamen c. 3 metnine uyduğu için aynen alınan ifadeyi kendi bağlamından ayırmak için hiçbir haklı gerekçe yoktur.

[67] *Peridiaites*, i. 5. parçasını şöyle okuyorum: *hemere kai eufrone epi to mekiston kai elahiston. Helios, selene api to mekiston kai elahiston. Puros efodos kai udatos.* Her durumda, bu cümle şüphesiz Heraklitosçu ifadeler olan *horei de panta kai teia kai antropina ano kai kato ameibomena* ve *panta tauta kai ou ta auta* cümleleri arasında bulunur.

Ateş ve suyun sıralı ilerlemesini açıklarken, mikrokozmos ile başlamak uygun olacaktır. İnsandaki iki solunum hakkında dünyadaki buna benzer bir süreç hakkındakinden daha kesin bir doğru sanıya sahibiz. Heraklitos insanı dünya ile açıklamaktansa dünyayı insan ile açıklar. Aristoteles, ruhun kuru soluma ile özdeş olduğunu fragmanlarla gösterir.[68] İnsan ateş, su ve topraktan yapılmıştır. Fakat, makrokozmosta ateş nasıl bilgelik ile özdeşse mikrokozmosta da ateş olan tek şey bilinçtir. Bilinç bedenden ayrıldığında geriye sadece toprak ve su kalır. Bu ikisi de değersizdir (fr. 85). İnsanı canlı tutan ateş, dünya ateşi gibi, "aşağı ve yukarı doğru olan yol"a tâbidir. *Peri diaites* açıkça Heraklitosçu olan "insani ve ilahi olan her şey, yukarı ve aşağı doğru olan yolda karşılıklı değişimle yiter"[69] cümlesini savunur. Dünyadaki diğer şeyler gibi bizler de sürekli akışın içindeyiz. İki ardışık anda aynı kişiyiz ve benzer kişi olan aynı kişi biz değiliz (fr. 81). İçimizdeki ateş sürekli olarak suya dönüşür ve su toprağa; fakat, karşıt bir süreç aynı anda devam eder, biz aynı kalıyor görünürüz.[70]

Gene de bu yeterli değildir. İnsan kendi ateş ve su "ölçüleri" bakımından, uyku ve uyanış, hayat ve ölüm değişimlerine yol açan birtakım Salınımlara maruz kalır. Bununla ilgili olarak klasik bir öneme sahip olan eser, Ainesidemos'un bu konudaki düşüncelerini yeniden üreten, Sekstus Empirikus'tan bir bölümdür[71] (R. P. 41):

Doğa filozofu bizi çevreleyen şeyin[72] rasyonel olduğunu ve bilinçle donatıldığını düşünür. Heraklitos'a göre, solumayla bu ilahî aklın içine girdiğimizde rasyonel oluruz. Rüyada iken unuturuz, uyandığımızda yine bilinçli oluruz. Çünkü, uykuda duyu kanalları kapanır, içimizdeki zihin bizi çevreleyen şeyden kesilir. Onunla ilişkimiz sadece, bir kök olan (tüm diğerlerinin tekrar kendisinden ortaya çıkacağı) soluma yoluyla korunur;

---

[68] Arist.*De an.* I.Böl., 2. 405 a 25 (R. P. 38). Diels Herakletios'a 42. Fragmandan sonra Areios Didymos'ta bulunacak olan *kai fsuhai de apo ton ugron anatumontai* sözcüklerini atfeder. *Anatumiasis* sözcüğünün Heraklitosçu olduğuna inanmak çok zordur. Heraklitos, bunun yerine, iki solumayı *kapnos* ve *aer* diye adlandırmıştır.

[69] *Peri diaites* i.5, *horei de panta kai teia kai antropina ano kai kato ameibomena.*

[70] Epicharmos buna bir gönderme yapmıştır, fr. 2, Diels (170 b, Kaibel): "Şimdi insana da bak. Biri büyür diğeri ölür ve tüm her şey sürekli değişir. Kendi tözü bakımından (*kata fusin*) değişen ve hiçbir zaman aynı yerde kalmayan şey, yiten şeyden daha başka bir şey olacaktır. Sen ve ben dün farklıydık ve şimdi tamamen farklı kimseleriz ve tekrar hâlâ aynı iken başka kimseler olacağız ve bu aynı şekilde olacak." Bu, borcunu ödemek istemeyen bir borçlu tarafından söylenmiştir.

[71] Sekstus'un bildirdiği gibi "Heraklitos Ainesidemos'a göre" Natorp, Ainesidemos'un Heraklitosculuğu Skeptisizmle ilişkilendirdiğini düşünür (*Forschungen*, s. 78). Diels Aenesidemos'un sadece Heraklitos'un kuramlarının bir dökümünü verdiği üstünde ısrar eder (*Dox.* ss. 210, 211). Bu tartışma parçayı bu şekilde anlamamızı etkilemez.

[72] *To perihon ton kosmon* ile karşıt fakat koşut olarak *to perihon hemas.*

ve bilinç ne zaman böyle ayrılsa, daha önce sahip olduğu bellek gücünü yitirir. Tekrar uyandığımızda bilinç, sanki pencereden bakıyormuş gibi, duyu kanallarından bakar ve çevreleyen zihin ile birleşerek, aklın gücünü oluşturur. Tam bundan sonra bilinç, ateşe yaklaştırılan amber gibi değişir ve kızıl-sıcak olur ve tekrar uzaklaştırılınca yiter. Böylece vücudumuzda geçici olarak kalan, kuşatıcı zihin parçası uzaklaştırılınca akıldışı olur ve çok sayıda kanallar yoluyla bütün ile benzer olan bir doğaya dönüşür.

Bu bölümde daha sonraki düşüncelerin kapsamlı bir karışımı bulunduğu açıktır. Özellikle, "bizi çevreleyen şey"in havayla özdeşleştirilmesi Heraklitosçu olamaz; çünkü Heraklitos hava hakkında su şeklinde olması dışında hiçbir şey bilmez (s. 27). Duyu gözenekleri ya da kanallarına yapılan göndermeler de Heraklitos'a yabancıdır; çünkü gözenekler kuramı Alkmeon'a aittir. Son olarak, zihin ve beden arasındaki ayrım kesin bir şekilde çizilmiştir. Öte yandan, solumaya yüklenen önemli görev elbette Heraklitosçudur; buna daha önce Anaksimenes'te rastlamıştık. Ateşe yaklaştırılınca kor haline gelen amber benzetmesinden kuşku duyulamaz (krş. fr. 77). Doğru öğreti şudur ki, uyku, nemin ölçüyü aşmasıyla, vücuttaki ateşin yanmasını düşüren sudan gelen karanlık solumayla oluşur. Uykuda, dünyadaki tüm her şeyde ortak olan ateşle ilişkimizi yitirir kendi dünyamıza çekiliriz (fr. 95). Ateş ve suyun eşit ölçüde olduğu ruhta denge, sabah, parlak solumanın eşit ölçüde ilerlemesiyle sağlanır.

Fakat hiçbir ruhta ateş ve su uzun süre dengede kalmaz. Biri ya da diğeri üstünlük sağlar. Her iki durumda da sonuç ölümdür. Şimdi bu durumları sırayla inceleyelim. Biliyoruz ki ruhlar için suya dönüşmek ölümdür (fr. 68); haz peşinde koşan ruhların sonu budur. Çünkü haz ruhun nemlenmesidir (fr. 72). Sarhoş birinin durumundan anlaşılacağı gibi, o, ruhunu öyle nemlendirmiştir ki nereye gittiğini bilmez (fr. 73). Keyifli, hafif bir içmeyle bile diğer zamanlardan daha aptalsı olduğumuzu gizlemek çok zordur (fr. 108). Bu nedenle azgınlığı bastırırız (fr. 103); yüreğimiz arzuladığı şeyin peşinden, hayatı, yani içimizdeki ateş pahasına gider (fr. 105). Diğer duruma dönecek olursak nemi en az olan kuru ruh en iyisidir (fr. 74); fakat ateşin üstünlüğü suyun üstünlüğündeki gibi ölüme neden olur. Fakat bu ölüm öldürdüğü kişiye "daha iyi bir yazgı" sağlar (fr. 101).

Nasıl yaz ve kış bir ise ve "karşıt gerilim"leri ile birbirlerini zorunlu olarak üretiyorlarsa, ölüm ve yaşam da birbirlerini yine böyle üretirler. Bize söylendiği gibi ölüm ve yaşam da birdir; yaşlı ve genç de yine böyledir (fr. 78). Şimdi ruh hem ölü hem canlıdır; ruh her zaman olduğu gibi sadece ateş ve suya dönüşür, bir kez daha, yukarı ve aşağı doğru olan sonu gelmez yola başlar. Aşırı nemden ölmüş olan ruh, toprak altına çö-

ker; topraktan su çıkar ve ruhtan da, bir kez daha, ruh yükselir (fr. 68). Tanrılar ve insanların aslında bir olduğu söylenmiştir (fr. 67) Onlar birbirlerinin yaşamlarını yaşayıp birbirlerinin ölümünü ölürler. Ateşli ölümle ölümlüler ölümsüz[73] olurlar. Böylece yaşayanların ve ölülerin bekçisi olurlar (fr. 123).[74] Sırası gelince de ölümsüzler ölümlü olurlar. Her şey başka bir şeyin ölümüdür (fr. 64). Yaşayanlar ve ölüler, her zaman için, bir çocuğun dama tahtası üstündeki taşları gibi (fr. 79) yer değiştirirler (fr. 78). Bu sadece su olmuş ruhlar için değil, ateş olmuş ve şimdi bekçilik yapan ruhlar içinde geçerlidir. Gerçek yorgunluk aynı durumdaki devamlılıktır (fr. 82). Gerçek dinginlik değişimdir (fr. 83). Dinginlik dağılma ile aynı şeydir (fr. 84).[75] Böylece, ateşe dönüşen ruhlar bir kez daha doğar. Heraklitos yaşam ve ölümün dengesini koruyan dönüm süresini bir adamın dede olabileceği en kısa zaman dilimi olan 30 yıl olarak hesapladı (fr. 87-89).[76]

Şimdi Dünyadan söz edelim; Diogenes ateşin yerden çıkan parlak buharlar tarafından, nemin ise karanlık tarafından tutulduğunu söyler.[77] Nem öğesini arttıran bu 'karanlık' buharlar nedir? Anaksimenes'in 'Hava'sını gözönüne alırsak bu karanlık buharlar karanlığın kendisidir. Karanlığın, ışık eksikliği olarak düşünülmesi ilkel değildir. Heraklitos gece ve kışın, toprak ve denizden çıkan karanlığın yükselişiyle oluştuğuna inanır. Heraklitos, tepe dorukları önündeki ovaların karanlık olduklarını ve bu karanlığın, buhar olarak, güneş ışığını engelleyip, su öğesini arttırdığını gözlemiştir. Böylece karanlığın kendi gücü azalır. Güneş karanlığa hareket vermedikçe yukarı yükselmez. Böylece yeni bir Güneş için tutuşmak ve bir süre nem öğesinin azalması için kendini beslemek mümkün

[73] Bu sözcük paradoks etkisi yarattığı için kullanılmıştır. Daha kesin konuşursak, bir bakış açısından onların hepsi ölümlüyken başka bir açıdan ölümsüzdürler.

[74] Birbirleriyle savaşanlar açıkça aynı yazgıyı paylaşırlar (fr. 102). Rohde, *psyche* (II. ss.148 *sqq*.) Heraklitos'un ruhun ölü halde yaşayabileceğine inandığını kabul etmez. Daha kesin söylersek, bu şüphesiz bir tutarsızlıktır; fakat Zeller ve Diels ile birlikte, buna rahatlıkla inanabileceğimizi düşünüyorum. Ölümsüzlük öğretisini kurmak için Platon'un *Phaidon*'da kullandığı kanıtlama, yaşam ve ölümün, uyuma ve uyanıklık ile olan Heraklitosçu koşutluktur.

[75] Bu bağlamda bu fragmanlardan Plotinos, İamblikos ve Moumenios tarafından alıntı yapılmıştır (R. P. 46 c). Onların bu yorumlarının bir temeli olmadığını söyleyen Rohde ile aynı fikirde olmak mümkün değildir. Çünkü Onlar bizim bilmediğimiz bağlamların farkındadırlar.

[76] Plut. *Def. orac.* 415 d, *hete triakonta poiousi ten genean kat' Hrakleiton, en o hrono gennonta parehei ton eks autou gegenemenon ho gennesas.* Philo, fr. Harris, s. 20 *dunaton en triakosto etei au ton antropon pappon genestai ktl.* Censorinus, *De die nat.* 17. 2, "hoc enim tempus (triaginta annos) *genean* vocari Heraclitus auctor est, quia *orbis aetatis* in eo sit spatio: orbem autem vocat aetatis, dum natura ab sementi humana ad sementim revertitur." *Orbis aetatis* sözcükleri *aionos kuklos*, 'yaşam çemberi' anlamına geliyor olmalıdır. Eğer böyleyse, bunu Orfik *kuklos geneseos*'a benzetebiliriz.

[77] Diog. ix. 9 (R. P. 39b).

olur (fr. 32). Güneş parlak buharları yakarak, kendi besin kaynağını yok eder ve karanlık buhar bir kez daha üste çıkar. Böylece "gece ve gündüz bir" olur (fr. 35). Her biri diğerini işaret eder; Gece ve gündüz, açıklamalarının doğru zeminini kendi içlerinde taşıyan aynı sürecin iki tarafıdır (fr. 36).

Yaz ve kış aynı tarzda açıklanır. Güneş'in "geri dönüşleri" Heraklitos zamanında araştırılıyordu. Heraklitos'a göre Güneş'in geriye doğru hareketi kendi ısısından kaynaklanan nem öğesinin artması sonucudur. Böylece güneşin buharlaştırma gücü zayıflar ve Güneş kendini besleyebilmek için kuzeye geri döner. Stoacı öğreti[78] böyledir ve bu öğretinin Heraklitos'tan geliyor olması *Peri diaites*'te bulunmasıyla kanıtlanmıştır. Şu bölüm açıkça Heraklitosçudur:

(Ateş ve su) sırayla mümkün en az ve en yüksek ölçüde yayılır ya da engellenir. Şu nedenlerden dolayı hiçbiri tamamen yayılmaz; eğer ateş suyun en son sınırına kadar ilerlerse, beslenmesi onu durdurur. Böylece beslenebileceği yere çekilir, dinginleşir, durduğu yerde daha fazla karşı koyma gücü yoktur. Kendi üstüne gelen ateşin ondan beslenmesiyle tüketilir. Bu nedenlerden dolayı hiçbiri tamamen yayılmaz. Eğer bir gün bunlardan biri tamamen üstün gelirse o zaman hiçbir şey bugünkü gibi olmayacaktır. Şeyler oldukları gibi oldukça, ateş ve su da böyle olacaktır ve hiçbiri sonsuz olarak yenilmeyecektir.[79]

Heraklitos aynı zamanda, "Büyük Yıl" olarak adlandırılan çeşitli şekillerde 18.000 ve 10.800 yıl süreyle sınırlandırılan daha uzun bir zaman diliminden söz eder.[80] Büyük Yıl içinde Heraklitos'un nasıl bir süreç gördüğünü bildiren hiçbir kesin ifade yoktur. 36.000 yıl Babillilere aittir ve 18.000 yıl bunun tam yarısıdır. Bu durum Heraklitos'un tüm döngüleri "yukarı ve aşağı doğru olan yol" olarak bölmesiyle ilgili olabilir. Stoacılar ya da onların bir kısmı, Büyük Yılın bir dünya yangınından bir sonrakine kadar olan zaman dilimi olduğunu düşündüler. Stoacılar bu konuyla

---

[78] Krş. Cic. N. D.iii. 37: "Quid enim? Non eistem vobis placet omnem ignem pastus indigere nec permanere ullo modo posse, nisi alitur: ali autem solem, lunam, reliqua astra aquis, alia dulcibus (topraktan), alia marinis? Eamque causam Cleanthes (fr. 29 Pearson; I.501 v. Arnim) adfert cur se sol referat nec longius progrediatur solstitiali orbi itemque brumali, ne longius discedat a cibo."

[79] Yunanca metin için aşağıya bkz. s. 162. n. 3. Fredrichs yukarda (s. 151. n. 1) alıntısı yapıldığı gibi ve *Peri diaites*, i. 3.'ten geldiği gibi iki kaynağı olduğunu söyler. Fredrichs bu parçanın kaynağının Heraklitos olduğunu reddeder. Fredrichs, Stoacı öğretiye ait saydığı, bunun Heraklitosçu olduğu varsayımını önemli bulmaz. Fredrichs'in kuramıyla aynı fikirde olabileceksem, diğerinin *Physiker*'den Herakletitosçu bölüme bir eklenti olduğunu değil, burada bulunan parçanın, *Physiker*'e bir ekleme olduğunu söylemeliyim. Bkz. s. 150, n. 2.

[80] Aet.ii. 32. 3.*Hrakleitos ek murion oktakishilion eniauton heliakon* (*ton megan eniauton einai*). Censorinus, *De die nat.* II, Heraclitus et Linus, Xdccc.

Heraklitos'un ilgilendiğinden daha çok uğraşarak daha fazla özen gösterdiler. Ne olursa olsun, çok rahat bir şekilde Heraklitos'a büyük yangın kuramı atfedilemez.[81] Büyük Yılı öncelikle henüz tartıştığımız daha kısa zaman dilimleriyle ilişkilendirerek yorumlamalıyız.

Bir neslin bir insanın bir dede olabilmesi için en kısa zaman dilimi olduğunu söylemiştik. Bu süre, ruhun yukarıya ve aşağıya doğru aldığı yolun zaman dilimidir. Daha uzun bir zaman diliminin en doğal yorumu, elbette onun, aşağı doğru toprağa gidilen yoldaki yolculuk için veya yukarı doğru olan yol aracılığıyla tekrar ateşe dönülecek yolculuk için dünyadaki ateşin bir "ölçüsü" tarafından katedilen zamanı göstermesi olacaktır. Platon, insanın kuşak dilimleri ile dünya arasındaki koşutluğun bilindiğini söyler.[82] Bu genellikle büyük yangın dönemi öğretisine gönderme yaptığı sanılan Aristoteles'in bir eserinde ilgi çekici bir onaylama alır. Aristoteles "ilk gök cismi" olarak adlandırdığı "gök cisimlerinin" sonsuz olup olmadığını tartışıyordu. Aristoteles çok geçmeden bunu kendi bakış açısıyla Heraklitos'un Ateşiyle tanımlar. Aristoteles, Empodekles ile birlikte değindiği Heraklitos'u, "gök cisimleri"nin şimdi ve herhangi bir durumda oldukları gibi gelip geçici olduklarını düşünmesiyle ele alır; ve bunun, aslında, bir kişinin çocukluktan adamlığa ve tekrar adamlıktan çocukluğa döndüğünü söylediğimizde bu kişi nasıl yok olmadıysa gök cisimlerinin de gelip geçici olduğu anlamına gelmediğini söyleyerek devam eder.[83] Burada açıkça kuşak ve Büyük Yıl arasındaki koşutluğa gönderme yapılır. Eğer böyleyse parçanın alışılmış yorumu yanlış olmalıdır. Gerçekten de Ateşin "ölçüsünün" yukarı ve aşağı doğru olan yol boyunca özdeşliğini koruyabileceğini varsaymak söz konusu kuramla örtüşmez. Bu, bireysel ruhların devamı konusunda karşımıza çıkacağını bildiğimiz bir tutarsızlıktır. Şu söylenmelidir ki, 18.000, 36.000'in yarısıyken 10.800

---

[81] Stoacı öğretiye göre, krş. Nemesios, *De nat. hom.*38 (R. P. 503) Adam (*Republic*, cilt II. P.303) Platon'un sene sonunun dünyanın yıkımı veya büyük bir yangınla belirlenmediği düşüncesini kabul eder fakat O bana doğal gelen bir çıkarımı reddeder; bu iki şey arasındaki bağlantı daha sonraki yıllara aittir. Bu nedenle Heraklitos'un böyle bir bağ kurduğuna dair hiçbir kanıt yokken bu Ona yüklenmemelidir.

[82] Bu kesinlikle, bundan ayrıntıları anlasak da *antropeion* ve *teion genneton* dönemleri arasındaki koşutluğun genel anlamıdır. Bkz. Adam, *Republic*, cilt. ii. ss. 288 sqq.

[83] Arist. *De caelo*, I.Böl., 10.279 b 14, *oi de enalleks ote men outos ote de allos ehein fteiromenon, ... osper Empedokles ho Akragantinos kai Hrakleitos ho Efesios.* Aristoteles bunun gerçekte sadece onun sonsuz olduğunu ve şeklini değiştirdiğini söylemeye varacağını gösterir, *osper ei tis ek paidos anora gignomenon kai eks andros paida ote men fteirestai, ote de einai oioita* (280a 14.) Empedokles'e gönderi noktası *De Gen. corr.* B. 6. 344 a I sqq.'dan olacaktır. Aristoteles'in iki kuramda da bulduğu hata, onların göklerin tözünü öğelerin aşağı ve yukarı doğru olan yolu dışında olan bir şey olarak anlamalarıdır.

her kuşağı Büyük Yıl içinde bir gün olarak gösteren 360x30'dur. Bu daha yüksek olan sayı lehinedir.[84]

Birçok yazar dönemsel büyük yangını ya da stoacı terimle *ekpurosis*'i Heraklitos'a atfeder.[85] Bunun Heraklitos'un genel düşüncelerine uymadığı çok açıktır. Bu düşünce yukarda alıntılanan Platon'un ifadesini değiştirerek şu sözcükleri de ekleyen Zeller tarafından kabul edilmiştir: "Heraklitos bu ilkeyi dünyanın kuruluşundaki dönemsel değişme öğretisine dayandırmayı düşünmemiştir; eğer iki öğreti uzlaşmıyorsa bu Heraklitos'un fark etmemiş olduğu bir çelişkidir." Heraklitos'un söyleminde çelişkilerin bulunması epey olasıdır, fakat Heraklitos'ta böyle bir çelişki yoktur. Bu öncelikle Heraklitos dizgesinin ana düşüncesiyle tutarlı değildir (s. 67). Kanıt başka türlü söylemiyorsa sadece bunun olabileceği dışında bir şey söylenemez. İkinci olarak, böyle bir yorum Platon'un Heraklitos ve Empodokles arasında bulduğu zıtlığı (Heraklitos Bir'in her zaman için çok olduğunu söylerken Empodekles her şey'in sırayla çok ve bir olduğunu söyler) tümden yıkacaktır (s. 69). Zeller, Heraklitos'un farkında olmaksızın kendi buluşunu çelişkili hale getirdiğini ve Platon'un da bu buluşu tartışırken söz konusu çelişkiyi fark etmediğini düşündürür.[86]

Aristoteles'te de Platon'un bu ifadesine karşı söylenmiş bir şey bulunmaz. Aristoteles, Empodekles ile birlikte Heraklitos'u gök cisimlerinin değişmeli olarak bir durumdan diğerine geçmelerinin dünyayla değil, Aristoteles'in kendi 'ilk gök cisminin' tözüyle özdeşleştirdiği ateşle ilişkili olduğunu düşünmesiyle ele almıştır.[87] Her şeyin bu ya da başka bir zamanda ateş olacağını söylemesi bizim yorumumuzla da tam tutarlı olacaktır. Bu sadece her şeyin aynı anda ateş olacağı anlamına gelmese de, Heraklitosçu olan yukarı ve aşağı doğru olan yol öğretisiyle ilgili bir ifade olabilir.[88]

---

[84] Krş. Tannery, *Science hellene*, s. 168. Diels, bunu izleyerek, Aetios (Vors. 12 A 13) da *murion oktakosion* diye okur.

[85] Schleiermacher ve Lassalle önemli istisnalardır. Zeller, Diels ve Gorperz hepsi Heraklitos'un *ekpurosis*'e inandığını kabul ederler.

[86] 5. baskısında (s. 699) Zeller, bu son güçlüğü fark etmiş görünür; burada şunları söyler: "Heraklitos'un *ve belki Platon'un da* (*und den wahrscheinlich auch Plato*) fark etmediği bu şey bir çelişkidir." Bu benim için hâlâ tartışmaya değer olmayan bir konudur. Platon, yanlış yapmış olsun ya da olmasın, Empedokles *en merei* derken Heraklitos'un *aei* dediği gibi tam anlamıyla kesin bir ifade kurmuştur. İyonyalı Musalar *suntonoterai* olarak ve Sicilyalılar ise sadece bunun sürekli böyle olduğuna (*to aei tauta outos ehein*) dair öğretinin "şiddetini düşürdükleri" (*ehalasan*) için *malakoterai* diye adlandırıldılar.

[87] Üste Bkz. s.158, n. 1.

[88] *Fizik*. III.Bölüm, 5, 205 a 3 (*Met.* 10.Bölüm, 10.1067 a 4), *osper Hrakleitos fusin apanta ginestai pote pur*. Zeller bunu *'es werde alles dereinst zu Feuer werden'* diye çevirir; fakat bu *genesestai*'ye ihtiyaç duyacaktır. Zeller'in önerilerinin hiçbirinde *apanta* ("tamamen *panta* olmayan")'nın her şeyin bir anda ateşe dönüşeceğini işaret eden bir şey yoktur. Aristoteles'in

Heraklitos'un büyük yangın öğretisini düşünmüş olması fikriyle ilgili ilk ifadelere Stoacı yazılarda rastlanır. Hıristiyanlığı savunanlar da son yangın düşüncesiyle ilgilendiler ve Stoacı görüşü tekrarladılar. Stoacılar arasında bile bir düşünce ayrılığı olması epey ilgi çekicidir. Marcus Aurelius bir yerde şöyle der: "Tüm bu şeyler, ister dönemsel bir yangının ister sonsuz dönüşümlerden kaynaklanan dönemsel bir yenilenmenin sonucu olsun evren Aklı içine alınacaklardır."[89] Heraklitos'un yazdıklarında kesinlikle büyük bir yangın öğretisi olmadığını söyleyenler de vardır. Plutarkos karakterlerinden birine şunu söyletir: "Tüm bunları birçok insandan duydum ve Stoacı yangının Heraklitos'un yazılarına ve Orpheus'un şiirlerine yayıldığı gibi Hesiodos'un şiirlerine de yayıldığını görüyorum."[90] Buradan anlıyoruz ki bu konu tartışılmıştır ve Heraklitos'un bu sorunu çözebilecek herhangi bir ifadesinin her zaman için öne sürüleceği beklenmelidir. Ancak bu tür hiçbir ifadenin alıntı şeklinde üretilemeyeceği de bilinmelidir.[91]

Bunun tersine, Heraklitos'un büyük bir yangın hakkında hiçbir şey söylememiş olması büyük yangını kanıtlıyor sanılan birkaç fragmana bakılarak daha belirgin hale getirilebilir. Bunlardan en önemlisinin ateşin eksiklik ve aşırılık olduğunu belirten 24. fragman olduğu söylenir. 36. fragmanla daha da sağlamlaştırılan bu ifade tam anlamıyla Heraklitos'un tarzıdır ve yorumumuz açısından son derece destekleyici bir anlama sahiptir. Diğer bir fragman ise ateşin ilerlerken tüm her şey hakkında karar verdiğini ve yargıladığını söyleyen 26. fragmandır. Bu fragmanda ateşin tüm her şeyi sırayla değil aynı anda yargıladığını belirten bir şey yoktur. Gerçekte bu ifade tarzı bize, Heraklitos'a atfetme nedeni bulduğumuz

---

zamanında *pas* ve *apas* arasında anlam farklılığı yoktu. Elbette, geniş zaman, Diels'in söylediği gibi, "dönemlerin düzenli değişimi" için kullanılabilir (*Vors.* 12 A 10 n.); fakat, Zeller'in tartışmasının amacı için, sadece bu anlama gelebilen değil fakat bu anlama gelmek zorunda olan bir şeye ihtiyacımız vardır.

[89] Marcus Aurelius, x.7. *oste kai tauta analeftenai eis ton tou olou logon, eite kata periodon ekpuroumenou, eite aidiois amabais ananeoumenou. Amoibai* belirgin olarak Heraklitosçudur ve Marcus başka bir yerde alışılmış Stoacı yorumu izlerken bu ifade daha belirgin hale gelir.

[90] Plut. *De def. Orac.*415 f., *kai ho Kleombrotos, Akouo taut, efe, pallon kai oro ten Stoiken ekpurosin osper ta Hrakleitou kai Orfeos epinemomenen epe outo kai ta Hsiodou kai suneksaptousan.* Zeller'in kabul ettiği gibi (s. 693 n.) Stoacı *ekpurosis*'e karşıt olanların bir kısmı Heraklitos'un bunu desteklediği düşüncesinden kaçınmaya çalıştılar.

[91] Bu *argumentum ex silentio* diye adlandırılır; bu tür durumlarda, *argumentum ex silentio* diğer tüm kanıtlamalardan daha güçlüdür. Olumlu ifadeler yanlış yorumlanabilir; fakat, bir konunun ilgili biçimde tartışıldığını bildiğimizde ve hiçbir tarafın da kendi görüşünü desteklemede açık bir metin üretemediğini anladığımızda, böyle bir şeyin olmadığı sonucu kaçınılmazdır. Aynı ifade konunun bu zamandaki açılımı için de geçerlidir. Diels benim görüşümün 'yanlış' (*ist irrig*) olduğunu söyler. Diels bunu söylemek için hiçbir yeni uslamlama öne sürmemiştir. Sonuç, Diels'in hiçbirini bilmediğidir.

fakat belirli bir en yüksek derecede sınırlandırılacağının açıkça söylendiği ateş ve suyun ilerleyişini hatırlatır.[92] Bu bölümler sadece Stoacıların ve Hıristiyan düşünürlerin keşfedeceği parçalar olarak görünür. İster doğru ister yanlış olsun, bu bölümler hakkındaki yorumumuz, onların kendi sonuçlarının sorumluluğunu taşıyamayacakları ve buna rağmen bulunacak daha kesin bir şey olmadığıdır.

Büyük yangınla tutarlı olmayan fragmanlar bulmak çok daha kolaydır. 20. ve 29. fragmanlarda geçen "ölçüler" aynı şeyler olmalılar ve bunlar 23. fragmana göre yorumlanmalıdırlar. Eğer bu doğruysa, 20. fragman ve özellikle 29. fragman büyük yangın fikriyle düpedüz çelişir. "Güneş kendi ölçüsünü aşmayacaktır."[93] İkinci olarak, fr. 22'de ateşin dönüşümlerine uygulanan 'karşılıklı değişim' metaforu aynı konuya değinir. Altın, eşya karşılığında değiştirildiğinde ya da eşya, altın karşılığında değiştirildiğinde onların sahiplerinin değişmesine karşın toplam değer veya 'ölçüsü' sabit kalacaktır. Eşya ve altınların hepsi asla sadece bir kişide toplanmayacaktır. Yine bunun gibi, eğer 'karşılıklı değişim' adilse bir şey ateşe dönüştüğünde eşit ölçüde başka bir şey ateş olmaktan çıkmıştır. Güneşin verdiğinden daha fazlasını almadığını gören Erinys'in dikkatliliği buradaki adaleti garanti eder (fr. 29). Elbette, gördüğümüz gibi, belli miktarda bir değişme vardır; fakat bu kesin sınırlarla belirlenmiş ve uzun dönemde başka yöndeki bir değişmeyle karşılanmıştır. Üçüncü olarak, Heraklitos'un Homeros'u savaşın bitmesini istediği için suçladığı 43. fragman epey aydınlatıcıdır. Savaşın sona ermesi tüm her şeyin yukarı ve aşağı doğru olan yolu aynı anda alması anlamına gelecektir ve artık onlar "zıt yönlere doğru" gitmeyeceklerdir. Eğer hepsi yukarı doğru olan yolu alsalardı büyük bir yangın olacaktı. Eğer Heraklitos bunu yazgıyla buluşma yeri olarak kabul etseydi, Homeros'u böyle zorunlu bir yangını istediği için azarlamayacaktı.[94] Dördüncü olarak, fr. 20'de denildiği gibi, sonsuz olduğu söylenen şey 'sürekli yanan ateş' değil bu dünyadır.[95] Dünyanın sonsuzluğu, onun sürekli yanıyor olması ve her zaman aynı 'ölçüler' içinde kalmasına veya bir yöndeki aşmanın diğer yönde başka

---

[92] *Peri diaites*, i. 3, *en merei de ekateron kratei kai krateitai es to mekiston kai elahiston os anuston*.

[93] Eğer bunun gerçekte 'ölçüler'in anlamı olduğundan şüpheleniliyorsa, bu sözcüğün kullanımı Apolloniali Diogenes'in fr. 3'teki kullanımıyla karşılaştırılmalıdır.

[94] Platon *Phaedon* (72 c)'da bu argümanı *antapodosis*'in zorunluluğunu kanıtlamak için kullanmıştır ve bu pasajdaki argümanlar dizisinin tamamı tarz bakımından Heraklitosçudur.

[95] Bundan ne kadar *kozmos*u anlıyorsak da anlam aynıdır. Aslında, Bernays'ın düşündüğü gibi bunun 'düzen' anlamına geldiğini düşünürsek argüman daha da güçlenecektir. Sözcüğün hiçbir anlamıyla bir *kozmos ekpurosis*'den kurtulamaz ve bununla uyumlu olarak Stoacılar, Heraklitos'un ölümsüz olduğunu söylemesine karşın, *kozmos*un *ftartos* olduğunu söylediler.

bir aşmayla giderilmesi olgusuna dayanır. Son olarak, Lasalle'nin yukarda alıntısı yapılan *Peri diaites*'ten bir bölümün sonuç cümlesinde yer alan kanıtlama tüm her şeyin ateş ve su olduğunu söylediği için Heraklitosçu olamayacağı şeklinde olabilecek Zeller'in itirazıyla karşılaşmamıştır. Bu argüman bunu değil fakat gök cisimleri gibi insanın da ateş ve su arasında salındığını anlatır. Bu tam anlamıyla Heraklitos'un düşündüğü şeydir. Bu pasajda ne ateşin ne de suyun tamamen egemen olabileceği belirtilerek, bunun için Heraklitos'un diğer görüşleri ile güçlü bir uyum içinde olan iyi bir gerekçe verilmiştir.[96] Gerçekten, bu görüşler doğrultusunda büyük bir yangın olacak olsa dünyanın bundan kendisini yeniden nasıl yenileyebileceğini anlamak kolay değildir. Sürecin tamamı aşırılığın aynı zamanda eksiklik olduğu olgusuna dayanır. Başka bir deyişle, suyun ilerleyişi ateşin buharlaştırma gücünü azaltırken, ateşin ilerleyişi nemlenmeyi arttırır. Yangın, sadece bir an sürse de,[97] yeni bir dünyanın ortaya çıkmasını sağlayacak karşıt gerilimi yok edecek ve böylece hareket imkânsız hale gelecektir.

Şimdi kendini 'yukarı ve aşağı doğru olan yol'da gösteren çatışma ve karşıtlık yasasını daha iyi anlayabilecek durumdayız. Herhangi bir zamanda, üç öğenin herbiri, Ateş, Su ve Toprak, –yukarıda tanımlanan Salınıma uygun olarak, biri yukarı doğru olan yolda, diğeri aşağı doğru olan yolda ilerleyen iki eşit parçadan yapılmıştır. Her şeyin iki parçası 'karşıt yönlere sürüklenmektedir.' Bu 'karşıt gerilim', 'şeyleri birarada' ve sadece belirli zaman ve kesin sınırlar içinde bozulan bir denge içinde tutar. Karşıt gerilim böylece başka bir açıdan çatışma olsa da, evrenin 'gizli uyumu'nu kurar (fr. 47). 'Yay ve lir' (fr. 45) konusuyla, Campbell bu benzetmenin en iyi açıklamasını vermiştir: "Ok yaydan uzaklaşırken, eller birbirinin ve okun farklı parçalarının ters yönünden çekerler (Krş. Platon, *Devlet.* IV, 439); buna benzer olarak germe ve tutmayla lirin hoş

---

[96] *Peri diaites*, i. 3 (üstteki s. 150, n. 2'ye Bkz.), *oudeteron gar kratesai pantelos dunatai dia tade to ‹te› pur epeksion epi to eshaton tou udatos epileipei he trofe. Apotrepetai oun oten mellei trefestai. To udor te epeksion tou puros epi to eshaton, epileipei he kinesis. Istatai oun en touto, otan de ste, ouketi egkrates estin, all ede to empiptonti puri et ten trofen katavalisketai. Oudeteron de dia tauta dunatai kratesai panteloi, ei de pote krateteie kai opoteron, ouden an eie ton nun eonton osper ehei nun. Outo de ehonton aei estai ta auta kai oudeteron oudama epileifei.*

[97] 66. fragmandaki (=26 Byw) notunda Diels *ekpurosis* ile ilgili zorluğunu bunun küçük bir yangın olduğunu ve sadece bir an süreceğini söyleyerek hafifletmeye çalışır. Diels Heraklitos'un "sadece biçimsel olarak karanlık" olduğuna ve Heraklitos'un "kendi fikirlerinin anlam ve genişliğine göre son derece açık" olduğuna inanır (Heraklitos, s. i). Stoacılar kendi düşüncelerini Onun sözcüklerinde okumayı güç bulduklarından için "karanlık" diye adlandırmışlardır.

notaları edinilir. Evrenin gizleri de buna benzer."[98] Öyleyse savaş, insan toplumunda olduğu gibi dünyada da her şeyin babası ve kralıdır (fr. 44); Homeros'un çatışmanın sona ermesi dileği gerçekte dünyanın yıkımını isteyen bir duadır (fr. 43).

Philo'dan biliyoruz ki, Heraklitos kendi kuramını birçok örnekle destekler; sözde-Aristotelesçi *Peri kozmou* ve Hippokratesçi *Peri diaites*'te bulunan bu konuyla ilgili pasajlar arasında göze çarpan bir benzerlik bulunur. İki yazarın da aynı kaynaktan yani Heraklitos'tan faydalanmaları, sahte olsa da orijinal esere ulaşmış biri tarafından yazılmış olan *Heraklitos'un Mektupları* eseriyle uyuşmaları sonucu pratik anlamda kesinlik kazanır. İnsanların Doğa nasıl davranıyorsa öyle davranmaları kanıt olarak gösterilir. Bu nedenle insanların Doğanın kendileriyle hareket ettiği yasaları fark etmeyişleri ilginçtir. Ressam, uyumlu eserlerini renklerin çelişkisiyle, müzisyen ise alçak ve yüksek notalarla üretir. "Eğer tüm her şey birbirine benzer yapılsaydı onlardan hiç hoşlanmazdık." Bir kısmı kesinlikle Heraklitos'tan gelen birçok buna benzer örnek vardır; bunları sonraki eklemelerden ayırt etmek kolay değildir.[99]

Kendi başlarına bir sınıf oluşturan ve en çarpıcı ifadeler arasından bize kadar ulaşmış olan birçok Heraklitosçu fragman vardır. Bunlar doğrudan doğruya genellikle karşıtlıklar olarak kabul edilen çeşitli şeylerin özdeşliklerini savunur. Bu fragmanların anlamlarıyla ilgili ipucu hazır verili bir örnek olan gündüz ve gecenin bir olduğunu kabul eden düşüncede bulunur. Gördüğümüz gibi, Heraklitos gündüzün gece ya da gecenin gündüz olduğunu değil fakat onların aynı sürecin iki tarafı ateş ve su 'ölçülerinin' salınımları olduğunu ve hiçbirinin diğeri olmadan mümkün olamayacağını söyler. Gece hakkında yapılacak her açıklama aynı zamanda gündüz hakkında bir açıklamadır. Çünkü bu açıklama ikisi için de geçerlidir. Bu sadece ilksel ateşin kendi bölünüşünde bile bir olduğu ilkesini gösteren önemli bir örnektir. İlksel ateşin kendisi, kendi birliğinde bile, aşırılık ve

---

[98] *Theaetetus*, Campbell (2. baskı), s. 244. Bernays bu sözcükleri, ok ve lir şekline dayanarak açıkladı. Fakat bu açıklama metinden çok sapmıştır. Wilamowitz'in yorumu Campbell'in yorumunu temel alır. "Es ist mit der Welt wie mit dem Bogen, den man auseinanderzieht, damit er zusammenschnellt , wie mit der Seite, die man ihrer Spannung entgegenziehen muss, damit sie klingt" (*Lesebuch*, ii, s. 129). Burada Pythagorasçı 'ayarlanmış yay'ın etkisini hisseder gibiyiz.

[99] (*Peri diaites*, i. 5)'teki *kai ta men pressousin ouk oidasin, a ae ou pressousi dokeousin eidenai. Kai ta men opeousin ou gineskousin, all. Omos autoisi panta ginetai... kai a Boulontai kai a me Boulontai*, cümlesi Heraklitos etkisi taşır. Şu cümle başka bir yazara ait olamaz: "Gözleri, görülen şeyleri yargılamaya uygun olmadığı halde, kavrayışlarından çok gözlerine inanırlar. Fakat ben bu şeyleri kavrayışıma dayanarak söylüyorum." Bu kelimeler bir doktora komik gelir; fakat Heraklitos'tan bu tür şeyler duymaya alışığız. Heraklitosçu olabilecek diğer örnekler testereyle odun kesen –"biri çeken diğeri iten" iki insan imgesi ve yazı sanatından alınan bir motiftir.

eksiklik, savaş ve barıştır (fr. 36). Başka bir deyişle, ateşin başka biçimlere geçmesine ve "değişimde dinginlik" (fr. 83) aramasına ve karşıtlığın "gizli uyumunda" "kendini saklaması"na (fr. 10) neden olan "doygunluk" sürecin sadece bir tarafıdır. Diğer yan ise parlak buharı yakıt olarak tüketmeye sevk eden "eksiklik"tir. Yukarı doğru olan yol, aşağı doğru olan yol olmaksızın anlamsızdır (fr. 69). Biri olmadan diğeri de olmayacak böylece dünya var olmayacaktı; çünkü dünya açıkça sabit olan gerçekliği oluşturmak için iki yolu da kat eder.

Bu türden tüm diğer ifadeler aynı şekilde açıklanırlar. Eğer soğuk olmasaydı sıcak da olmayacaktı; çünkü bir şeyin sıcaklığı ancak soğuk olduğu sürece artabilir. Aynı durum nem ve kuruluk karşıtlığı için de geçerlidir (fr. 39). Bunlar, farkına varılacağı gibi Anaksimendros'un temel karşıtlıklarıdır. Heraklitos, bunlar arasındaki savaşın aslında barış olduğunu gösterir. Çünkü bu, Anaksimendros'un düşündüğü gibi birini diğerine düşüren ve yeniden kendi ortak zeminlerine çekilmeleriyle giderilmesi gereken, savaş olarak görünen adaletsizlik değil aksine adalet olan ikisinde de ortak olan barıştır (fr. 62).[100]

Bu ifadelerin en sarsıcısı iyi ve kötünün aynı şey olduğunu iddia edenidir (fr. 57). Bu ifade iyinin kötü veya kötünün iyi olduğunu değil, fakat basitçe bunların bir ve aynı şeyin iki ayrılmaz parçası olduklarını kasteder. Bir şey kötü olduğu sürece iyi ve iyi olduğu sürece kötü olabilir. Her şey bu zıtlığa dayanır. Fr. 58'de verilen örnek bunu açıkça gösterir. İşkencenin kötü olduğu söylenir ve bu başka bir kötülüğün varlığıyla, örneğin bir hastalık sayesinde iyi yapılabilir; doktorların hastalarına acı vererek karşılığında ücret beklemesi durumunda bu görülür. İyi olan adalet kötülük olan bir adaletsizlik sayesinde varolmasaydı bilinmeyecekti (fr. 60). Bu nedenle insan için, istediği her şeyi elde etmek iyi değildir (fr. 104). Dünyada savaşın sona ermesinin dünyanın sonu anlamına gelmesi gibi, açlığın, hastalığın ve yorgunluğun yok olması da doygunluğun, sağlığın ve dinginliğin yok olması anlamına gelir.

Böylece "insan her şeyin ölçüsüdür" diyen Protagoras'ın öğretisine giden bir görecelik kuramına yol açılır.[101] Deniz suyu balık için iyi, insanlar için kötüdür (fr. 52). Diğer birçok şeyde de durum böyledir. Heraklitos mutlak göreceliğe inanmaz. Dünya süreci sadece bir döngü değil, 'yukarı ve aşağı doğru olan bir yol'dur. İki yolun birleştiği yukarı yolun

[100] Bölüm I. s. 16.

[101] Platon'un *Theaetetus*'ta (152 d sqq) açımladığı 'bilginin göreceliği'ni Heraklitos'un kendisine dayandırmak çok zor olsa da Heraklitosçuluğun böyle bir öğretiye nasıl yol açtığı görülebilir. Eğer ruh bir akış ve şeyler bir akıntı ise elbette bilgi de göreceli olacaktır. Heraklitos'un takipçileri kuramı bu yönde geliştirmişlerdir.

sonunda saf ateş vardır. Bunun içinde bir ayrım olmadığı gibi görecelik de yoktur. İnsanlar için bazı şeyler kötü bazı şeyler iyiyken tanrı için her şeyin iyi olduğu söylenmiştir (fr. 61). Tanrı ya da 'bilge' ile Heraklitos Ateşi kasteder. Heraklitos'un bununla, dünyanın her yerinde bulunan karşıtlık ve göreceliğin ateşin içinde yok olacağını kastettiğini düşünmek dayanaksız olacaktır. Kuşkusuz 96, 97 ve 98. fragmanlar bizi bu konuda uyarırlar.

Heraklitos, 'bilgelik' veya 'bilge'den iki anlamda söz eder. Daha önce söylediğimiz gibi Heraklitos bilgeliği çokluğun birliğinin algısı anlamında kullanarak 'her şeyden ayrı duran bir şey' (fr. 18) olarak tanımlar. Bilgelik biri aşağı diğeri yukarı doğru iki ayrı yol olan iki tarafta da farklılık göstermeyen saf ateşle eşanlamlıdır. Sadece bu saf ateş bilgeliğe sahiptir. Ayrı ayrı görünen şeyler buna sahip değildir. Sadece ateş dolu olduğumuz sürece bilgeyizdir (fr. 74).

Birtakım çekincelerle birlikte Heraklitos'un bilgeliğe sadece Zeus adını örnek verdiğini söyleyebiliriz. En azından 65. fragmandan anlaşılan budur. Bu çekincelerin neler olduğunu görmek kolaydır. Bilgelik, elbette, insan şeklinde resmedilecek gibi değildir. Bunu söylerken Heraklitos sadece Ksenofanes tarafından söylenen şeyi tekrarlamış olur. Heraklitos, bilgelik adıyla adlandırılan bu 'tanrı'nın, bir olduğu konusunda Ksenofanes ile hemfikirdir; fakat Heraklitos'un halk dinine karşı olan tavrı mitolojik kaynaklardan çok, törelere ve seremonilere dönüktür. Heraklitos kendi zamanına ait birtakım dinsel betiler dizisi sunar (fr. 124). Heraklitos imgelere dua etmenin saçmalığını (fr. 126), kan katilliğinin sadece kan dökme ile aklanabileceği fikriyle tartışır (fr. 130) ve onları lanetle korkutur. Heraklitos, Hades tapımı kasvetli törelerle kutlanırken, Dionysos tapımının eğlenceli ve bayağı seremonilerle kutlanmasının saçmalığını tartışır (fr. 127). Mistik öğretinin kendisine göre, gerçekte ikisi de birdir; ve bir olan bilgeliğe kendi bütünlüğü içinde tapılmalıdır.

Heraklitos'un ahlâk öğretisi "ortak olanı izle" kuralında özetlenir. Heraklitos'un üstünde ısrar ettiği "ortak olan," buna rağmen, kendisi hakkında en büyük nefret duyduğu sağduyudan çok farklı bir şeydir (fr. III). Heraklitos, bu "ortak olan"la, sanki kendilerine ait özel bir bilgelikleri varmış gibi (fr. 92), kendi dünyalarında yaşayan çoğunluğa karşı en güçlü karşı koyuşta bulunur (fr. 95). Halk düşüncesi bunun için "ortak olan"ın tam karşıtıdır. Bu kural gerçekte Heraklitos'un insanbilim ve kozmoloji görüşlerinin bir uzantısı olarak yorumlanmalıdır. Yapılması gereken ilk şey ruhlarımızı kuru tutmak ve böylece onları bir olan bilgeliğe, ateşe götürmektir. Bu, gerçekten "ortak" olandır ve en büyük yanılgı ruhlarımızı nemlenmeye bırakıp, kendimizi dünyanın ateşinden uzaklaştırarak,

uyur insanlar gibi davranmaktır (fr 94). Heraklitos, "ortak olan"ı şehrin kurallarıyla karşılaştırarak Stoacı "dünya-devleti"ne yol açtı. Tüm bunlar ilahi bir yasa örneğinden daha etkilidir: Kent kuralları ilahi yasanın mükemmel olmayan gerçekleşmeleridir. Kent yasaları ilahi yasaları tamamıyla tüketemezler; çünkü tüm insan işlerinde bir görecelik unsuru vardır (fr. 91). "İnsan tanrıyla karşılaştırıldığında bebektir" (fr. 97). Kent yasaları böyle olduğu için kent surları için nasıl savaşılırsa, yasalar için de yine böyle savaşılmalıdır; iyi yazgılı kent kuru ruha sahip bir yurttaş edindiyse bu kişi on bin kişi değerindedir (fr. 113). Çünkü sadece bu kişide "ortak olan" gerçekleşmiştir.

Antik Dünya Bilgeliği



Çizim: Albrecht Dürer

HİKMET (BİLGELİK) ÜSTÜNE

Sema Önal*

Bu makalede özellikle Giambattista Vico'nun hikmet hakkındaki görüşlerine yer vermek istiyoruz. Her şeyden önce Vico, bilgili, bilgin ve bilge kavramları ile ilgili olarak insanları çeşitli tiplere ayırır. "1. Aptal. 2. Akıllı ama cahil kimse. 3. Basiretten yoksun bilgili kimse ve 4. Bilge. Hayatın akışında aptal kimse, hem en yüksek hem de en değersiz gibi görünen gerçekliklere dikkat etmez. Akıllı ama cahil kimse, en vasat şeylere dikkat eder. Onun en yüksek şeyleri algılamasına imkân yoktur. Bilgili ama basiretsiz kimse, en yüksek gerçekliklerden en sıradan gerçeklikleri çıkarır. Soyut ve genel gerçeklikler sonsuzdur. Somut ve özel olanlar ise andan âna, gerçeklikten gerçeklik olmayana doğru durmadan değişir. Sonsuz gerçeklikler, tabiatın üstünde dururlar. Tersine, tabiatta her şey sabit değildir ve değişebilir. Fakat iyilik ve gerçeklik arasındaki uyum hep varolur. Bunlar, aynı öze ve aynı niteliklere katılırlar. Hem tümel hem de tikel gerçekliklerden habersiz olan aptal kimse kibri yüzünden sürekli cezalara katlanır. Özel gerçeklikleri kavrayabilen ancak tümel gerçekliklerden habersiz olan akıllı ama cahil kimse, bugün için faydalı olan belki de yarın için zararlı olabilecek olanı bulur. Bilgili fakat basiretsiz kimse, tümel gerçekliklerden tikel gerçekliklere doğru bir çizgi üzerinde seyahat eder. Hayatın dikenli yollarında yönünü bulamaz. Fakat, insani eylemlerin ve olayların belirsizliği ve dolambaçlı yolları içinden geçen

* Y. Doç. Dr. Sema Önal, Mersin Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

bilge kimse gözünü sonsuz gerçekliklere odakladığında doğru bir çizgi üzerinde seyahat etmez, çevrimsel bir rota izleyerek yolunu bulur ve zamanın akışı içinde eylem sahasında şeylerin tabiatı izin verdiği ölçüde faydalı olduğunu ispat edeceği kararlar alır".[1]

Vico, burada bize hikmete ermiş olan kişinin bilgi arayışında tikellerin içine dalıp kaybolmadığını, sonsuz ve tümel gerçeklikler ile iyilik ve gerçeklik arasındaki uyumun her zaman var olduğunu görebildiğini ve buna göre davranışlarda bulunduğunu, bilgisinden dolayı kibirli olmadığını, her zaman yararlı olabilecek bilgi ile kendisini donattığını ve döngüsel bir zaman anlayışına sahip olduğunu ifade eder.

Bilindiği gibi kendilerine hikmet öğreticileri diyenler eski Yunanistan'da M.Ö. VI. yüzyılda görünürler. Grek hikmeti, büyük dinler ve felsefi öğretiler bize bir insanın tam olarak nasıl olması gerektiğini öğretirler. Düşüncede ve eylemde toplumsal örnekler olarak ön plana çıkmış büyüklerin biriken hikmeti bize yaşama sanatını öğretir. İnsan olmayı öğrenme, bilgi edinmenin yanısıra karakter inşa etmeyi içerir. Bilge olmak, aslında hiçbir şey bilmediğini bilmektir. Bu anlayış yukarıda Vico'nun sözünü ettiği döngüsel düşünce tarzı ile uyum içindedir. Çünkü akıl ve bilginin ötesinde bir hikmet vardır ve bu hikmet tek bir gerçeklik olduğunu anlamaktan başka bir şey değildir.

Düşünce tarihinde en eski kültürlerden bu yana hikmete ilişkin olarak verilmiş bu ana fikirlerle hayret edilecek benzerlikler vardır. Örneğin, Sumerli kültürdeki hikmet anlayışı ile eski Yunan'daki felsefe kültüründe görünen bazı ana fikirler arasında paralellikler vardır. "Hikmetin Kaldelilerden, önce Mısır'a, sonra eski Yunan'a daha sonra Süryanilere ve İslâm âlemine geçtiği hakkında Platon, Aristoteles, Berossos, İskenderiyeliler, İbn Nevbaht, Fârâbî, İbn Meymun, Roger Bacon şahadette bulunmuşlardır. Platon'a Yunanca konuşan Musa gözüyle bakılmıştır. Homeros'un destanlarının Anadolu'dan *Ugarit* destanı üzerinden geriye doğru giderek *Gılgamış* destanından kaynaklanmış olduğu da kanıtlanmıştır. Eski Yunan matematiği, astronomisi ve tıbbında, Mezopotamya'dan ve Sumerlilerden alınmış olan ögeler kesin olarak gösterilmiştir"[2]

Aristoteles, *Ethica* adlı eserinde hikmet teriminin en mükemmel ustalıklar için kullanıldığını söyler. Phidias'a bilge bir oymacı heykeltıraş ve Polyclitus'a bilge bir heykeltıraş dendiğinden bahseder. Fakat, ona göre, bazı insanlar özel bir mânâda hiçbir niteliği olmasa da bilgedirler. Hikmet, bilginin en son formu olmalıdır. Bilge insan da o halde yalnızca ilk

[1] G. Vico, *On the Methods of Our Times* s. 34-35 çev. Elio Guanturco-Donald Philipp Verene, 1990.

[2] Mübahat Türker Küyel, *Türklerde Felsefe Geleneği*, s. 8 *Türk Yurdu*, Nisan 1991.

ilkelerden başlayarak onu izleyen ilkeleri bilmekle kalmamalı, bu ilkeler hakkında doğru bir anlayışa da sahip olmalıdır. Bu yüzden Aristoteles'e göre hikmet, sezgi ve bilimsel bilgi olmalıdır.[3]

Hikmet, Aristoteles'e göre siyasi bilgi ile aynı olamaz çünkü eğer insanlar kendileri için faydalı olan şeylere hikmet ismini vermiş olsalardı, ortada bir tek hikmetten daha fazlası olmazdı. Halbuki bütün canlıların iyiliği ile ilgili olan geçerli tek bir hikmet anlayışı yoktur. Her bir tür için farklı bir hikmet vardır. İnsanın en yüksek dereceden canlı olması hiçbir fark oluşturmaz, çünkü tabiatta insana göre daha tanrısal olan varlıklar vardır. Bunlar göksel cisimlerdir. Hikmet bilimsel ve sezgisel bilgidir ve tabiatı gereği en önceki bilgidir. İnsanlar neden Anaxagoras ve Thales'e bilge demişlerdir? Çünkü, onların bilgisi kapsayıcı ve doğaüstüdür; fakat yararlı değildir. Çünkü onların araştırma nesneleri insani faydaya dayalı değildir. Ancak, tedbir, öngörü ve insani iyilerle ilgilidir. İnsani iyiler ihtiyat gerektiren şeylerdir. İhtiyat, evrensellerle ilgili değildir. Tikellere dikkat eder. Çünkü davranışlarla ilgilidir, teorik bilgiyle ilgili değildir.[4]

Hikmet, en genel olanla yani Aristoteles'in de gösterdiği gibi metafizikle ilgili olması dolayısıyla varlığın bilgisidir. Varlık ise düzendir, *nomos*tur, adalete uygundur, uyumludur ve dengededir. Sonra vardır. Yani adalete uygun olan vardır, adalete uygun olmayan var-değildir. Eski Yunan'dan çok önce Sumerlilerde de adalet varlığın ta kendisidir. Varlığın *arkhê*sidir. Sumerliler, adalet kavramını temele alarak yazılı tarihte ilk defa bütün varlığı aşkın bir vahdet içinde kurmaya muktedir olabilmişlerdir. Hikmete ulaşabilmişlerdir.

Bu adalet ve adalete dayalı hikmet kavramları Sumerlilerden Mısır'a oradan da Eski Yunan kültürüne geçmiştir. Çünkü, adalet bir şeyi o şey yapan şeydir. Felsefede buna mahiyet veya öz denir. Adalet, varlığın ta kendisidir, adalet aynı zamanda bütün bunların öyle olduğunu bilmektir yani hikmettir, doğru bilgidir, bilgeliktir. Sumerli gözünde varlık, bilgi ve değer adaleti oluşturmaktadır.[5]

Platon, Timaios diyalogunda Yunanistan'ın yedi bilgesinden biri olan Solon hakkında şöyle der: "Solon insanların en bilgesi, şiirdeki değeriyle de şairlerin en asilidir."[6]

Solon Mısır'ın en bilge rahiplerine bir şeyler sorduğu zaman bilgin rahip ne Solon'un ne de başka bir Helen'in herhangi bir şey bildiğini gördüğünü söylemiştir. İhtiyar rahiplerden biri Solon'a, "Siz Helenler her za-

---

[3] Aristotle, *The Nichomachean Ethics*. s. 211 çev. J.A.K. Thomson, Penguin Books, 1976
[4] a.g.e. 211-212.
[5] M. Türker Küyel, *İki Gemi Türü* s. 349 *Erdem*, Mayıs 1986 cilt 2 sayı 5.
[6] Platon, *Timaios*, 21b., s. 17 M.E.B İstanbul 1997.

man çocuksunuz, sizin memleketinizde hiç ihtiyar yok; çünkü kafanızda ne eski bir geleneğe dayalı öteden beri edinilmiş bir fikir ne de zamanla ağarmış bilginiz var" der (Platon, Timaios. 22bc).

Bu sözler Mısırlı hikmete göre Helenlerin henüz çocukluk çağında olduklarını ve bu hikmet adına Mısır'dan çok şey öğrendiklerini gösterir. Tarihsel olarak Mısırlıların da gerisinde Sumerlilerde de hikmet anlayışı söz konusudur. Bunlar bize gösteriyor ki insanlık, düşünme gücünü kazanalı beri hikmet anlayışı da var olmuştur. Örneğin;

> Sumerlilerde adalet anlamına gelen Nig. Si. Sa. Kelimesi ile Di. Ku (hüküm vermek) kelimesi ve bunların Akkadca karşılıkları olan Maşarum, Simdatum ile Arapça Hikmet, Hakamet kelimeleri Hintlilerin Rta'sı, Çinlilerin Tao'su, Eski Yunanlıların Cosmos'u, Logos'u, Latinlerin Ratis, Ratio'su ile Sumerlilerin adalet, hikmet ve akıl arasındaki ilişkiyi bildikleri izlenimi çıkar. Eski Yunanlılarda da adalet doğru bilgidir. Yedi bilge, Sokrates ve Platon yoluyla bundan haberdar oluyoruz. Sumer mitolojisi ve dolayısıyla Yunan mitolojisinde tanrılar tabiattaki düzeni, Cosmos'u yani kanunları bir araya gelerek, görüşerek, konuşarak göklere yazarlar. Tanrıların göklere yazdıkları bu kanunlara Sumer dilinde *nam* Yunan dilinde *nomos* denir. Bu kanunları tanrılar bile ihlal edemez. Öte dünya veya yeraltı dünyası bile birtakım kanunlara tâbidir".[7]

Filozoflardan verdiğimiz bütün bu örneklerden yola çıkarak, hikmetin bütün görünüşlerin ötesinde gerçekliğin bilgisi olduğunu söyleyebiliriz. Hikmet, tikel nesnelerin tikel bilgisinin sınırlarına göre aşkındır. Doğu ve Batı bütün kültürel gelenekler içerisinde bakılmış ve araştırılmış bilginin ideal durumudur. Hikmet terimi bütün kültürel ve etik geleneklerde hemen hemen daima kutsal olarak görünür. Örneğin Hinduizmde, Judaizmde, Budizmde, Konfüçyanizmde, Taoizmde, Hıristiyanlıkta, İslâm'da vs. Hikmeti incelemek farklı gelenekleri ve farklı disiplinleri bir araya getirir. Örneğin dinî incelemeler, felsefe, tarih, sosyal bilimler vs.

Hikmet de insani anlama bütün görünüşleri aşarak en son gerçekliğe ulaşır. Nesne ve özne arasında herhangi bir uyumsuzluk olmaksızın bilgi ve eylem görünüş ve gerçekliğin kaçınılmaz birliğine varılır. Hikmet mukayeseli durumlara acil doğru cevaplar sunan sürekli bir değerdir. Kutsal kitapların yorumu, felsefi metinler ve ahlâki uyarılar, hikmet kavramını içerir. Bugünün durumunda bilim ve teknolojinin umudu insan varlığına anlamlı bir gelecek sunmak için mücadele etmektir. Bütün kültürel gele-

[7] Mübahat Küyel, *İki Gemi Türü* s. 340.

nekler ve siyasi ekonomik birlikler insanlığın yüz yüze olduğu acil sorunlar için hikmete ihtiyaç duymaktadır.[8]

Hikmet yukarıda sözünü ettiğimiz gibi felsefede mahiyet, öz anlamına gelmekteydi. Günlük dilde biz bunu mânâ olarak da kullanırız. Mânâ, hayatımızı oluşturan şeydir. Bizim gayretimiz onu elde etmektir. Hikmet, mânâ olarak da anlaşılır. Özellikle halk hikmetine dayalı söylemler bunu açıkça ortaya koymaktadır. Halk hikmetinin toplumda yansıması, başkalarını da kendimiz kadar sevmek, en azından bunu denemeye çalışmaktır. Budist, Taoist, Hıristiyan, Müslüman vs. sıfatlar önemli değildir, mânâ yaşarken ve severken, verirken ve alırken bulunur. Mânâ, zamanı geldiğinde mutlu bir şekilde ölmektir.[9]

Bu genel verilerden sonra yeniden Vico'ya dönelim: Vico, hikmeti en genel kavrayışla şöyle dile getirir: Hikmet, insanlığı meydana getiren tüm bilimleri ve sanatları kendisiyle kazandığımız, bütün disiplinleri yöneten yetidir. Platon, hikmeti, "insanın olgunluğu" olarak tanımlar. İnsan, insan olarak var olma anlamında zihin ve ruhtan veya zekâ ve iradeden ibarettir. İnsanda, bu her iki kısmı da tam olarak gerçekleştirmek hikmetin, bilgeliğin işidir (*Alcibiades I*'de 124 E). Bilge insanların kanaatine göre, oluşu ve evreni yaratan iyidir. İyi olanda hiçbir şeye karşı hırs uyanmadığından Yaradan her şeyin elden geldiği kadar kendine benzemesini istemiştir. Evrenin ve oluşun en esaslı ilkesi budur. Tanrı düzensizliği düzene sokmuştur (Timaios 30 b).

Platon'un bu düşüncelerinden etkilenen Vico'ya göre, irade, zekâ aracılığıyla en üst kurumların bilgisiyle aydınlanmış bir zihin tarafından ruhun en iyiyi seçmesine önderlik edebilir. Bu evrendeki en yüksek kurumlar, Tanrı'ya dönmüş ve Tanrı'yı bilen kurumlardır. O halde, gerçek hikmet, insani kurumları en yüksek iyiye sevk etmek için ilahî kurumların bilgisini öğretmelidir.

Vico'nun yorumuna göre hikmet, Homer tarafından da *Odyssey*'deki altın bir pasajda "iyi ile kötünün bilgisi" olarak tanımlanan Müzle başlar. Vico, Homer'den örnek vermesine rağmen ilk insanların (Gerçek Tanrı'dan habersiz olan gentillerin) hikmet anlayışının iyi ile kötünün bilgisi olarak başladığını söylemeye çalışmaktadır. İyi ile kötünün bilgisi ona göre, ilkin gökyüzünü gözleyen insanların oradan birtakım anlamlar çıkararak iyi ile kötüyü belirlemeleri demektir. Onlar buna daha sonra kehanet (divination) demişlerdir. Müz, ilkin, kâhinler tarafından yapılan kehanet bilimidir ve bu da bütün ulusların halk hikmetinin başlangıcıdır. Müz,

[8] *Wisdom in China and West* s.vii- x, ed. Vincent Shen Willard Oxtoby, The Council for research in Values and Philosophy, 2004.
[9] *Wisdom in China and West* s. x.

aslında Vico'ya göre, Tanrı'nın inayeti ile Tanrı'yı müşahade etmektir. Öyle ki, *divinari*den dolayı onun özü ilahîlik olarak adlandırılır. Vico'ya göre hikmet, ilkin şiirsel bir tarzda ortaya çıkmıştır ve ilkin göksel âlemin beden gözüyle temaşa edilmesi yoluyla oluşan tanrısal fikirlerle başlamıştır. Kehanet bilimiyle kâhinler ortaya çıkmış ve gökyüzünden âlâmetler alınmıştır. Kâhinlerin asâlarıyla işaretledikleri bu bölgeler gökyüzünün tapınakları olarak adlandırılmıştır (*templa coeli*), Greklerin, sonunda metafiziksel ve matematiksel soyutlamalara dönüşen ilk tanrısal ve yüce şeyleri temaşa etmek demek olan *theōrēmata* ve *mathēmata*ları buradan çıkmış olmalıdır. Bu, "Müz, Jove adıyla adlandırılmış olan gök tanrı ile başladı" (*A Iove principium musae*) [Vergil, *Eclogue* 3.60] diyen sivil tarihtir. Çünkü, Jove'un yıldırımları, Homer'in "iyi ve kötünün bilgisi" olarak tanımladığı ilk Müzü ortaya çıkarmıştır. Bu noktada, filozofların sonradan, hikmetin başlangıcı dindarlıktır özdeyişini getirmeleri hiç de zor olmamıştır. İlk Müz, kehanetleri almak için göksel âlemi temaşa etmiştir.[10]

Vico'ya göre, Grek'in insancılığını kuran teolojik şairler, bu hikmeti mısralar hâlinde dile getirmişlerdir ve bu, Latinlerin neden adli münecimlere "hikmet öğreticileri" dediğini açıklar. Hikmet öğreticileri deyimi, Eski Yunan'ın Yedi Bilgesi'nin durumunda olduğu gibi, insanlığa faydalı öğütler vermekle ün salmış olanlara atfedilmiştir. Bu atıf, sonradan ülkeleri bilgece idare eden ve ulusların iyileri olan insanlara da yayılmıştır. Daha sonra hikmet kelimesi doğal ve tanrısal şeylerin bilgisi mânâsına gelmiştir, yani Tanrı'da insan zihninin bilgisini gören ve Tanrı'yı bütün gerçekliğin kaynağı olarak tanıyan olması sebebiyle tanrısal bilim denen metafizik, Tanrı'yı her iyinin düzenleyicisi olarak tanımaktadır. Hikmet ayrıca, Tanrı tarafından bir esinle (vahiy) bildirilen ve ebedî olan şeylerin bilimi olarak da adlandırılmıştır.

Vico'ya göre, ilk (gentil) insanlığın ilk hikmeti olan şiirsel hikmet, şimdiki bilgili insanlarınki gibi rasyonel ve soyut bir metafizikle değil, rasyonelleştirme gücü olmayan, tamamıyla kaba duyu ve güçlü imgeleme sahip bu ilk insanların hissetmesi ve hayal kurmasına dayalı bir metafizikle başlamıştır. Bu metafizik, onların şiiridir, onlarla birlikte doğmuş (çünkü onlar, tabiatları gereği duyularla ve imgelemle donatılmışlardı) bir yetenektir. Bu metafizik, nedenleri bilememekten doğmuştur, çünkü merakın annesi olan cehalet, hiçbir şeyden haberi olmayan bu insanlara her şeyi olağanüstü göstermiştir. Onların şiiri, ilkin tanrısaldır. Çünkü kaba

[10] G. Vico, *New Science*, 1725. paragraf 310, 365, 367, 377, 710. çev. Thomas and Bergin and Max Harold Fischer, Cornell University Press, 1984, Ithaca and London.

duyu ve güçlü imgeleme sahip olan bu ilk insanlar, hissettikleri ve merak ettikleri şeylerin nedenlerini tanrılar olarak hayal etmişlerdir.[11]

Vico'ya göre, şiirsel hikmetin kökenlerinin keşfi, Platon'dan, Bacon'ın *De sapientia veterum* adlı eserine varıncaya kadar canla başla araştırılan eskilerin eşsiz hikmeti fikrini ortadan kaldırmıştır. Keza, eskilerin hikmeti, büyük ve nâdir filozofların bâtınî hikmeti değil de, insan ırkını kuran kanun koyucuların halk hikmetidir. Bu durumda Platon'un filozof kral veya kral filozof olmalıdır sözü yüce bir söz değildir. Çünkü, zaten ulusların kuruluşunda doğal olarak böyle olmuştur. Böylece, Grek fabllarına ve Mısır hiyerogliflerine atfedilen yüce felsefenin mistik anlamları kökende hem tarihsel hem de doğaldır. Hiyeroglifler, yüce bâtınî hikmete sahip olan filozoflar tarafından sırlarını saklamak için icat edilmiştir şeklindeki yanlış fikir de kökünden söküp atılmalıdır. Çünkü bütün ilk ulusların hiyerogliflerle konuşması ortak doğal bir gereklilikten dolayı idi. Örneğin, Kuzey Asya'da İskitlerin kralı Idanthyrsus, kendisine savaş ilân etmiş olan Büyük Darius'a beş gerçek kelimeyle cevap vermiştir. Bunlar, kurbağa, fare, kuş, saban demiri, gemi dümenidir. Kurbağa, Idanthyrsus'un, İskitya'nın topraklarında doğduğuna işaret eder, tıpkı kurbağaların yaz yağmurlarında topraktan doğması gibi, yani, Idanthyrsus, bu toprağın oğludur. Fare, bir fare gibi, doğduğu yerde kendi evini kurmuş olduğuna, yani ulusunu orada kurmuş olduğuna işaret eder. O, kendi kavmini orada yerleştirmiştir. Kuş, kâhinleri olduğuna ve Tanrı'dan başka kimseye boyun eğmediğine işaret eder. Saban demiri, toprakları ekime hazırladığına ve böylece onları ehlileştirerek, güçle kendi mülkü yaptığına işaret eder. Son olarak dümen, ülkesini savunmak için sorumluluğa ve güce sahip İskitya ordularının yüce kumandanı olduğuna işaret eder, yani aslında eskilerin hikmeti mistik hiçbir şeyi ifade etmez, toplumların gelişmesinde bu şiirsel hikmet doğal olarak ortaya çıkmıştır ve filozoflar sonradan bu hikmeti felsefeye dönüştürmüşlerdir.[12]

Vico'ya göre ulusların gelişmesi sürecinde ilahî bilgiden ve hikmetten uzaklaşan felsefeler bozularak septisizme düşmüştür. Bilgili budalalar, gerçekliğe çamur atarak onu mahvetmişlerdir. Böylece de bir konuyu farklı ve zıt yönlerden savunmaya hazır olan yanlış bir belâgat ortaya çıkmıştır ve belâgat kötüye kullanılmaya başlamıştır. Toplumda bu durumla birlikte sınırlandırılmamış tutkularının (lüks, kadınsılık, hırs, kıskançlık, kibir ve gösteriş gibi) kölesi olan bozulmuş insanlar, çözülmüş hayatların zevkleri peşinde en sefil kölelerin karakteristik durumu olan kötülüklere

[11] G. Vico, *New Science*, 1725. paragraf 310, 365, 367, 377, 710. çev. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fischer, Cornell University Press, 1984, Ithaca and London.
[12] G. Vico, *New Science*, 226, 384, 427 435, 437, 488, 490, 541, 550.

düştüklerinde yalancılar, hilekârlar, iftiracılar, hırsızlar, korkaklar ve hakkı olmayanı isteyenler haline gelmeye başlamışlardır. İnsanlar bu tür toplumsal (sivil) rahatsızlıklarla bozulduklarında, tıpkı vahşilerde olduğu gibi yalnızca kendi özel ilgilerini düşünme eylemi içine girmişlerdir. Gurur veya küçük bir memnuniyetsizlikle, tüylerini kabartan ve ani çıkışlar yapan vahşi hayvanların durumuna düşmüşlerdir. Bu durumda insanların ne kadar çok ve kalabalık olunduğunun önemi yoktur. Eğer bu kalabalık, vahşi yabanıllar gibi ruhun ve iradenin derin yalnızlığı içinde yaşıyorsa, herkes kendi zevk ve kaprisinin peşinde koşuyorsa, iki kişi birbiriyle nadiren anlaşabiliyorsa toplum bozulmuş demektir. Bu insanlar, şehirleri ormanlara ve ormanları da mağaralara ve insan inlerine dönüştürmüşlerdir. İlk insanların duyu barbarlığının yerini düşünce barbarlığı almıştır. İnsanlar, kötü niyetli nüktedanlığın ve soysuz cin fikirliliğin içinde körelmeye başlamışlardır. Keza, duyusal barbarlık, kendini savunma, kaçma veya birinin koruması altında olma şeklinde açık bir yabanıllık göstermiştir. Ancak, düşünsel barbarlık, yumuşak kelimeler ve kucaklaşmalar altında arkadaşlarının hayatına ve geleceğine karşı komplo kurar. Bu önceden tasarlanmış kötülük noktasına ulaşmış olan insanlar, insanlıktan çıktıklarında, artık rahatlarını, zevklerini ve ihtişamlarını hissedemezler, yalnızca hayatın en açık gereksinimlerini isterler. Hayat için gerekli olan şeylerin bolluğunun ortasında hayatta kalan birkaçı, toplumsal olurlar ve ilk insanların dünyasının ilkel basitliğine geri dönerek yeniden dindar, doğru ve inançlı olurlar. Böylece, onlar arasında Tanrı'nın sonsuz düzeninin lütuf ve güzellikleri, adaletin doğal temelleri, dindarlık, inanç ve doğruluk olarak geri döner. Hikmet de budur.[13]

Görüldüğü gibi Vico hikmeti dindarlıktan ayırmaz. Ona göre, yalnızca dinler insanları hisleri yoluyla harekete geçirerek erdemli şeyler yapmaya yöneltir. Filozofların erdem üzerine söyledikleri akılsal kurallar, ancak iyi bir belâgatla kullanıldığı zaman faydalıdır. Din insanlar arasında kaybolursa insanların toplumda yaşamalarına imkân verecek hiçbir şey kalmaz. Vico bu noktada, gerçek din olarak kabul ettiği Hıristiyanlık ile diğer dinleri birbirinden ayırır, ona göre diğer dinlerde şöyle bir yanlışlık vardır. Hıristiyanlıkta tanrısal inayet, sonsuz ve sınırsız iyi uğruna faziletli eylemlere neden olur. Bu iyi uğruna duyuları erdemli eylemlere yönelten zihindir. Yanlış dinler, tersine, başka bir hayatta gerçekleşecek olan duyusal zevklerin uhrevi saadetini bekledikleri gibi bu hayatta da sonlu ve geçici iyiyi önerirler. Bu nedenle de duyusal zevkler, zihinleri yönlendirirler. Ancak, bilge kişiler Tanrı'nın sonsuz hikmetine hayrandırlar, ona

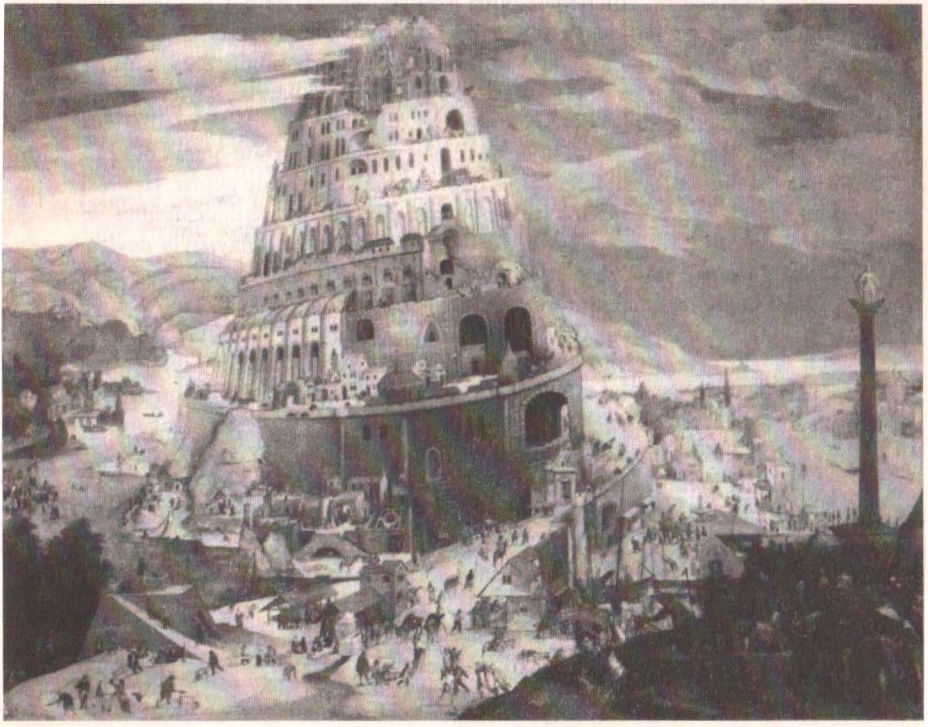
[13] G. Vico, *New Science*, paragraf 1102, 1105, 1106.

hürmet ederler ve bu sonsuz hikmete bağlı olmaya istek duyarlar. Zaten dindar olmayan da gerçekte bir bilge olamaz.

Bilgeler, kendilerine ve başkalarına nasihat edebilen ve bu nasihatlerini savunabilen kişilerdir. Bilgili ve güçlüdürler. Bilgeyi Aristoteles'in madde ve form düalizmi ile ilişki kurarak değerlendiren Vico, formun aktif olma özelliği dolayısıyla onların çalışkan ve sabırlı; aydınlık olma özelliği dolayısıyla özel hayatta övgüyle, kamusal hayatta şanla donanmış kişiler olduklarını, bölünemez olma özelliği dolayısıyla her işte veya öğretide kendi güçleriyle ve bütün özellikleriyle bütünleşmiş olduklarını, şövalyelik sanatlarında şövalye, bilimleri incelemede bilgin, saraya ait işlerde devlet adamı ve el zanaatlarında zanaatkâr olduklarını söyler. Sebatkâr olma özelliği dolayısıyla, ciddi ve ağırbaşlı. "Aynı" olma özelliği dolayısıyla doğru, tedbirli, yerinde davranan, görgülü. Ve son olarak düzenli olma özelliği dolayısıyla güzel ve uyumlu olduklarını dile getirir. Her biri tam olarak kendi görevini yapan bu insanlar yönetimlerdeki uyumu ve güzelliği oluştururlar ve bütün bu yurttaşlık değerleri dolayısıyla devletlerini korumak için çaba harcarlar. Zayıf ve bozulmuş tabiatlara sahip olanlar böyle bir çaba göstermezler.[14]

Sonuç olarak hikmet insanlığın ister duyusal ister düşünsel yolla olsun tabiatı gereği sahip olduğu bir bilgidir. İnsanlaşmak bir mihnet, bir emek işidir. Kutsal kitapların da dediği gibi insan ekmeğini alın teriyle yiyecektir. Hikmet geleneği mükemmel bir insanın nasıl olması gerektiğini bize anlatır. İnsan daima kendini yenilemek, olumlu değerlere doğru yükselmek zorundadır. Evren, toplum ve insan arasında paralellik olduğu düşüncesinden kaynaklanarak insan ruhunda ve toplumda istenen şey uyum, denge ve ölçülülüktür. Sokrates'in "kendini bil" sözü, insanın kendini ruhsal bir tecrübe içinde yeniden sorgulamasını ve ahlâki yönden yeniden oluşturmasını içermektedir. Böylece insani medenileşme yolunda kişinin istediği şey olumlu değerlere doğru yükselmektir. Adaletsizliğe, kötülüğe karşı savaşmaktır. Halk hikmetinin, felsefi düşünüşün ve büyük dinlerin de hedefi budur.

[14] G. Vico, *New Science*, paragraf 136, 310, 1109, 1110, 1111, 1112, 1410.



"Babil Kulesi"
Abel Grimmer, 1570-1619

ANTİK ÇAĞDA DİL VE GRAMER

Bedia Demiriş*

"Dil nedir?" Bu soruya verilecek yanıtlar temelde dilin insana özgü bir yetenek olan konuşma yeteneğinin, düşünceleri, duyguları açığa vurma gücünün kendisi olduğu tanımına dayanacaktır. İnsan, dili sayesinde bir isteğini, gereksinimini açıklamasının yanısıra, diğer insanlarla ilişki kurma, insan ruhuyla ilgili bütün etkinliklerini başka insanlara aktarabilme olanağına sahiptir. Böylece insana özgü bir yetenek olarak insanın var oluşunun özünü oluşturan dil her şeyden önce bir iletişim aracıdır.

Çok eski toplumlardan günümüze kadar ulaşmış olan söylenceler eski insanların, konuştukları dilin tanrısal bir kökeni olduğuna, dilin Tanrı'nın insana verdiği nimetlerden biri olduğuna inandıklarını göstermenin yanısıra bu tanrısal nimetin aynı zamanda diğer insanlarla iletişimi sağladığının farkında olduklarını da ortaya koymaktadır. Sumerler'den (M.Ö. 3. bin) kalma bir tablette bulunan ve altın çağın anlatıldığı "Enmerkar ve Aratta Beyi" destanına göre, iki tanrı arasındaki kıskançlık altın çağın sona ermesine sebep olur: Göklerin ve yeryüzünün efendisi tanrı Enlil'i tek dilde öven insanlar arasına çeşitli diller koyarak anlaşmalarını önleyen bilgelik tanrısı Enki bozuşmayı ve savaşı getirerek insanların refah ve barış içinde yaşadıkları altın çağa son verir.[1] Sumer'de bulunan bu söylen-

* Doç. Dr. Bedia Demiriş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

[1] Kramer, 1990, s. 199-200.

ceye paralel bir söylence de Tevrat'ta[2] anlatılan "Babil Kulesi" söylencesidir: İnsanlar Babil'de Tanrı katına ulaşacak çok yüksek bir kule yapımına girişirler. Tanrı insanların bu küstahlığını cezalandırır: Kuleyi yıkmakla kalmaz, insanların dilini de karıştırır. Öyle olur ki kimse birbirini anlayamaz. Babil kenti farklı dillerin konuşulduğu bir yerdir. Farklı diller konuşmak demek birbirini anlamamak demektir. Tanrı'nın insanlara verdiği en büyük ceza da birbirlerini anlayamamaları, yani iletişimin kopması olmuştur. Yine Tevrat'a göre, Âdem, Tanrı'nın yardımıyla yaratıkları adlandırmıştı; Hindulara göre dili Tanrı Indra, İskandinav mitolojisine göre, alfabeyi bulan Tanrı Odin yaratmıştı. Eski insanların dili tanrı tarafından kendilerine verilmiş olarak görmelerinin yanısıra bütün bu söylencelerin arka planında bulunan düşünce, varlıkların kendilerini dilleriyle açığa vurduğu ve insanın, başka varlıkların ve insanların dilini bilmesi halinde onları anlayacağı ve dolayısıyla dünyasının zenginleşeceği düşüncesiydi.[3]

İnsanlık tarihi göstermektedir ki her uygarlık, dili kendi düşünce dünyasına, inançlarına ve bilgi birikimine koşut olarak farklı biçimlerde ele almıştır. Bununla birlikte, dilin incelenmesi, bir doğal dilin grafik işaretleri yardımıyla gerçekleşmesi demek olan yazının ortaya çıkışıyla başlamıştır, diyebiliriz. Önce doğayı taklit niteliğinde sesler çıkarmakla konuşmaya başlayan insanoğlunun sesten simgeye geçişi insan zekâsının benzersiz bir etkinliği, insanın evriminin binlerce yıllık serüveninin ürünüdür. Sözün zaman içinde varolmasına karşılık yazının uzamsal olma özelliği onun kalıcılığını da sağlamıştır. Söz zaman içinde gerçekleşip yine zaman içinde kaybolurken, yazı uzam içinde gerçekleştiği için kalıcıdır. Dille ilgilenmenin tarihi hakkında ancak yazılı kayıtlara bakılarak bir fikir edinilebilmektedir.

İlk kayıtlar Eski Mısır'a aittir. Eski Mısırlılar dilin kavram ve sözcük birimlerine inerek her kavrama karşılık gelecek bir çizim üretmişlerdi. Eski Mısırlılardan çok sonra Fenikeliler (M.Ö. 1200-1000) ses birimlerine, hecelere, sonunda ünsüzlerden oluşan alfabeye ulaştılar. Onlardan sonra Grekler bu alfabeyi alarak ünlü harfler eklediler. Pek çok dilin konuşulduğu Mezopotamya'da özellikle Babil'de uygulamaya yönelik olmakla birlikte, dille ilgili çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Babil'de egemenlik Akadlara geçtikten sonra, kent halkının önceden konuştuğu Sumer dili yok olmamış, siyasi üstünlük elde etmekle birlikte Akadlar Sumer dinini ve dinî törenlerde kullanılan bir dil olarak Sumer dilini de

[2] Yaradılış 11:1-9 : Krşl. Çığ, 2006 (13. basım), s. 34.
[3] Erkman-Akerson, 2000, s. 36-37.

benimsemişlerdi. Eski çağlarda Mezopotamya ticari bakımdan çok canlı bir bölgeydi. Böylece ticaret çok dilliliğe sebep olan bir etken oluyordu. Bunun sonucunda bu bölgede ilk sözlükler, özellikle tüccarların işine yarayacak kelime listeleri yazıldı, değişik dillerdeki ad ve fiil çekimleri ve sözcük türleri saptandı.[4] Gramerin olmadığı, dilde belli kuralların henüz oluşturulmamış olduğu Babil, Asur, Akad ve Elam toplumlarında kelimeler listeler halinde ve her bir kelime diğer dildeki çevirisi ile birlikte ayrı ayrı öğreniliyordu.[5]

Dil ile ilgili pratiğe yönelik bu tür faaliyetler bir yana, dil üzerine bilinen en eski araştırma ve incelemeler Eski Hint'e ve Greklere kadar geri gitmektedir. Eski Hint'teki çalışmalar özellikle Sanskrit dinsel metinlerinin doğru okunması, zamanın aşındırmasından korunması amacını taşıyordu. Brahma dininin kutsal metinleri olan Vedalar zaman içinde anlaşılmaz olmuşlardı. Dinsel törenlerin yerine getirilmesinde bu tür metinlerin doğru olarak anlaşılması önemli ve gerekli olduğundan, bunların dili hem inceleniyor hem de öğretiliyordu.

Din ile söz arasındaki ilgi pek çok toplumda olduğu gibi Greklerde de önemliydi. Greklerin düşüncesine göre, tanrılar arasında bir "logos"[6] yoktu, ancak yine de Grekler "daimones"[7] türünden, insan yaşamında iyi ve kötü etkileri olan tanrısal bir "logos"un varlığını kabul etmişlerdi. "Logos" denen "daimon" ruhları alt-üst eder, devletleri değiştirir, orduları sevk eder, insanlara saadetler ve felâketler getirirdi.[8] Sözün bu şekilde kutsal ve yarı tanrısal bir varlık olarak kabulü, doğrudan doğruya dil ve gramer çalışmalarına yol açmıştır. Zaman içinde halk meclislerinin ve mahkemelerin faaliyete geçmesiyle dile önem veren iki unsur daha ortaya çıkmıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak bir taraftan "logos" denen "daimon"un kudreti, diğer taraftan sözün ne olduğu üzerindeki felsefi merak, üçüncü olarak da toplum yaşamı içinde halk meclisleri ve mahkemelerin önem kazanması Grekleri dil üzerinde yoğun çalışmalara sevk etmiştir. Bununla birlikte bu çalışmalar daha çok felsefe ve retorik yönünde olmuştur. İlk filozofların, çevrelerinde olup bitenlere karşı duydukları doğal merak[9] onları dil üzerinde de düşünmeye sevk etmiştir.

---

[4] Erkman-Akerson, 2000, s. 26.

[5] Law, 2003, s. 14.

[6] Grekçe bir kelime olan "logos" kelimesi "akıl, konuşma, söz, iç düşüncenin ifade edildiği söz, iç düşüncenin ve aklın kendisi" anlamlarına gelmektedir.

[7] Grekçe bir kelime olan "daimon" (çoğulu "daimones") kelimesi "tanrı, tanrı kudreti, iyi ya da kötü kader, yazgı, talih, alınyazısı, tanrılarla kahramanlar arasındaki ilahi varlık, ruh" anlamlarına gelmektedir.

[8] Perek, 1961, s. 2.

[9] Robins, 1951, s. 6.

Greklerin dil üzerine yaptıkları çalışmalar iki ayrı koldan ilerlemiştir: Bir yandan dilin doğası ve kaynağı üzerine felsefi tartışmalar sürerken, diğer yandan Grekçe öğrenmenin ve metin eleştirisinin doğurduğu pratik ihtiyaçlar doğrultusunda çalışmalar yapılmıştır.

Dilin doğası üzerine felsefi tartışmalar doğrultusunda yapılan çalışmalar ilk filozoflarla başlamıştır. Dile M.Ö. 5. yüzyıldan başlayarak felsefi açıdan bir bilgi problemi olarak yaklaşmış olan Greklerin bu yaklaşımlarının özünü "physis" ile "nomos" (ya da "thesis"), yani "doğa" ile "uzlaşma" karşıtlığı oluşturmuştur. Grek filozofları için dil bir olaydır ve onun ne olduğu üzerinde düşünülmelidir. Kelimelerin aslı nedir? Kelimeler, doğadan ya da doğal bir temelden mi gelmişlerdir, yoksa sadece insanlar tarafından mı oluşturulmuşlardır? Hemen bütün Grek filozofları bu soruların yanıtını aramışlardır. İlk filozofların eserleri günümüze ulaşmadığı için onların bu sorular üzerine düşüncelerini ayrıntılı olarak öğrenemiyoruz; ancak zamanımıza ulaşmış düşünce kırıntılarından anlaşıldığına göre, dilin kaynağı konusunda Herakleitos ve Demokritos karşıt iki görüşü temsil etmekteydiler.

Herakleitos'a (İ.Ö. 521-486) göre doğada karşıtlar arasında bir düzen, bir ahenk bulunmaktadır. Ruh doğadaki düzeni görür ve onu diliyle ifade eder. Görülen düzen ile ifade edilen düzen aynıdır. Her ikisi de "logos"-tur. "Logos" bütün insanlar için aynıdır. Doğa daima değişir, ama "logos" aynı kalır. İnsanlar doğanın "logos"unu öğrenmelidirler. "Logos"un ifadesini dilde görmek mümkündür. Öyleyse dil incelenmelidir. Bu düşünceden hareketle Herakleitos kelimelerin doğal bir kaynağı olduğuna ve doğadaki devamlı ve düzenli akışı yansıttığına inanmıştı.[10] Günümüze kalan parçalardan anlaşıldığı üzere, Herakleitos kelimelerin etimolojik temellerini bu bakımdan incelemiş ve onlarda sürekli akışı gösteren bir kuruluş görmüştür.

Demokritos (İ.Ö. 460-370) da dil ile yakından ilgilenmişti. Bunda belki de çok seyahat eden ve dolayısıyla yabancı kavimlerin dilleriyle sıklıkla temas eden bir kişi olmasının etkisi vardı. Geometri öğrenmek için Mısır'a din adamlarının yanına gitmiş, Pers ülkesinde Khaldaialıların yanında ve Kızıldeniz'de bulunmuştu. Hindistan'da çıplak sofistlerle buluşmuş, Etiyopya'ya gitmişti.[11] Demokritos fizik ve ahlâk alanlarından başka matematik ve temel eğitim konularıyla da ilgileniyordu; sanat konularında da deneyimliydi. Çok değişik konularda yazmış olduğu çok sayıda-

[10] Perek, 1961, s. 4.

[11] Diogenes Laertios, *bioi kai gnomai ton eudokimon philosophon* 9.34: Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul 2002, s. 434.

ki eserlerinin arasında dil ile ilgili olanlar da bulunmaktaydı. Demokritos kelimelerle ve isimlerin varlıklara nasıl verildiği problemi ile uğraşmış olmalıydı: Platon'un *Kratylos* diyalogunda Hermogenes'e savundurttuğu görüşün Demokritos'a ait olduğu tahmin edilmektedir. "Her şeyin aslı atomlardan ve boşluktan ibarettir" diyen Demokritos'un, sözü doğaya mâl etmeyeceği düşünülmektedir. Bunun yanısıra, bir görüşe göre de, Demokritos kelimelerin, aslında varlıkların hayali ya da kopyası olduğu, ancak sonradan rastlantı sonucu ya da insanlar arasında bir anlaşma sonucu değiştiği fikrini savunmuştur.[12] Demokritos harf için "grama", kelime için "rhema" ifadelerini kullanmış olmasının ve fonetik üzerinde çalışmış olmasının dışında gramer konusuna başka herhangi bir katkıda bulunmamıştır. İlk filozofların kelimelerin işaret ettikleri nesnelerin doğasını yansıttığı şeklindeki düşüncesi, kelimelerin ve cümlelerin yapısını, değişik birleşimlerle kullanılan kelimelerin gösterdikleri davranış örneklerini araştırmaya ve giderek fiillerin, isimlerin, isim durumlarının, kelime cinslerinin ve sayılarının, fiillerin zamanlarının sınıflandırılmasına kadar gitmiştir.[13]

Bir dili doğru konuşmayı ve yazmayı öğreten gramer, kelimelerin şekillerini ve cümle içindeki durumlarını inceler. Gramer öğretim amaçlıdır; her şeyden önce dili, özellikle bir yabancı dili öğrenmeye hizmet eder. Bunun için de o dilin kurallarını ve özelliklerini araştırır. Gramerin ortaya çıkması için ya yabancı dil öğrenmek büyük bir ihtiyaç halini almalı ya da herhangi bir sebeple ana dil insanın yaşamında önemli bir rol kazanmalıdır. Grekler yabancı bir dil öğrenme ihtiyacını duymamışlardı. Başka dillerin varlığını kabul etmekle birlikte bunlara değer vermiyor, yabancıları kuşların rastgele ötüşü gibi boş sesler çıkardıkları için "kuş ötüşü" anlamına gelen "barbar"[14] kelimesi ile niteliyorlardı.[15] Yabancı dil öğrenme ihtiyacını duymayan Greklerde gramerin ortaya çıkmasına sebep olan etken, ana dillerinin yani Grekçenin, yaşantılarında önemli bir yer tutmaya başlaması olmuştur.

Grekler'de gramer konusunda gerçek anlamda çözümlemeler ve sınıflandırmalar İ.Ö. 5. yüzyılın sofistleriyle başlamıştır. Bu yüzyılda tiranların kovulmasıyla Sicilya'da halk, ellerinden alınan tarlalarını geri almak için mahkemelere koşmuştu. Sicilya'nın başında bulunan dikta-

---

[12] Perek, 1961, s. 5.
[13] Robins, 1951, s. 9.
[14] Aristophanes, *ornithes* 199.: "Barbaros" (çoğulu "barbaroi") Grekçede "Grek olmayan", "yabancı", "kaba", "kültürsüz" anlamlarında kullanılan bir kelimedir. Aristophanes *ornithes* (*kuşlar*) adlı komedyasında bu kelimeyi "kuşların sesleri" anlamında kullanmıştır.
[15] Erkman-Akerson, 2000, s. 38-39.

törler ("tyrannoi") askerlere dağıtmak amacıyla halkın topraklarına el koyup bir kısım toprak sahibini de sürgüne göndermişlerdi. Bu olaylar ayaklanmaları ve karışıklıkları da beraberinde getirmiş ve diktatörlerin kovulmasıyla sonuçlanmıştı. Bir süre sonra halkın topraklarına yeniden kavuşmasını sağlamak için, başında hukuk bilgisinden yoksun, ancak eski olayları anımsayanların ya da anımsadıkları varsayılanların bulunduğu halk mahkemeleri kuruldu. Bu mahkemelerde görülen davalar sırasında, halkın, konuşma yetisini kullanarak hakkını savunmasının ve doğru olana en yakın şekilde konuşanın jüri üyelerini etkilemesinin, çeşitli alıştırmalarla konuşmanın öğretilebilirliğinin ortaya konması sonucunda böyle bir öğretimin öncülüğünü ilk olarak Akragaslı[16] doğa filozofu Empedokles (M.Ö. 492-432) üstlenmiş, kurduğu geleneği öğrencisi Koraks'a ve onun da öğrencisi olan Teisias'a aktarmıştı. Görülecek davalar çoğalınca, Koraks ve Teisias bu davaları savunma tekniğini geliştirip yönteme bağlayarak bir bilgi kolu haline getirirler. Oluşturulan bu bilgi koluna da "retorik" adı verilir.[17] Syrakusailı[18] bu iki öğretici yazdıkları el kitaplarıyla ("tekhnai") retorik sanatının ilk kurallarını belirlemiş ve kurdukları okulla da bunları gençlere öğretmişlerdi. Koraks daha çok siyasi retorikle uğraşmış olup retoriksel konuşmanın önsöz, mücadele ve sonsöz olmak üzere üç bölüme ayrıldığını kabul ettirdiği görülmektedir. Teisias ise daha çok adli retorikle uğraşmış, adli konuşmanın bölümlerini de giriş, anlatım, ikna ve sonsöz olmak üzere dört kısımda ele almıştı. Retorik insanlara iyi konuşmasını, bir düşünceyi iyi savunmasını öğreten yararlı bir şeydi. Demokratik yaşamın gelişmeye başladığı Grek kent-devletlerinde iyi konuşmak, karşısındakini ikna etmek önemli bir meziyetti. Bu bakımdan retorik öğreten eğiticilerin verdikleri dersler de değer kazanmıştır. İşte bu eğitmenler sofistlerdi. İlgilendikleri konu "konuşma" olan sofistler, dolayısıyla dille uğraşıyorlardı. Kent-devletlerindeki bu yeni durum dilin incelenmesi ve grameri üzerinde çalışılması için uygun bir zemin hazırlamış oluyordu. Böylece dilin grameri üzerinde çözümleyici çalışmaların ve gramer ile ilgili kavramların ilk ortaya çıkışı sofistlerin sayesinde olmuştur. Bunların başında Protagoras ve Prodikos gelir.

Sofistler bilgiyi aktarma araçları olarak kelimelerin doğruluğu ve nesnelerle nasıl bir ilişki içinde bulunmaları gerektiği konusuyla ilgilen-

[16] Akragas Sicilya adasında, Rhodos'tan gelen kolonistler tarafından kurulmuş bir kasabadır. Bugünkü Girgenti.
[17] Aristoteles, *Rhetorika* 2.24; Cicero, *Brutus* 12.46.
[18] Sicilya adasında ünlü bir kent olan Syrakusai M.Ö. 732 yılında kurulmuştu.

mişlerdi.[19] Dil ve üslup üzerinde çalışan İ.Ö. 5. yüzyıl sofistleri kendi içlerinde iki okula ayrılmışlardı: Leontinoilu[20] Gorgias (İ.Ö. 483-374) gibi Sicilya okuluna mensup olan sofistler dilin güzelliğine önem veriyorlardı ve şiire yaklaşan bir düzyazı üslubu geliştirmişlerdi. Anlama konusu üzerinde duran ve bir şeyin doğru olarak nasıl anlaşılabileceği problemiyle ilgilenen, bilginin bir insandan başka bir insana aktarılması probleminin çözümünün olanaksızlığına inanan[21] Gorgias "logos"u çok küçük ve görünmez bir varlığı olan, ancak tanrısal işler başaran, hâkim bir kudret olarak betimlemiştir.[22] Abderalı[23] Protagoras'ın (İ.Ö. 481-411) ve Keoslu[24] Prodikos'un temsil ettiği Yunanistan sofistleri ise dilin düzgünlüğüne ve doğruluğuna önem veriyorlardı ve bu sebeple de dil incelemeleriyle daha fazla ilgileniyorlardı. Yanlışsız bir dil kullanabilmek için kurallar oluşturmak gerekiyordu. Sofistlerin düşüncesine göre, doğru ya da yanlış düşünce yoktur, düşüncenin karşımızdaki kişiye benimsetilmesi söz konusudur. Burada önemli olan insanın kendi düşüncesini savunma biçimidir. Bunun için de tek araç retoriktir, hitabettir, dolayısıyla da dildir. Bu sebeple sofistler dil ile çok fazla ilgilenmişlerdir. Grameri ilk ortaya koyanlar sofistlerdir ve özellikle de dili gramer bakımından ilk kez inceleyen ve gramerin temellerini atan sofist Protagoras'tır.[25] Protagoras'ın eserleri kaybolduğu için, onun gramer konusundaki yeniliklerini tam olarak bilememekteyiz. Ondan ve görüşlerinden söz eden başka yazarlardan öğrenilen bilgilere göre, Protagoras isimlerin cinslerini erkek ("arrena"), dişi (thelea) ve eşya (skeuos) olmak üzere üçe ayırmıştı.[26] Diogenes Laertios'tan (M.S. 2./3. yüzyıl) öğrendiğimize göre, Protagoras fiillerin zamanlarını saptamıştır, ayrıca cümleyi (ya da sözü) de dörde ayırmıştır: "dilek", "soru", "yanıt", "buyurma".[27] Protagoras'ın zamanında sözü bölümlere ayırma çabası zamanın gramer çalışmalarının başında gelmekteydi. Protagoras ortaya koyduğu dörtlü bölümlemenin doğru bir biçimde kullanılması konusunda da titizlik göster-

---

[19] Cevizci, "Dil Felsefesinin Tarihi": (şurada) Cevizci (edit.), 2006 (a), s. 359.

[20] Leontinoi Sicilya adasında, Yunanistan'dan Khalkis'ten gelmiş kolonistler tarafından kurulmuş bir kasabaydı.

[21] von Aster, 1999, s. 107.

[22] Perek, 1961, s. 2.

[23] Abdera Trakya'da deniz kenarında kurulmuş bir kentti. Tanrı Herkules tarafından kurulduğu söylencesi vardır.

[24] Keos Yunanistan'da Euboia yakınında bir adadır.

[25] von Aster, 1999, s. 105.

[26] Aristoteles, *Rhetorika* 3.5.5.

[27] Diogenes Laertios, *bioi kai gnomai ton eudokimon philosophon* 9.54: Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul 2002, s. 442.

mişti. Aristoteles'ten öğrendiğimize göre, Homeros'un bir cümlesini eleştirerek Musalara[28] hitap ederken "dilek" şeklini kullanacak yerde "buyurma" şeklini kullanmış olmasını bir düşüklük sayarak eleştirmişti.[29]

Sokrates'in çağdaşı sofist Keoslu Prodikos da sözün doğruluğu üzerinde durmuş, eş anlamlı kelimelerin ("synonymiai") anlamları üzerinde ince ayrımlar yapmıştır. Dolayısıyla mantıksal düşüncelerin açık seçik ifadesinde ve ayrımında iyi bir alıştırma olan eş anlamlı kelimeler üzerinde çalışmaların kurucusu olarak Prodikos kabul edilir.

Kaynaklardan elde edebildiğimiz bilgiler ışığında diyebiliriz ki gerek Protagoras gerekse Prodikos Grekçe birçok sözcüğün kapsadığı çift anlamlı ifadelerin kullanımıyla da uğraşmışlar ve buna paralel olarak da kelimelerin doğru kullanılmasına özel bir ilgi duymuşlardı. Protagoras'ın doğru konuşma tarzı konusunda daha çok uygulamaya yönelik bir ilgisi vardı. Protagoras gramerle sistemli bir biçimde özellikle uğraşmışken, Prodikos retoriksel bir konuşmanın bölümlerinin her birinin içermesi gereken özel nitelikleri üzerinde durmuştu. Daha gözü pek ve yenilikçi olan Protagoras, Diogenes Laertios'tan öğrendiğimize göre, her şeyde birbirine ters düşen iki etkenin var olduğunu öğretiyordu.[30] Bu sav demokrasinin desteklediği karşıt görüşün temelini atmıştır ve diyalektik bir yaklaşımın da yolunu açmıştır.[31]

Yaşadığı yıllar İ.Ö. 5. yüzyıl Sofistleriyle aşağı yukarı aynı zaman dilimine rastlayan Sokrates (İ.Ö. 470-399) Batı felsefesinin ve özellikle de antik felsefenin kilit bir ismidir, Grek felsefesi içinde adeta bir dönüm noktasıdır diyebiliriz. Grek felsefesi onun ismi kullanılarak sınıflandırılır: Şöyle ki, ondan önce yaşamış ve doğa felsefesiyle uğraşmış ilk filozoflar için "Sokrates'ten önce gelenler" anlamında "Presokratikler" denmektedir. Sokrates'ten sonra gelen bütün Grek filozofları da onun doğrudan ya da dolaylı olarak öğrencisi olma anlamında "Sokratikler" olarak adlandırılırlar. Felsefeyi gökyüzünden yer yüzüne indiren, doğa felsefesi veya soyut ve spekülatif bir felsefeden somut ve pratik bir felsefeye dönüştüren Sokrates ahlâk felsefesinin ve politika felsefesinin kuru-

---

[28] Zeus ile Mnemosyne'nin dokuz kızı olan Musa'ların isimleri Hesiodos'un *Thegonia*'sında Klio, Euterpe, Thaleia, Melpomene, Terpsikhore, Erato, Polyhymnia, Urania ve Kalliope olarak verilmektedir. Bir eserin başlangıcında Musa'lara seslenmek antik çağ şair ve ozanları arasında gelenektendi. Geç Helenistik dönemde her bir Musa'ya edebiyat, bilim ve sanat dallarından birisi bağlanmıştı.

[29] Aristoteles, *Poetika* 19.8.

[30] Diogenes Laertios *bioi kai gnomai ton eudokimon philosophon* 9.51: Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul 2002, s. 441-442.

[31] Theodorakupulos, 2004, s. 9.

cusuydu.[32] Felsefenin nasıl ve ne için olmasının gerektiği ile ilgili standartları koymuştu. Yaşamı boyunca felsefeyle uğraşmış olan Sokrates ardında yazılı hiçbir şey bırakmamıştı. Yazılı sözün insan zihnini tembelleştirdiğine, zihinlerden kolayca uçup gittiğine inanıyordu. Onun düşüncesine göre, ahlâki eylemle, ahlâki erdemlerle ve insan yaşamının amacıyla ilgili bilgi uçup gitmesine izin verilmeyecek kadar önemli bir bilgiydi; kağıttan öğrenmek yerine bu bilgiyi kişinin kendi başına araştırıp kendisine mâl etmesi gerekirdi.[33] Sokrates yaşamla ilgili görüşlerini felsefi metinlerle ifade etmek yerine, görüşlerinin anlaşıldığı şekliyle başkaları tarafından yazılmasına izin vermişti. Böylece onun en dikkatli ve en mükemmel öğrencisi Platon, Sokrates'in tartışmalarını ve felsefi sohbetlerini baştan sona dikkatle ve coşkulu bir hayranlıkla dinleyip kayda geçirmiş ve bir bütün olarak işlemiştir. Sonuçta ortaya çıkan Platon diyalogları felsefe alanında bugün tam olarak sahip olduğumuz ilk eserler bütününü oluşturur.

Kendisi bir sofist olmayan Platon (İ.Ö. 427-347) sofistler gibi, pratik bir amaçla hareket ederek dilin yasalarını çözmeye çalışmıyordu. Dilin ne olduğu konusu filozoflar arasında önemli bir problem olduğu için, Platon da bu problemi ele almış ve *Kratylos* diyalogunda incelemişti. Dilin insanlar tarafından mı yaratıldığı ve onlar arasındaki anlaşma ile mi şekil aldığı, yoksa bu düşüncenin tersi olarak dilin aslının doğada mı olduğu ve kelimelerin doğanın ve eşyanın etkisi ile mi şekil aldığı ve böylece eşyayı yansıttığı şeklindeki iki ayrı görüşün tartışılması *Kratylos* diyalogunun konusunu oluşturur. Platon bu iki ayrı görüşü gözden geçirirken, grameri ilgilendiren bazı önemli buluşlar da ortaya koymuştur. Kelimelerin sınıflandırılmasının ilk izlerine Platon'da rastlanmaktadır: İsim ve fiili ilkine "onoma" diğerine "rhema" diyerek birbirinden ilk kez ayıran Platon'un bu ayrımı, gramer bakımından bir ayrım olmayıp mantıksal bir ayrımdı ve özne ile yüklem arasındaki ayrıma işaret ediyordu.[34]

Platon'un öğrencisi olmak için Atina'ya gelen Aristoteles (İ.Ö. 384-322) antik Grek felsefesinin son büyük düşünürü olarak kabul edilir. Eserlerinin büyük bir kısmı (özellikle *Kategoriai, Tekhne Poietike, Rhetorike* adlı eserleri) kelimeler, cümleler, kıyas (tasım/syllogizm), söz ve hitabet sanatı, şiir sanatı konularıyla ilgili olan Aristoteles için dil önemli bir konuydu. Dil ve kelime denen varlığı bağımsız olarak ele alıp kelimeyi unsurlarına ayırmıştır. Aristoteles, kelimeyi bir ses bütünü sayarak en küçük parçadan en geniş söz yapısına doğru ilerleyecek şekilde

[32] Cevizci, 2006 (b), s. 11.
[33] Cevizci, 2006 (b), s. 13.
[34] Sandys, 1915, s. 22.

bir düşünce tarzı geliştirmiştir. Onun yöntemi gramerden ziyade felsefeden doğmuş bir yöntemdir. Aristoteles, bu tarzda düşünürken tam şeklini almamış dahi olsa bazı temel gramer kavramlarının da şekillenmeye başlamasına yardımcı görülmektedir. Varlıklara ad olan kelimelerin cinsleri üzerinde Protagoras'ın yaptığı ayrımı terimler açısından ileri götürerek, onun gibi üç cins ismin varlığını kabul eden Aristoteles, üçüncü cins için Protagoras'ın kullandığı "skeuos" kelimesi yerine "eril" ve "dişil" cinsleri arasında yer alan cins anlamında "metaksu" terimini kullanmıştır.[35]

Metne dayalı dil çalışmaları ilkin Ionia düşünürlerinin M.Ö. 6. yüzyılda Homeros'un ve Hesiodos'un eserlerini dilsel açıdan incelemeleri ile başlamıştır. Homeros destanlarının dili zamanla değiştiği için, bu şiirlerin gelecek kuşaklara yanlışsız ve doğru bir biçimde aktarılması amacıyla dil kurallarının saptanması gerekiyordu. Metni dil açısından inceleyen, doğru ve yanlışsız, eksiksiz metinlerin oluşturulmasını amaçlayan çalışmalar Helenistik dönemde, Eski Mısır'da Ptolemaios sülalesinin kurduğu İskenderiye kitaplığında gerçekleştirilen faaliyetler çerçevesinde M.Ö. 3./2. yüzyılda artmış ve gelişmiştir. Aristoteles'in öğrencisi Büyük İskender'in İ.Ö. 334'teki Asya seferiyle başlatmış olduğu ve M.Ö. 30 yılına kadar süren Helenistik dönemde kurulmuş olan yeni bilim ve siyaset merkezleri arasında yer alan ve İskenderiye'de kurulmuş olan Mousaion'da daha ziyade edebiyat ve dil çalışmaları gelişmişti. Eserlerin büyük bir koleksiyonunun toplanmış olduğu bu merkezde eski metinler, kopyaları arasında ayrılıklar bulunan Homeros metinleri, dilleri incelenerek açıklamalı ve eleştirili şekilde yeniden yayımlanıyordu. Pers, İbrani, Mısır ve Asur dillerindeki kitaplar özellikle de kutsal kitaplar Grekçeye çevriliyor ve böylece dillerin kaynaşması, Grekçe üzerindeki çalışmalar dil ve gramer çalışmalarını da teşvik etmiş oluyordu.

Dil araştırmalarının ve gramer üzerine çalışmaların daha da gelişerek büyük ilerlemeler kaydettiği yer Atina'daki Stoa okuluydu. Felsefeyi mantık, fizik (metafizik) ve ahlâk olarak üç ana disipline ayıran Stoa okulu mantığı da konuyu, düz hikâye şeklinde açıklayan retorik ve soru-cevap şeklinde açıklayan diyalektik olmak üzere ikiye ayırmıştır. Diyalektik de kendi içinde, açıklanacak gerçek, yani konu ve konuyu açıklayan dil olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Böylece dil Stoa okulu için mantığın bir alt disiplini oluyordu. Diogenes Laertios'tan öğrendiğimize göre, stoa diyalektiğinin kurucusu olan Khrysippos'a göre diyalektik anlam veren ve

[35] Aristoteles, *Rhetorika* 3.5.

anlamlı olanla ilgilidir.[36] Bu sebeple Stoa okulu için dil üzerine araştırmalar kaçınılmaz olmuştur. Üzerinde durulan konular ise yazı dili, sözün bölümleri, dildeki yanlışlar, şiir dili, birden fazla anlama gelen ya da anlamı belirsiz olan kelimeler, ifadedeki ahenk ve müzik, cümlenin öğeleri, cümlenin bölümleri, üslup, ismin halleri, fiillerin zamanı vs. gibi çok geniş tutulmuştu. Böylece dili her yönüyle ele alıp inceleyen Stoa filozofları sonradan Latincedeki birçok kullanımlarına da temel teşkil edecek gramer terimlerini oluşturmuşlardır.

Helenistik dönemde İskenderiye'deki bilim merkezi dışında neredeyse ona eşdeğerde çalışmaların yapıldığı bir başka bilim merkezi de Anadolu'da Bergama'da[37] kurulmuştu. Bergama'nın tarihi Pers Kralı Dareios ile oğlu Kserkses'in, Yunanistan'dan göçenlere Aşağı Kaikos (Bakırçay) Ovasında toprak bağışladıkları M.Ö. 5. yüzyıla kadar geri gitmektedir. Burada M.Ö. 3. ve 2. yüzyıllarda zaman içinde Batı Anadolu'nun büyük güçlerinden biri haline gelen bir krallık kurulmuştur. Bu krallık, son kral III. Attalos'un (M.Ö. 170-133) vasiyetiyle M.Ö. 133 yılında Roma'nın egemenliğine girmiştir. Bergama, Avrupa ve Asya arasında yer alan ticari ve tarihî yol üzerinde yer aldığından, Helenistik ve Roma döneminde önemli bir merkez olmuştu.

Bergama'nın önemi coğrafi konumundan ve hükümdarlarının siyasi başarılarından çok, kültürel hizmetlerinde yatmaktadır. Hükümdarlar, Bergama'yı yönettikleri 150 yıl boyunca, kentlerine alışılmış ölçülerin üzerinde kültürel önem kazandırmayı bilmişlerdi. Bergama'dan ikinci bir Atina yaratmak ve hattâ, Yunan kültürünün bu eski metropolünü geride bırakarak Helenistik dünyanın İskenderiye ve Antakya gibi başka büyük merkezleriyle rekabet etmek istiyorlardı. Kentin kültür yaşamında büyük önemi olan kütüphaneyi, Büyük İskender'in İmparatorluğunun dağılmasından sonra, onu izleyen Attalos hanedanından krallar kurmuşlardır. M.Ö. 283-133 yılları arasında en parlak devrini yaşayan Bergama'yı, özellikle Kral I. Attalos (M.Ö. 269-197) sanat ve kültüre olan merakından dolayı güzel yapılarla donatmıştı. Ondan sonra gelen krallar II. Eumenes (M.Ö. 197-159) ve II. Attalos (M.Ö. 220-138) da onun izinden gitmişlerdi. Bergama kütüphanesinin kurulma işi II. Eumenes zamanında başlamış ve kardeşi II. Attalos zamanında tamamlanmıştır. Kütüpha-

---

[36] Diogenes Laertios, Diogenes Laertios, *bioi kai gnomai ton eudokimon philosophon* 7.62: Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul 2002, s. 323.

[37] Bergama'nın antik çağdaki adı Pergamon (ya da Pergamos), Doğu Akdeniz havzasında, özellikle de yer adlarında iz bırakan, Grekçe öncesi bir dile ait olup bu dilde "kale" ya da "müstahkem mevki" anlamına geliyordu.

nenin çalışanları, tıpkı İskenderiye kütüphanesinde olduğu gibi, hem kütüphanecilik görevini üstlenmiş hem de bilimsel çalışmalar yapan kişilerdi. I. Attalos zamanından başlayarak Grek bilginleri ve sanatçıları saraya çağrılmışlar ve kralın serveti ile desteklenmişlerdi. Bunlar arasında Karystoslu[38] Antigonos, tarihçi Kleanthes, Pergeli matematikçi Apollonios sayılabilir. II. Eumenes'in sarayında bulunan en önemli bilgin Malloslu[39] Krates'ti (doğumu M.Ö. 200). Krates yaşamının büyük bir bölümünü Bergama'da geçirmişti. Aristarkhos'un çağdaşıydı. Krates'in Bergama kütüphanesinin yöneticiliğine de atanmış olduğu tahmin edilmektedir. Bergama gramer okulunun da başkanı olan Krates'in en önemli eserleri Homeros'un şiirleri hakkında hazırladığı iki adet geniş kapsamlı yorumdu.

Stoa filozoflarından sonra tamamlanmış bir öğreti bütünü halini aldığı söylenebilecek olan Grek grameri, bundan böyle gramerle ilgili problemler üzerine eğilen filozoflardan çok, konunun uzmanı olan gramercilerin çalışmalarıyla ilerlemeye devam etmiştir.[40]

Suetonius'tan öğrendiğimize göre, Roma'ya dil ve edebiyat çalışmalarını getiren ve bu türden çalışmaları Roma'ya tanıtan yukarıda sözünü ettiğimiz Malloslu Krates idi.[41] İkinci Kartaca Savaşı (M.Ö. 218-201) ile Üçüncü Kartaca Savaşı (M.Ö. 149-146) arasında M.Ö. 168 yılında Kral II. Attalos tarafından Roma senatosuna Bergama'dan gönderilen bir müzakere komisyonunun[42] üyeleri arasında yer almış olan Krates, Roma'da Palatium bölgesinde bir lağım çukuruna düşüp bacağını kırınca Bergama'ya dönüşünü ertelemek zorunda kalmış ve bütün elçilik görevi ve de iyileşmesi süresince Roma'da ardı ardına pek çok dersler vermiş, sürekli olarak tartışmalar düzenlemişti ve bu bakımdan öykünmeleri için Romalılara örnek oluşturmuştu. Krates aynı zamanda Roma'ya parşömeni tanıtan ve ihraç edilmesine önayak olan kişiydi. Aristarkhos'un dilde bir düzenin varlığını kabul eden "analogia" görüşünün tersine, çağdaşı Malloslu Krates Stoa felsefesinin etkisinde olup dilde bir düzenin olmadığını kabul eden "anomalia" görüşünü savunuyordu. Böylece dilin kaynağı ile ilgili felsefi problemin yanısıra antik çağda dil ile ilgili ikinci bir tartışma konusu daha ortaya çıkmış oluyordu: Dilde düzeni sağlayan belli

[38] Karystos Yunanistan'da Euboia'nın güneyinde deniz kenarında kurulmuş bir kasabadır. Bugün hâlâ mevcut olan bu kasaba mermeri ve asbesti ile ünlüdür.
[39] Mallos Anadolu'nun antik Kilikia bölgesinde bir kasaba.
[40] Robins, 1951, s. 36.
[41] Suetonius, *de grammaticis* 2.1.
[42] Makedonya Kralı Philippos'un oğlu Perseus ile Romalılar arasında M.Ö. 168'de yapılan Pydna Savaşı'ndan sonra Roma ordularının Yunanistan'ı istila etmesi üzerine, tarafsızlığını korumak için Bergama Kralı II. Eumenes Roma'ya bir elçi heyeti göndermişti.

kurallar var mıdır, yoksa dilde belli kurallarla sağlanmış bir düzen yok mudur?

Romalılar başka pek çok bilgi alanında, edebiyatın pek çok türünde, tarih yazımında, felsefede olduğu gibi, gramer çalışmaları alanında da konuyu sistemli bir yaklaşımla geliştirilmiş bir bilgi bütünü olarak Greklerde bulup onlardan almışlardır.[43] Suetonius bir zamanlar Roma'da dil ve edebiyat çalışmalarının bilinmediğini, bu tür çalışmaların kültürsüz ve savaşçı bir millet olan Romalılar arasında saygınlığının olmadığını söylemiştir.[44] Akdeniz'in önemli güçlerinden biri olan Kartaca'yla ve Yunanistan'daki birtakım krallıklarla uzun ve sürekli savaşların yapıldığı M.Ö. 3.-2. yüzyıl Romalıların Grek kültürüyle sürekli temas halinde bulunduğu ve ondan derin bir biçimde etkilenmeye başladığı bir dönemdir. Grek kültürüne büyük bir ilgi ve yakınlık duymaya başlayan Romalılar onu kavrama gayreti içine düşmüşlerdi. Bir kültürü kavramanın en etkili yolu o kültürün dilini öğrenmektir. Böylece Romalılar arasında da Grekçeyi öğrenme gereği ortaya çıkmış oluyordu. Dolayısıyla dil ve gramer konularıyla ilgilenmek konusunda Greklerde karşılaşmadığımız bir durumla Romalılarda karşılaşmaktayız: Anadilinden başka bir dili, yabancı bir dili öğrenmek, bunun için de dil öğrenmede o dilin kurallarını veren gramer ile ilgilenmek. Suetonius Roma'da dil ve gramer çalışmalarının Lucius Aelius Stilo Praeconinus (M.Ö. 2. yüzyıl) ile başladığını söylemektedir.[45] İzleyicisi olduğu stoa felsefesinin ve Roma'da bir süredir başlamış olan dile karşı merakın etkisiyle mevcut dil problemleriyle, gramer ve özellikle etimoloji konularıyla ilgilenmiş olan Aelius Stilo M.Ö. 100 yılında gittiği Rodos'ta gramerci Trakyalı Dionysios ile tanışmış ve onun öğrencisi olmuştu. Aelius Stilo'nun yazdıklarından günümüze hiçbir şey kalmadığı için onun Grek gramercilerinden ne şekilde yararlandığı ve Latincenin gramerine ne tür katkılarda bulunduğu konusunda bir şey söylemek mümkün değildir. Kendisinden söz eden diğer antik çağ yazarları aracılığıyla bilebildiğimiz, Aelius Stilo'nun cümleler üzerine yazdığı bir eserinin olduğu[46] ve bazı Latince kelimelerin kökenleriyle ilgili olarak etimolojik saptamalarının bulunduğudur.[47] Aelius Stilo'nun gramer çalışmalarına katkısıyla ilgili olarak bir şeyler söyleyemesek de kesin olan tek şey, ondan sonra Roma'da dil çalışmalarına ve gramere verilen önemin arttığıdır. Roma'da retoriğin ilerlemesine koşut

[43] Robins, 1951, s. 48.
[44] Suetonius *de grammaticis* 1.1.
[45] Suetonius *de grammaticis* 3.
[46] Aulus Gellius, *noctes Atticae*, 16.8.1.
[47] Varro, *de lingua latina* 5.18;5.25; Aulus Gellius, *noctes Atticae* 1.18.

olarak soylu tabaka arasında dil çalışmalarına da ilgi artmış, Antonius Gnipho gibi önemli öğreticilerin ismi duyulmaya başlamıştır. Suetonius'tan öğrendiğimize göre, gramere yönelik saygının ve ilginin artmaya başladığı Roma'da gramer okutan yirmiden fazla okul vardı ve bu okulların hepsi de öğrencilerle dolup taşıyordu.[48]

Aelius Stilo'nun da derslerini takip ettiği Trakyalı Dionysios (M.Ö. 170-90) tarihte, bir sisteme dayanan ilk gramer kitabının yazarı olarak bilinir. Dionysios kendini tamamıyla Grekçenin grameri üzerinde çalışmaya vermiş tipik bir gramerciydi, filozof değildi. Gramerin temel kavramlarını ve kurallarını bir okul kitabı çerçevesinde vermiş olan Trakyalı Dionysios'un gramer kitabı *tekhne grammatike* yüzyıllar boyunca Grekçenin temel eğitim kitabı olmuş, sonradan yazılan bütün gramer kitaplarına örnek oluşturmuş, XVIII. hattâ XIX. yüzyıla kadar okul kitabı olarak kullanılmaya devam etmiştir.[49] Dionysios *tekhne grammatike*'de grameri "şairler ve yazarlarca pek çok konuda söylenen sözlerle ilgili bir deneyim" olarak tanımlar ve buna koşut olarak grameri altı bölüme ayırarak eserinde inceler: "Aksana göre düzgün okuma", "var olan edebî türlerin tanımlanması", "edebî metinlerde ortaya çıkan deneyim ve konuların açıklığa kavuşturulması", "kelimelerin doğru anlamlarının ortaya çıkarılması", "dildeki benzerliklerin sistemleştirilmesi", "şiir eleştirisi."[50] İskenderiye okulunun temsilcisi olan Dionysios, Rhodos'ta bulunması sebebiyle Stoa filozoflarının dil konusuna yaklaşımlarından da haberdardı. Onun grameri ayırdığı altı başlık doğru ve etkileyici bir konuşmayı amaçlayan retoriğin, metinlerin doğruluğunu amaçlayan filolojinin ve dildeki benzerliklerin ("analogia") sistemleştirilmesi ve benzemezliklerin ("anomalia") saptanması esasına dayanan gramerin antik çağda nasıl da birbiriyle bağlantılı olarak düşünüldüğünün bir göstergesidir. Dionysios'un eserinde yüzyıllardan beri farklı şekillerde ele alınan sözün kaç bölümden oluştuğu konusunda da izleyicisi olduğu Aristarkhos'un kabul ettiği sekiz bölüme yer verdiğini görüyoruz: Söz "isim"/"onoma", "fiil"/"rhema", "sıfat-fiil"/"metokhe", "articulus" ("tanımlık")/"arthron", "zamir"/"antonymia", "edat"/"prothesis", "zarf"/"epirrhema", "bağ"/"syndesmos" olmak üzere, günümüzde de gramerde kullanılan bir bölümleme olarak kelime çeşitlerini göstermek üzere sekiz başlık altında incelenmektedir. Dionysios ismin özellikleri konusunda Zenodotos tarafından saptanan ve Aristarkhos okulu tarafından kabul edilen üç özelliğe

[48] Suetonius, *de grammaticis* 3.4.
[49] Robins, 1951, s. 37; Perek, 1961, s. 59.
[50] Dionysios Thraks, *tekhne grammatike* p629B: Krşl. Dionysios Thraks, *Gramer Sanatı*, (çeviri ve yorum Eyüp Çoraklı), İstanbul: Kabalcı Yayınevi 2006, s. 13, 19.

gramer kitabında yer vermektedir. Böylece ismin cinsi ("genos"), sayısı ("arithmos") ve çekimden kaynaklanan halleri vardır. Haller konusunda Stoa okulunun kabul ettiği dört hale ("doğru hal"/"orthe"; "aidiyet hali"/ "genike"; "verme hali"/"dotike"; "neden hali"/"aitiatike"[51]) yer veren Dionysios bunlara bir de "çağrı hali"ni ("kletike") ekleyerek hallerin sayısını beşe çıkarmıştır.[52] Trakyalı Dionysios'un gramer kitabının en büyük eksikliği cümle örgüsünü inceleyen bir bölümün olmayışıdır; onun eserinin bu eksiğini bir dereceye kadar kapatan, Roma'nın İmparatorluk döneminde yaşamış bir Grek gramercisi olan, ancak ne yazık ki eserlerinin çoğu kaybolmuş olan Apollonios Dyskolos (M.S. 2. yüzyılın ilk yarısı) olmuştur.[53]

Aelius Stilo'nun çağdaşı P. Nigidius Figulus (M.Ö. 98-45) zamanımıza kadar ulaşmadığı için hakkındaki bilgileri başka antik çağ yazarlarından öğrenebildiğimiz *commentarii grammatici* adlı eserinde zamanının geleneğini izleyerek etimoloji, gramer ve imlâ konuları üzerinde durmuştu. Etimoloji konusundaki yöntemi çağının gereklerine uygun olarak, sadece benzetmeler yoluyla kelimelerin kaynağı konusunda yargıda bulunmak şeklindeydi. Kelimelerin kaynağı ile ilgili görüşü kaynağın doğa olduğunu düşünenlerle aynıydı.

Tarihin sayfalarından ünlü komutan ve devlet adamı olarak tanıdığımız Gaius Iulius Caesar da (M.Ö. 102/100-44) dil ve gramer konularıyla yakından ilgilenmiştir. Galya Savaşı ve iç savaşlarla ilgili olarak tuttuğu notlarında, söylevlerinde Latincenin kurallı, yalın ve düzgün bir dil olması için uğraş vermiş olan Caesar bir de günümüze kadar ulaşamamış, hakkında antik çağ yazarlarından bilgi edinebildiğimiz *de analogia* adında konusu gramer olan bir kitap yazmıştı. Quintilianus'tan öğrendiğimize göre, Caesar "analogia"yı yani dilde kuralların olduğunu savunanlardandı.[54] İskenderiye okulunun izleyicisi olan M. Antonius Gnipho'nun öğrencisi Caesar'ın da "analogia"yı savunması doğaldır. Aulus Gellius'tan öğrendiğimize göre, Caesar *de analogia* eserinde düzgün, kurallı bir Latince kullanmayı savunmuş, eskimiş ve artık kullanılmaz hale gelmiş kelimelerin kullanılmasına karşı çıkmıştır.[55] Caesar'ın Galya Savaşı ile ilgili notlarında saptanan bir tutumu da yabancı kelimeleri Latinceleştirmesiydi: Notlarda geçen yer, kavim ve kişi isimlerini Latincenin isim

[51] Bu dört hal, Türkçe'de ismin sırasıyla yalın, tamlayan, yönelme, belirtme durumlarına karşılık gelmektedir.
[52] Dionysios Thraks, *tekhne grammatike* p636B: Krşl. Dionysios Thraks, *Gramer Sanatı*, (çeviri ve yorum Eyüp Çoraklı), İstanbul: Kabalcı Yayınevi 2006, s. 37.
[53] Robins, 1951, s. 42.
[54] Quintilianus, *institutio oratoria*, 1.6.23.
[55] Aulus Gellius, *noctes Atticae* 1.10.

yapısına uydurarak kullanmıştır. Yabancı kavimlerin tanrı isimlerini kullanmayıp bunların yerine Latin tanrılarından onlara karşılık gelenlerin isimlerini vermiştir. Ayrıca bugün "ens"[56] şeklinde felsefede kullanılan kelimeyi Caesar'ın kendisinin icat ettiği ve ismin hallerinden Türkçedeki ismin "çıkma durumu"na karşılık gelen "ablativus" halinin de onun gramere katkısı olduğu bilinmektedir.[57]

Modern zamanlarda kabul edilen düşünce Romalılar arasında gramer araştırmalarının başlangıcının Varro ile olduğudur.[58] Roma'nın yetiştirdiği en büyük bilginlerden olan M. Terentius Varro (M.Ö. 116-27) gramer dahil olmak üzere pek çok bilim dalında 74 kitap yazmıştı. Eserlerinin büyük bir kısmının dil üzerine olduğu tahmin edilmekle birlikte bu konuda sadece, yirmi beş kitaplık *de lingua latina* eserinden 5-10. kitaplar günümüze kalmıştır. Varro da kendinden önce dil üzerine araştırmalar yapanların üzerinde durduğu konuları ele almıştır: Kelimelerin kaynağı, türetilmeleri, gramer, eski metinler üzerine çalışmalar. *De lingua latina*'nın bugün elimizde bulunan 5-7. kitaplarında Varro kelimelerin kaynağı ve varlıklara nasıl ad oldukları konusunu ele almaktadır. Kelimelerin kaynağını belirlemede aşırıya kaçtığı gözlenen bir çaba içinde olduğu için, kendi zamanından yaklaşık bir yüzyıl sonra yaşamış olan eleştirmen Quintilianus'un keskin eleştirilerine hedef olmuştur. Doğrudan doğruya gramere ve cümle örgüsüne ("syntaks") ayırdığı kısımları zamanımıza ulaşmamış olan eserinin 8-10. kitaplarında ise var olan kelimelerden çekim yoluyla yeni kelimeler türetmede bir düzenin bulunup bulunmadığı konusu üzerinde durmaktadır. "Analogia" taraftarı düşüncelere 8. kitapta yer veren Varro 9. kitapta "analogia"ya karşı görüşlere yer vermekte, 10. kitapta da İskenderiye Okulu ile Stoa filozofları, dolayısıyla Bergama Okulu arasında tartışma konusu olan "analogia"-"anomalia" karşıtlığını uzlaştırmaktadır: Varro'ya göre kelimelerin türemesinde ve çekiminde bir düzen vardır, ancak kullanma sırasında bu düzen zamanla bozulabilir; eğer düzene uymayan kelime çok kullanılan bir kelimeyse onu kabul etmek gerekir; bu tür kelimeleri kullanmak konusunda hatipler ve şairler serbesttirler.[59] Varro'nun bu uzlaştırıcı yaklaşımını Cicero da kabul etmiş ve uygulamıştır.[60]

Nigidius'un ve Varro'nun ardından Roma'da onların dil konusunda yaptıkları araştırmaları devam ettiren ve ileriye götüren başka araştırma-

[56] Felsefede en genel anlamıyla varlık; varlık olmak bakımından varlık.
[57] Perek, 1961, s. 65-66.
[58] Robins, 1951, s. 50.
[59] Varro, *de lingua latina* 10; bkz. Perek, 1961, s. 68.
[60] Cicero, *Brutus* 160.

cılar da yetişmiştir. Bu araştırmalar ve çalışmalar metin açıklama ve yorumlama alanında ve gramer konusunda olmuştur. Şair Vergilius'un eserleri üzerine notlar yazmış olan C. Iulius Hyginus metin açıklaması ve yorumlaması çalışmalarını devam ettirmiştir. Gramerci Quintus Asconius Pedianus, Cicero üzerine, Valerius Probus ise Lucretius, Horatius ve diğer şairler üzerine notlar yazmışlardır. Verrius Flaccus (M.S. 1. yüzyıl) *de verborum significatu* adında hem ansiklopedi hem de sözlük niteliğinde bir eser hazırlamıştı. Günümüze kadar ulaşamamış olan bu eseri M.S. 3. yüzyılda yaşamış olan Sextus Pompeius Festus'un özetlemiş olması sebebiyle tanımaktayız.

Romalı gramerciler kendileri yeni buluşlar yapmaktan çok Greklerin kendi dilleri için üzerinde çalıştıkları konuları ve buluşlarını Latinceye uyarlamışlardı.[61] Ancak Romalılara özgü olarak bilinen birkaç yenilik de yok değildir. Bunlardan biri olan "interiectio"nun ("ünlem") kelime çeşitleri arasında sayılması gramer çalışmalarına Romalıların bir katkısı olarak bilinir ve "ünlemin" sözün ayrı bir bölümü olarak tanınmasını ilk sağlayan gramerci Quintus Remmius Palaemon olmuştur. Suetonius'tan öğrendiğimize göre,[62] Palaemon Roma İmparatorluğu'nun İmparator Tiberius'un ve Claudius'un dönemlerinde yaşamış en önemli gramercisiydi. Latincenin gramerini konu alan *ars grammatica* adında bir eser yazmıştı. Palaemon bu eserinde özellikle düzgün okuma ve dilde yapılan yanlışlar ("soloikismos" ve "barbarismos")[63] üzerinde durmuştu. Palaemon'un öğrencisi olan Quintilianus her ne kadar gramerci değilse de bir eğitimci ve hitabet öğretmeni olarak yazdığı ve Romalılar için cumhuriyet dönemi tarihlerinin ilk yıllarından beri önemli bir konu olan iyi bir hatibin çok küçük yaşlardan başlayarak nasıl eğitilmesi gerektiği üzerinde dururken, tasvir ettiği eğitim sisteminde başka pek çok konu ile birlikte gramerin yerini anlatmaya çalıştığı *institutio oratoria* adlı eserinde Palaemon'un izinden giderek özellikle dil yanlışlarına büyük yer vermişti.[64] Palaemon'dan başka yine aynı konuyu ele almış olan Yaşlı Plinius'un (M.S. 23/24-79) *dubius sermo* adlı eseriyle Valerius Probus'un (M.S. 2. yüzyıl) *inaequalitate sermonis* adlı eseri de Quintilianus'un dil yanlışları konusundaki düşünceleri üzerinde etkili olmuş olmalıdır.[65]

---

[61] Robins, 1951, s. 58.
[62] Suctonius, *de grammaticis et rhetoribus* 23.
[63] Soloikismos: sözdizimsel (sentaksa ilişkin) yadsınlık; barbarismos: biçimbilimsel (morfolojiye ilişkin) yadsınlık. Bkz. Prof. Dr. Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2002.
[64] Perek, 1961, s. 95-96.
[65] Perek, 1961, s. 96.

Roma İmparatorluğu'nda Romalı gramercilerden başka, Latin dili üzerinde çalışan ve yazılar yazan Grek araştırmacılar, gramerciler de vardı. Yazdıkları eserler geç dönem Latin gramerciler tarafından kullanılan bu Grek araştırmacılar arasında bulunan Didymos'un (M.Ö. 1. yüzyılın ortaları-M.S. 1. yüzyılın ortaları) yaklaşık 4000'den fazla yazısı olduğu bilinmektedir.[66] Grek gramerinin esasının Latinceye tamamıyla uygulanabileceğini söyleyen Didymos'un eserleri günümüze ulaşmamıştır, ancak bu eserler geç antik çağın Latin gramercileri tarafından çok iyi biliniyordu ve kullanılıyordu.[67]

İskenderiye okulunun ve Stoa filozoflarının bütün mirasını arkalarına almış olan antik çağın Roma dönemi gramercileri Grek öncüllerinin çalışmalarını temel almışlar ve onların kurdukları gramer sistemini, üzerinde ufak değişiklikler yaparak Latinceye uygulamışlardır. Uyarlamanın yanısıra gramere getirdikleri başlıca yenilikler ise sözün bölümleri ya da kelime çeşitleri arasına ayrı bir bölüm olarak "interiectio"yu ("ünlem") eklemiş olmaları, ayrıca Grekçede bulunmayan ismin "ablativus" durumunu gramere getirmiş olmalarıydı.

Roma İmparatorluğu'nun ilerleyen yıllarında (M.S. 3. yüzyıl ve sonrasında) Latincenin grameri üzerine sistemli bir biçimde yazılmış pek çok eser bulunmaktaydı. Bu dönemin gramercileri arasında en ünlüleri Aelius Donatus (M.S. 310-380) ve Priscianus (M.S. 5. yüzyılın ikinci yarısı-6. yüzyılın birinci yarısı) idi.

Donatus'un gramer üzerine yazdığı eseri eğitim amaçlıdır. İlkin, soru-cevap şeklinde yazdığı ve dile yeni başlayanlar için kaleme aldığı *ars minor*'da sözün bölümleri üzerinde duran Donatus, dil öğreniminde ilerlemiş olanlar için yazdığı *ars maior*'da sözün bölümlerini genişleterek anlatmasının yanısıra vezin ve üslup bilgisi üzerinde de durmaktadır. Antik çağın önemli gramercilerinden olan Priscianus, Donatus'un dil üzerinde ne düşünmek gerektiğini öğretmesine karşılık, nasıl düşünmek gerektiğini öğretmiştir.[68] Roma'nın Kuzey Afrika'daki Mauretania eyaletinden olan Priscianus M.S. 6. yüzyılın başlarında o zaman Bizans'ın başkenti olan şimdiki adıyla İstanbul'da, çoğunun anadili Grekçe olan öğrencilerine gramer dersi vermişti. Latince gramer üzerine yazdığı üç ayrı eserin her biri genç antik çağda dil üzerine yapılan çalışmaların ayrı bir yönüne ışık tutmaktaydı. Apollonios Dyskolos'un yakından takipçisi olan Priscianus'un gramer üzerine yazdığı en ünlü eseri *institutiones grammaticae* on sekiz kitaptan oluşmakta olup ilk on altı kitap yapım ve

[66] Seneca, *epistulae* 88.37.
[67] Robins, 1951, s. 60-61.
[68] Law, 2003, s. 86.

çekim eklerinin getirilmesiyle kelimelerin köklerinde meydana gelen değişiklikleri, on yedinci ve on sekizinci kitaplar da cümle örgüsünü ele alıyordu. Priscianus'un bu gramer kitabı Latin gramerciliğinin ulaştığı son nokta olarak kabul edilebilse bile, gramer teorisinin değeri, tamlığı ve sağlamlığı açısından Trakyalı Dionysios'un derecesine ulaşamamıştır.[69] Gerek Donatus gerekse Priscianus gramer çalışmalarına herhangi bir yenilik getirmiş değillerdir, ancak kendilerinden önceki antik çağın dil ve gramer konusundaki araştırmalarını bir araya toplayıp bunların dikkatle hazırlanmış bir özetini sunmuşlardır. Orijinal gramer teorileri üretmek yerine varolan teorileri ayrıntılı bir biçimde ele almışlar ve böylece antik çağ ile kendilerinden sonra gelecek Orta Çağ gramer çalışmaları arasında köprü kurmuşlardır.

Sonuç olarak, eski çağlardan beri bir iletişim aracı olarak görülen ve başlangıçta her ne kadar tanrısallıkla bağdaştırılmaya çalışıldıysa da pratik amaçlar doğrultusunda ele alınan dil üzerindeki ve onun kurallarını koyan gramer üzerindeki kuramsal çalışmaları olanaklı kılan, Grek filozoflarının konuya sorgulayıcı yaklaşımları olmuştur. Onlardan aldıkları bilgi mirasının geliştirilerek ve derinleştirilerek bazı ufak yeniliklerle Orta Çağa, oradan da sonraki yüzyıllara aktarılmasına büyük katkısı olanlar ise Romalılar olmuştur. Bugün Batı dillerinde kullanıldığı şekliyle gramer terimlerinin büyük bir çoğunluğunun, bunları ilk terimleştirmiş olanlar her ne kadar Grekler olsa da, Latinceden geliyor olması Romalıların bir gramer terminolojisinin gelişmesinde günümüzdeki çalışmalara büyük katkılarının olduğunun açık bir kanıtıdır.

KAYNAKÇA

von Aster, Ernst, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1999.

Cevizci, Ahmet (edit.), *Felsefe Ansiklopedisi* Cilt 4, Ankara 2006 (a).

Cevizci, Ahmet, *Sokrates*, İstanbul: Say Yayınları 2006 (b).

Çığ, Muazzez İlmiye, *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni*, İstanbul, 2006 (13. baskı).

Erkman-Akerson, Fatma, *Dile Genel Bir Bakış*, İstanbul 2000.

Kramer, Samucl Noah, *Tarih Sumer'de Başlar*, çev. M. İlmiye Çığ, Ankara:Türk Tarih Kurumu, 1990.

Law, Vivien, *The History of Linguistics in Europe. From Plato to 1600*, Cambridge 2003.

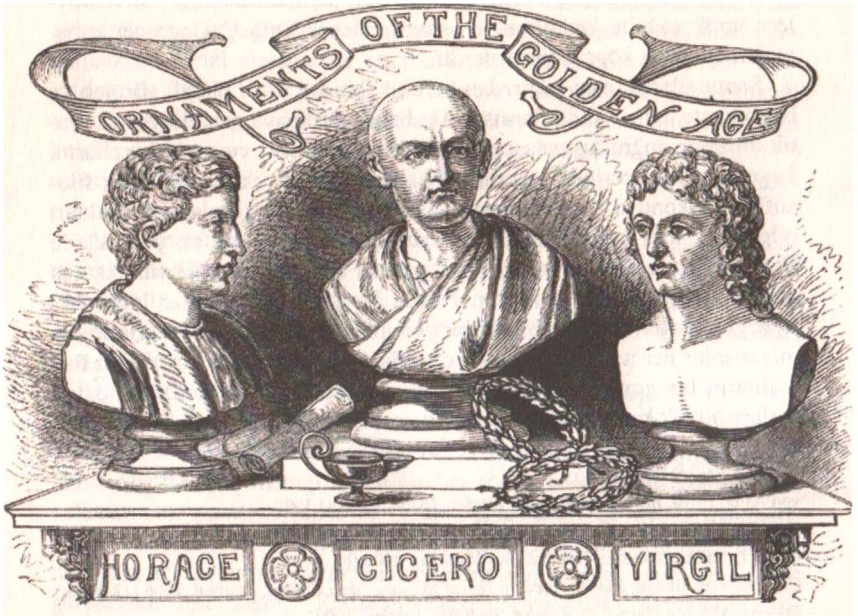
Perek, Faruk Zeki, *Eski Çağda Dilbilgisi Araştırmaları*, İstanbul 1961.

Robins, R. H., *Ancient & Mediaeval Grammatical Theory in Europe*, Londra 1951.

Sandys, Sir John Edwin, *A Short History of Classical Scholarship*, Cambridge 1915.

Theodorakupulos, Vas. Th., *Attika Retoriğine Giriş*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2004.

[69] Robins, 1951, s. 64, 67.



Altın Çağın Üç Süsü

"Horace, Cicero ve Virgil"

ANTİK ÇAĞ DESTAN GELENEĞİNDE RUH VE ÖTE DÜNYA

Erman Gören*

GİRİŞ

Felsefi yöntem, "analitik [bir]... araştırma," dakikliğe ve kesinliğe olan engin özlemi nedeniyle, genellikle, şiirsel anlamın "gizemin[in] spontaneliğini [kendiliğindenliğini] tahrip ede[bilir]."[1] Ancak bu ilke bazı istisnai şairler için geçerli değildir. Bu istisnai şairlerden biri olarak kabul edilebilecek Vergilius'u yakından tanımaya çalıştığımızda, bir şair olarak şaşırtıcı dehasının yanı sıra özellikle kelime seçiminde gösterdiği filozofça titizliğiyle karşılaşırız. Vergilius'un hemen hemen bütün Helenistik entelektüeller gibi felsefeyle yakından ilgili olduğu görülmektedir. Lucretius'a benzer birkaç istisna haricindeki pek çok Romalı gibi Vergilius da Stoalılıktan yana tavır almıştır. Hatta bazı yaklaşımlarıyla Vergilius sadece felsefeyle ilgili bir şair değil, Stoalılığı kendine özgü bir şekilde ele alan bir filozof gibidir. *Aeneis*[2] destanında Stoalı εὐσεβείᾳ [*eusebeia*]

* Erman Gören, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü, Eski Yunan Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı.

[1] Martin Buber, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, 1. Basım: Ankara 2000, Lotus Yayınları, s. 49.

[2] *Aeneis* gibi antik metinlerin bu çalışmada esas alınan eleştirel basımları Kaynakça kısmında verilmiştir.

Romalı *pietas*[3] kılığına girmiş olarak Aeneas'ın arkasındaki gizli başrol oyuncusudur. Bu noktada, *pietas* kavramının Romalılar için ne ifade ettiğini biraz açmak gerekiyor. *Pietas*, Kyniklerden Stoalılara aktarılan insan-sevgisi'nin (*φιλανθρωπία* [*philanthrōpia*]) bir Romalı tarafından sadece bir Romalı'ya uygulanacak şekilde kapsamı daraltılmış halidir.[4] *Pietas* sahibi ya da *pius* kişi Romalı bütün unsurlara, Roma'nın tanrılarından,[5] evdeki ailesine, Senato'nun en yüksek memurundan, göçüp gitmiş atalarına kadar her birine, her şeye karşı büyük bir sorumluluk duygusuyla ve kutsanmış bir görev bilinciyle yaklaşır. *Pietas*, Augustus'un kurduğu Roma İmparatorluğu için erişilmesi gereken ülküdür. Cicero *pietas*'tan, Roma toplumunu Akdeniz havzasındaki diğer toplumlardan ayırt eden özelliklerinden biri olarak bahseder.[6] *Pietas* kavramındaki bu özgün yaklaşım, Yunan kültüründen esinler taşımasına rağmen, onu Roma'nın en kendine özgü unsurlarından biri yapar.

Bu çalışmada, *Aeneis*'in VI. kitabı temel metin kabul edilip, Vergilius'un yararlandığı ve ardıllarına bıraktığı edebi ve felsefi miras araştırılırken, bazı terimler destanın bu kısmında anlatılan karanlıklar ülkesini aydınlatan, yol gösterici birer fener olarak kullanılacaktır. Bunlar, cehen-

---

[3] Bu çalışmada Cicero'dan yapılan bir alıntıda (bkz. dipnot 6) *pietas*'ı "sadakat" ile karşılamayı tercih ettik; ancak bu karşılığın da kavramın tüm açılımlarını kapsamadığını kabul etmeliyiz. Bundan dolayı söz konusu alıntı haricinde kavramı çevirmeden bıraktık. *Pietas*'ın dinle iç içe olan kökensel ve kültürel arka planı için bkz. A. Ernout; A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: Histoire des Mots*, 3. Basım: Paris 1951, Éditions Klincksieck.

[4] Bowra, Stoalıların iyiliği dört katmanlı bir ayrıma (adalet, ölçülülük, cesaret ve bilgelik) tabi tuttuklarını vurgulayarak Romalı *pietas* ülküsünün bu dört katman göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. *Pius Aeneas* eylemlerinde bir tek 'adalet' [*iustitia*] katmanı dikkate alınırsa hata yapmamıştır. Aeneas, Stoalı tanımlarıyla değerlendirildiğinde ölçülülükte [*temperantia*] (II. 314), cesarette [*fortitudo*] ya da bilgelikte [*prudentia*] (II. 244) kimi zaman gerektiği gibi davranamasa da bir bütün olarak ele alındığında Vergilius'a göre *pius* olarak adlandırılmayı hak eder. C. E. Bowra, "Aeneas and the Stoic Ideal," *Greece & Rome*, 3/7, London 1933, The Classical Association, s. 8-21.

[5] Vergilius, *Aeneis*'in ilk dizelerinde (I. 6) Aeneas'ın Troia'dan tanrılarını da getirdiğini söyler. Dolayısıyla tanrılar bir şekilde yeryüzünde mesken tutabilir ve mekân değiştirebilir. Burada kastedilen "Roma'nın tanrıları" Aeneas'tan beri Roma'yı mesken tutmuş olan ve zamanla "Romalı"laşan tüm tanrılardır.

[6] Cicero, *De Haruspicum Responsis* IX, 19: "Quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos nec robore Gallos, nec calliditate Poenos, nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis et terrae domestico novitoque sensu Italos ipsos et Latinos, sed *pietate*, ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi, gubernarique perspeximus, omnis gentes nationesque superavimus." [Ey senatörler, bizi layık olduğumuz saygıyla değerlendirmenizi isteriz. Evet, ne İspanyollardan sayıda, ne Galyalılardan bedensel güçte, ne Kartacalılardan kurnazlıkta, ne Greklerden güzel sanatlarda, ne de bildiğimiz, bilmediğimiz memleketlerden ve kavimlerden, İtalyalılardan ve bizzat Latinlerden anlayışta üstünüz. Ama *sadakatimizle*, inancımızla ve bir de şuna, yani her şeyi tanrıların yönettiğine ve her şeyin başında onların olduğuna dair bilgeliğimizle bütün kavimlerden ve milletlerden üstünüz].

nem [*Τάρταρος* [*Tartaros*] / *Tartarus* ya da ruhların cezalandırıldığı yer], cennet[7] [*Ηλύσιον* [*Ēlysion*] / *Elysium* ya da ruhların ölüm sonrası – belki de doğum öncesi demek daha doğru olabilir– huzur buldukları yer] ve ruh [*ψυχή* [*psykhē*] / *anima*] olacak.

AENEAS: "EYLEMİN DIŞINDAKİ" KAHRAMAN

Bu terimlerin mihmandarlığında yeraltı dünyasındaki yolculuğa çıkılmadan önce, Aeneas'ın nasıl bir kahraman olduğu anlaşılmalıdır. Vergilius eserinin kaynaklarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Daha ilk dizesinde "Bir savaşla yiğidi şakıyorum..."[8] [*Arma virumque cano...*] sözleriyle Homeros'un *Ilias* ve *Odysseia* destanlarına olan gönül bağını beyan etmektedir.[9] Bu ilişki o denli güçlüdür ki bazı eleştirmenler tarafından *Aeneis*'in ilk altı kitabı 'Latin *Odysseia*'sı, son altı kitabı ise 'Latin *Ilias*'ı olarak adlandırılmıştır.[10] Öte yandan, Aeneas'ı yaratırken Vergilius, sadece Akhilleus ile Odysseus'u model olarak kullanmamış, hatta kimi yönleriyle bu figürlere taban tabana zıt, kökten farklı bir kahraman çizmiştir. Charles Rowan Beye'e göre "Dido'yu reddeden ve Kartaca'dan ayrılan Aeneas bu seçimiyle *aşkın*[11] biri, kaderin bir enstrümanı; daha büyük bir oyunun, yazarı Stoalı anlayışa göre tanrı ya da ilahi öz olan evrensel bir hikâyenin taleplerine ve onun getirdiği yükümlülüklere uygun hareket eden bir figür olur. İskenderiyeli terimleriyle, Yunan İskenderiyeli destanının, traji-komik bir destanda tragedyadan çıkan figürlerle sa-

---

[7] *Cehennem* ve *cennet*'in antik çağ destan geleneği bağlamında anakronik terimler olduğu düşünülebilir. Nitekim *Yeni Ahit*'in Eski Yunanca metninde *cennet* yerine kullanılan *παράδεισος* [*paradeisos*] sözcüğü Ksenephon tarafından Persçeden devşirilmiştir. *Cehennem* olarak çevrilen *γέεννα* [*geenna*] teriminin kökleri ise İbranice *gē-hinnōm*'a (Hinnom vadisi) dayanmaktadır. Bkz. Henry George Liddle; Robert Scott, *Greek–English Lexicon*, 9. Basım: Oxford 1996, Clarendon Press. Bu bilgi, söz konusu tasavvurların Yunan kültürünün içine, ilişkide olduğu yabancı kültürlerden sızdığını göstermektedir. Ancak kanımızca, Vergilius'un (M.Ö. 70-21) *Aeneis* destanı bağlamında *Tartarus*'un suçluların cezalandırıldığı, *Elysium*'un ise iyilerin ödüllendirildiği bir yer olarak tanımlanması, bu terimlerin Hıristiyanlık'la birlikte yaygınlık kazanan sözcüklerle (*cennet* ve *cehennem* / *παράδεισος* [*paradeisos*] ve *γέεννα* [*geenna*] ya da Latince karşılıklarıyla *paradisus* ve *gehenna*) tasavvur temelinde bir akrabalığı olduğunu göstermektedir. Bu tasavvur benzerliği nedeniyle *cennet* ve *cehennem* sözcüklerini kullanmaktan sakınmadık. Pek tabii ki söz konusu akrabalığın *Elysium*'la *Paradisus*'u ya da *Tartarus*'la *Gehenna*'ı birbirleriyle eşdeğer kılmadığı açıktır.

[8] Vergilius, *Aeneis*, çev. Türkan Uzel, 1. Basım: Ankara 1998, Öteki Yayınları, I. 1, s. 5.

[9] Ayrıca Vergilius'un, önceli konumundaki Helenistik şair Rhodoslu Apollonios'un *Argonautika* adlı eserinden nasıl yararlandığını görmek için bkz. Richard Hunter, *The* Argonautica *of Apollonius: Literary Studies*, 1. Basım: Cambridge 1993, Cambridge University Press, s. 170-188.

[10] Müzehher Erim, *Latin Edebiyatı*, 1. Basım: İstanbul 1987, Remzi Kitabevi Yayınları, s. 138.

[11] Beye'den yapılan alıntının tümünde italikler tarafımdandır.

vaşacak olan *komik-kahramanının* (*comic hero*) rolünü üstlenmek üzere, erken dönem kahramancı destanın davranış tarzını arkasında bırakır."[12]

Beye'nin Aeneas'tan bahsederken *aşkın* ya da *komik-kahraman* ifadeleriyle kastettiği nedir? Beye bunun cevabını şöyle veriyor: "Bu kelimelerin, uzaklaştırılmış bir karakteri ve hatta sıklıkla anlatıcının, yeterince tuhaf bir şekilde, Aeneas'ı *eylemin dışında* bırakmasını tarif etmekten başka kastı yoktur."[13] Peki, *eylemin dışında* olmak ne demektir? Hem *Aeneis*'ten hem *Ilias*'tan örnekler[14] vererek şöyle devam ediyor: "O eylemek yerine, eylemi, bir nesne olarak *seyreder* ve ne anlama geldiğini bilmez... Aeneas bir şekilde eylemden uzaklaştırılmış bir varoluş tarihine sahiptir." Uzun uzadıya anlattıktan sonra bizim için en önemli yorumu şöyledir: "...Onun yeraltı dünyasına yolculuğu da görmenin ve keşfin serüvenidir, eylemin değil." Aeneas eyleme sadece bakar, eylemin içinde varolmak ona göre değildir. Oidipus ya da Antigone eylemin içinde var oluyorlardı. Aeneas ise trajik-kahramanın kaçınılmaz mutsuz sonuna razı olamaz. Destanın perde arkasındaki gerçek kahramanı *Pietas* buna izin vermez. Sınırları görevinin [*officium*] çizdiği yazgı [*fatum*][15] içinde kalan bu kahraman (*Aeneas*) için kendisini kendisi yapan aşkın standartlar *Pietas*'ın biçimleridir. *Pietas* onun bedensel isteklerini (yeme, içme, cinsellik, bedensel rahatlık) düzenler ve görevini başarması için onları dizginler.[16]

---

[12] Charles Rowan Beye, *Ancient Epic Poetry: Homer, Apollonius, Virgil*, 1. Basım: Ithaca & London 1993, Cornell University Press, s. 242.

[13] Komik-kahraman terimiyle kast edilen, sadece Beye'nin yukarıdaki tanımıyla birlikte değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Buradaki komik-kahraman terimi kesinlikle "gülünçlük" çağrışımı içermemektedir. Nitekim Bakhtin "gülme destanı (*the epic*) yok eder" diye vurgular. Gülünç olan en azından "destansı mesafe"yi (*epic distance*) öldürür. M. M. Bakhtin, "Epic and Novel," *The Dialogic Imagination: Four Essays*, çev. C. Emerson; M. Holquist, ed. M. Holquist, 1. Basım: Austin 1881, University of Texas Press, s. 35. Ayrıca destanda gülme konusundaki tartışma için bkz. Dean A. Miller, *The Epic Hero*, 1. Basım: Baltimore 2000, The John Hopkins University Press, s. 44, not 135.

[14] *Aeneis* VIII. 730; *Ilias* V. 315; XX. 321.

[15] Vergilius'taki yazgı [*fatum*] açık bir şekilde Stoalı öğretinin izlerini taşımaktadır. Stoalı ἕπεσθαι [*hepeisthai*] (takip etmek), ἀκολουθεῖν [*akolouthein*] (peşinden gitmek, itaat etmek) terimleri *Aeneis*'te (I. 382; II. 387-8, 701; III. 88, 114, 118; IV. 109, 361, 381, 576-577; V. 22-3, 629, 709; VI. 62; VIII. 15; IX. 299; X. 49; XII. 32, 153, 625-626, 677) karşımıza Latince karşılıkları olan *sequi* ve *comitari* fiileri olarak çıkmaktadır. Bu konudaki karşılaştırmalı bir değerlendirme olarak bkz. Mark W. Edwards, "The Expression of Stoic Ideal in 'Aeneid'," *Phoenix*, 14/3, Toronto 1960, Classical Association of Canada, s. 151-165.

[16] Aeneas'ın Dido'yu terk etmesi bunun en canlı örneklerinden biridir. Anchises'in Aeneas'ın başarısının perde arkasındaki gerçek kahramanının *pietas* olduğunu ifade etmesi de (*Aeneis* VI. 688) bu bağlamda kayda değerdir. Bkz. John Alvis, *Divine Purpose and Heroic Response in Homer and Virgil: The Political Plan of Zeus*, 1. Basım: Lanham 1995, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., s. 175.

Bu gözle baktığımızda, *Odysseia*'nın XI. kitabında çukur bir yerde kurban kesip ruhların sıcak kana gelmesini bekleyen Odysseus'un tersine, Aeneas mihmandarı Sibylla'yla birlikte orada olan biteni seyretmek, öte dünyayı keşfetmek için yeraltı dünyasında dolaşır. Daha sonra Vergilius'u usta kabul eden Dante, Aeneas örneği *Inferno*'yu dolaşacaktır.[17] İşte bu çalışmanın temel amacı Aeneas'ın Sibylla'yla, Dante'nin ise Vergilius'la birlikte yaptıkları gibi mihmandar kabul edilen terimler (ruh, cehennem, cennet) eşliğinde yeraltı dünyasını seyretmek, keşfetmek ve "eylemin-dışında" bırakılan Aeneas'ın anlamlandıramadıklarını anlamlandırmaya çalışmak olacak.

Sibylla'nın talimatlarıyla yeraltına giriş için talep edilen törensel gerekleri harfi harfine yerine getirdikten sonra Aeneas karanlık bir mağaradan Sibylla ile birlikte girer. Vergilius, Homeros'un düşsel atmosferinin tersine, öte dünyanın coğrafi konumunu tamı tamına verir. Burası İtalya'nın Campania bölgesinde Cumae kıyılarında[18] Vesuvius yanardağının yakınlarında, etrafında sülfürik alevlerin yükseldiği, yerin sürekli sallandığı ve gizemli seslerin duyulduğu bir bölgedir.[19] Mağaranın giriş kısmını geçtikten sonra, *acı* ya da *elem* anlamındaki *Acheron*[20] nehri karşılarına çıkar. Artık burada ruhlarla karşılaşma zamanı gelmiştir. Hiç şüphesiz Vergilius'un buraya kadarki öte dünya tasviri büyük ölçüde Homerosçu *Hades*'in etkisindedir. Ancak bu noktadan sonra bizi kendine özgü korkularıyla *Tartarus* ve kendi özgü sevinçleriyle *Elysium* beklemektedir.[21] Tabii ki *Tartarus* ve *Elysium*'u tanımaya başlamadan önce, Vergilius'un gözünden öte dünyanın sakinlerini tanımalıyız.

RUH (*Ψυχή* [*Psykhē*] / *Anima*)

Homeros'ta genellikle 'ruh'la bağlantılı dört terim[22] kullanılmaktadır: *θυμός* [*thymos*], *ψυχή* [*psykhē*], *σκία* [*skia*] (*σκίη* [*skiē*]),

[17] Dante Alighieri, *İlahi Komedya: Cehennem*, çev. Rekin Teksoy, 3. Basım: İstanbul 2000, Oğlak Yayınları, I. 112-120, s. 40-43.

[18] Platon'un *Phaidon*'da (113b-c) betimlediği yeraltı dünyasının Sicilya'da mı yoksa Cumae kıyılarında mı olduğuna dair tartışma için bkz. Peter Kingsley, *Antik Felsefe Gizem ve Büyü: Pythagoras ve Empedokles Geleneği*, çev. Kenan Kalyon, 1. Basım: İstanbul 2002, Kabalcı Yayınları, s. 107-109.

[19] Çiğdem Dürüşken, "Vergilius'ta Yeraltı Dünyası," *Navisalvia, Sina Kabaağaç'ı Anma Toplantısı 2003*, ed. Faruk Akyol, 1. Basım: İstanbul 2005, Arkeoloji Sanat Yayınları, s. 78.

[20] Henry George Liddle; Robert Scott, Oxford 1996.

[21] Friedrich Solmsen, "Greek Ideas of the Hereafter in Virgil's Roman Epic." *Proceedings of the American Philosophical Society*, 112/1, Newark 1968, American Philosophical Society, s. 13.

[22] Bu dört terime *μενός*'u [*menos*] ve *νοῦς*'u [*nous*] da eklemek mümkündür. Bkz. Jan N. Bremmer, *Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at te University of Bristol*, 1. Basım: Florence 2001, Routledge s. 1.

εἴδωλον [*eidōlon*].[23] *θυμός* [*thymos*] hazzın, acının, aşkın, öfkenin, umudun, korkunun, konakladığı yerdir.[24] Türkçede kimi zaman zihin (İng. *mind*) kimi zaman ise 'can' (İng. *soul*) ya da 'gönül' ile karşılanır.[25] *θυμός* [*thymos*] Sanskritçe *dhuma* ile yakından bağlantılıdır. Eski Türklerin *tuman* olarak seslettiği *duman* da aynı Sanskritçe kökten gelmektedir.[26] *θυμός* [*thymos*] Eski Yunancada *θύω* [*thyō*] fiilinden türemiştir.[27] *θύω* [*thyō*] kurban kesmek ve sunmak anlamını taşır. Bu bağlantıyla, *θυμός* [*thymos*], iki temel fikri taşımaktadır: 1) Kurban kesildiğinde akan sıcak kan tasavvuruyla sıcak kan akışı, 2) kurban edilen hayvanın parçaları sunakta yakılarak tanrılara sunulurken göğe yükselen sıcak duman tasavvuruyla ise sıcak duman ya da hava fikrini. Yunan destan geleneğinde genelde *θυμός* [*thymos*] Hades'e (ölüler diyarına) inen bir unsur olarak sayılmaz.[28] *θυμός* [*thymos*] tıpkı *μενός* [*menos*] gibi ölümden önceki

---

[23] C. F. Keary, "The Homeric Words for "Soul"," *Mind*, VI/24, Oxford 1881, Oxford University Press, s. 472.

[24] *θυμός*'un [*thymos*], Homeros için nerede olduğu bellidir; göğüs ve karın boşluklarını birbirinden ayıran diyafram kasına karşılık gelen *φρήν*'in [*phrēn*] üzerinde göğüs bölgesinde yer alır.

[25] Azra Erhat ile A. Kadir'in Homeros çevirilerinde sıklıkla "yürek" sözcüğüyle ifade edilen *θυμός* [*thymos*] terimi kimi zaman "can"la, kimi zaman da "gönül" ile karşılanmıştır. Bkz. krş. *Ilias* I. 173, 192, 205, 593; III. 438; IV. 470, 524, 531; V. 29, 135, 155, 317, 346, 400, 691, 698, 826, 848, 869; VI. 17, 486; VII. 2, 131; VIII. 90, 189, 270; IX. 321, 486; X. 205, 401, 495, 506; XI. 343, 381, 403, 434, 608; XII. 174, 250, 385; XIII. 337, 387, 468, 623, 654, 671; XIV. 458; XV. 460; XVI. 266, 410, 468, 469, 540, 606, 655, 743, 861; XVII. 17, 234, 236, 602, 616, 664, 678; XVIII. 4, 90, 461; XIX. 287; XX. 77, 290, 403, 406, 412. 436, 459, 472; XXI. 112, 179, 296, 423, 552; XXII. 68, 142; XXIII. 370, 880 (*can*); I. 24, 378; II. 36; III. 139; IV. 44, V. 671; VI. 52, 157; VII. 31, 74; VIII. 169; IX. 189, 645; XIII. 704; XIV. 161, 191, 195; XV. 43, 164, 208, 433, 596; XVI. 52, 382, 646; XVII. 106, 395, 702; XVIII. 8, 15, 426; XIX. 187, 312; XX. 264; XXI. 45, 137, 153, 562; XXII. 263, 346; XXIII. 595, 894; XXIV. 119, 147, 176, 196, 491, 638 (*gönül*); *Odysseia* I. 353; III. 395, 455; IV. 71, 548; V. 407, 468; VI. 23; VII. 184; VIII. 70; IX. 278; X. 78, 163; XI. 201, 203, 221; XIII. 270; XIV. 46, 146, 517; XV. 354, 379; XVI. 141; XVII. 236, 554, 595; XVIII. 164; XIX. 343, 454; XX. 62; XXI. 342; XXII. 462; XXIV. (*can*); I. 311; II. 90; IV. 117, 120, 187; V. 76, 89, 126, 365; VII. 134, 228; VIII. 204, 265, 450; IX. 12; X. 151, 374, 406; XI. 39; XIII. 40, 145, 154; XIV. 445; XV. 7, 20, 66, 211, 339; XVI. 73, 81; XVIII. 61, 114, 161, 212, 228, 406; XIX. 312, 425, 485; XX. 10, 38, 56, 59, 93, 217, 349; XXI. 87, 96, 105, 198, 218, 302, 318; XXII. 87, 411; XXIII. 15, 260, 337, 343; XXIV. 90, 138, 235, 313, 511, 545 (*gönül*) [Satır numaraları orijinal metne aittir]. Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, 13. Basım: İstanbul 2002, Can Yayınları; Homeros. *Odysseia*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, 11. Basım: İstanbul 2000, Can Yayınları.

[26] İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 4. Basım: İstanbul 2004, Sosyal Yayınları; ayr. krş. Sir Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, 1. Basım: Oxford 1972, Clarendon Press.

[27] Pierre Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*, 1. Basım: Paris 1984, Éditions Klincksieck; ayr. krş. Émile Boisacq, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Heidelberg 1938, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

[28] İstisnai bir pasaj olarak bkz. *Ilias* VII. 131.

bilincin, akılsal ve duygusal işlevlerin merkezidir.[29] Latinler *θυμός* [*thymos*] karşılığı olarak kendisi de eril bir kelime olan *animus*'u kullanırlardı.

Bremmer'in değindiği gibi,[30] ruh için kullanılan diğer terimlerin tersine *ψυχή* [*psykhē*] sahibinin yetileri normal çalıştığında söz konusu edilmez.[31] İskandinavyalı antropologların toplamış olduğu bol miktarda malzemenin verilerine göre en 'ilkel' insanlar iki tür ruh düşüncesine sahiplerdi. Birincisi, bireysel kişiliği temsil eden, bu araştırmacıların adlandırmasıyla *özgür-ruh*'tur. Bu ruh, beden etkin olduğu zamanlarda edilgindir. Kendisini ancak bilinç kaybı ve rüyalar esnasında bir de ölümde açıkça gösterir.[32] Öte yandan, bedene yaşam ve bilinç bahşeden birkaç tane *beden-ruhu* vardır. Fakat bunlar ölümden sonra varlıklarını sürdüremezler.

Homerosçu ruh anlayışı açık bir şekilde bu 'ilkel' ikici ruh anlayışıyla yakından ilgilidir. Homeros'un *ψυχή*'si [*psykhē*] bir çeşit *özgür-ruh*'tur. Onun, *θυμός* [*thymos*], *μενός* [*menos*], *νοῦς* [*nous*], *φρήν* [*phrēn*], *ἦτορ* [*ētor*] gibi terimlerinin gönderme yaptıkları oluşumlar ise buradaki anlamıyla birer *beden-ruhu* gibi çalışırlar.[33] Vergilius'un, bu anlayışı Stoalı felsefenin yaklaşımlarından yararlanarak nasıl dönüştürdüğü bu çalışmanın ilerleyen kısmında ele alınacaktır.

Ψύχω [*psykhō*] (nefes almak) fiilinden türeyen *ψυχή*'nin [*psykhē*] kökleri iki Sanskritçe kelimede, biri *atman*'da diğeri ise *bhás-tra-*'da[34] bulunur. Latince karşılığı da kendisi gibi dişil bir isimle ifade edilir: *Anima*.[35] Yaşanan dünyada, bu terimler harfiyen soluk olarak karşılanabilir.

---

[29] Nagy, Homerosçu söylemde bu iki terimin insan yaşamına devam ederken birbiriyle eşleştirilebilecek şekilde kullanıldığına ve benzer bir yaklaşımın *Mahābhārata*'da (3. 281) *mánas-* ile *ásu-* terimleri arasında bulunduğuna dikkat çeker. Gregory Nagy, *Greek Mythology and Poetics*, 1. Basım: Ithaca 1990, Cornell University Press, s. 87. *Thymos* ile *menos*'un birlikte kullanıldığı pasajlar için bkz. *Ilias* V. 470, VI. 72, XI. 291.

[30] Jan N. Bremmer, Florence 2001, s. 1-2.

[31] İstisnai bir pasaj olarak bkz. *Ilias* XXI. 569.

[32] Pindaros'un 131b fragmanı temelinde, Orpheusçuluk'ta da "ruh" ancak beden uyuduğunda etkin hale gelir ve bu nedenle de rüyalar ayrı bir önem taşır. Ancak Pindaros'u bu geleneğe dâhil ederken, 131b'deki "yaşamın yaşayan bir imgesi" (*ζωὸν... αἰῶνος εἴδω-* [*zōon... aiōnos eidō-*]) ifadesinin "ruh" olarak yorumlanmasının "yorum"a açık bir konu olduğu unutulmamalıdır. Bu konudaki tartışma için bkz. Friedrich Solmsen, Newark 1968, s. 13.

[33] Bu konuda biz Bremmer'in yaklaşımını esas aldık ve ondan yana bir tavır belirledik. Ancak bu konuya Bremmer'den farklı bir şekilde bakan ve eski Hint-Avrupa metinleri ışığında başka bir yorum sağlayan Nagy'nin çalışması için bkz. Gregory Nagy, Ithaca 1990, s. 85-121.

[34] Pierre Chantraine, Paris 1984.

[35] Cornelius Schrevellius, *Lexicon Manuale: Graeco-Latinum et Latino-Graecum*, 21. Basım: Edinburgh 1818.

Fakat Hades'te (lat. *Orcum*) ya da daha genel deyişle öte dünyada bu terimler ancak eşyanın mitsel doğasının gözüyle anlaşılabilir. Bu noktada ruhla bağlantılı, Helenistik Çağ'da Stoalılar arasında da kabul gören temel bir ayrım göz önünde bulundurulmalıdır. Ağzın nefesiyle, bedenin nefesi ayrı şeylerdir. Bu ayrımı Galenos fiziksel (*τό φυσικόν* [*to physikon*]) nefesle (*τό πνεῦμα* [*to pneuma*]), ruhsal (*τό ψυχικόν* [*to psykhikon*] nefes terimleriyle serimlemiştir. Zira fiziksel nefes yalnızca cisimleri hareket ettirebildiği halde, ruhsal nefes canlıların duyumlayabilmelerini ve hareket edebilmelerini sağlar.[36]

İşte Acheron boylarında Aeneas, Stoalıların sadece insanlara ve hayvanlara hayat kuvveti verdiğini düşündükleri ruhları [*animae*] görür. Telaşla, kayıkçı Charon'dan bir şeyler istemektedirler. Aeneas merakla Sibylla'ya sorar: Ne istiyor bu ruhlar? [*Quidve petunt animae?*][37] Onlar Charon'un kayığına [*cumba*] binip karşı kıyıya geçmek istemektedir. Charon ise törensel gereklere uygun olarak gömülmemiş olanları kayığa almak istemez; bu durumda olan ruhlar Acheron kıyılarında yüz yıl boyunca her gün kayıkçı Charon'a yalvararak başıboş dolaşmak zorundadır. Orada, karşı kıyıda, yargılanacaklar belki de Tartarus'ta işkence çekmeye mahkûm edileceklerdir. Ama yine de karşıya geçmek isterler. Çünkü her türlü ulaşılmış amaç (*τελός* [*telos*]) belirsizlikten daha iyidir. Bedensiz olmak ruhları bir amaca yönelmekten alıkoymaz. Bu durum, Homeros'ta arzuların konakladığı yer olan *θυμός*'un [*thymos*] ya da Vergilius'taki *animus*'un ölümsüz bir unsur olduğunu mu gösterir? *Animus*'un VI. kitapta geçtiği bağlamlarda hep Aeneas'la ya da halen yaşayan ve yeraltında olmayan kişilerle bağlantılı kullanıldığı görülür.[38] Yani, Homeros'un anlayışını koruyarak Vergilius'un, *θυμός*'un [*thymos*] ya da *animus*'un ölümlü olduğunu düşündüğü söylenebilir.

O halde istemeyi [*petere*] ve bir amaca yönelmeyi sağlayan nedir? Aetius, Stoalılar için 'emredici kısım'ın (*ἡγεμονικόν* [*hēgemonikon*] ya da *principatum*) ruhun en yüksek kısmı olduğunu belirtir ve onların bunu aynı zamanda 'akılsal kısım' (*λογισμόν* [*logismon*]) olarak da adlandırdıklarını aktarır.[39] Bu anlayış, Khrysippos'un Platon'un üç-kısımlı[40] mo-

[36] A. A. Long; D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Volume 2: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, 6. Basım: Cambridge 1998, Cambridge University Press, s. 284-N.

[37] *Aeneis* VI. 319.

[38] *Aeneis* VI. 261, 332, 832.

[39] A. A. Long; D. N. Sedley, Cambridge 1998, s. 314.

[40] Platon, *Timaios*'da (69d-70a) ruhun üç kısımdan [*ἐπιθυμετικόν* [*epithymetikon*] (bedensel istekle ilgili kısım; karın boşluğunda), *θυμοειδές* [*thymoeides*] (ahlaksal yüreklilikle ilgili

deline tepki niteliğindeydi. Ruhla ilgili Platon'un üç-kısımlı modelinin yanı sıra Panaitios, Poseidonios gibi bazı Stoalı filozoflar ise Aristoteles'in iki-kısımlı modelini benimsemişlerdir.[41] Cicero *De Officiis*'de[42] Panaitios'un fikirlerini aktararak, bu iki-kısımlı modeli düşünmeye ait olan güdülerle [*motus cogitationis*], ihtiraslara ait olan güdüler [*motus appetitus*] olarak iki kısımda ele alır. Bu üç ekolden Vergilius'un anlayışına en yakın olanının, Khrysippos'unki olması akla yakın görünmektedir.[43] Stoalı Khrysippos'a göre, 'emredici kısım' (*ἡγεμονικόν* [*hēgemonikon*]) ya da onun yerine bazı metinlerde rastladığımız gibi 'akıl' (*νοῦς* [*nous*])[44] sadece bedenliyken değil fakat aynı zamanda bedenden çıktıktan sonra da ruha emreder, onu yönlendirir. Zira Nemesius'un aktardığına göre,[45] Khrysippos için ruh da bir bedendir. Çünkü cisimsiz olan (*ἀσώματος* [*asōmatos*]) bir şey cisimli olan bir şeyi (*σώματος* [*sōmatos*]) etkileyemez. Mademki ruh bedeni etkiler ve ölüm anında bedenden ayrılır, o halde ancak ve ancak ruh cisimliyse, cisimli olan bedeni etkileyebilir ve ölüm anında ondan ayrılabilir. Dolayısıyla Acheron kıyılarında ruhları

---

kısım; göğüste), *λογιστικόν* [*logistikon*] (akılsal kısım; kafada)] oluştuğunu ve sadece 'akılsal kısım'ın ölümsüz olduğunu iddia eder. Bu metni Cicero'nun nasıl algıladığını *Tusculanae Disputationes* I. x. 20'de şu satırlarda görürüz: "Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, id est rationem in capite sicut in arce posuit, et duas partes ei parere voluit, iram et cupiditatem, quas suis locis iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit." [Platon ruhu üç kısımlı olarak tasavvur eder; bunlardan emredici kısım [*principatum*] akıldır [*rationem*] ve bir hisar gibi olan kafada durur. Diğer iki kısmın, öfke [*iram*] ve ihtirasın [*cupiditatem*] birinciye boyun eğmesini ister Platon ve onları kendi yerlerine, öfkeyi göğse, ihtirası ise diyaframın altına konumlandırır].

[41] A. A. Long; D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Volume I: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, 9. Basım: Cambridge 2001, Cambridge University Press, s. 321.

[42] *De Officiis* I. 132.

[43] Bu yaklaşımımız kesin bir belirleme olarak anlaşılmamalıdır. Vergilius'un ruh anlayışı içinde Platoncu unsurların oldukça belirgin olduğu inkâr edilemez. Örneğin *Aeneis* VI. 731'deki "[ruha] bedenin kötü etkileri köstek olmazsa" [*quantum non noxia corpora tardant*] ifadesi ve devamen 733. dizede Anchises'in bedenin ruhla geçici birlikteliğini açıklarken dile getirdiği "O zaman korku, istek, acı ve sevinç duyarlar" [*hinc metuunt cupiuntque dolent gaudentque*] sözleri kaçınılmaz olarak bize *Phaidon*'u (bkz. 65b, 81a, 82b, 82c, 83b) hatırlatmaktadır. Bkz. Friedrich Solmsen, "The World of the Dead in 'Aeneid' 6," *Classical Philology*, 67/1, Chicago 1972, The University of Chicago Press, s. 37. Dolayısıyla kastımız Platoncu ruh anlayışının Vergilius tarafından reddedildiği değildir. Nitekim John Alvis (Lanham 1995, s. 176-183) Platoncu ruhun üç kısmının Vergilius tarafından *Iuppiter* (*logistikon*), *Hera* (*thymoeides*) ve *Venus*'ta (*epithymetikon*) kişileştirildiğini iddia ederek örneklerle bunu ortaya koyar. Ancak, kanımızca, Khrysipposçu öğretinin kendi mirasında gerçekleştirdiği kadar keskin bir sapma olmasa da, Vergilius'un, devraldığı destan geleneğinin anlayışında bir kırılma ya da tadilat yaşattığı kabul edilmelidir.

[44] A. A. Long; D. N. Sedley, Cambridge 2001, s. 320.

[45] A. A. Long; D. N. Sedley, Cambridge 1998, s. 270.

harekete geçiren, bir şeyi istemelerini ve bir amaca yönelmelerini sağlayan, θυμός [*thymos*] ya da *animus* değil bizzat ψυχή'deki [*psykhē*] ya da *anima*'daki 'emredici kısım'dır (ἡγεμονικόν [*hēgemonikon*] ya da *principatum*). Homeros'ta, ruhların, sınırlı etkinliklerini arttırabilmeleri için, sıcak kan içmeye ihtiyaçları vardır.[46] Oysa Vergilius'ta, kan içmeden de Dido'nun kararlı davranışlarını[47] sergilemesi mümkün olmuştur. Homeros'taki bu 'ilkel' ikici ruh anlayışı karşısına, Platon ve Aristoteles ruhun farklı özelliklerini gözeterek üç-kısımlı ya da iki-kısımlı yeni modeller ortaya koymuşlardır. Khrysippos ise yeniden kısımlandırmak yerine, ruhun bütün unsurlarını birleştirmeyi tercih etmiştir. Vergilius destan geleneği içinde, devraldığı bu 'ilkel' ruh anlayışını birlikçi ruh anlayışına dönüştürmeye çalışmış olabilir.

Karşı kıyıya geçtikten sonra Aeneas zamanında göğüs göğüse çarpıştığı Agamemnon'un askerlerinin gölgelerini [*arma per umbras*] görür.[48] Gölgeler korkuyla titremeye başlarlar. Onun neden karanlıklar ülkesinde olduğunu öğrenmek isteyerek meraklanırlar. Bedensiz gölgelerin[49] korku, endişe, merak gibi duyguları yaşayabilmesi yine 'emredici kısım'ın talimatlarıyla olur.

Daha sonra Aeneas Priamus'un oğlu Deiphobus'la karşılaşır. Deiphobus ruhu bedenini terk ettiğinde bedeninin nasıl bir görünüşü vardıysa öyle bir görünüşe sahiptir: "Tüm bedeni parça parça, yüzü gözü yırtılmış / vahşice; elleri şakakları ezilmiş, harap / kopmuş kulakları, burun delikleri biçimsiz..."[50] Ruhun bedenin bir görüntü ikizi gibi olması Homeros'ta yoktur ve tümüyle Vergilius'a ait bir tasavvurdur. Bu tasavvurun da arkasında Khrysipposçu 'ruh bir bedendir' anlayışı olabileceği

---

[46] *Odysseia*, XI. 145-149.

[47] *Aeneis* VI. 470-473. Her ne kadar, Homeros'un metninde, Dido'nunkine benzer bir tavrı, Aias da gösteriyorsa bile, *Odysseia* XI. kitap 565. dizedeki belirsizlik Aias'ın Dido'daki kararlılığa erişemediğini gösterir.

[48] *Aeneis* VI. 490.

[49] 'Gölge' olarak çevrilen Eski Yunanca σκία [*skia*], Latince *umbra* ruhun, ses çıkartma yeteneği olmayan, bir suretidir. Εἴδωλον [*eidōlon*] ya da *imago* ise hem duyulabilir hem de görülebilir unsurları barındırırlar ve bedenle bir görüntü benzerliği taşırlar. Rüyada görülenler bunlardır. Bkz. C. F. Keary, Oxford 1881, s. 479.

[50] *Aeneis* VI. 495-497. Kanımızca, Khrysippos'un beden ve ruh hakkındaki düşünceleri bağlamında olası bir tartışmanın tetikleyicisi olarak bkz. *Pros Korinthious A* 15:44 (*Yeni Ahit*'e bu çalışmada yapılan bütün göndermelerde alıntılanan kısmın Eski Yunanca başlığı harf çevirisiyle verilmiş ve kaynak metin olarak da "Augustinus Merk S. J. (ed.), *Novum Testamentum: Graece et Latine*, 8. Basım: Roma 1957, Scripta Pontifici Instituti Biblici." künyeli yayın kullanılmıştır). Bu pasajla ilgili son yıllardaki bir tartışma için bkz. John Haldane, "Sentiments of Reason and Aspirations of the Soul," *Logos: A Journal of Catholic Thought & Culture*, 7/3, St. Paul, Minnesota 2004, University of St. Thomas, s. 31-46.

düşünülebilir. Deiphobus'un 'güneşsiz' [*sine sole*][51] olarak tanımladığı ölüler diyarında Aeneas'ı Sibylla şöyle uyarır: "Gece bastırıyor Aeneas, bizse ağlayarak saatleri boşa harcıyoruz." [*nox ruit, Aenea; nos flendo ducimus horas*][52] Vergilius'un yeraltı dünyası sadece mekânca belli bir konuma değil, zamanca da belli bir ölçüte sahiptir. Gökte çevrimini tamamlayan 'pembe ışıklı Şafak' [*roseis Aurora*] yeraltının zamanının da belirleyicisidir.

CEHENNEM (*Τάρταρος* [*Tartaros*] / *Tartarus*)

Burada bir yol ayrımına geliriz. Soldaki yol ruhların cezalandırıldığı *impius* ya da *pietas*'tan yoksun *Tartarus*'a, sağdaki ise huzurlu *Elysium* çayırlarına gider. Sağ tarafın iyiler için, sol tarafın ise kötüler için olması Platon'da da vardır.[53] Nitekim *Kutadgu Bilig*'de[54] de sağ taraf iyi [*edgü*] idi ve iyilik getiriyordu. Cennet de sağ taraftaydı, sol tarafta ise Cehennem vardı. Aslında burada *Tartarus*'u *impius* olarak nitelemekle Vergilius yine Stoalı yaklaşımını açığa vurur. Evren, *pietas* sahibi ya da *pius* ve *pietas* sahibi olmayan ya da *impius* olarak ikiye ayrılır. Görev duygunuzun gelişmiş olması ya da olmaması, sorumluklarınızı yerine getirip getirmemenize göre iyi ya da kötü sayılırsınız. Aeneas *Tartarus*'a gitmez sadece uzaktan seyreder ve Sibylla'nın anlattıklarıyla yetinir.[55] Bu kısımda anlatılan cehennem tasviri *Odysseia*'dakinden daha ahlaki bir tablo çizer. Her suç için belirli bir ceza vardır.[56] Sibylla'nın Tartarus ya da ölüm sonrası ruhların cezalandırıldığı yer için kullandığı bir ifade var ki pek çok metinden okuyucuya tanıdık gelebilir: *Karanlıklar arasında derin uçurum.*[57] Hesiodos'tan Platon'a, *Yeni Ahit*'e kadar pek çok metinde

[51] *Aeneis* VI. 534.
[52] *Aeneis* VI. 539.
[53] Krş. *Politeia* X. 614c-d.
[54] Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 8. Basım: Ankara 2003, Türk Tarih Kurumu Yayınları, b. 917, s. 77.
[55] *Aeneis* VI. 548-627.
[56] Buna benzer bir yaklaşım yani her "fesat işleyenin" [*ta... alitrai*] ilahi adalet tarafından [*d' en taide Dios arkhai*] cezalandırılacağı Pindaros'a (bkz. *Olympionikai* II. 57-60) kadar geri götürülebilir. Ancak Homerosçu destan geleneğinde bulamayacağımız bu ahlaksal unsur Vergilius'un *pietas* ülküsü çevresinde kurduğu ahlak modelinin göstergelerinden biridir. Ayrıca kötülük işleyenlerin cezalandırılması motifinin Vergilius'la *Yeni Ahit* arasındaki bağlantıya işaret ettiğini iddia eden Harington'un bu konuda ve genel olarak *Aeneis* destanının VI. kitabındaki öte dünya anlayışıyla ile ilgili XVII. yüzyılın başında yayımladığı, Simon Cauchi tarafından yeniden yayıma hazırlanan yorumu için bkz. Virgil, *The Sixth Book of Virgil's Aeneid*. çev. & yor. Sir John Harington (1604), ed. Simon Cauchi, 1. Basım: Oxford 1991, Clarendon Press, s. 70-83.
[57] *Aeneis* VI. 578.

geçen, Eski Yunanca χάσμα [*khasma*][58] olarak ifadesini bulan bu tasavvur Eski Türklerde de vardı. *Altay* destanında geçen *Tüpken-kara-tamu* ifadesi *Derin-kara-cehennem* olarak çevrilebilir.[59]

CENNET (Ἠλύσιον [*Ēlysion*] / *Elysium*)

Aeneas'la birlikte, dikkatler artık Vergilius'un 'mutlular mekânı'[60] [*locos laetos*] olarak betimlediği *Elysium*'a çevrilebilir. Hepsi *impius* olan *Tartarus*'takilerin tersine, burada bulunanların hepsi *pius*'tur. *Pius* ozanların huzur verici müzik icraları arasında Aeneas babası Anchises'i, yeniden beden alıp (μετεμψύχοσις [*metempsykhosis*] / παλιγγενεσία [*palingeneseia*])[61] yeryüzüne dönmeye hazırlanan torunlarını bir araya toplamakla uğraşırken bulur. Anchises oğlunu, başardığı yolculuktan dolayı kutlar ama asıl teşekkür *Pietas*'a gider.[62] Şöyle der: "*Pietas* bu çetin yolun da üstesinden geldi mi? [*vicit iter durum pietas?*]. *Pietas*, sanki "eylemin dışındaki" Aeneas'ı bir kukla gibi oynatmaktadır. Ona hiç kimsenin göremediğini gördüren, kimsenin işitemediğini işittiren, örtüleri kaldırıp gizlenmiş olanı gösteren *Pietas*'tır.[63] Nitekim İngilizce *hell* 'gizlenmiş, örtülmüş' anlamındaki bir kökten (Goth. *halja*)[64] türetildiği gibi, *Hades* de 'görünmeyen' anlamındaki (*a-wid-*)[65] bir kökten gelmektedir.

Bir ırmağın kıyısına gelirler. Bu, ünlü *Lethe* ırmağıdır. Irmağın kıyısında toplanan sürüyle insan vardır. Bu efsane Platon'un Er efsanesinde de karşımıza çıkar. Ancak, ruhlar *Lethe*'den içmeye, Platon'un gönderme

---

[58] *Theogonia* 740; *Phaidon* 112a-b; *Kata Loukan* 16:26; krş. *Apokalypsis Iōannou* 9:1, 2, 11; 11:7; 17:8; 20:1.

[59] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, Cilt I, 4. Basım: Ankara 2003, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s 447.

[60] Pindaros benzer bir ifadeyle "kutlular adası" [*makarōn nason*] olarak söz eder ve Kadmos, Peleus, Akhilleus gibi kahramanların orada olduklarını belirtir. *Olympionikai* II. 70-80.

[61] Vergilius burada Orpheusçu-Pythagorasçı *metempsykhosis* öğretisini kullanmıştır. Orpheusçulukla Pythagorasçılık arasındaki ilişki için bkz. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 5. Basım: Berkeley 1966, University of California Press, s. 149, 171: not 95. Ayrıca söz konusu terimlerin Eski Yunan düşüncesindeki yeri için bkz. F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York 1967, New York University Press.

[62] *Aeneis* VI. 688.

[63] Her ne kadar *Kata Loukan* 14:26 Romalı *pietas* anlayışının reddi gibi görünse de (bu konuda ayrıntılı bir inceleme olarak bkz. Andrew S. Jacobs, ""Let Him Guard *Pietas*": Early Christian Exegesis and the Ascetic Family," *Journal of Early Christian Studies*, 11/3, Baltimore 2003, The John Hopkins University Press, s. 265-281), *pietas*'ın *Paulus tarafından* kapsamı genişletilerek, bir Hıristiyan ülküsüne dönüştürülmüş olduğu düşünülebilir. Bkz. *Pros Timotheon A* 2:3, 3:16; 4:7, 8; 6:3, 5, 6, 11; *Pros Timotheon B* 3:5; *Pros Titon* 1:1.

[64] C. T. Onions (ed.), *The Oxford Dictionary of English Etymology*, 2. Basım: Oxford 1967, Clarendon Press.

[65] Jan N. Bremmer, Florence 2001, s. 4.

yaptığı[66] ve bizim beklediğimiz üzere, ne bedensel biçimdeki hayatlarını unutmak için, ne de geçmişi unutup yeryüzüne dönmeyi *istemek* için gelirler. Bunun yerine geçmişi unutup geri dönmeyi istemeye *başlamak* için içerler *Lethe*'den. Bundan sonra uzunluğu belirlenmemiş bir süreç başlar. *Lethe*'den içen her bir kişinin ne zaman yeni bir bedene intikal edip yeryüzüne döneceği belli değildir.[67] Bu sahneyle karşılaşan Aeneas ruhların yeni bir bedene [*corpora*][68] kavuşup yeryüzüne dönmek istemelerine şaşırır ve bunu 'çılgın bir arzu' [*dira cupida*] olarak adlandırır. Homeros'takinin tersine bedenli olmak bir ayrıcalık değildir.[69] *Aeneis*'te kişi bedensizken de "kendisi"dir. Oysa Nagy'nin altını çizdiği üzere, Homerosçu söylemde *psykhē* sadece kişinin kimliğinin *taşıyıcısıdır* [*conveyor*], kendisi değildir. *Autos* [kendi] sözcüğü aslında, Homerosçu söylem bağlamında, kahraman öldüğünde (ör. *Ilias* I. 3-4) kendisinden ayrılan *psykhē*'nin geride bıraktığı bedene işaret etmektedir.[70]

Aeneas'ın alışıldık meraklı sorusu üzerine Anchises orada olanları bir bir anlatır. Aslında konuşan Anchises değil Stoalı Vergilius'tur. Burada anlatılan kozmoloji anlayışı birebir Stoalı anlayışla örtüşür. 'İlk önce' [*principio*] 'içkin bir ruh' [*spiritus intus*] bütün her şeye can vermektedir. Diogenes Laertios'un aktardığına göre,[71] Stoalılar için, "dünya algılama yeteneği ve ruhu olan bir varlık olarak canlıdır (ἔμψυχον [*empsykhon*]) ... Bir ruhu vardır. Bunu onun bir parçası olan kendi ruhumuzdan anlayabiliriz." Vergilius'un bahsettiği, Stoalıların dünya-ruhu [*anima mundi*] kavrayışıdır. Daha sonra 'yaygın bir aklın' [*infusa... mens*] bütün evreni harekete geçirdiğini, onu tümüyle sarıp sarmalayıp oluşu sağladığını söyler.[72] Bu kavrayış Platon tarafından da *Timaios*'ta dillendirilir: "İlksiz tanrı... [evrenin] ortasına bir ruh koydu, onu her yana yaydı, hatta cismin dışını bile onunla kapladı."[73] Fakat Stoalılar, Platon'un fiziksel ve fizik-

---

[66] *Politeia* X. 621a-b.

[67] Hâlbuki Platon'un Pindaros'tan alıntıladığı (*Fragmenta* 133) kısımda (*Menon* 81b) Persephone'nin her dokuz yılda bir ruhları tekrar güneş ışığına yükselttiğini [*hyperthen halion keinōn enatōi eteï / andidoi psykhai palin*] öğreniriz. Orpheusçu-Pythagorasçı geleneğin izlerini taşıyan ve düzenli aralıklarla gerçekleşenin tersine, Vergilius'taki *metempsykhosis*, söz konusu geleneği takip etmeyerek zamansal bir düzensizlik içinde seyreder. Bkz. E. L. Harrison, "Metempsychosis in Aeneid Six," *The Classical Journal*, 73/3, Northfield 1978, The Classical Association of the Middle West and South, Inc., s. 195-196.

[68] *Aeneis* VI. 751.

[69] Nitekim Akhilleus, bütün ölülere kral olmaktansa, yeryüzünde yaşayıp, toprakla alınıp satılan bir köle (ἐπάρουρος [*eparouros*]) olmayı tercih eder. Bkz. *Odysseia* XI. 489-491.

[70] Gregory Nagy, Ithaca 1990, s. 88.

[71] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, 1. Basım: İstanbul 2003, Yapı Kredi Yayınları, VII. 143, s. 349-350.

[72] *Aeneis* VI. 725-730.

[73] Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul 2001, Sosyal Yayınları, s. 30.

sel-olmayan evren anlayışını kesinlikle reddederler. Evreni biçimlendiren ruh da fizikseldir, cisimlidir. Onların kavrayışı Aristotelesçi 'kozmik hareketin içkin kaynağı' öğretisine yaklaşmaktadır. Bu 'yaygın akıl' canlı cansız bütün evrenin varoluşunu temin eder.

Vergilius'a göre her şeyin kökeninde 'gökten inme tohumlar' [*caelestis... seminibus*] vardır. Cicero, Stoalı hatip Balbus'un ağzından 'doğal şeylerin kendi tohumlarıyla' [*naturae suis seminibus*] meydana geldiklerini, büyüdüklerini ve varlıklarını sürdürebildiklerini yazar.[74]

Vergilius'un, dünya-ruhu'nu [*anima mundi*] akıl [*mens*] olarak ifade etmesi özellikle anlamlıdır. Zira Stoalılara göre, dünya-ruhu akılsaldır ya da zekâ sahibidir. Bu ilke, fiziksel oluşumun insan üzerindeki ahlaksal sirayetini sağlar. İnsan o bütünün bir parçası olarak, onu örnek alarak, akılsal yanını mükemmelleştirmelidir.[75] İnsan, 'bedenin zararlı etkilerinden' [*noxia corpora*][76] ve 'dünyasal unsurlardan' (*terreni*) kendisini kurtarmalıdır.[77] Bunlardan tümüyle yakasını kurtaramayan insanoğlu, yeraltında ya da daha genel deyişle öte dünyada 'kötülüklerinin cezasını' [*poenis... malorum*] çekecektir.[78] Elbette Anchises gibi bilgelik katına erişenler *Elysium* ovalarındaki huzurun tadını çıkarırlar.

Sonuç

Vergilius Stoalı felsefeyi derinlemesine özümseyerek, Roma'nın ve devamı niteliğindeki Kıta Avrupası kültürünün taşıyıcılarından biri olmuştur. Milton'dan Dante'ye, Avrupalı tasavvur mimarlarının pek çoğu Vergilius'tan açık bir şekilde etkilenmiştir.[79] Latinlerin *Mare Nostrum* (Bizim Deniz) olarak adlandırdıkları Akdeniz havzasında ortaya çıkan bu tasavvurların, Türk mitolojisinde çok benzer karşılıkları olması, özellikle, öteki olarak tanımlananların zannedildiği kadar da ötede olmadığını göstermesi bakımından anlamlıdır. Biraz değil gayet ironik bir deyişle, öte dünya o kadar da ötede olmayabilir.

[74] A. A. Long; D. N. Sedley, Cambridge 1998, s. 321.
[75] A. A. Long; D. N. Sedley, Cambridge 2001, s. 319.
[76] Bkz. dipnot 43.
[77] *Aeneis* VI. 731-732.
[78] *Aeneis* VI. 739.
[79] Vergilius, Dante ve Milton'ın ölüler diyarı ya da öte dünyaya dair yaklaşımlarındaki paralellikler için bkz. Ronald R. Macdonald, *The Burial-Places of Memory: Epic Underworlds in Vergil, Dante, and Milton*, 1. Basım: Amherst 1987, University of Massachusetts Press.

KAYNAKÇA

Alvis, John, *Divine Purpose and Heroic Response in Homer and Virgil: The Political Plan of Zeus*, 1. Basım: Lanham 1995, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Bakhtin, M. M., "Epic and Novel," *The Dialogic Imagination: Four Essays*, çev. C. Emerson; M. Holquist, ed. M. Holquist, 1. Basım: Austin 1881, University of Texas Press, s. 3-40.

Beye, Charles Rowan, *Ancient Epic Poetry: Homer, Apollonius, Virgil*, 1. Basım: Ithaca & London 1993, Cornell University Press.

Boisacq, Émile, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Heidelberg 1938, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Bowra, C. E., "Aeneas and the Stoic Ideal," *Greece & Rome*, 3/7, London 1933, The Classical Association, s. 8-21.

Bremmer, Jan N., *Rise and Fall of the Afterlife: The 1995 Read-Tuckwell Lectures at te University of Bristol*, 1. Basım: Florence 2001, Routledge.

Buber, Martin, *Tanrı Tutulması*, çev. Abdüllatif Tüzer, 1. Basım: Ankara 2000, Lotus Yayınları.

Chantraine, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*, 1. Basım: Paris 1984, Éditions Klincksieck.

Cicero, M. Tullius, *De Officiis*, çev. Walter Miller, 8. Basım: Cambridge, Massachusetts 1961, Harvard University Press.

Cicero, M. Tullius, *Pro Archia, Post Reditum in Senatu, Post Reditum ad Quirites, De Modo Sua, De Haruspicum Responsis, Pro Plancio*, çev. N. H. Watts, 8. Basım: Cambridge, Massachusetts 1993, Harvard University Press.

Cicero, M. Tullius, *Tusculan Disputations*, çev. J. E. King, Cambridge, Massachusetts 2001, Harvard University Press.

Clauson, Sir Gerard, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, 1. Basım: Oxford 1972, Clarendon Press.

Dante Alighieri, *İlahi Komedya: Cehennem*, çev. Rekin Teksoy, 3. Basım: İstanbul 2000, Oğlak Yayınları.

Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, 1. Basım: İstanbul 2003, Yapı Kredi Yayınları.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational*, 5. Basım: Berkeley 1966, University of California Press.

Dürüşken, Çiğdem, "Vergilius'ta Yeraltı Dünyası," *Navisalvia, Sina Kabaağaç'ı Anma Toplantısı 2003*, ed. Faruk Akyol, 1. Basım: İstanbul 2005, Arkeoloji Sanat Yayınları, s. 64-81.

Edwards, Mark W., "The Expression of Stoic Ideal in "Aeneid"," *Phoenix*, 14/3, Toronto 1960, Classical Association of Canada, s. 151-165.

Erim, Müzehher, *Latin Edebiyatı*, 1. Basım: İstanbul 1987, Remzi Kitabevi Yayınları.

Ernout A.; A. Meillet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine: Histoire des Mots*, 3. Basım: Paris 1951, Éditions Klincksieck.

Eyüboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 4. Basım: İstanbul 2004, Sosyal Yayınları.

Haldane, John, "Sentiments of Reason and Aspirations of the Soul," *Logos: A Journal of Catholic Thought & Culture*, 7/3, St. Paul, Minnesota 2004, University of St. Thomas, s. 31-46.

Harrison, E. L., "Metempsychosis in Aeneid Six," *The Classical Journal*, 73/3, Northfield 1978, The Classical Association of the Middle West and South, Inc., s. 193-197.

Hesiod, *Homeric Hymns, Epic Cycle, Homerica*, çev. Hugh G. Evelyn-White, 18. Basım: Cambridge, Massachusetts 2000, Harvard University Press.

Homer, *Iliad I.-XII.*, Cilt I, çev. A. T. Murray, 2. Basım: Cambridge, Massachusetts 1999, Harvard University Press.

Homer, *Iliad XII.-XXIV.*, Cilt II, çev. A. T. Murray, 2. Basım: Cambridge, Massachusetts 1999, Harvard University Press.

Homer, *Odyssey I.-XII.*, Cilt I, çev. A. T. Murray, 2. Basım: Cambridge, Massachusetts 1995, Harvard University Press.

Homer, *Odyssey XII.-XXIV.*, Cilt II, çev. A. T. Murray, 2. Basım: Cambridge, Massachusetts 1995, Harvard University Press.

Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, 13. Basım: İstanbul 2002, Can Yayınları.

Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, 11. Basım: İstanbul 2000, Can Yayınları.

Hunter, Richard, *The* Argonautica *of Apollonius: Literary Studies*, 1. Basım: Cambridge 1993, Cambridge University Press.

Jacobs, Andrew S., ""Let Him Guard *Pietas*": Early Christian Exegesis and the Ascetic Family," *Journal of Early Christian Studies*, 11/3, Baltimore 2003, The John Hopkins University Press, s. 265-281.

Keary, C. F., "The Homeric Words for 'Soul'," Mind, VI/24, Oxford 1881, Oxford University Press, s. 471-483.

Kingsley, Peter, *Antik Felsefe Gizem ve Büyü: Pythagoras ve Empedokles Geleneği*, çev. Kenan Kalyon, 1. Basım: İstanbul 2002, Kabalcı Yayınları.

Liddle, Henry George; Robert Scott, *Greek – English Lexicon*, 9. Basım: Oxford 1996, Clarendon Press.

Long, A. A.; D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Volume 1: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, 9. Basım: Cambridge 2001, Cambridge University Press.

Long, A. A.; D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Volume 2: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, 6. Basım: Cambridge 1998, Cambridge University Press.

Macdonald, Ronald R., *The Burial-Places of Memory: Epic Underworlds in Vergil, Dante, and Milton*, 1. Basım: Amherst 1987, University of Massachusetts Press.

Merk, Augustinus S. J. (ed.), *Novum Testamentum: Graece et Latine*, 8. Basım: Roma 1957, Scripta Pontifici Instituti Biblici.

Miller, Dean A., *The Epic Hero*, 1. Basım: Baltimore 2000, The Johns Hopkins University Press.

Nagy, Gregory, *Greek Mythology and Poetics*, 1. Basım: Ithaca 1990, Cornell University Press.

Onions, C. T. (ed.), *The Oxford Dictionary of English Etymology*, 2. Basım: Oxford 1967, Clarendon Press.

Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi*, Cilt I, 4. Basım: Ankara 2003, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Peters, F. E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York 1967, New York University Press.

Pindar, *Olympian Odes, Pythian Odes*, çev. & ed. William H. Race, 2. Basım: Cambridge, Massachusetts 2002, Harvard University Press.

Pindar, *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, çev. & ed. William H. Race, 2. Basım: Cambridge, Massachusetts 1997, Harvard University Press.

Plato, *Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*, çev. W. R. M. Lamb, 9. Basım: Cambridge, Massachusetts 2006, Harvard University Press.

Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, çev. Harold North Fowler, 20. Basım: Cambridge, Massachusetts 2001, Harvard University Press.

Plato, *The Republic VII.-XII.*, Cilt II, çev. Paul Shorey, 6. Basım: Cambridge, Massachusetts 1963, Harvard University Press.

Plato, *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, çev. R. G. Bury, 10. Basım: Cambridge, Massachusetts 2005, Harvard University Press.

Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul 2001, Sosyal Yayınları.

Schrevellius, Cornelius, *Lexicon Manuale: Graeco-Latinum et Latino-Graecum*, 21. Basım: Edinburgh 1818.

Solmsen, Friedrich, "Greek Ideas of the Hereafter in Virgil's Roman Epic," *Proceedings of the American Philosophical Society*, 112/1, Newark 1968, American Philosophical Society, s. 8-14.

Solmsen, Friedrich, "The World of the Dead in "Aeneid" 6," *Classical Philology*, 67/1, Chicago 1972, The University of Chicago Press, s. 31-41.

Vergilius, *Aeneis*, çev. Türkan Uzel, 1. Basım: Ankara 1998, Öteki Yayınları.

Virgil, *Eclogues, Georgics, Aeneid I.-VI.*, Cilt I, çev. H. Rushton Fairclough, Cambridge, Massachusetts 1966, Harvard University Press.

Virgil, *The Sixth Book of Virgil's Aeneid*, çev. & yor. Sir John Harington (1604), ed. Simon Cauchi, 1. Basım: Oxford 1991, Clarendon Press.

Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat, 8. Basım: Ankara 2003, Türk Tarih Kurumu Yayınları.



"Antik Roma"
Giovanni Paolo Pannini

PAX ROMANA'NIN GÖLGESİNDE İKİNCİ SOFİSTLER DÖNEMİ VE BİR SOFİSTİN KALEMİNDEN ROMA İMPARATORLUĞU

Turhan Kaçar*

I. GİRİŞ: İKİNCİ SOFİSTLER DÖNEMİ VE TEMEL ÖZELLİKLERİ

Roma İmparatorluğu'nun sağladığı siyasal istikrar ortamı, M.S. II. yüzyılın "klasik çağ", "iyi imparatorlar dönemi" gibi tanımlarla adlandırılmasına yol açmıştır. Aslında imparatorluk sathında savaşlar ve huzursuzluklar bu dönemde de bir vakıa olmasına karşın, bu savaşlar genel olarak Roma'nın kendi inisiyatifiyle başlatılmıştır ve yayılma amaçlıdır. Siyasal istikrar, ekonomik canlanmayı ve tebaaya karşı daha fazla hoşgörü gösterilmesini de beraberinde getirmiştir. II. yüzyılda sağlanan bu istikrar ortamı, İmparatorluğun kültürel hayatını nasıl etkilemiştir? Özellikle köklü bir felsefi kültüre sahip olan Yunan toplumunun entelektüel seçkinleri, bu dönemde Roma İmparatorluğu yönetici sınıfıyla nasıl ilişki kurmuştur?

* Doç. Dr. Turhan Kaçar, Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

Bu sorular perspektifinden çalışmamızın konusu, II. yüzyılda *Pax Romana* (Roma Barışı) sayesinde sağlanan kültürel canlanmanın ana hatlarını ortaya koymak ve II. yüzyılın en üretken entelektüellerinde birisi olan, hatip (veya sofist) Aelius Aristides'in *Romalılara* adlı eseri temelinde, dönemin entelektüellerinin Roma İmparatorluğu'nu nasıl algıladığını tartışmaktır, çünkü Aristides gibi bir entelektüel, münferit bir vakıa olmayıp, zamanının bir temsilcisidir.

M.S. II. yüzyıl, daha o dönemde "ikinci sofistler çağı" diye tanımlanmış ve bu tanım günümüzde de büyük oranda kabul görmüştür. Bilindiği gibi, Yunan dünyasının gezgin öğretmenleri olan sofistler, yoğun olarak M.Ö. V-IV. yüzyıllar arasındaki Yunan klasik çağında ortaya çıkmışlardı. İlk sofistler (Yunanca *sophia* "bilgi" ve *sophistes* "bilge"), ücret karşılığı çeşitli dersler veriyorlardı. M.Ö. V. yüzyıl Yunan toplumunda, etkili söz söyleme becerisi kazanmaya fazla talep vardı, çünkü bu beceri, siyasal ve kültürel yaşamda vazgeçilmez bir değere sahipti. Özellikle Atina demokrasisinde etkin olmak isteyen vatandaşlar, iyi eğitim almaya ve hitap etme becerisine sahip olmaya özen gösteriyorlardı. Sofistler, bir yandan ücret karşılığı ders verdikleri için, diğer yandan, bir sorunsalı farklı perspektiflerden ele almayı, yerine göre "iyiyi kötü, kötüyü de iyi" göstermeyi öğrettikleri ve dolayısıyla toplumsal bozulmaya yol açtıkları için, daha ilk dönemde ağır eleştirilerle karşılaşmışlardı. Aristophanes'in Sokrates'i eleştirdiği *Bulutlar* adlı komedisi bunun en iyi örneğidir. Helenistik dönemle birlikte Yunan kentlerinin bağımsızlıklarını kaybetmeleri ve peşinden gelen savaşlar, sofistlerin kamusal alandaki görünürlüklerine ciddi darbe vurmuştu.

Roma İmparatorluğu'nun M.S. I-II. yüzyıllarda sağladığı siyasal istikrara paralel olarak yeniden toparlanan, ekonomik ve kültürel alanlarda canlanan Yunan dünyasında, sofistler tekrar etkin olmaya başlamışlardır. Bu canlanma kendiliğinden olan bir şey değildi. Roma imparatorlarının Yunan kültürüne gösterdikleri özel ilgi bu noktada dikkate değerdir. Hitabet, aynı M.Ö. V. yüzyılda olduğu gibi, bu dönemde de Yunan dünyasının en prestijli edebî türü haline gelmişti. Yunan edebî kültüründeki bu canlanma, yukarıda da ifade edildiği gibi, hem o dönemde hem de modern literatürde "ikinci sofistler dönemi" olarak adlandırılmaktadır. İkinci sofistler çağı kronolojik olarak M.S. 60-230 yıllarına, yani Roma İmparatorluğu'nda Neron'un iktidarıyla (M.S. 54-68), Severus hanedanının sonu (M.S. 235), arasındaki döneme yerleştirilmektedir. İlk defa, M.S. III. yüzyıl başlarında yazan Atinalı Philostratus tarafından *Bioi Sofiston* (*Sofistlerin Yaşamı*) adlı eserinin başında kullanılan "ikinci sofistler"

tabiri, yazarın iddiasına göre, klasik sofistlikle bağlantılıydı.[1] Philostratus'a göre, bu ikinci sofist hareketinin ilk mensubu Neron döneminde yaşamış İzmirli Nicetas idi. Günümüz çalışmalarında, "Yunan Rönesansı" olarak da nitelenen "ikinci sofistler dönemi", özellikle Atina'da ve Bergama (Pergamum), Efes (Ephesus) ve İzmir (Smyrna) gibi Batı Anadolu'nun büyük kentlerinde, elitlerin girişimiyle hitabet sanatında canlanan ilgiye paralel olarak başlamıştır. Mesela dönemin hatiplerinden, Dio Chrysostomus'un M.S. 97 yılı Olimpiyat oyunları sırasında verdiği Zeus'a övgü söylevi, M.Ö. V. ve IV. yüzyılın parlak hitabet örnekleri ile karşılaştırılmaktadır. Dönemin sofistlerinin söylev verdikleri mekânlar; kendi derslikleri dışında imparator mülkleri, özel malikaneler, kütüphaneler, *bouleuterion* (kent meclisi binası) ve tiyatrolardı. Bu sofistlerin kimi yerleşik, kimi de gezgindi. Dönemin en temel özelliği, kalabalıkları coşturan söylevlerdi (*declamatio*). Philostratus, aralarında Atinalı Herodes (Atticus lâkaplı), Atina'ya atanan ilk resmî hatip Lollianus, Aelius Aristides, gibi isimlerin de yer aldığı, bu dönemde yaşamış, önde gelen kırktan fazla sofistin biyografileri hakkında anekdotlar aktarmaktadır. Bunlar arasında hatipler olduğu kadar, diğer entelektüel meslek erbabı da bulunmaktadır. Philostratus'un listesinde yer almamakla birlikte, II. yüzyıl Hıristiyanlar açısından da entelektüel olarak canlı bir dönemdir. Kartacalı Tertullianus ve onun gibi daha pek çok *apologia* (Hıristiyanlık savunusu) yazarı Hıristiyan, bu dönemin entelektüel canlılığına paralel olarak eserler vermişlerdir. Bu dönem, yetişen tarihçiler açısından da zengindir. Arrianus, Appianus ve Bithynialı Dio gibi tarihçiler ilk akla gelenlerdir. Tıp'ta da Bergamalı Galenus'un bu dönemde yetiştiğini not etmek gereklidir.

İkinci sofistler döneminin Neron devrinden başlatılması hiç de şaşırtıcı değildir. Çünkü Neron, Roma imparatorları içinde Yunan kültürüne sempati duyan (*phil-hellen*) geleneğin ilk örneğidir. Kendisini Helenistik bir monark olarak gören ve M.S. 66/67 yılında Yunanistan'ı ziyaret eden İmparator Neron, güzel sanata ve spora aşinalığını Yunan tebaasına da göstermek istiyordu. Bu ziyaretten yaklaşık elli yıl sonra yazan bir Romalının (Suetonius, *Nero,* 22-24) anlattıklarına göre, Yunanlıların geleneksel müzik ve spor yarışlarının çoğuna bizzat katılma heveskârlığı gösteren Neron'un tavrı, Romalı aristokratlara, göre antipatik ve sonradan görme bir davranıştı. Ancak, Yunanlıların bundan şikâyet ettiklerini söy-

[1] Modern literatürde "ikinci sofistler çağı" ifadesi çok ciddi eleştiriye de uğramış ve bu terimin Philostratus tarafından kendi mesleğine duyduğu heyecandan dolayı icat edildiği ileri sürülmüştür. Bkz. P. A. Brunt, "The Bubble of the Second Sophistic", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39 (1994), s. 25-52.

lemek zordur, çünkü klasik kültürlerinin İmparatorun dikkatini çekmiş olması onlar açısından daha önemliydi. Neron'un başlattığı bu girişim daha sonra *phil-hellen* imparator Hadrianus (M.S. 117-138) tarafından çok daha güçlü bir biçimde devam ettirildi. Roma'nın bu en gezgin imparatorunun Yunan dünyasına ilgisi, dönemine kültürel olarak tam anlamıyla hâkim oldu. 124 yılında Eleusis gizem ritüellerine iştirak eden İmparator, Atina'da yaklaşık altı yüzyıldır devam eden ve bir türlü tamamlanamayan Zeus Tapınağı projesini bitirme işine girişti. Hadrianus'un Yunan dünyasına olan hayranlığı, başlattığı inşaat programıyla sınırlı değildir. Anadolu da dahil olmak üzere pek çok yerde Hadrianus'un ismini taşıyan pek çok kent vardır ki, bunlar arasında Eskiçağ'da Hadrianopolis diye bilinen bugünkü Edirne, hâlâ bu İmparatorun ismini yaşatmaktadır. Roma imparatorlarının Yunan kültürüne gösterdikleri ilgi, Hadrianus'un halefleri döneminde de sıcak bir biçimde devam etmiştir. Bu çerçevede, mesela İmparator Marcus Aurelius'un (161-180) yetişmesinde Yunanlı hocaların etkin olduğunu, hattâ bu İmparatorun felsefi düşüncelerini Yunanca kaleme aldığını biliyoruz.

Roma imparatorlarının, Yunan dünyasının entelektüel gelişimine verdiği destek, sadece sempatik jestlerle sınırlı değildi. İmparatorlar, sofistlere karşı cömertliklerini de gösteriyorlardı ki, bu cömertliklerin bir kısmı kurumsallaşmıştır. Mesela İmparator Vespasianus (69-79) doktorlara verilen, kamuda mecburi hizmet (*leitourgia*) muafiyetlerini sofistlere de tanımıştı. Bu muafiyet, sonraki imparatorlar (Nerva ve Traianus) tarafından da devam ettirilmiştir. Eğitimi teşvik eden Roma imparatorları, bunu ülke sathına yaymaya gayret etmişlerdir. Mesela Antonius Pius (138-161) imparatorluk bünyesinde maaşlı hitabet kürsüleri oluşturmuştur (*Historia Augusta*, Pius, 11.3). Bu tür prestijli ve maaşlı makamları elde etmek, sofistler için de çok kolay değildi. Onlar bu makamları ele geçirmek için birbirileriyle kıyasıya rekabet ediyorlar ve yerine göre komplolar kurmaktan da çekinmiyorlardı (*Lives of Sophists*, 2.8.579). İmparatorlar, sofistlere verdikleri bu maddi destek karşılığında ne bekliyorlardı? Hatiplerin entelektüel faaliyet alanı sadece söylev, şiir, destan, tarih ve felsefe gibi konuları kapsıyordu ama, bu hatipler aynı zamanda siyasal olarak da faaldiler. Roma İmparatorluğu'nda sofistler özellikle taşra idaresinde "âkil adamlar" olarak rol oynayabiliyorlar, kendi kentlerinin ve eyaletlerinin manevi önderleri olarak, yerine göre, karışıklıkları veya kent içi çatışmaları önlemek için müdahale ediyorlar ve taşrada huzurun teminatı gibi bir rol üstleniyorlardı. Aynı sofistler, güzel konuşma becerileri sayesinde, imparator değişimlerinde kentleri ya da eyaletleri tarafından yeni impara-

toru kutlamak veya kentleri için imtiyaz elde etmek ya da var olan imtiyazları yenilemek amacıyla elçi olarak da gönderilebiliyorlardı.

Öbür yandan önemli bir husus da, Roma İmparatorluğu'nun siyasal hâkimiyeti altındaki I. ve II. yüzyılda yaşayan Yunan entelektüellerinin Roma'nın siyasal egemenliğini kendileri için olumsuz bulmamalarıdır. Roma'nın siyasal olarak üstünlüğünü tanımada bir beis görmeyen Yunan kentlerinin seçkinleri, kendilerinin de kültürel olarak üstün olduklarına inanıyorlardı. Mesela, ikinci sofistler çağının ilk önderlerinden (her ne kadar Philostratus'un listesinde yer almasa da) Mestrius Plutarchus'un (yaklş. M.S. 50-120) yazdığı *Paralel Yaşamlar* (*Bioi Paralleloi*) dizisi bu noktada çok önemlidir. Plutarchus bu serisinde, Yunan dünyasının yetiştirdiği siyaset ve kültür adamlarını, Romalılarınki ile karşılaştırmalı olarak sunmakta ve bunların birbirlerinin eşitleri hattâ Yunanlıların daha üstün olduğunu işlemektedir. Plutarchus'a göre, Romalılar siyasal olarak üstündüler ama Yunanlıların bundan utanç duymaları da gerekmiyordu, çünkü Yunanlılar da kültürel olarak daha üstündüler.

II. AELIUS ARISTIDES'İN HAYATI

İkinci sofistler döneminin seçkin temsilcilerinden birisi olan Aelius Aristides'in hayatına ait en önemli bilgiler yakın çağdaşı Atinalı sofist Philostratus'un kaleminden günümüze ulaşmıştır. Buna göre, Aristides, Roma'da imparator Hadrianus'un tahta çıktığı 117 yılında Mysia'da dünyaya gelmiştir. Aristides'in doğduğu yer sonradan Hadrianus tarafından kente dönüştürülmüş ve Hadrianutherae (Balıkesir civarında olmalıdır) adını almıştır. Aristides'in ismindeki Aelius ön adından, ailenin Roma vatandaşlığını bu imparator zamanında, muhtemelen 123 yılında veya Hadrianus'un bölgeye ikinci gezisini yaptığı 130/31 yılında aldığı anlaşılmaktadır (Aelius, Hadrianus'un da ön adıdır). Roma İmparatorluğu'nda vatandaşlık hakkını sonradan kazananlar hangi imparator zamanında bu hakkı elde etmişlerse, o imparatorun ön adını da kendi isimleri arasına ekliyorlardı. Aristides'in babası bölgenin önde gelen toprak sahiplerinden olup, aynı zamanda civarda bulunan bir Zeus tapınağının da rahibiydi. Aristides'in ailesi, İzmir (Smyrna) kentinin vatandaşlığına da sahipti. Dönemin en iyi eğitim imkânlarından yararlanılarak yetiştirilen Aristides, önce İzmir'de Alexander adlı bir hocanın yanında kalmıştır. Aslen Kütahyalı olan Alexander, dönemin ünlü hocalarından birisi olmalıdır, çünkü kısa bir süre sonra geleceğin imparatoru Marcus Aurelius'un da hocası olacaktır. Aristides eğitimini, yine İzmir'de (Antonius Polemo), Bergama'da (Claudius Aristocles) ve Atina'da (Herodes Atticus) devrinin en ünlü sofistlerinin derslerini izleyerek tamamlamıştır.

Eğitimini müteakip hatiplik mesleğine giren Aristides, 141 yılında yine çağının en ileri eğitim merkezleri arasında yer alan Mısır'a gitti. Bu seyahati sırasında hastalanan Aristides, geleneksel tedavi yöntemini izleyerek, Yunanlıların sağlık tanrısı Aesculapius'a intisap etti. Aesculapius ile rüyalar vasıtasıyla kurduğu irtibatın ayrıntılarını, günlük olarak tutarak dünya tarihinde eşine az rastlanan bir şeyi de yapan Aristides, bu rüyalarını daha sonra *Hieroi Logoi* (*Kutsal Sözler*) adıyla yayımladı. Eski hocaları Alexander ve Herodes'in de Roma'da bulunmasını, kendisinin üst sınıflara tanıştırılması için bir avantaj olarak gören Aristides, 143 yılı sonlarında daha parlak bir hatiplik kariyeri yakalamak amacıyla başkent Roma yolculuğuna çıktıysa da, hastalığı kariyer hayallerini yıktı. Tedavisine Bergama'da bulunan Aesculapius Tapınağı'nda devam eden Aristides, burada Yunan Roma dünyasının üst sınıf mensubu hastalarla arkadaşlık kurdu. İyileştikten sonra, buradaki arkadaşlarının da etkisiyle 147 yılı sonlarında tekrar kamusal yaşamdaki söylevciliğe geri dönen Aristides, aynı yıl, Asia eyaleti (bugün yaklaşık Batı Anadolu) yüksek temsilciler meclisi (Asia *koinon*u) tarafından Asia eyaletinin baş rahipliği (*archiereis*, diğer *Asiaarkhos*lardan farklı) ile onurlandırılmak istendi. Ama o, Asia eyaletinin bu en yüksek makamını reddetti. İdari görevleri entelektüel faaliyete engel olarak gören Aristides, 147-154 yılları arasında önerilen bütün görevleri geri çevirirken, yönetici sınıftan dostlarıyla arasında bir mektup trafiği oluşturduğunu da belirtmeliyiz. 154 yılından sonra tam anlamıyla öğreticilik kariyerine dönen Aristides, Yunan dünyasında söylev seyahatleri yaptı. Söylev seyahatlerinin zirvesinde, Roma'da İmparatorluk ailesinin önünde verdiği *Eis Romaioi* (*Romalılara*) söylevi yer almaktadır.

Söylev turlarının yanı sıra, öğrenci yetiştirmeye de çalışan Aristides, devrin sofistlerinin aksine öğrencilerden para almayı kabul etmiyordu. 'Sofistler çağında bir sofist' olarak nitelenmesine rağmen, Aristides kendisini sofist olarak tanımlamayarak, *retor* yani hatip sıfatını tercih ediyordu. Eski dönemde bilgi bezirgânlığı olarak karalanan sofistlik, Aristides'in çağında da bilgelikten çok bilgiçliği çağrıştırdığı için, olumsuz bir anlama sahipti. Philostratus'un aktardığı bir anekdota göre, İmparator Marcus Aurelius, bir konuşma yapmasını rica ettiği zaman, Aristides, bir konu teklif edilmesini ve hazırlanması için zaman verilmesini ister, çünkü o (Aristides), kendi ifadesine göre, konuşmayı kusanlardan değildir! Anlaşılıyor ki, Aristides'in çağdaşı sofistler arasında söylevlere özen göstermemek yaygındı. Aristides'in kendisini sofist yerine hatip (*retor*) olarak nitelemesi, sıradanlaşmayı kabul etmemesinden ileri gelmektedir.

165 yılında Roma İmparatorluğu'nu etkisi altına alan salgın hastalıklar Aristides'i de vurdu ama o, bu salgından sağ kurtulmayı başardı. Aristides'in bundan sonraki bilinen en büyük kamusal faaliyeti 176 yılında İzmir'i ziyaret eden İmparator Marcus Aurelius ve maiyeti önünde verdiği söylevdir. 177 yılında İzmir'den ayrıldıktan kısa bir süre sonra meydana gelen büyük bir depremle çok kötü bir biçimde tahrip olan kent için, İmparator Marcus Aurelius'a çok dokunaklı bir mektup yazan Aristides'in, İzmir için yüklü bir miktarda bağış kopardığı bilinmektedir. Hattâ Philostratus, İmparator Marcus Aurelius'un, mektubu okuyunca gözyaşlarını tutamadığını yazmaktadır. 177'den sonra hayatının geri kalan kısmını Mysia'daki mülkünde geçiren Aristides, hastalıklı bünyesine rağmen, Eskiçağ dünyası için oldukça uzun sayılabilecek bir hayat sürmüş ve 180'li yılların içinde ölmüştür.

III. AELIUS ARISTIDES: *ROMALILARA* (*EIS ROMAIOI*)

Aristides'in kaleminden günümüze ulaşmış elliden fazla söylevi vardır. Bunlar arasında *Romalılara* (*Eis Romaioi*) başlıklı söylevi konumuz itibariyle önemlidir.[2] Söylevine mütevazı giriş cümleleriyle (1-5) başlayan Aristides, daha sonra Roma kentinin büyüklüğü ve dünya ticaretindeki önemi (6-13) üzerinde durmaktadır. Aristides, Kızıldeniz'den (Arabia Felix) ve Hindistan'dan Roma limanlarına gelip giden gemi seferlerinin hiç durmadığını belirterek, aslında devrinin uluslararası ticaretinin yönlerine de atıf yapmaktadır. Eski şairlerin kendi dönemlerini küçümsemek için, geçmişin parlak sayfalarına atıf yaptıklarını hatırlatan Aristides buna mukabil, kendisinin Roma'nın büyüklüğünü geçmişin aynasında göstereceğini söylemektedir (14).

Aristides, Roma İmparatorluğu'nu kendisinden önceki büyük imparatorluklarla karşılaştırmasına Yunanlıların büyük krallık dedikleri Persler ile başlar ve daha eski dönemi dikkate almaya gerek olmadığını belirtir. Roma aynasında Pers İmparatorluğu'na bakan Aristides (15-23), Pers krallarının göçebeler gibi sürekli hareket halinde olduğunu, Pers İmparatorluğu'nun sınırlarının Ege kıyılarına, Roma'nın sınırlarının ise Atlantik Okyanusu'na dayandığını yazan Aristides, Perslerin bu kadar geniş olmayan sınırlarda bile tam kontrol sağlayamadıklarının, krallarının ise kraldan çok köleleri yöneten bir "zorba" olduğunun altını çizmektedir, çünkü Aristides'e göre o çağda henüz imparatorluk ve zorbalık arasında bir

[2] Bu çalışmada şu metin kullanılmıştır: P. Aelius Aristides, "Regarding Rome", *The Complete Works*, cilt II, Oration XXVI, (İng. çev. C. A. Behr) (Leiden: E. J. Brill 1981), s. 73-97. Bu metin 109 pasaja ayrılmıştır ve bizim çalışmamızda parantez içinde verilen rakamlar, kullandığımız çeviri metnin ilgili pasaj numaralarıdır.

ayrım yapılmamıştı. Pers İmparatorluğu'nu yıkan İskender'in, geniş bir alanda fetih yapmış olmasına rağmen, idari becerisi yüksek bir imparatorluk kuramadığını belirten Aristides (24-26), İskender'den sonraki dönemin krallarının, kraldan ziyade, kraldan yoksun eski Pers satraplarını (vali) andırdıklarını yazmaktadır (27). Öbür yandan, Roma hâkimiyetinin bütün dünyayı sardığının ve tam olarak uyum içerisinde olduğunun altını çizen Aristides, eyaletlere gönderilen "yöneticilerin de yönetildiğini" vurgulayarak, bu yöneticilerin kamu hukukuna veya yönetilenlerin imtiyazlarına ilişkin tereddütte oldukları durumlarda, durumu imparatora danıştıklarını söylemektedir. Valilerini adeta seçimle tespit eden Roma imparatorlarının özgür insanları yönettiklerini savunan Aristides, taşralıları memnun edecek bir yönetim sergilendiğini, çünkü valilerin yönetimlerine karşı yerine göre şikâyet mekanizmaları olduğunu belirtmektedir. Aristides'e göre, bu yönetim tarzı her tür demokrasinin ilerisindedir, çünkü zengin ve fakir, asil ve sıradan, meşhur ve tanınmamış bütün tebaa arasında büyük bir eşitlik vardır.

Roma'yı klasik Yunan kentleriyle de karşılaştıran Aristides (40-57), bu kent devletlerinin kavgacı tutumlarına atıfta bulunarak, bilgelik ve itidalde Romalıların Yunanlıları aştığını söylemektedir. Mesela Sparta idaresine giren Yunan kentlerinin, krallarından birisinin kötü davranışlarından dolayı, özgürlüklerini elde eder etmez ilk fırsatta başka bir kentin (Atina'nın) idaresini benimsediklerini, ancak bundan da kısa süre içinde pişmanlık duyduklarını yazan Aristides, bu kentlerde siyasi itidalin kalmadığını ifade etmektedir. Aristides'in amacı, Yunanlıların beceriksizliğini ortaya dökmekten ziyade, Romalılardan önce idare sanatının henüz gelişmediğini göstermektir.

Roma İmparatorluğu'nda tecrübenin imparatorluğun büyüklüğü ile ilgili olduğunu, idare sanatı sayesinde imparatorluğun da düzenli bir biçimde büyüdüğünü ifade eden Aristides, imparatorluktaki insanların vatandaşlar (yani asiller, zenginler, başarılılar yani *honestiores*) ve tebaa (*humiliores*) olarak iki kısma ayrıldığını ve böylece ortak bir dünya demokrasisi kurulduğunu savunmaktadır (58-60).

Roma'nın dünyanın ortak kenti haline geldiğini, Romalı tabirinin sadece bir kentin vatandaşını değil, artık medeni bir ırkın ortak adını ifade ettiğini belirten Aristides, eskiden dünyanın "Yunanlılar" ve "barbarlar" olmak üzere ikiye ayrıldığının, şimdi ise bu ayrımın yerini "Romalılar" ve "Romalı olmayanların" aldığının altını çizmektedir (61-63). Aristides, "her yerde güçlü insanlar ülkelerini sizin için koruyorlar" (64) derken, Roma idaresinin taşra elitleriyle kurduğu ortaklığı kastetmektedir. Roma İmparatorluğu, yerel eşrafı korurken, yerel eşraf da asayişi sağlayıp ver-

gilerin toplanmasını teminat altına alarak, kendi halkına karşı imparatorluğu temsil ediyordu. Aristides'e göre, Roma'nın kurduğu barış o kadar büyüktü ki, savaşlar artık geçmişte kalmıştı (71).

Aristides söylevinde Roma ordusunu da göz ardı etmiyor (72-89). Ordu eyaletlilerden oluştuğu için, kimsenin onlardan rahatsız olmadığını, ordudaki hizmetin (*leitourgia*) vatandaşlıkla ödüllendirildiğini, orduda esas olanın aristokrat (*patricii*) sınıfa mensubiyet değil, liyakat olduğunu belirterek, ordunun eğitim, taktik, disiplin gibi yönlerini de ele almaktadır. İzleyen iki pasajda (90-91) Aristides imparatorluğun anayasal kurumlarına (senato vs.) değinmektedir.

Bu ünlü söylevinin son bölümünde (92-106), Aristides, kentleşmenin ve zenginleşmenin arttığını ve bundan özellikle Ege kıyısındaki Yunan kentlerinin faydalandığını belirtmekte ve Romalıların Yunanlılara adeta evlatlıklarını büyüten babalar gibi iyi muamele ettiklerini vurgulamaktadır. Tüm dünyanın bir festival havasında olduğunu ve adeta parka dönüştüğünü söyleyen Aristides, Romalıların köprülerinin ve yollarının güvenli seyahat imkânı sağladığına da dikkat çekmektedir. Roma dünyasının bu barış ve huzur ortamını bütün tanrıların onayladığını ve bundan keyif aldıklarını anlatan Aristides, Homeros'un bile bunu önceden haber verdiğini söylemektedir. Aristides konuşmasının son pasajında imparatoru överek, edebî tevazu içinde, böylesi önemli bir konuyu işlemeye yetersiz kaldığı için adeta özür dilemekte ve imparatorluğun ebediyen varlığını sürdürmesi ve güvenliği için dua etmektedir (107-109).

Bu söylev, farklı perspektiflerden değerlendirilebilir. Bir yandan bu söylev, Anadolulu bir taşra elitinin Roma İmparatorluğu'nu nasıl gördüğünü veya görmek istediğini anlatmaktadır. Diğer yandan ise, İmparatorluk ailesinin huzurunda verilen söylevin, bu ailenin kendisini taşra aynasında nasıl görmek istediğini anlamamıza yardımcı olabilecektir, çünkü Aristides'in özenle seçtiği övgü cümleleri, onun gerçek hissiyatından ziyade, muhatabının hoşuna gidecek bir üsluptadır. Söylevde iki noktaya dikkat çekilmelidir. Birincisi söylevin bazı bölümleri Aristides'in kendi şahsi tecrübelerini ve yaşadığı ortamın şartlarını yansıtmaktadır. İkinci bir husus ise, imparatorluğa yönelttiği övgü cümleleriyle Aristides, çağdaşı taşra elitlerinin (*honestiores*) beklentilerini yansıtmaktadır.

İlk noktayı ele almamız gerekirse; Aristides'in Roma idare sanatını övmesi yersiz değildir, ancak bu daha çok Aristides'in yaşadığı Asia eyaleti ile sınırlıdır. İmparatorluğun taşrasını yönetmeye gönderilen valilerin adeta seçimle iş başına geldiğini yazan Aristides, bu konuda haksız değildir, çünkü Senato tarafından yönetilen bir eyalet olan Asia için gönderilen valiler, senatörler arasında kura ile belirleniyordu. Görev süreleri

(bir veya iki yıl) ve kadroları çok kısıtlı olan bu valilerin kararlarına karşı şikâyetler yapılabiliyordu ki, bu Aristides'in şahsi tecrübesi ile sabittir. Yukarıda biyografisi hakkında bazı ayrıntılar verirken, Aristides'in kendisine sunulan idari görevleri reddettiğini aktarmıştım. Şüphesiz Aristides bu görevlerden kurtulmaya çalışırken, Roma'daki yönetici sınıfla yakın diyalog içindeydi. Aristides, valilerin bilmedikleri konularda imparatora danıştıklarını söylemektedir ki, bunu teyit eden en iyi örnek M.S. 111-112 yıllarının Bithynia-Pontus valisi Plinius'tur. II. yüzyılın başında Anadolu'ya vali olarak gönderilen Plinius'un pek çok konuda (mesela Hıristiyanlara karşı ne yapması gerektiği hususunda) İmparator Traianus'a danıştığı, günümüze ulaşan mektuplarından anlaşılmaktadır. Valilerin yerine göre, şikâyet edilebildikleri de bir vakıadır. Bunun en güzel örneği, geçen yıllarda çok popüler olan bir filmde görülebilmektedir. *İsa'nın Çilesi* adlı filmin önemli bir sahnesinde, Hz. İsa'yı cezalandırmakta tereddüt eden Roma valisi (*legatus*u) Pontius Pilatus, Yahudi ileri gelenleri tarafından Roma'ya şikâyet edilmekle tehdit ediliyordu. Aristides, eyaletlerde artık askerî birlik bulunmadığını söylerken yine konuya Asia eyaletinden bakmaktadır, çünkü bir iç bölge olan Asia eyaleti herhangi bir garnizon barındırmamaktadır.

Aristides, çağının bir temsilcisiydi. Bu noktada, Aristides'in genel Roma övgüsünün gerisinde, mensup olduğu sınıfın hissiyatını veya beklentilerini yansıtma düşüncesi vardı. Roma'nın bir dünya demokrasisi kurduğunu söyleyen Aristides, burada bir gerçeği ifade etmekten çok, yerel idarede imtiyazlarını ve statülerini muhafaza etmek isteyen taşra elitlerinin beklentilerini dile getirmektedir. Bu çok tipik elit davranışı, yani Yunan üst sınıflarının Romalı yöneticilerle kurdukları samimi ilişkiler, sadece Yunanlılara has ulusal bir davranış biçimi değildi. Mesela Yahudi ileri gelenlerin tavrı, Yunanlılarınkiyle paraleldi. M.S. 66-70 arasında Doğu Akdeniz Yahudileri ayaklandığı zaman, Yahudi ileri gelenler arasında bu isyana karşı çıkanlar çoğunluktaydı, çünkü bu seçkinler daha Augustus zamanından itibaren, çocuklarını eğitimleri için Roma'ya göndererek, Roma aristokrasisi ile sıcak ilişkiler kurmuşlardı.

Roma İmparatorluğu'nu eski imparatorluklarla karşılaştırmaya, Pers İmparatorluğu ile başlayan Aristides, olumsuz bir Pers tablosu çizmekte, bunların yerleşik bir krallıktan çok, göçebe olduklarını ifade etmektedir. Ancak Aristides, Pers İmparatorluğu'nun Akdeniz dünyasının farklı kültürlerini bir arada yaşatmayı başardığını da görmezden gelmektedir. İskender'in haleflerinin kraldan yoksun satraplar olduğunu söyleyen Aristides, Helenistik krallıkların sürekli birbirleriyle savaşmalarını kastetmektedir. Bu karşılaştırmaların gerisindeki temel düşünce, eski imparator-

luklar ile karşılaştırıldığı zaman, Roma İmparatorluğu'nun tam anlamıyla bir "idare sanatı" geliştirmiş olmasına dikkat çekmek ve böylece Roma'nın büyüklüğünü vurgulamaktı. Savaşların geçmişte kaldığını söyleyen Aristides'in bu ifadesi de kısmen doğrudur. II. yüzyılda Asia eyaleti herhangi bir surette savaş arenası olmamıştır ama, genele bakıldığı zaman, bu yüzyılda Roma'nın savaş ve felâketlerden uzak olduğunu söylemek pek de mümkün değildir. Roma İmparatorluğu II. yüzyılın başında sınırları daha da genişletmek ya da sınır problemlerini çözmek için hem Tuna hem de Fırat kıyısında savaş halindeydi. Roma ordularının 165/66 yıllarında İran ile yaptıkları savaştan dönerken getirdikleri veba veya çiçek hastalığı salgını sadece askerler arasında değil Anadolu'da da çok etkili olmuştu ve hattâ, yukarıda ifade edildiği gibi, Aristides kendisi de bu salgından etkilenmişti. Bu salgından çok kısa bir süre sonra Roma orduları Tuna cephesinde Markomanlarla savaş halindeydiler. Bunun yanında içerde de huzursuzluklar vardı; Doğu Akdeniz'de Yahudiler 116-17 yılında ve 132-35 yılları arasında Roma yönetimine isyan etmişlerdi ve ikincisinde Yahudiler, İmparator Hadrianus'un hışmına uğrayarak Kudüs ve civarından çıkarılmışlardır. Ancak dönemin savaş alanlarının, Aristides'in yaşadığı Batı Anadolu coğrafyasından uzak olması, onun savaşları eskiye ait bir şey olarak değerlendirmesinde etkili olmuştur. Herhalde Aristides bir sınır eyaletinde yaşasaydı böyle düşünmezdi.

IV. SONUÇ

Sonuç olarak; *Pax Romana* altında yeşeren ikinci sofistler döneminde, pek çok aristokrat entelektüel, İmparatorluğun üst yönetici sınıfıyla sıcak bir irtibat kurabilmiştir ki, Aristides'in kariyeri bunun en iyi örneğidir. Öbür yandan Aristides dönemin tek örneği de değildir. Aristides'in bir imparatorla aynı hocayı paylaştığını göz önüne alırsak, daha pek çok seçkinin sesini İmparatorluk ailesine duyurabildiğini tahmin edebiliriz. Şüphesiz, Aristides gibi eğitimli bir yerel seçkinin, giriştiği söylev turları ve İmparatorluk ailesi ile kurduğu diyalog sayesinde, Roma dünyasının iktidar periferisinde yer alan bir bölgeden (veya bölgelerden) çıkan aristokratların, kentlerinin önderleri olarak Roma siyasal sistemi içerisinde nasıl bir rol üstlendiklerini ve yaşadıkları dönemde Roma egemenliğini nasıl gördüklerini kısmen değerlendirebiliriz. Elbette bunu, bütün İmparatorluk sathına eşit olarak yaymamız da düşünülemez. Ancak, Roma'nın taşra aristokrasisine de kulak vermesi, Aristides ve onun gibi entelektüelleri manevi önder haline getirebiliyordu. Yaşadığı dönemde bir hatip olarak yetiştirilen Aristides'in, böylesine bir eğitim kariyeri izlemesi boşuna değildi, çünkü Eskiçağ'da eğitimin temelinde yer alan hitabet, özel-

likle mahalli politikalarda çok etkiliydi. Aristides'in başarılarında da görüldüğü gibi, söylev ustaları, yetenekleri sayesinde kentlerinin liderleri olarak ortaya çıkarak, İmparatorluğun başkenti Roma'daki Senato'da ve imparatorun huzurunda yine kentlerinin temsilcileri olarak, ait oldukları çevrenin çıkarlarını savunurlardı. Çünkü bu kent elitleri, kendi kentleriyle, İmparatorluk arasında bağlantı kurabiliyorlardı. Burada denklem aslında çok basitti: Romalı yönetici sınıf açısından asayiş ve vergi, Yunan kentlerinin elitleri açısından ise, hem kentlerinin olası işgallerden korunması ve hem de kendilerinin potansiyel bir iç tehlikeye karşın İmparator tarafından himaye edilmesi, yani alt sınıflara karşı ortak bir cephe oluşturulması, karşılıklı çıkarları oluşturuyordu. Önemli olan, yerel seçkinlerin menfaatlerini İmparatorluk yönetici sınıfının arzu ve talepleriyle ile ne ölçüde bütünleştirebildikleriydi. Son söz olarak, bu hareketin alt sınıflara herhangi bir yararı olmadığının altının çizilmesi gereklidir. Her ne kadar metin içinde diğer inançların yayılması söz konusu edilmemiş ise de, sofist hareketine paralel olarak Hıristiyanlık ve Mithraizm gibi Doğu kökenli dinler de bu dönemde, İmparatorluğun özellikle doğu yarısında, Roma tebaası alt sınıflar arasında kök salıyordu.

V. KAYNAKÇA

P. Aelius Aristides, *The Complete Works, vol. I, Orations I-XVI, with an Appendix Containing the Fragments and Inscriptions*, (İng. çev. C. A. Behr) (Leiden: E. J. Brill 1986).

P. Aelius Aristides, *The Complete Works, vol. II, Orations XVII-LIII,* (İng. çev. C.A. Behr) (Leiden: E. J. Brill 1981).

Philostratus & Eunapius, *The Lives of the Sophists*, (İng. Çev. W. C. Wright) (Londra: Loeb Classical Library Serisi, Harvard University Press 1952).

E. B. Aitken & J. K. Berenson Maclean, *Philostaratus' Heroikos: Religion and Cultural Identity in the Third Century C. E.* (Atlanta: Society of Biblical Literature 2004).

G. Anderson, *The Second Sophistic, A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, (Londra & New York: Routledge 1993).

G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, (Oxford: Clarendon Press 1969).

G. W. Bowersock, (editör) *Approaches to the Second Sophistic, Papers presented at the 105th Annual Meeting of the American Philological Association*, (Pennsylvania: The American Philological Association 1974).

E. L. Bowie, "Greeks and Their Past in the Second Sophistic" *Past and Present* 46 (1970), s. 3-41.

P. A. Brunt, "The Bubble of the Second Sophistic", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 39 (1994), s. 25-52.

C. J. Cadoux, *İlkçağ'da İzmir, Kentin En Eski Çağlardan İ.S. 324'e Kadar Tarihi*, (İstanbul: İletişim 2003).

Z. K. Erdem, "Anadolu'da İmparator Hadrianus Dönemi Yapıları" *Arkeoloji ve Sanat* 83 (1998), s. 2-11.

J-J. Flinterman, "The Self-portrait of an Antonine Orator: Aristides, or. 2.429ff.", *Greek Romans and Roman Greeks, Studies in Cultural Interaction*, (editör E. N. Ostenfeld) (Aarhus: University Press 2002), s. 198-211.

C. Freeman, *The Closing of the Western Mind, The Rise of Faith and the Fall of Reason*, (Londra: Pimlico 2003).

C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, (Cambridge, Mass. Londra: Harvard University Press 1978).

F. Millar, "The Greek World and the Third Century Invasions" *The Journal of Roman Studies* 59 (1969), s. 12-29.

S. Mitchell, *Anatolia, Land,Men, And Gods in Asia Minor*, I. Cilt, (Oxford: Clarendon Press 1993).

D. Russell, "The Arts of Prose: The Early Empire", *The Oxford History of the Classical World*, (editörler: J. Boardman, J. Griffin, O. Murray), s. 653-76, (Oxford: 1986).

S. Swain, *Hellenizm and Empire, Language, Classicism and Power in the Grek World A. D. 50-250*, (Oxford: University Press 1996).

T. Whitmarsh, "'Greece is the World': Exile and Identity in the Second Sophistic" *Being Grek Under Rome, Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire*, (editör S. Goldhill) (Cambridge: University Press 2001), s. 269-305.

T. Whitmarsh, *The Second Sophistic* (Oxford: University Press 2005).



"Sokrates'in Ölümü"

Jacques-Louis David, 1787, The Metropolitan Museum of Art, New York

SOFİST BİLGELİĞİN "EMPİRİST" DAYANAKLARI ÜZERİNE

Oktay Taftalı

Felsefi düşüncenin oluşumuyla, doğa bilimlerinin ortaya çıkış ve "evrim" süreçleri arasında doğrudan bir bağıntı olduğunu anımsayarak, yazının başlığını açımlamaya çalışalım. Söz konusu bağıntı, kendisini, karşılıklı belirleme, etkileme, teori ve pratik, açıklama ve araştırma, soyutlama ve somutlama gibi, bilimin ve felsefenin bütün eylem alanlarında tesis etmiştir. Empirik gerçekliğin ve deneyin soyutlaması sonucu, ortaya çıkan felsefi düşüncenin gerekçeleri, tarihî süreç içinde tek tek bilimlerin araştırma alanlarının oluşmasına ve ayrışmasına katkı yapmıştır. Öte yandan, bilginin kendi metodolojisini uygulamaya koymasıyla birlikte, varlığın çeşitli alanlarında yapılan araştırmaların sonuçları, felsefi teorinin de giderek genişlemesine, karşı katkı olarak geri dönüşlü bir zemin sunmuştur. Aynı zamanda tarihî-tinsel bir anlam içeren bu sürecin sonucu olarak, özellikle doğa bilimlerinin felsefeden bağımsızlaştığını ve kendi özgün alanlarını oluşturduklarını gözlemliyoruz.

Ancak bilindiği üzere Antik dünyada bilim, felsefe ve hattâ sanat arasında henüz böyle bir ayrışma söz konusu değildi. Bilimsel oluşumun ve imkânların, maddeyi derinlemesine araştırmak bakımından, teknik olarak görece yetersiz olduğu dönemlerde, felsefenin sadece *çıplak duyu verilerini* esas alması ve bilimin de bu empirik verilerle sınırlı bir alanda iş görmesi kaçınılmazdı. Bu nedenle Antik çağı bilgi teorisine ilişkin imkân ve

veriler açısından "empirist veya impressionist" bir zaman dilimi olarak nitelemek mümkündür.

Bu açıdan bakıldığında sofistler, sahip oldukları sınırlı empirik verilerle, varlık ve bilgi problemine ilişkin verdikleri yanıtlar açısından, son derece samimi ve gerçekçi düşünürler olarak değerlendirilebilirler. Protagoras, "insanı her şeyin ölçütü" olarak ele alırken, aslında insanın duyu verilerini ölçüt almakta ve dış dünya kavrayışını bu veriler kapsamında temellendirmeye çalışmaktadır. Öyle ki, yüzyıllar sonra George Berkeley'den Ernst Mach'a uzanan 'empirist-impressionist bakış'ın, varlığın, *algılanabildiği kadar bilinebileceği* yolundaki ifadesi, sadece bir iddia değil 2500 yıl geriye giderek gerekçelendirilebilecek bir çıkarımdır. Çünkü tarihin Helenistik döneminde, insan, varlık hakkında duyu verilerinden ve buna bağlı tasarım yetisinden öte, bilgi üretebileceği başkaca teknik imkânlara sahip değildir.

Antik dönemin diğer bir gerçekliği ise, empirik verilerle edinilen bilginin kaynağı, imkânları ve sınırları hakkında, konuşma dilinin ötesinde, örneğin matematik gibi özel bir dilin, henüz yeterli donanıma erişememiş olmasıdır. Bu anlamda Protagoras'ın, dilin kullanımı, gramerin geliştirilmesi yönündeki çabaları, bilginin ifade edilmesine ilişkin mevcut tarihî imkânlarla gayet anlamlı biçimde örtüşmektedir. Ayrıca Protagoras ve diğer sofistlerin dil ve gramer konusunda harcadıkları çabanın *nesnel olarak*, Platon ve sonrası dönemde yazılı felsefenin imkânları için bir ön hazırlık anlamı taşıdığı da söylenebilir. Bu doğrultuda sofistlerin konuşma sanatına verdikleri önem, maddi koşulların üzerinde yükselen zamanın tini açısından tamamlayıcı bir rol oynamıştır. Konuşma sanatının hayal ve tasarım gücü yardımıyla genişleyebildiği alanlar, belki bir sonraki aşamada empirik bilginin sınırlarına da zorlayıcı bir etki yapmıştır. "*Bilinenin bilinebilirliği*" kadar, "*bilinmezin bilinemeyeceği*"ni iddia edebilmek, konuşma sanatının ötesinde, empirik verileri, tasarım yetisiyle aşabilme iradesinin bir sonucudur. Gorgias'ın ünlü "*bir şey yoktur, varsa da bilinemez, bilinse de bildirilemez*" savı, ilk bakışta varlığın yoksanması gibi anlaşılsa bile, empirik algının, varlığı kavramaktaki yetersizliği, eldeki verilerin kısıtlılığı ve insanın ifade imkânının zayıflığına rağmen, tasarım gücünün enginliğine işaret etmiyor mu?

Antik felsefeyle hiç ilgilenmediği halde filozof olmayı hak ettiği varsayılan ve kimilerince modern Batı düşüncesinin köşe taşlarından birisi olan Wittgenstein, "*bilinmeyen üzerinde susmak gerekir*" savını dile getirirken, adeta Gorgias'tan habersizdir. Çünkü Gorgias'ın ünlü savı, *bilinmeyenin bilinemeyeceğini bize bildiren ve böylece kendi kendisini yadsıyarak yücelten bir bilginin ifadesidir.*

Öte yandan konuşmanın *içerik* ve *sav* olarak zengin olabilmesi, döneme özgü empirik bilgi ve deneyin zenginliğiyle ilintilidir kuşkusuz. Platon'dan edindiğimiz kadarıyla, her ne denli Sokrates karşısında yer yer zor durumlara düşseler de, sofistlerin bu yalın ve anlaşılır mantıktan yola çıktıkları görülüyor. Aslında konuşmanın etkili veya zengin olması, bir anlamda bilginin zenginliğini gösterse dahi, söz konusu bilginin empirik verilerle sınırlı ve görece olması, onun güvenilirliğinden kuşku duymak için yeterlidir.

Fakat, sofistlerle tartışan ve onları empirik bilginin güvenilmezliği doğrultusunda sürekli alt eden (!) Sokrates/Platon açısından da, ne yazık ki başka tür bir bilgi söz konusu değildir. Dolayısıyla gerek Sokrates'in, gerekse sofistlerin, sonuçta aynı empirik verilerden yola çıkarak bilgiye ulaşmaya çalıştıklarını söylemek doğru olur. Bu nedenle Sokrates de "genel geçer" olandan ziyade empirizmin "göreceli" bilgisiyle yetinmek zorundadır. Sonuçta impressionist varlık tasarımından kaynaklanan kaçınılmaz "görelilik", Sokrates'te bir yorgunluk yaratmış olacak ki, Sokrates bu tür bilginin yanıltıcılığından kurtulmak için "*hiçbir şey bilmiyorum*" diyerek, tartışmalara sıfır noktasından başlamayı ve sorunu böylecc aşmayı amaçlamıştır. Ancak onun altettiği sofistler karşısında ulaştığı sonuçlar, ya empirizmin bir zorunluluğu olarak yine görecelidirler ya da çıkmaz/*aphoria*dırlar. Sokrates'in bütün çabası empirizmi aşmak yönünde olsa da, Antik çağın sunduğu başka bir imkândan söz etmek mümkün değildir.

Yine de kültür tarihi, gramer ve estetik gibi bilgi alanlarının, adları henüz konmamış olmakla birlikte, bu dönemde ve sofistlerin etkisiyle şekillendiğini söylemek zorundayız. Walter Kranz'dan ve başkaca felsefe tarihçilerinden öğrendiğimiz kadarıyla, Atina demokrasisinde halkın özgün ve bağımsız düşünce geliştirme yetisine sahip olmayan *kolektif* iradesi, yani *polis*, sofist öğretinin etkisiyle şekil almıştır. Ayrıca bu etki, dönemin büyük edebî yapıtlarına da yansımıştır. Öyleki, Herodot, Protagoras'ın düşüncelerini onaylamıştır. Antik dönemin ikinci büyük tarihçisi Thukydides tarz itibarıyla Gorgias'ın öğrencisidir. Aristophanes'in ciddi biçimde çatıştığı Euripides, eserlerinde sofist dünya görüşünü ağırlıklı biçimde yansıtmıştır. Öte yandan Sokrates-Platon felsefelerinin sofist görecelilikle çatışarak kendilerini buldukları, sofistler olmasaydı Platon'un bize miras bıraktığı felsefi düşüncenin hayli eksik kalacağı iddia edilebilir.

Sofistler kendi aralarında felsefi problemlere ilişkin olarak adeta belli bir iş bölümü yapmış ve ağırlıklı alanlarını belirlemişlerdir. Bilindiği gibi, Protagoras varlık problemi, etik, sanat, politika, dil ve gramer konuların-

da yoğunlaşmıştır. Gorgias varlık probleminin yanısıra mantık ve konuşma sanatı üzerinde durur. Hippias konuşma sanatıyla birlikte, etik ve güzellik bilgisi (estetik) alanlarında Sokrates'le tartışır. Antipon ise doğal ve pozitif hukuk konularına ve hukuk felsefesine yaptığı etkiyle anılabilir. Bu bağlamda Trasymachos ve Kallikles siyaset ve hukuk konularında ileri sürdükleri sav ve sorular dolayısıyla anılırlar. Prodikos ve Kritas din ve inanç meselesine dikkat çekerler. Böylelikle sofistler ontolojiden, etiğe, siyasetten, hukuk felsefesine kadar, tüm yaşam alanlarında ciddi etkiler yaparak İ.Ö V. yüzyılın ikinci yarısının, daha sonraki yüzyıllarda I. Aydınlanma olarak adlandırılmasını sağlamışlardır. "Bu gelişim, V. Yüzyılın ikinci yarısında sofistlerin ortaya çıkmasıyla yüksek bir noktaya erişir. Yeni entelektüel çevrenin tipik temsilcileri olarak sofistler, entelektüel eğitimin yanısıra, pratik işlerdeki başarıyı da yönlendiren, gezgin öğretmenler, dünyevi liberal anlayışlı hümanistlerdir."[1] Bu genel görünüm, hiç kuşkusuz felsefe tarihinde "anadallar" oluşumunun ve Platon'la başlayan sistem felsefelerinin de başlangıcını oluşturuyordu.

Felsefede Yeni Bir Tavır, Nesneler Dünyasından İnsana

Tales'ten Demokritos'a uzanan "İyonya doğa felsefesi" ağırlıklı olarak objektif–naturalist (materyalist) bir nesne yorumu üzerinde temelleniyordu. İ.Ö V. yüzyıla kadar devam eden doğa felsefesi, ilk kez sofistlerin felsefede insan problemine ilişkin yönelttikleri sorularla farklı bir mecraya akmaya başlamıştır. Yani sadece bu nedenle, sofistleri felsefe tarihinin ilk "antropofilozof"ları olarak görmek de mümkündür. Sofistlerin geliştirdiği bakış, doğadan ve nesneler dünyasından insana gitmek yerine, insandan yola çıkarak doğayı ve nesneler dünyasını ele almayı içeriyordu. Burada Protagoras'ın önermesine geri dönüyoruz: "*İnsan, olduğu şey olan, olmadığı şey olmayan, her şeyin ölçütüdür*" ifadesi, sadece empirist bilgi teorisi açısından değil, aynı zamanda felsefi antropoloji açısından da bir başlangıç önermesidir. Hattâ Avrupa'da II. Aydınlanma'nın öncülü olan Hümanizmin ve hümanist pedagojinin de bu önermeden beslendiğini varsayabiliriz. Fakat elbetteki bu ünlü önermenin "*olduğu şey olan, olmadığı şey olmayan şeyler*" biçimindeki birinci bölümü, hümanist pedagojinin insanı, olduğu şeyden bir başka şeye dönüştürme çabasının imkânsızlığına da işaret eder (Bu konu ayrıca tartışılmaya değerdir).

İnsandan yola çıkarak dünyayı kavramaya çalışan sofist düşünce, bu yöntem doğrultusunda, felsefe tarihinde gerek materyalist anlamda ve

[1] Richard Tarnas, *Die Wege des Westlichen Denkens*, s. 35, München 2001.

gerekse idealist anlamda subjektivizmin kapılarını aralamıştır. Dolayısıyla bu yöntem sayesinde, Antik dünyadan günümüze uzanan süreçte, nesneler dünyasını yeni bir biçimde yorumlamanın pratiği mümkün kılınmış oluyor.

Bu dönemden itibaren, insanın ve toplumların niteliklerinden ve özelliklerinden yola çıkarak, çeşitli sonuçlara ulaşmaya çalışan felsefelere rastlamak olağan hale gelmişse, bunda sofistlerin payı tartışma götürmez. Sofistlerden önce, felsefe insansız bir dış dünyaya yönelerek, doğa bilimlerinin ana kavramlarına ulaşmaya, onları oluşturmaya çalışıyordu. Fakat işin içine insanın girmesinden itibaren, dünya tasarımı, köklü bir değişikliğe uğrayarak, subjektivizmin sayısız seçeneklerine göre şekil alma imkânına kavuşmuştur. Düşünce tarihinde bu yeni açılıma elverişli zaman diliminin, Atina'da siyasi ve ekonomik bir altın döneme rastgeldiğini de, toplumsal bir 'yanveri' olarak anımsamalıyız.

ANTİK DÜNYADA ONTOLOJİDEN EPİSTEMOLOJİYE

Pers savaşlarında belirleyici bir rol oynayan ve zafer sonrasının geniş açılımlarını yaşayan dönemin Atina'sı, savaş galiplerine özgü büyüme ve zenginleşme içindedir. Felsefenin, Batı Anadolu, Trakya ve Güney İtalya'da gelişmesini sürdürdüğü bu dönemde, Atina sofist düşünce hareketinin merkezi olarak, felsefenin de yeni merkezidir. Bu koşullar altında Atina'da uygulanan doğrudan demokrasi, beraberinde yurttaş olmanın nitelikleri ve yurttaşların eğitilme sorunlarını da gündeme taşıyordu. Mevcut eğitim sisteminin, gelişmekte olan doğrudan demokrasinin öngördüğü taleplere cevap vermemesi, zenginleşen siyasi-ekonomik yapının, toplumda daha fazla bilgiyi ve yeterlilik dolanımını zorlaması, "idal yurttaş" sorununu öne çıkartıyordu.

İdeal yurttaşın hangi yetilerle donatılması gerektiği ve bunun nasıl bir toplumsal eğitimle mümkün olduğu sorusu, toplumsal bir gerçeklik olarak, "felsefi bakışın" doğadan sıyrılıp, topluma ve insana çevrilmesine yol açmıştır. İ.Ö. V. yüzyılda Atina'yı belirleyen bu zorunlu durum, aynı zamanda yeni bir toplumsal tinin doğumunu öngörüyor ve yeni bir bilgi objesini gündeme getiriyordu. "İdeal yurttaş nasıl yetiştirilir?" sorusu, o güne kadar bilginin objesi ve kaynağı olarak görülen doğayı geri plana kaydırıp, insanı bilginin kaynağı ve objesi olarak öne çıkartmıştır. Buna göre dış dünya hakkındaki bilgi, insanın kavrama ve algılama yetisi sayesinde ve bu algının biçim ve kapsamı oranında mümkündür. Ayrıca bizzat insanın kendisi de bir araştırma konusu; bir bilgi (gnoseologie) objesidir. Böylelikle felsefe tarihinde düşünceyi, düşüncenin objesi yapanlar, yani düşünce üzerinde düşünmenin gerekliliğini öğretenler de sofistlerdir.

Daha belirgin biçimde ve özetle sıralayacak olursak: a) Atina'da Pers savaşları sonrası ekonomik ve siyasi olarak yeni objektif ve maddi koşullar ortaya çıkmıştır. Politik hayatta doğrudan demokrasinin uygulanması sonucu, o güne kadar düşünce hayatına egemen olan doğa felsefesi, toplumsal tinin yeni gereksinimleri açısından artık yeterli değildir. b) Bu dönemde, Atina toplumunda doğrudan demokrasiyi mümkün kılan ciddi bir refah artışı söz konusudur. c) Atina demokrasisinin, bütün yurttaşların doğrudan katılımını kapsayan uygulaması (yaklaşık 30.000 yurttaş), bu yeni duruma uyum sağlayacak ideal yurttaşlar talep etmiştir. d) İdeal yurttaş sorunu, bir eğitim sorunu olarak gündeme yerleşmiştir. e) Bu sorun, doğa felsefesinden, insan ve toplum felsefesine geçişin pratik gerekçesini oluşturur. f) Bilginin kaynağı olarak doğanın yerine insanın ikame edilmesi, doğal ahlâk ve doğal hukukun *antropofelsefi* bir soruna dönüşmesini sağlamıştır. g) Tüm bu zemin üzerinde I. Aydınlanmanın tini yükselir. Sofistler ve onlarla tartışan Sokrates bu sürecin uygulayıcı mimarlarıdır.

Pratik, politik amaçlara yönelik eğitim anlayışları dolayısıyla sofistler, uygulamada eğitilen yurttaşlarla birebir ilişki sürdürüyorlardı. Söz konusu eğitim süreci, modern yüzyılların kitlesel eğitiminde rastlanmayan bir biçimde, eğitilen insanın ruh durumunu, kişilik ve davranış özelliklerini dikkate almayı gerektiriyordu. Sofistlerin, "iç deney"i felsefenin ve bilginin konusu olarak ele alabilmelerinin, uygulanan birebir eğitim tarzıyla yakından ilgili olduğunu varsaymak mümkündür. Dolayısıyla II. Aydınlanma çağının bir verisi olan psikoloji/psikiyatri biliminin ipuçları, I. Aydınlanmada mevcuttur. Sofist Antipon, Freud'dan iki bin yıl önce, rüyaların anlamları ve kişiliğe yansımaları üzerinde durmuştur.

Öte yandan vurgulamak gerekirse, aslında sofistlerin felsefesi de, sonuç itibariyle kaçınılmaz biçimde bir doğa felsefesidir. Fakat onların doğa felsefesi, insandan yola çıkarak doğaya yönelmelerinden ötürü, kendilerinden önceki İyonya doğa felsefesiyle temelde ayrışır. Bu anlamda İyonya filozoflarının felsefede geliştirdiği objektif naturalist tavır karşısında, sofizm subjektif naturalist bir tavır geliştirmiştir. "Onların düşüncelerinin genel tonu, gelişimi kendilerinden önce onaylanan ve giderek çağın tininde yansıyan aynı felsefenin rasyonalizmi ve naturalizmiyle kutsanmıştır." [2]

Bu dönemden itibaren, ontolojinin ve doğa felsefesinin çıkış noktası olan "*var olan olarak, var olan nedir?*" *(on he on)* sorusuna, epistemolojinin *"insan bilgisinin kaynağı nedir?"* sorusu ekleniyordu.

---

[2] Richard Tarnas, *age*, s. 35.

SOFİST DÜŞÜNCENİN TARİHÎ ROLÜ

Atina yönetimine doğrudan katılan bir yurttaş, kendisini yetiştirmek, siyaset ve hukuk alanlarında etkin olabilmek için, anılan konularda ders almak zorundaydı. Zengin Atina sitesinde, belli bir yaşa gelmiş yetişkin yurttaş, yurttaş olmanın sağladığı imkânlar dahilinde, bilindiği gibi, özel ders almak üzere sofistlere başvuruyordu.

Sofistler kendi çağlarının tinini önemli ölçüde belirlemiş olmalarına rağmen bilgiyi, söz sanatı, hukuk ve siyaset gibi doğrudan uygulama alanlarına indirgeyerek, paraya çevirmek yönündeki tutumları dolayısıyla, felsefe tarihi boyunca küçümsendiler. Hayatı boyunca maddi kazancı önemsememiş olan Sokrates'in, sofistleri bu nedenle küçümsemesi haklı ve anlaşılabilir bir tavırdır. Ancak tarih boyunca siyaset ve çıkar ilişkilerinin, hemen her toplumda ve her dönem, iç içe geliştiği gözönüne alınırsa, Sokrates ve izleyicileri dışında, başkalarının sofistleri eleştirmeye pek de hakları olmadığı söylenebilir.

Fakat felsefe tarihi boyunca, etik açıdan eleştirilen bu tavır dolayısıyla, bilgi teorisi açısından bazı önemli noktaların gözden kaçırıldığı gerçeğini itiraf etmek gerekiyor. Üstelik, sofistlerin Antik çağda açık yüreklilik ve dürüstlükle ortaya koydukları tavır ve iddiaların, Avrupa'da II. Aydınlanma dönemiyle başlayan ve günümüze dek uzanan süreçte, gizli ve sinsi amaçlarla uygulanan modernist geleneklere dönüştüğü, bir vaka değil midir? Üstelik modern yüzyıllarda fikir adamlarının, paraya dönüşmeyen bir bilgiyi, kimseye kabul ettirememenin acısını, Antik çağdaki atalarından daha fazla hissettikleri söylenebilir. Daha da ötesi, yeryüzünde sermayenin ortaya çıkmasıyla birlikte, zamanın ve fikrin parayla özdeş olduğu sanısı, peşinen kabul görerek, yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla modern insanın, sofistlerle etik bakımdan herhangi bir hesaplaşmaya girişmesinin meşruiyeti, bir hayli tartışma götürür.

Gelgelelim, meseleye empirist bilgi teorisinde temellenen dünya görüşü ve obje yorumu açısından yaklaştığımızda, sofistlerin öncülük ettiği I. Aydınlanma dönemiyle, XVIII. yüzyıldan başlayarak günümüze uzanan modern dünya görüşleri arasında, şaşırtıcı benzerlikler görüyoruz. İçinde yaşadığımız yüzyılı bilgi ve iletişim çağı olarak tanımlayan popüler düşünce, sermayenin yerine bilginin geçtiği iddiasındadır. Bilgiyi sermaye ile özdeş gören kapitalist anlayış, sofistler kadar dürüst ve zeki olmamakla birlikte, onlara çok şey borçludur. Popüler düşüncenin bilgi ve sermaye özdeşliği bağlamında sıkça yinelediği bir örnek olarak "Bill Gates" ve benzerleri, sofist düşüncenin tarih içinde aşağıya doğru sapma yapan bir uzantısıdır. Üstelik burada bilgiden kastedilen şeyin, empirik du-

yu verilerinin ötesinde, organik sentezler içeren ve bu sentezler dolayısıyla, genel soyutlamalara imkân tanıyan bir fenomen olmadığı gayet açıktır.

Öte yandan modern çağların siyasetinde, yine sofistler kadar başarılı ve zekice olmamak koşuluyla, dipsiz bir yalan ve boş söylem kültürünün geliştiğine tanık oluyoruz. Dolayısıyla, ahlâkın, bilimin, hukukun, siyasetin, ideal amaçlar yerine, pragmatik amaç ve uygulamalara dönüştüğü yüzyıllar, sofist düşüncenin tarihî etkileri olarak kayda değer bir anlam içeriyor. Mesele, sonuçları günümüze dek uzanan bu empirist- pragmatist dünya görüşünün ve ona bağlı obje yorumunun büyük ölçüde gözardı edilmesidir. *Sofist düşüncenin, günümüz dünyasını belirleyen ve kapitalist medeniyet tarafından temsil edilen tarihî bir yaşama kültürüne dönüştüğünü ve bu anlamda sofistleri de derin sapmalar yoluyla aştığını, altını çizerek ifade etmek zorundayız.* Yani fikir ve felsefe dünyasında açıkça ifade edilmese bile, bir ruh olarak algılanan "Antik dünyada sofist denilen bilgeler vardı, onlar Sokrates'le tartışırlardı ve orada kaldılar" anlayışı, kökten bir yanılgıya işaret etmektedir.

Sofistlerin ahlâki ve hukuki görecelilik konusundaki saptamaları, ideal olanı ifade *etmemekle* birlikte, ne yazık ki, gerçek olanla birebir örtüşmektedir. Gerek tarihte, gerekse günümüz toplumlarında, güçlünün sahiplendiği ve temsil ettiği değerler, çoğunlukla ideal ahlâka ters düşerler. Fakat onların tartışmasız bir üstünlükle geçerli olduğunu görüyor ve bu nedenle acı çekmiyor muyuz? Anımsayalım bir kez: Trasymachos devlet diyalogunda bu gerçekliği dile getiriyor ve adaletin güçlünün yanında, onun işine yaradığı sürece adalet olduğunu iddia ediyordu. Her ne kadar Sokrates'in ağzından Platon bu iddiayı boşa çıkarmaya çalışsa da, toplumların tarihî pratiği Trasymachos'u haklı çıkarmaktadır.

Bütün bu değinilerle şunu söylemeye çalışıyorum: Sofizm ile ilişkisini kurmaksızın, toplumların tarihini ve özellikle "kapitalist medeniyeti", ayrıca onun empirik-pragmatik obje yorumunu, *tarihî hakikat* olarak anlamak ve anlatabilmek mümkün değildir.

BRİTANYA İÇİN İMPARATORLUK DERSLERİ: SPARTA VE ATİNA

C. Akça Ataç

İnsanoğlunun 'ideal'i tanımlama sürecinde, Batı dünyası on dokuzuncu yüzyıla kadar özellikle iki kaynağın otoritesine başvurdu. Bunlardan bir tanesi Eski ve Yeni Ahit iken, diğeri hiç şüphesiz antik Yunan ve Roma düşüncesiydi. Bilindiği gibi, zamanın dairesel bir şekilde ilerlediği varsayımına dayanan antik çağ kaynaklı bilgi, aynı siyasi oluşumların doğuş-yükseliş-çöküş döngüsü içinde daha sonraki çağlarda kendini mutlaka tekrar edeceğini önerir. Rönesans'tan sonra bu önermenin kendi çağı için taşıdığı anlamı araştıran modern insan da, antik çağda olası siyasi oluşumların tamamının gerçekleştiğini ve takip eden dönemlerin özde antik çağın bir tekrarı olacağını varsaydı. Böylece antik çağ bilgisi, ideali arayan modern insanın gereksinim duyacağı bütün siyaset, felsefe veya etik bilgisini sunan bir kaynak olarak kabul gördü ve Hıristiyanlık öğretilerininkine yakın bir bağlayıcılık kazandı.

On sekizinci yüzyılda Britanya'da da, devlet adamlarının ve siyaset düşünürlerinin bocalamasına, duraksamasına veya kararsız kalmasına neden olan bütün güncel ulusal veya uluslararası sorunların çözümü, güdülen politikaların sonunda, hedeflendiği gibi, ideal bir durum yaratıp yaratmayacağının yanıtı çoğunlukla bir "emsal kaynağı ve norm oluşturma

aracı"[1] olan antik tarihte arandı. 1740'lardan itibaren Britanya siyasi gündeminin en önemli maddelerinden bir tanesi imparatorluktu ve özellikle Kuzey Amerika'daki kolonilerin merkeze hangi yöntemle bağlanacağı, genişlemenin nerede duracağı, imparatorluk hukukunun esaslarının nasıl olacağı ve Hindistan'daki yerli halkla ne derecede ilişki kurulacağı gibi 'yeni' konularda, 'eski'lerin tecrübelerine bakıldı. Ancak, Aydınlanmanın, antik çağ bilgisine bir de katkısı oldu. Aydınlanma filozofları, antik düşüncenin önerdiği doğuş-yükseliş-çöküş döngüsünün içine, insanın özgür iradesini ve ilerleme (progress) kapasitesini de eklediler ve çöküşün geciktirilebileceğini savundular. Aydınlanmanın etkisindeki tarihçiler de, çağdaşları filozoflardan biraz farklı olarak, henüz döngüsel tarihi tamamen reddedip doğrusal tarih anlayışını benimsemeden ve siyaset biliminin günümüzde öğrettiği gibi "çöküşün engellenebileceğini" söylemeden, antik tarihten sadece idealin değil ideal olmayanın da tanımının elde edilebileceğini ve ideali, ideal olmayandan ayırt edebilen irade sayesinde, içinde devlet ve rejimlerin ömürlerini tamamladıkları döngüde, sürece müdahale edilebileceğine inandılar.

Bu eğilim içindeki Britanyalı tarihçiler, kurulmakta olan imparatorluklarını saran belirsizlik içinde Kral ve adamlarına yol göstermek amacıyla, on sekizinci yüzyıl boyunca yazdıkları antik Yunan ve Roma tarihlerinde, imparatorluk konusuna büyük yer ayırmışlardı. Bu çalışma, on sekizinci yüzyıl Britanya imparatorluk anlayışında antik Yunan etkisini, dönem tarihçilerinin ele aldığı şekliyle incelemektedir. İmparatorluk kavramı da, merkezdeki gücün egemenlik hakkını, çevresindeki başka egemenlikleri içine alacak veya sınırlandıracak şekilde genişletmesi ve sınırlarını büyütmesi anlamında kullanılmıştır.

Antik Yunan Tarihi Yazımı

Konu imparatorluk olduğunda, ilk bakışta en iyi imparatorluk derslerini "dünyanın efendileri" olarak nam salmış Romalıların vereceği düşünülebilir. Ancak Aydınlanmanın etkisindeki Britanya'da, Roma İmparatorluğu'na "cumhuriyetçi erdemlerin katili"[2] gözüyle bakılmakta, son cumhuriyetçi Jül Sezar (M.Ö. 100-44), 'şanlı' Octavius Augustus'a (M.Ö. 31-M.S. 14) yeğ tutulmaktaydı. Roma tarihi, öncellikle Britanya içindeki cumhuriyetçilerin imparatorluk karşıtı olarak başvurduğu bir birincil kaynak görünümündeydi. Ne var ki daha dikkatli bir bakış, tarihçilerin "rejim olarak imparatorluk" ve "genişleyen sınırlar olarak imparatorluk" arasın-

[1] John Kenyon, *The History Men: The Classic Work on Historians and Their History* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1993), 2.

[2] Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

da bir ayrım yaptığını, tüm siyasi yetkinin merkezde tek elde toplandığı bir rejim anlamına gelen imparatorluk anlayışını kınadıklarını ama eğer cumhuriyet ile yönetilecekse büyüyen sınırlar ile ifade edilen imparatorluğun ideal bir durum olarak yansıtıldığını gösterir.[3] Bu bağlamda, Aydınlanmanın tam olarak imparatorluk karşıtı olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. O dönemde, ideal imparatorluğun nasıl olması gerektiği sorusuna yanıt arandığının ve bunun için de "doğruyu tanımlama kalitesine"[4] kuvvetle inanılan antik tarihe başvurulduğunun en güzel göstergesi, sayıları özellikle on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında artan antik Yunan tarihi kitaplarıdır.

1732 yılında Dilettanti Topluluğu'nun (*Society of Dilettanti*) kurulması ile birlikte Britanya'da antik Yunan'a olan ilgi önemli ölçüde arttı. İngilizler, özellikle Levant Şirketi sayesinde, yüzyıllardır Yunan kültür ve tarihine âşina olmalarına rağmen, Dilettanti'nin malî yardımları ile düzenlenen geziler ve ardından yazılan kitaplar yoluyla edinilen birinci elden bilgilerin etkisi ile antik Yunanistan hakkında daha fazla şey okumak istediler. Roma'yı büyüklük yolunda besleyen asıl kaynak olarak görülen Atina'yı yeniden keşfetmenin zamanı gelmişti. Yazarlar, Jonathan Swift (1667-1745) ve Thomas Hearne (1678-1735) ile Başbakan Charles James Fox (1749-1806) ve yakın çevresinin konuya özel ilgisi sonucunda, antik Yunan tarihi yazmak dönemin popüler uğraşlarından biri oldu. John Potter (1673/4-1747), meçhul bir Thomas Hind, Temple Stanyan (1676/7-1752), Richard Jackson (ö. 1787) ve Thomas Leland'ın (1722-1785) yazdıklarından sonra gelen ve çok tutulan, en az 8–9 baskı yapan Oliver Goldsmith (1728-1774), William Mitford (1744-1827) ve John Gillies'in (1714-1836) eserleri, Britanya'daki 'antik Yunan uyanışına' büyük katkıda bulundu. Bunlara ek olarak, kendi yazdıklarının Mitford ve Gillies'inkilerin gölgesinde kaldığını düşünerek hayatının geri kalanında acı çeken, İrlandalı John Gast'ın (d. 1715) antik Yunan tarihini de mutlaka saymak gerekir.

Antik Yunanistan ile ilgilenen Britanyalı tarihçilerin birinci önceliği, okuyucularını, Ada'daki özgürlük kültürünün ilk kaynağı ile yani antik Yunan özgürlük anlayışı ile tanıştırmaktı. Tarihçilere göre, bireyler ve uluslar, Yunan tarihinin gözler önüne serdiği özgürlük anlayışını içlerine ne kadar fazla sindirirlerse, o kadar soylu, rafine olacaklardı. Bu bağlamda bakıldığında Sparta krallık olduğu için daha ideal bir özgürlük anlayışı

[3] Adam Ferguson, *The History of the Progress and Termination of the Roma Republic*. London: W. Strahan and T. Cadell, 1783.

[4] Phillip Hicks, *Neo-classical History and English Culture: From Clarendon to Hume* (London: Macmillan, 1996), 11.

sunarken Atina demokrasi olduğu için özgürlüğün yozlaşmış ve istismar edilmiş şeklini temsil ediyordu. Atina'nın her koşul altında ideali simgelediğini iddia eden düşüncenin aksine, konu özgürlük olduğunda Sparta'nın, özellikle Likurgos'un (M.Ö. 700-630) bilgeliğine başvuruluyordu. Söz ancak imparatorluk anlayışına geldiğinde, askerî Sparta'nın yerine, ticaret ustası Atina'nın yıldızı parlıyordu. Bu çalışmanın odaklandığı temanın imparatorluk olması nedeniyle, aşağıdaki satırlarda Atina'nın hangi imparatorluk uygulamalarının on sekizinci yüzyıl Britanya'sında ideal olarak algılandığı ve tarihçiler tarafından devlet adamlarına önerildiği incelenecektir. Ancak, bundan önce, genel olarak antik Yunan medeniyetinin neden bir bilgelik kaynağı olarak görüldüğünü ele alalım.

ANTİK YUNANİSTAN VE MODERN AVRUPA

On sekizinci yüzyılda Britanya'da basılan Roma tarihi kitapları, belirgin bir şekilde Roma ile Britanya arasındaki benzerlikleri ortaya koymayı amaçlarken, antik Yunan tarihlerinde ise antik Yunanistan önce genel olarak, dönem Avrupa'sı ile ilişkilendirilmiştir. Britanya'nın kimi örnek alması gerektiği tartışmasına ise daha sonra, ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi, şehir-devletler bazında yapılan incelemelerde yer verilmiş; kimi zaman Sparta, kimi zamansa Atina övülmüştür.

Antik Yunanistan'ın, Britanyalılar tarafından mutlaka özümsenmesi gereken bir bilgi kaynağı olarak görülmesinin en önemli nedeni, bu ülkenin despotizmin antitezi olan bir rejimle kendini komşuları, Makedonlar ve Perslerden kesin bir şekilde ayırmış olmasıydı.[5] Benzer şekilde egemen olan devletlerden oluşan antik Yunanistan, sınırlarının ötesindeki otoriter ve despotik yönetimlere karşı bir yüksek medeniyet bölgesi oluşturuyor ve sadece bu nedenden dolayı bile bütün övgüleri hak ediyordu. Tarihçilerin elinde son derece romantize edilen bu coğrafya, bireysel ve ulusal her türlü özgürlüğün kalesi olmasından dolayı "insanoğlunun mükemmelliğe ulaşacağı sahne olması için Tanrı tarafından özel olarak seçilmiş"[6] olmalıydı. Zaman zaman mutlakiyet ile yönetilen şehir-devletlerin varlığına rağmen, Pers istilası hariç, antik Yunanistan hiçbir zaman

[5] Makedonların Yunanlı olup olmadığı, o zaman da hararetli bir şekilde tartışılıyordu. Genel eğilim, Makedonya'nın kuruluşundan İskender'in başa geçmesine kadarki dönemi, Yunan olmayan bir devletin tarihi olarak ele almaktı. Bu bağlamda Makedonlar, tam olarak Perslerle bir tutulmamalarına rağmen, birey ve ulusun özgürlüğünü kısıtlayan yabancı ve otoriter bir rejimle yönetiliyordu ve antik Yunanistan'a dâhil değildi.

[6] Pons Augustin Alletz'in *History of Ancient Greece* (Edinburgh, 1768) başlıklı kitabına William Robertson tarafından yazılan Önsöz'den, iii.

"oryantal bir baskı sistemi"[7] ile boyunduruk altına alınamamıştı. Eski Yunanlıların, barbarların rejimi olan despotizmi tecrübe etmelerini önleyen en hayati unsur, Amfiktiyonik Konsey'in varlığıydı. Bu konsey sayesinde, baskıcı kralların hükmettiği zamanlarda bile sıradan vatandaşlar, seslerini, isteklerini duyurabiliyorlardı. Bu coğrafyada daha sonra kurulan daha geniş ve siyasi kurumlaşma açısından daha karmaşık olan devletler ligi de Amfiktiyonik Konsey'in yarattığı özgürlük kültürünün üzerine inşâ edilmişti. Bu gerçek de, Doğu'yu Yunan kaynaklarından öğrenen Britanyalı tarihçilere göre, mülkiyet ve yaşama hakları hükümdarları tarafından gasp edilmiş Persler ile özgür Yunanlılar arasındaki medeniyet uçurumunu açık seçik bir şekilde modern insanın gözleri önüne seriyordu.

Bu özelliğinden dolayı antik Yunanistan'ın, bilhassa Aydınlanma döneminde gündemde olan medeniyet ve ilerleme teorileri açısından bakıldığında, on sekizinci yüzyıl Avrupası ile büyük benzerlikler taşıdığı düşünülüyordu. Sparta ve Atina arasındaki üstünlük mücadelesine rağmen, temel haklar konusunda benzer bir geleneği geliştirip takip eden antik Yunan devletleri, bir büyük medeniyeti temsil etmekteydi. Bu medeniyetin bir parçası olmak da Likurgos veya Solon'unkine benzer gelişmiş ve âdil bir hukuk sistemine sahip olmaktan geçiyordu. Pers İmparatorluğu gibi, bireyin mülkiyet haklarını ayrıntılı bir hukuk sistemi ile güvence altına almayan devletler, yüksek medeniyet seviyesine ulaşmaktan çok uzaktı. Mülkiyet hakkının yasalar tarafından bu kadar iyi korunduğu bir ortamda da, ticaretin gelişip bir refah ve genişleme aracı haline gelmesi kaçınılmazdı. Aristo (M.Ö. 384-322), mülkiyet felsefesini işte bu gelenekten türetmişti. 'Antik Yunan İmparatorluğu' terimi ise kalemle çizili kesin sınırları olan bir imparatorluk yerine soyut bir ticaret ve medeniyet konfederasyonu olarak algılanmış ve kullanılmıştı.

Britanyalı tarihçiler için antik Yunan kültürü, hukukun üstünlüğü, bireyin özgürlüğü, despotizm karşıtlığı ve ticaretin gelişmişliğini destekleyen seçkin bir anlayışın ürünüydü ve bu bağlamda, çağdaş Avrupa'nın antik bir emsaliydi. J. G. A. Pocock'un belirttiği gibi, İspanya Veraset Savaşları'nın (1701-1714) ardından ortaya çıkan Avrupa, "kalıcı olarak *jus gentium*, ortak ticaret ilişkileri ve ticaret kültürünün yarattığı bir ortak medeniyet bağı ile birbirine bağlanmış, bağımsız egemen devletlerden oluşan bir konfederasyon"[8] görünümündeydi. İskoç Aydınlaması filozoflarının eserlerine baktığımızda, bu Avrupa algılamasının ne kadar yaygın

[7] John Gillies, *The History of Ancient Greece, Its Colonies and Conquests from the Earliest Accounts till the Division of the Macedonian Empire in the East*, (London, 1786), I, 11.
[8] J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion. Volume One: The Enlightenments of Edward Gibbon 1734-1764* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 109.

olduğunu daha iyi görüyoruz. Aralarındaki üstünlük mücadelesine rağmen Batı Avrupa'daki devletler, William Robertson'un (1721-1793) ifadesiyle, "ideal bir güçler dağılımı"[9] üzerine kurulmuş benzer siyasi sistemler aracılığıyla ortaya çıkmış; Doğulu rejimlerden kendini keskin bir çizgi ile ayırmıştır. Adam Ferguson (1723-1816) da benzer bir şekilde, Avrupa'nın "insanoğlunu onurlandıran mutlu bir siyaset sistemini"[10] paylaştığını vurgulamıştır. Modern Avrupa ve antik Yunanistan algılamalarının bu kadar büyük benzerlikler taşıdığı bir çağda, ideal yönetim (*governance*) arayışı içinde olan modern insanın, yol göstermesi için antik Yunan tarihine başvurması kaçınılmazdı. Bu tarih, İngiliz okuyucuya âşina gelecek bir "medenîlik"[11] sunmaktaydı.

Şehir-devletlerin bu ortak tecrübe içindeki üstünlük mücadelesi, modern Avrupa ile antik Yunanistan arasında kurulan analojiyi daha da kuvvetlendiriyordu. On sekiz ve on dokuzuncu yüzyıllarda, uluslararası ilişkileri belirleyen en önemli unsurlardan biri olan güçler dengesi, bundan önce en belirgin şekilde antik Yunan devletleri arasında yaşanmıştı ve bu tarihi etüd eden okuyucu, güçler dengesinin nasıl kurulup korunacağına dair normatif kurallara ulaşabilirdi. Dönemin siyasi polemikçilerinden Walter Moyle (1672-1721), "bize güçler dengesi terimini modern çağ öğretti ama kavramın kendisini icat eden antik sağduyudur" der.[12] Bu çerçevede antik Yunan tarihi, uluslararası haklarını gasp etmek isteyen mutlakiyetçi Fransa ve İspanya karşısında Britanya'nın ideal olarak ne yapması gerektiğini söyleyen çok değerli bir bilgi kaynağıydı. Sparta, Atina ve daha sonra Makedonya'nın verdiği güç mücadelesi, herhangi bir devletin herhangi bir dönemde sınırlarını komşularının aleyhine genişletme girişimlerinin nasıl engelleneceğini birebir anlatacak kapasitedeydi. David Hume'a (1711-1776) göre Romalılar, hiçbir zaman modern Avrupa'yı andıran bir konfederasyon içinde olmadılar.[13] Bu öncellikle bir Yunan tecrübesiydi. Bu tecrübeden öğrenilmesi gereken ise, Leland'ın ifadesiyle güçler dengesinin gerçekçi değil de "romantik" bir hedef olduğuydu. Her ne kadar Britanya, güçler dengesini –en azından retorik olarak– Avrupa

---

[9] William Robertson, *History of the Reign of Charles the Fifth* (London: Routledge, 1856), I, 15-6.

[10] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Dublin: Boulter Grierson, 1767), 198.

[11] Thomas Leland, *The History of the Life and Reign of Philip King of Macedon, The Father of Alexander* (London: Thomas Harrison, 1758), I, xxxvii.

[12] Caroline Robbins (ed), *Two English Republican Tracts: Plato Redivius or a Dialogue concerning Government* (Cambridge University Press, 1969) içinde, Walter Moyle, "An Essay upon the Constitution of the Roman Government" (1699), 51.

[13] David Hume, *Selected Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1993) içinde "Of the Balance of Power", 349-51

barışına hizmet edecek bir mekanizma olarak görüyorsa da, antik Yunan tarihinin gözler önüne serdiği şu dersi kesinlikle öğrenmeliydi: Her zaman her konfederasyonun içinde dengeyi bozacak bir devlet, "orduların toplanması ve donanmanın denize açılması için" bir neden mutlaka olacaktı.[14]

İDEAL İMPARATORLUK İÇİN DERSLER

Yukarıda anlatılan benzerliklerden dolayı Britanyalı okuyucuya âşina gelmesi gereken antik Yunan tarihi, kafalardaki güncel siyasete yönelik sorulara esas yanıtları, tarihçilerin yaptığı müstakil (tekil) şehir-devlet değerlendirmelerinde barındırıyordu. Kuzey Amerika'da kurulmakta olan birinci Britanya İmparatorluğu ve Hint Yarımadası'nda eş zamanlı olarak genişleyen ikinci Britanya İmparatorluğu'nun kaderini belirlemek için I., II. ve III. George'lar ile devlet adamlarının ihtiyaç duyacağı rehber, Sparta, Atina ve Makedonya tarihleriydi. Özellikle Büyük İskender (M.Ö. 356-323) yönetimindeki Makedonya, daha çok kozmopolit bir yapıya sahip olan ikinci imparatorluk için uygun bir kaynaktı. Bu çalışmada Britanya'nın homojen yapılı birinci imparatorluğu için Sparta ve Atina'dan nasıl yardım umduğu konusuna odaklanıldığından, Makedonya ve ikinci Britanya imparatorluğu analojisi üzerinde durulmayacaktır.

SPARTA

Antik Yunan devletlerinin despotizme karşı tek bir kültürü temsil ettiklerini ve bu nedenle bir bütün olarak ele alınmaları gerektiğini savunan tarihçiler, konu imparatorluk olduğunda Atina ve Sparta arasında ideal ve ideal olmayan ayrımı yapıyorlardı. Başlangıçta İngiltere kadar, hattâ daha da küçük olması, özgürlükçü yasalarının varlığı, genişleme politikası aracı olarak barışçıl bir güç olan ticareti kullanması ve denizlerin hâkimi olması nedeniyle Atina'nın imparatorluk anlayışı, Britanya için hakkında öğrenilmesi ve sindirilmesi gereken bir örnek kavramdı. Sparta ise savaşçı bir devletti ve topraklarını akılsızca, aç gözlülükle genişletmişti. Bu bağlamda modern çağın saldırgan imparatorlukları İspanya ve Fransa'nın antik benzeriydi. İspanya ve Fransa, Britanya tarafından Avrupa'nın denge ve barışına her an kastedebilecek iki güvenilmez ülke olarak görülüyordu. Üstelik hırslı ama yeteri kadar iyi hesaplanmamış genişlemenin ardından İspanyol ve Fransız imparatorlukları merkezlerinde büyük malî ve insan kaynağı kaybına neden olmuştu. Dolayısıyla başarısızlık olasılığı çok büyük, bıçak sırtı imparatorluk politikaları uygulamışlar; sonuç ola-

[14] Leland, *Philip*, I. 84.

rak da imparatorluklarını kaybetme aşamasına gelmişlerdi. Onların attığı yanlış adımları belirlemeye çalışan Britanyalı politikacı, düşünür ve tarihçiler, aynı yanlışları kendi imparatorluklarının yinelememesi için tetikteydiler. Döngüsel tarih anlayışı içindeki tarihçiler, değişik zaman dilimleri arasında değişik milletler tarafından imparatorluk yolunda yapılan yanlışların hep aynı olduğunu ve bu ideal olmayan durumu ilk tecrübe edenlerden birinin Spartalılar olduğunu özellikle vurguluyorlardı.

Ticaret ve zanaati, başında bulunduğu Peloponez Ligi'ndeki diğer devletlere bırakan Sparta, kendi halkının askerlik dışı meşguliyetlerde bulunmalarını yasaklamıştı. Sonuçta askerlikle o kadar özdeşleşmişlerdi ki, Spartalı (*Spartan*) kelimesi bugün hâlâ Batı dillerinde sert ve dayanıklı insanları nitelemek için kullanılıyor. Bu askerî karakter sayesinde, Sparta altıncı yüzyılda (M.Ö.) Yunan devletleri arasında en büyük olmayı başarmıştı. Ancak merkezin otoriter ve katı karakteri, çevreye yönelik tutumun da benzer nitelikte olmasına yol açmıştı. Lakonya ve Mesenya, Sparta'nın egemenliğini tanımalarının ardından, vatandaşlarının köle seviyesine inmelerine engel olamamıştı. En güçlü olduğu dönemde, Sparta'nın yaklaşık 500.000 kölesi varken sadece 25.000 vatandaşı olması bu durumu gösteren bir gerçektir. Vatandaşları da dâhil olmak üzere herkesin Peloponez içinde ve dışında serbest dolaşımına kısıtlamalar koymuş, yolculukları kolaylaştıracağı endişesi ile deniz gücüne sahip olmamayı tercih etmişti. Askerî zaferlerde ihtiyaç duyduğu donanma desteğine de Korint'i fethettikten sonra kavuşmuştu.

Charles Taylor, Britanya'nın on sekizinci yüzyıl boyunca, neyin ideal olduğuna dair iki görüşün çekişmesine sahne olduğunu söyler. Buna göre ticaret yapma kapasitesine yüklenen medeniyet açılımlı yeni anlamlarla, "savaşlarda kazanılan şan" ile ölçülen "aristokratik onur etiği" arasındaki çatışma, dönemin yazılı eserlerinde kendini sıklıkla belli etmiştir.[15] Antik tarih yazımı da, Atina ve Sparta arasındaki güç mücadelesi anlatımını, bu iki çağdaş görüş arasındaki çarpışmaya yol gösterecek şekilde kurgulamıştı. Sparta, hiç şüphesiz varoluş nedeninin sağlamasını askerî zaferler ve erdemlerle yapan devlet arketipiydi. Bunun doğal bir sonucu olarak da, Atina ile kıyaslandığında, hukuk sistemi daha otoriter bir karaktere sahipti. Likurgos'un yasaları, 'demokrasinin şeytanî güçleri'nin krallığa sızmasını engellemiş olmasına rağmen dengede kalamamış, daha sonraki yıllarda otoriter ve baskıcı bir rejime hizmet etmişti. İmparatorluk politikalarında da bu hukuk anlayışı baskın çıkmış, modern İspanya ve Fransa'nın

[15] Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), 285.

yaptığı gibi, egemenlik haklarını gasp ederek genişlemişti. Yasaları, Sparta'nın antik Yunan devletleri arasındaki "en savaşçı devlet"[16] hâline gelmesine izin vermiş ve etrafına komşu krallıkları dehşete düşüren bir "terör"[17] saçmasına neden olmuştu. Ayrıca kendi kolonisi Tarentum'a, komşu devletlere ve onların kolonilerine hükmederken, imparatorluk yönetiminin kalıcı olması için gerekli olan 'karşılıklı fayda sağlama' ilkesini hiçe saymıştı. Tarih boyunca imparatorluk söyleminde çok önemli bir yer teşkil etmiş ve fetih olgusunu fetheden için bir hak, fethedilen içinse kabul edilebilir kılan refah ve medeniyet götürme ile tanımlanmış 'fayda sağlama' gerekçesi, Britanyalı tarihçilere göre, antik Yunan siyasi geleneğinden kaynaklanmaktaydı. Silahlar, imparatorluklar kurulurken işe yarasa bile, sonrası için asla yeterli değildi. Silah zoruyla sağlanan sadakat ve bağlılık kısa ömürlü olmaya mahkûmdu. Fakat ticaretin karşılıklı yarar sağlayan bağının birarada tuttuğu kolonilerin ise merkezden kopması hiçbir zaman kolay olmayacaktı. Peloponez Ligi'ndeki komşularını ve kolonisini, "adaletin değil, şiddet ve baskının kılıcı"[18] ile yöneten Sparta'nın imparatorluk deneyimi, Atina'nınkinin gölgesinde kaldı ve tarihe, modern dönem algıları çerçevesinde, ideal olmayanın emsali olarak geçti.

Atina

On sekizinci yüzyıl Britanya'sında, Atina birçok bakımdan ama özellikle imparatorluk uygulamaları açısından Sparta'nın antitezi olarak kabul gördü. Hukuk sisteminin özgürlükçü karakteri, denizlerdeki üstünlüğü, ticaretteki başarısı ve savaş dışı yöntemlerle de genişleyebilme özelliği ile modern Britanya'yı andırıyordu. Sparta'nın aksine, edebiyat, sanat ve siyaset konularında çok üstün bir seviye yakalamış olmasından dolayı Atina, yüzyıllar sonrasına ışık tutma kapasitesine sahip bir kültür yaratmıştı. Tarihin döngüsü içinde benzer tecrübeleri yaşama sırası Britanya'ya geldiğinde, Kuzey Amerika'daki on üç koloni ile ilgili ne yapılması gerektiği konusunda kararsız kalan Kral ve adamlarına yol gösterecek bilgi kaynağı olacaktı.

Siyaset alanında Atina'nın bilgeliğine, hiç şüphesiz önce seçimler, partiler, yerel konseylerin işleyişi, ordunun rolü ve değişik rejimlerin halk üzerindeki olası etkileri ile ilgili sürdürülen tartışmalarda başvurulmuştu. İmparatorluk konusunun gündemi iyiden iyiye meşgul etmeye başladığı

[16] Gillies, *History of Ancient Greece*, I, 84.
[17] [Oliver Goldsmith], *Dr. Goldsmith's History of Greece, Abridged, for the Use of the Schools* (London: J. F. & C. Rivington, 1787), 6.
[18] John Gast, *The Rudiments of the Grecian History from the First Establishment of the States of Greece to the Overthrow of their Liberties in the Days of Philip the Macedonian*, (Dublin: S. Powell, 1753), 266.

1740'larda dikkatler, Atina'nın kolonileri nasıl elde ettiği ve egemenliği altında tutmayı nasıl başardığına yöneldi. Her şeyden önce Atina, Delyan (*Delian*) Ligi'ndeki Yunan devletleri ile İtalya ve Sicilya'daki kolonileri egemenliği altına alırken kimsenin hayatını "özgürlükleri pahasına satın almamıştı."[19] Merkezin hukuk sisteminin karakteri, imparatorluğun geri kalanında hâkim olacak yönetimin niteliğini de belirlemekteydi. Bu nitelik de imparatorluğun kalıcı olup olmayacağını belirleyecekti. Britanyalıların, antik Yunan tarihinden öğrendikleri en önemli imparatorluk derslerinden biri işte buydu. Solon'un (M.Ö. 638-558) Atina'da geçerli kıldığı yasaların özgürlükçü ruhu, Delyan Ligi'nin ve kolonilerin tamamına yayılmıştı ve Sparta'nınki ile kıyaslanmayacak, karşılıklı fayda sağlamanın olası olduğu bir imparatorluk ortaya çıkmıştı. Bu bağlamda, Atina'nın altıncı yüzyılda (M.Ö.) başlayan ilk kolonileşme faaliyetlerinin Solon'un yasalarının gün yüzüne çıkmasının hemen ardından gelmesi tarihçiler açısından anlamlıydı. Genişlemek için ihtiyaç duyulan taze kanı, canlılığı ve her şeyden önemlisi yasallığı Atinalılara Solon bahşetmişti.[20] Yasalarının kapsamlı şekilde düzenlediği ve güvence altına aldığı tarım, ticaret, serbest dolaşım ve deniz ulaşımı yanında, saldırgan olmayan, kimsenin mülkiyet hakkının gasp edilmediği politikalar aracılığıyla da imparatorluk kurulabileceğini gösterdi. Böylece Britanyalı tarihçiler, Solon'unkilerin o zamana kadar yapılmış yasaların hepsinden "daha mükemmel ve daha tamam" olduğunu söyleyen Tacitus ile aynı fikri paylaşmışlardı.[21]

Atina, sonuçta "hırslı" ama –Aydınlanmanın sık kullanılan terimlerinden biri olarak– "rafine (*refined*) bir devlet"[22] hâline gelmişti. Genişlediği zaman da baskı yerine bu rafineliği yaymaktaydı ve bu nedenle, genişlemeyi hak ediyordu. Şüphesiz, hiçbir imparatorluk projesi, en alt düzeyde bile olsa askerî uygulamaların yardımı olmadan gerçekleşemezdi. Atina'nın yükselişi de, belli ölçüde ordusunun üstünlüğü sayesinde olmuştu. Amfiktiyonik Konsey'de, 'Yunanistan'ın koruyucusu' unvanını Sparta'dan silahların gölgesinde almıştı. Atina bu açıdan da, Britanya'nın, zaman zaman silahların yardımına başvurduğu ve bunun yasallığından şüphe duyduğu kendi imparatorluk projesinde, doğru yolda olduğunun bir sağlamasıydı. Önemli olan, imparatorluk politikalarının sadece savaşçıl girişimlerden oluşmasına engel olmaktı. Atina ile Sparta'yı, modern Britanya ile İspanya ve Fransa'yı birbirinden ayıran temel özellik buydu.

---

[19] Gast, Rudiments, 94.
[20] Goldsmith, *The Grecian History from the Earliest State to the Death of Alexander Great* (London: J. F. & C. Rivington, 1785), I, 43.
[21] John Gast, *The History of Greece*, (Dublin: John Exshaw, 1793), I, 257.
[22] Goldsmith, *Grecian History*, I, 169.

1757-1760 yılları arasında, Britanya'nın Kuzey Amerika'daki kolonilerden Massachusetts'in valisi olarak görev yapan Thomas Pownall'a (1722-1805) göre, Atina İmparatorluğu, "iç barış," "kamunun zenginliği" ve "güvenliğini" sağlayarak hem antik hem de çağdaş dünyada, ideali temsil eder hâle gelmişti.[23] Tarihçilere göre de, Atina'nın ideal imparatorluk olmasının nedeni merkez ve çevreyi birbirine son derece sıkı bir şekilde bağlamayı başarmasında gizliydi. Atina, özgürlük, ticaret, Solon'un yasaları, "Aristides'in adaleti" ile "Simon'un dürüstlüğü ve nezaketi" üzerinde yükseldi.[24] Çevresine, ticaret kaynaklı bir zenginlik, üretimi artıran yeni metodlar ve teknoloji götürdü. Ne var ki bu imparatorluk ağında, merkez-çevre hiyerarşisini çok açık bir şekilde kurmuş olmasına rağmen, kendisinden sonra gelecek olan Roma'nın aksine, resmî bir imparatorluk söylemi benimsemedi, "koruyucu" unvanını kullanarak genişledi. Bu bağlamda da, kolonileri ile kesin ve bağlayıcı resmî bir ilişki kurmaktan, onları vergilendirmekten veya geri dönüşü olmayacak şekilde anavatan sınırları içine katmaktan çekinen; bu nedenle daha sonraları kendilerine alaycı bir şekilde "isteksiz emperyalistler"[25] denen Britanyalılar için Atina, mutlaka takip edilmesi gereken bir emsal görünümü arz ediyordu.

Atina, savaşçıl olmayan ama güçlü ve gerçek bir imparatorluktu. Denizlerdeki üstünlüğü, en uzaktaki kolonilerle bile iletişim hâlinde olmasını sağlıyordu.[26] Bu iletişimi de resmî imparatorluk söylemi yerine ticaret aracılığı ile sağlıyordu. David Armitage'ın altını çizdiği gibi, en kuvvetli sadakat ve ittifak bağı "ticaret" idi.[27] İmparatorluk politikalarını bu ilke üzerine kurmayan güçler, denizaşırı genişlemeyi hayal bile etmemeliydi. Başta Adam Smith (1723-1790) olmak üzere İskoç Aydınlanması filozofları için ticaret, büyüklüğün, mutluluğun, zenginliğin ve rafineliğin kaynağıydı. Bu çerçevede serbest ticaret bir yüksek medeniyet göstergesiydi ve ticaretin ulusal sınırları aşarak yaygınlaşması, medeniyetin de yayılması anlamına gelecekti. Bu bir anlamda, insanlığa karşı bir sorumluluktu. Böylesine bir imparatorluk anlayışının antik dünyadaki örneği Atina iken modern çağdaki tekrarı da ticaret ilişkileri aracılığıyla genişleyen Britanya idi.

---

[23] Thomas Pownall, *Principles of Polity being the Grounds and Reasons of Civil Empire in Three Parts.* (London: Edward Owen, 1752), 99.
[24] Gast, *History of Greece*, I, 351.
[25] C. J. Lowe, *The Reluctant Imperialists: British Foreign Policy, 1878-1902.* (New York: MacMillan, 1967).
[26] Gillies, *History of Ancient Greece*, I, 265.
[27] David Armitage, *Greater Britain 1516-1776: Essays in Atlantic History*, (Aldershot & Vermont: Ashgate Variorum, 2004) içinde "British Conception of Empire", 93.

Atina'nın imparatorluk deneyimi, modern insanı aynı zamanda hegemon güç (*hêgemonié*) kavramı ile de tanıştırdı. Özellikle Herodotus, Thucydides, Xenophon ve Ephorus'un yazdıklarından öğrenilen hegemonya ve kuralları, Britanyalı tarihçilerin de üzerinde önemle durduğu konulardan biri oldu. Atina'nın hegemon gücü ile Britanya'nın imparatorluk emelleri arasında parallelik kuran tarihçilerin modern devlet adamlarına sunduğu ilk ders; hegemonun gücünü dağıtacak ve gereksiz, iyi hesaplanmamış denizaşırı girişimlerde bulunmaması gerektiğiydi. John Wickersham'ın tanımına göre hegemon, "stratejiyi kontrol eden" taraf anlamına gelmekteydi.[28] Stratejiyi kontrol etmek doğal olarak, hegemonun etki alanındakilerin sadece hegemonun iradesi dâhilinde hareket etmesini sağlamaktı. Bunun hegemon için bariz getirileri olduğu gibi çok ağır bir bedeli de vardı. Her şeyden önce hegemon olmak, çok büyük bir malî ve askerî yük altına girmeyi gerektiriyordu. On sekizinci yüzyılın başından itibaren de Whig partisinin yönetimi altında, Britanya'nın hegemon güç olma çabaları söz konusuydu. Çoğunlukla muhalefette olan Tory partisi ise hükümeti, strateji belirleyen taraf olmanın bedeli konusunda uyarmaya çalışıyordu. Whiglerin istediği gibi, Avrupa'da güçler dengesinin nasıl uygulanacağına karar veren taraf olmak aynı zamanda Avrupa kıtasındaki savaşların çoğuna da taraf olmak anlamına geliyordu. Atina, benzer bir ağırlık altında yavaş yavaş batmıştı ve döngüsel tarih anlayışı içinde kim hegemon güç olmaya teşebbüs ederse, onu kaçınılmaz olarak aynı son bekliyordu. Pers Savaşları sırasında Delfi'deki 8 metrelik Yılanlı Sütun'un tepesinde Sparta'nın adı kazılıydı, hegemon olarak. Ne var ki Atina gibi "güçlü kozları" olan bir devlet Sparta'nın gölgesinde uzun süre kalamazdı.[29] Nitekim Amfiktiyonik Konsey'in liderliğini alması çok uzun sürmedi. Hegemon olmadığı zamanlarda kaçınabildiği "küçük ve yaralı devletlere yardım etme"[30] gibi görevler, artık Atina'nın sırtındaydı ve genişleme Yunan olmayan unsurları da içererek devam ediyordu. Delyan Ligi, Perikles'in (M.Ö. 495-429) yönetimi altında hegemoniden çıkarak bildiğimiz anlamda bir imparatorluk (*arkhê*) hâline geldi. Bu noktada karşılıklı sorumluluk ve zorunlulukların son derece açık bir şekilde tanımlandığı, imparatorluk söyleminin resmîleştiği bir süreç başlıyordu.

---

[28] John Wickersham, *Hegemony and Greek Historians* (London: Rowman and Littlefield, 1994), 13.

[29] a.g.e., 10 ve 14.

[30] Temple Stanyan, *The Grecian History: From the Original of Greece, to the Death of Philip of Macedon*, (London: J. and R. Tonson, 1766), I, 328-9.

Britanya'nın Atina'yı ideal imparatorluk emsali olarak görmesinin başlıca nedeni kesin sınırları olmayan, ticaret üzerinde yükselen, gittiği yerlere medeniyet götüren 'soyut' bir denizler imparatorluğu olmasıydı. Kalemle çizilebilen sınırların varlığı ve resmî imparatorluk olmanın bir "zehirleyici etkisi" vardı ve Stanyan'ın dediği gibi, bunu modern çağa öğreten, antik dünyanın kendisiydi.[31] Antik Yunan kültürünün sunduğu imparatorluk derslerine göre, resmî bir imparatorluk söylemi benimsemenin kazançları ve sorumluluklarının çok iyi hesaplanması gerekiyordu. Bir arada kalabilmek için öncelik, her zaman merkezin sorumluluklarını yerine getirmesiydi. Sorumlulukların ağırlığı, kazançlarınkini geçtiği zamanda bile kolonilere verilen imparatorluk sözlerinin tutulması gerekiyordu. Bu nedenle, bir hegemon için atılacak en doğru adım, kendisini imparatorluk çıkmazı içine hapsetmemekti. Beşinci yüzyıla (M.Ö.) kadar bu çıkmaza girmemeyi başarmış olan Atina, Perikles'in Peloponez Savaşları'nda ölen Atinalıları anmak için verdiği ünlü Cenaze Töreni Söylevi'nin ardından kendini, haklar ve sorumluluklarla tanımlanmış bir imparatorluk ağı içinde buldu.

Atina tarihinde Perikles dönemi, "Karadeniz'den Girit'e, Asya kıyılarından Adriyatik Körfezi'ne"[32] kadar uzanan imparatorluk toprakları söz konusu olduğu için, genellikle Altın Çağ olarak anılır. Bunda Thucydides'in (M.Ö. 460-400) payı da büyüktür. Ne var ki, genel eğilimin aksine, Britanyalı tarihçiler bu altın dönemde övülecek çok fazla bir başarı görmüyorlardı. Gast'a göre, Perikles'in hüküm sürdüğü 40 yıl boyunca Atina, topraklarını genişletirken 'saldırgan olmama' özelliğini yitirmişti. Perikles, Peloponez Savaşları'nı başlatan taraf olarak, önlenebilir bir çatışmayı kanlı bir savaş hâline getirmişti. Böylece, ideali temsil ettiği zamanlarda şefkat ve medeniyet ile sardığı komşu ve kolonilerin artık "en büyük korkusu" olmuştu. Perikles, Solon'un merkez ve çevreye karşılıklı yarar sağlayan yasaları yerine, merkezin tek taraflı sömürmesine izin verecek yasaları yürürlüğe koymuştu.[33] Sonuç olarak da, imparatorluk girişimi yasallığını yitirmiş, Atina çöküş sürecine girmişti. Perikles'in yönettiği Atina, silahlar yerine ticaretin yarattığı medeniyet aracılığıyla genişleme yönündeki ilkesini ihlal etmişti. Artık Atina da, Sparta gibi "tehlikeli, uzun ve kanlı savaşlarla" yazıyordu tarihini.[34] Bu bağlamda da, Britanya'nın

[31] Stanyan, *Grecian History*, 328.
[32] Gast, *History of Greece*, I, 379.
[33] a.g.e., 377 ve 379.
[34] Thomas Hind, *The History of Greece Volume I: Containing the Space of About 1660 Years, From the First Plantation of Greece to the Peloponnesian War*, (London: S. and J. Sprint, A. and J. Churchill, Tim. Childe and Rob. Knaplock, 1707), I, 413-4.

değil, Fransa ve İspanya'nın imparatorlukları için bir örnek teşkil eder hâle gelmişti.

ANTİK BİLGELİK, ÇÖKÜŞÜ ENGELLEYEBİLİR Mİ?

Döngüsel tarih içinde idealin, ideal olmayana dönüşmesi kaçınılmaz bir süreçtir. Aydınlanmaya göre de bireyin özgür iradesi, çöküşün kaçınılmaz olan gelişini geciktirebilir, ilerlemenin devamını sağlayabilirdi. Bunun için de birey, kendi dönemindekilere benzer nice başlangıç, yükseliş ve çöküşlere şahit olmuş antik çağ tarihine başvurarak, çöküşün hangi şartlar altında gerçekleştiğini öğrenebilir ve bunları bertaraf etmeye çalışabilirdi. Antik bilgelik, modern insana bu imkânı sunuyordu. Perikles'in nerede yanlış yaptığı iyi öğrenilirse modern çağ imparatorluklarının hepsinin ömrü uzayabilirdi.

Britanyalı tarihçilere göre, Atina'ya sözde altın çağını yaşatan bu hükümdar, sadece imparatorluğun barışçıl karakterini bozarak onun yasallığına zarar vermedi. Aynı zamanda da, imparatorluk topraklarını "yönetilebilir" noktadan daha öteye, "yönetilemez" veya "baskıyla yönetilebilir" noktasına doğru genişletti. Genişlemenin her zaman arzulanır bir durum olmadığı, böylece modern devlet adamının gözleri önüne seriliyordu. Yedi Yıl Savaşları'nın (1756-1763) ardından Britanya; Kanada, Dominik, Florida ve Hindistan'daki yeni toprakları imparatorluğuna katıp katmama konusunda tereddüt ederken, tarihçiler de dikkatleri Atina'nın deneyimlerine çekiyorlardı. Atina'ya en geniş toprakları kazandırmasına rağmen Perikles, selefi Simon (M.Ö. 510-450) kadar itibarlı bir dille anlatılmıyordu. Simon, etkinliği, bilgeliği ve imparatorluk dehası sayesinde, elinde fırsat olmasına rağmen genişlemeyi sınırlı tutmuş, imparatorluğun karakterini değiştirecek bir aşırılığa izin vermemişti. En önemli imparatorluk derslerinden biri, hızlı, anlık ve enine boyuna düşünülmeden sağlanan toprak kazançlarının aslında imparatorluğun kalıcılığı açısından gerçek bir kazanç olmadığıydı. Bu dersi iyi öğrenmiş bir siyasi iktisat yazarı olarak Charles Davenant (1656-1714), İspanyol ve Osmanlı İmparatorlukları'nın, çok hızlı büyümeleri, sınırlarını çok genişletmeleri ve sonuçta imparatorluğun tuğlaları arasına "harç" koymaya imkân bulamamaları nedeniyle çöküşe geçtiklerini savunmuştu.[35] Benzer şekilde, Ferguson da geniş toprakların sadece baskı aracılığıyla yönetilebileceğini söyleyerek, "aşırı genişleme planı"nın ideal imparatorluk amacına hizmet etmeyeceğini savunmuştu. Buna göre, yanlış genişleme politikaları uygulamış imparatorluklarda gün gelecek, "ortak bağların ne olduğunu" kimse hatırla-

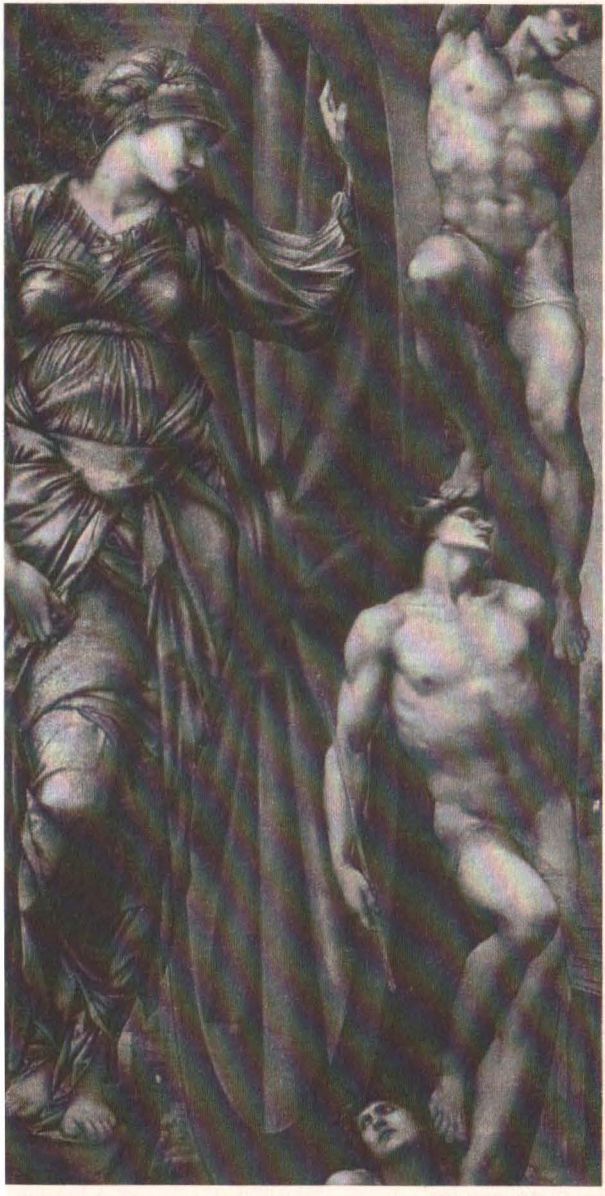
[35] Charles Davenant, *An Essay upon Universal Monarchy*, (London, 1701), 52.

yamayacak ve "çürüme" böyle gerçekleşecekti.[36] Nancy F. Kohen, özellikle 1760'ların başından itibaren, Britanya'da imparatorluk başlığı altında "aşırılık" tartışmalarının çok yaygın olduğunu belirtiyor.[37] Bu noktada, bu tartışmaların çok büyük bir bölümünün antik tarih referanslı olduğunu vurgulamakta yarar var. Britanyalılar, genişlemeyle ilgili sorularına yanıtları, insanoğlunun "kolektif imparatorluk tarihi bilgisi"nde aramışlardı.[38]

Tarihçi Gast'in belirttiği gibi, "dünya imparatorluğu gibi çılgın bir projeyi" hayata geçirmeye karar veren her devletin sonu, Atina gibi olacak; başlangıçtaki erdemlerinden eser kalmayacaktı.[39] Atina, asker karakterli Sparta'dan farklı olarak, ticareti yaygınlaştırma üzerine kurduğu imparatorluk anlayışı ile –güncel bir terim kullanırsak– bir barış projesi yürütmeyi hedefliyordu. Ticaretin getireceği refahın yanısıra Solon'unki gibi bir hukuk sisteminin yayacağı özgürlük, komşu devletleri ve kolonileri birbirine medeniyet bağı ile bağlayacaktı. Bu da on sekizinci yüzyılda Britanya'da, Atina'nın ideal imparatorluk modeli olarak algılanmasına neden olmuştu. Ancak antik dünyanın öğrettiği evrensel bir kural göz önünde bulundurulduğunda, "ilerleme ruhu, kısa ömürlü olduğu ve sonsuz çaba gerektirdiği," bununla beraber "yozlaşma kaynakları, kalıcı ve sayısız olduğu" için gerileme ve çöküş kaçınılmazdı.[40] Ne de olsa tarih boyunca insanoğlu, "er ya da geç, amacından uzaklaşmış, talihsizliğe veya refah ile zenginliğin yol açtığı kayıtsızlığa boyun eğmişti."[41] Yine de antik dünyanın sunduğu, ideal ve ideal olmayan emsallere bakan modern insan, kaçınılmaz sonu erteleyebilirdi. Antik Yunan dünyasının, Aydınlanma etkisindeki Britanya'ya bıraktığı miras işte bu inançtı. Antik bilgeliğe kulak verdikleri takdirde, Britanyalıların imparatorluklarını kurarken insanoğlunun tarihten gelen kaderini yenme şansları vardı.

---

[36] Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (Dublin: Boulter Grierson, 1767), 329.
[37] Nancy F. Kohen, *The Power of Commerce: Economy and Governance in the First British Empire* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994), 171.
[38] a.g.e., 23.
[39] Gast, *History of Greece*, II, 572.
[40] Gillies, *History of Ancient Greece*, II, 678.
[41] Ferguson, *Civil Society*, 300.



Edward Burne Jones, 1875-83 Parigi Museo d'Orsay

Mitoloji



Bronz ayna kapağı: Aphrodite, Eros, Pan
(London, British Museum)

APHRODİTE'NİN YUNAN VE ROMA MİTOLOJİSİNE DAHİL EDİLMESİYLE OLUŞAN "SYNCRETİC" BÜTÜNLEŞME

Turhan Yörükân

12 Olymposlu tanrı ve tanrıçadan birisi olan Aphrodite, bir aşk ve güzellik tanrıçasıdır. Aşk tanrıçası olmak, aynı zamanda ona bereketlilik tanrıçası olma özelliğini de kazandırmaktadır. Homeros'a göre, Okeanos ve Tethys'ten doğma üç bin kızdan birisi olan Dione'nin Zeus'tan olma kızıdır [*Ilyada*, V. 370]. Bu geleneğe, Euripides [*Helena*, 1098] ve Hyginus [*Fables*: Preface, 19] da bağlı kalmıştır. Hesiodos ise, onun, Ouronos'un (Uronos'un) kesilip denize atıldıktan sonra köpükler saçan tenasül organından doğduğunu söylemektedir (*Theogonia*, 190). Aphrodite'nin, Kronos ile Okeanos'un kızlarından Eurynome'nin veya Ouranos ile Nyks'in (Gece'nin) gün ışığını simgeleyen kızı Hemera'dan doğmuş olduğu da söylenmektedir. Aphrodite'nin, Kıbrıs ile Kythera adasından başka, Datça/Knidos, Kos adası, İda Dağı (Kaz Dağı) ve Çanakkale/Abydos gibi Anadolu ve çevresindeki şehirler ile, Thespiai, Megara, İsparta, Sikyon, Korinthos gibi Yunanistan şehirlerinde ve Batı Sicilya'nın Eryks bölgesinde tapınakları bulunuyordu. Praksiteles tarafından yapılmış olan ve daha sonra Roma döneminde çeşitli şekillerde kopyalanmış bulunan en ünlü kült heykeli ise, Datça yarımadasının ucundaki Knidos şehrindeki Aphrodite tapınağında yer almaktaydı.

Aphrodite'nin soy ağacındaki karışıklığı, kültür çevrelerini Yunanlılardan daha ayrıntılı bir şekilde tanıma imkânına kavuşmuş bir Romalı yazar olan Cicero'nun *De Natura Deorum* adlı eserinden yapacağımız bir alıntı ile belgelemeye çalışalım: "İlk Venus [Aphrodite], Gök-Tanrı [Ouranos] ile Gündüz-Tanrıça'nın kızıydı; onun tapınağını [Yunanistan'ın] Elis şehrinde görmüştüm. İkinci Venus, deniz köpüğünden doğmuştu; Mercury [Hermes] ile birleşerek ikinci Cupid'in [Eros'un] anası olmuştur. Üçüncü Venus, Jupiter [Zeus] ile Dione'nin kızıdır. Bu Venus, Vulcan'ın [Hephaistos'un] karısıdır. Fakat Savaş-Tanrı Mars'a [Ares'e] Anteros isimli bir oğlan çocuk doğurmuştur. Bir dördüncüsü Suriye'den ve Kıbrıs'tan gelmiştir. Adonis'in gelini olduğu söylenen bu tanrıçaya Astarte denmiştir... İlk Cupid'in [Eros'un], Mercury ile Diana'nın [Artemis'in] oğlu olduğu da söylenmiştir. İkinci Cupid, Mercury ile ikinci Venus'un oğludur. Üçüncü Cupid ise, Anteros (Karşı-Aşk) gibi, Mars ile üçüncü Venus'un oğludur."[1]

Yazımızın geri kalan kısmında adından ve Aphrodite ile ilişkisinden bahsedeceğimiz önemli tanrılardan birisi olan Hermes de benzer türden karışık bir soy ağacı sergilemektedir. Birbiriyle pek bağdaşmayan özelliklere sahip olan bu tanrı, Hurri/Hitit "Kumarbi Efsanesi"nin devamı niteliğinde olan "Ullikummi Şarkısı"nda gördüğümüz üzere, tanrılar için habercilik eden ve ayaklarına yelden sandallar geçiren İmpaluri gibi, kanatlı şapkası ve kanatlı sandallarıyla denizleri ve karaları rüzgâr hızıyla dolaşan bir tanrıdır. Zeus'un ve diğer tanrıların bir habercisi olmanın yanında, ölülerin ruhlarını veya gölgelerini Hades'e veya ölüler diyarına götüren, yolcuların koruyuculuğunu yapan, şans getiren, daha küçük yaştayken üvey kardeşi Apollon'un sığırlarını çaldığı için hırsızların ve tüccarların hâmisi olarak da kabul edilen bir tanrıydı. Onun için düzenlenmiş olan Homerik Övgü (*Hymnos* 4), babasının Zeus, anasının ise Atlas ile Pleione'nin kızı olan Maia olduğunu söylemektedir. Bu derleme tanrının sergilediği karışıklığı ortaya koyabilmek için gene Cicero'dan bir alıntı yapalım: "Gök-Tanrı'nın çocuğu olan bir Mercury [Hermes] vardı; anası, Gündüz-Tanrıça idi. Bu Mercury, [Yeraltı Dünyası'nın kraliçesi olarak kabul edilen] Proserpina'nın [Persephone'nin] güzelliğine vurgun bir tanrı olarak temsil edilirdi. Diğer Mercury, Valens ile [İo'nun bir diğer adı olan] Phoronis'in oğluydu, yerin altında yaşar, aynı zamanda Trophonios olarak da bilinirdi. [Odisseus'un sâdık karısı) Penelope'den doğma Pan'ın babası olduğu söylenen üçüncü Mercury, Jupiter [Zeus] ile Maia'nın

[1] Marcus Tullius Cicero, *The Nature of The Gods*, Horace C. P. McGregor çevirisi, London: Penguin Books, 1972, ss. 217-218.

oğluydu. Dördüncü Mercury Nil nehrinin, ismi Mısırlılarca telâffuz edilemeyen bir oğluydu. Beşincisine, Pheneus'ta ibadet edilirdi. Bu Mercury'nin, [İo'nun çobanı] Argos'u öldürdüğü için Mısır'a kaçtığı, Mısırlılara kanunlar verdiği ve yazı yazma sanatını öğrettiği söyleniyordu. Mısırlıların Thoth dedikleri tanrıydı ve Mısırlılar, takvimlerinde yılın ilk ayına onun ismini vermişlerdi."[2]

Babası Zeus kadar değilse bile, oldukça çapkın bir tanrı olan Hermes, bazen "hermea" denen, baş tarafında Hermes'in bir büstü bulunan, erkek gücünü ifade eden kabarmış bir *phallus*un orta kısımda yer aldığı dört köşe bir taş heykelle de temsil edilirdi. Bu heykel, evlerin, şehirlerin, tarlaların ve yolların koruyucusu olduğu kadar, Hermes'in, Dionysos gibi, bir bereket tanrısı olduğuna da işaret ediyordu. Dionysos da, Atina'da ve Ege bölgesinde yapılan festivallerde, *phallophoric* resm-i geçitlerde, Hermes, Pan ve Priapos heykellerinde olduğu gibi, kabarmış anıtsal bir *phallus* gezdirilerek kutlanırdı. Dionysos da, Aphrodite'den doğma oğlu Priapos gibi belirgin yönüyle bir bereketlilik tanrıçasıydı.

Aphrodite'nin kocası olarak, onun hayatında Savaş-Tanrı Ares, Hermes ve Dionysos kadar yer etmemiş bulunan Hephaistos'un veya Romalı adıyla Vulcan'ın sicili de bir hayli karışıktı. Cicero'ya göre, "Çeşitli Vulcan'lar [Hephaistos'lar] vardır. Birincisi, Gök-Tanrı'nın oğludur. Eski tarihçilerin Atinalıların koruyucusu olduğunu söyledikleri Minerva [Athena] ile eşleşerek Apollon'un babası olmuştur. İkincisi, Mısırlıların, Mısır'ın koruyucusu olduğunu söyledikleri ve Phthah dedikleri Nilus'un [Nil nehrinin] bir oğluydu. Üçüncüsü, üçüncü Jupiter [Zeus] ile Juno'nun [Hera'nın] oğludur. Geleneksel olarak Lemnos'taki [Limni adasındaki] demircilik atölyesinin ustası olduğu söylenmektedir. Dördüncüsü ise, Memalius'un oğludur; Sicilya civarındaki volkanik adaların [bir zamanlar 'Volcaniae' denen Lipiri Adaları'nın] efendisiydi."[3]

Yunan mitolojisinin yapısını belirleme bakımından önemli bulduğumuz bu alıntılarda ortaya çıkan önemli husus, bir Romalı bilge olarak Cicero'nun, Roma'da, çeşitli etkilenmeler dolayısıyla yaygın bir hâle gelmiş olan inanç karmaşasını aksettirmiş olmasıdır. Bu bakımdan bu yazımızda, genel bir değerlendirme olarak yerinde bulduğumuz bu belirlemeleri, ayrıntılı bir tartışma ve irdeleme konusu yapmayı gereksiz bulmaktayız.

Kendi yazımızdan bir alıntı yaparak söyleyecek olursak, İsa'dan sonra 123 veya 125 yıllarında doğmuş bir Lâtin yazar olan Lucius Apulcius,

---

[2] M. T. Cicero, *aynı eser*, s. 216.
[3] Cicero, *aynı eser*, ss. 215-216.

Metamorphoses/The Golden Ass adlı eserinde (Robert Graves ve Michael Grant çevirisi, London: Penguin Books, 1990, s. 183), Mezopotamya'ya nazaran Roma vatandaşları tarafından daha iyi bilinen Mısır'ın etkisini belirtmek ve karışıklığı daha da karışık bir hâle getirmek üzere, Tanrıça İsis'in aracılığıyla ve onun ağzından: "Dünyanın en eski ırkı olan Fenikeliler bana Tanrıça Pessunus [Üniversal Ana Pessinuntika] derler; kendi topraklarında doğduğumu söyleyen Atinalılar bana [Atina'nın efsanevî kurucu kralı] Kekrops'un hisarlı şehrinin Minervası [Athena'sı] derler; Kıbrıs adasında yaşayanlar için ben, Paphoslu Venus'um [Aphrodite'yim]; Girit'in okçuları için Diana Dictynna'yım [Artemis'im]; üç dil konuşabilen Sicilyalılar için Sicilyalı Proserpine'yim [Persephone'yim]; Eleusisliler için ise, onların eski tanrıçaları olan Ceres'im [Demeter'im]. Bazıları beni Juno [Hera] olarak, bazıları Bellona [Savaş Tanrıçası Sabine], diğer bazı kimseler Hecate [Hekate], daha başkaları ise [Nemesis'in bir adı olan] Rhamnusia olarak bilirler. Fakat, sabah güneşinin topraklarını her yerden önce aydınlattığı Habeşler ve Mısırlılar, kadîm öğretiye herkesten fazla sahip olan ve benim için uygun âyinleri yaparak ibadet eden bu insanlar, bana hakiki ismimle, Kraliçe İsis diye hitap ederler", demektedir.[4]

Herodotos'un, Sicilyalı Diodoros'un, Plutarkhos'un ve Romalı yazarların yaptığı türden, daha çok Mısır'a göndermede bulunmuş olan antik yazarların belirlemelerine bugün artık Mezopotamya'yı, Suriye'yi ve Anadolu'yu da eklemek gerekmektedir. Nitekim, arkeolojik kazılar yeni bulgular ortaya koydukça, Mezopotamya'nın ve yakın çevresinin, Mısır da dahil olmak üzere, Yunanistan ana karasını belirgin bir şekilde etkilemiş olduğu açık olarak görünür hâle gelmiştir. Sokrates-öncesi Yunan felsefesinin usta araştırıcılarından biri olmanın yanında, yayımladığı iki önemli eserle, genel olarak mithos ve özel olarak Yunan mitolojisinin temel ögelerine kritik bir gözle bakmayı bilmiş bir yazar olan G. S. Kirk,[5] İsa'dan Önce üçüncü ve ikinci bin yılda Yakın Doğu'nun ve Batı Asya'nın, bölgenin âdet ve fikirlerinin müşterek bir kazanda kaynadığı yer olduğunu; bu âdet ve fikirlerin Mezopotamya'dan Mısır'a, daha sonra Mısır'dan Mezopotamya'ya, Suriye'ye, Küçük Asya'ya, Ege kıyılarına, Kıbrıs'a, Girit'e ve Yunan ana karasına taşındığını söylemektedir. Ona

[4] Turhan Yörükân, "Sokrates-öncesi Filozofların Görüşlerini Etkilemiş Olan Mitolojik Unsurlar", *Kül Eleştiri*, Ocak-Şubat 2006, Sayı 7, ss. 21-22.

[5] G. S. Kirk, *Heraclitus* (1954), J. E. Raven ve M. Schofield ile birlikte hazırladığı *The Presocratic Philosophers* (1957, 1983), *The Songs of Homer* (1962) adlı kitaplarının yanında *Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1970) ve *The Nature of Greek Myths* adlı eserleriyle, gerek veri temelinde, gerekse teorik açıdan konuya büyük katkı sağlamış bir uzman kişidir.

göre Semitik Kabîleler, İndo-İranî unsurlardan bir şeyler almışlar ve onlara bir şeyler vermişlerdir; bir Hint Avrupaî dil konuşan Hititler, teolojilerini Hint-Avrupaî olmayan Hurrilerden almışlardır; Semitik Akkadlar da, teolojilerini Semitik olmayan Sümerlere borçludurlar. Yunanlılar ikinci bin yılda küçük Asya'da yaşamakta olan Troyalılar ve Hititlerle temas hâlindeydiler; Mısırlılarla, Suriye ve Palestin ile de ticaret yoluyla temas hâlinde bulunuyorlardı. Kirk, "Kültürün ve inançların temel kaynağı, pınarı şüphesiz Mezopotamya idi. Hattâ, özellikle üçüncü bin yılda, Mısır bile, çarçabuk toparlanmış ve kendisine özgü bir uygarlık geliştirmiş olsa da, bu kaynaktan etkilenmiştir", demektedir.[6]

Kirk'e göre, Yunan pantheonunu oluşturan önemli üyeler, Yunan menşeli değildir. Apollon, muhtemelen küçük Asya'dan gelmedir. İsmi bile Yunanca değildir. İşlev bakımından Hititlerin tanrısı Apulunas'a yakından benzemektedir. Kız kardeşi Artemis de, Ephesos'un çok memeli bir bereketlilik tanrıçası olarak, Küçük Asya'ya aittir. "Göklerin Kraliçesi", bir aşk tanrıçası olarak Aphrodite, Sümerli İnanna'nın, Akkadlı İshtar'ın, Kenanlı Anath'ın bir Yunan versiyonudur. Hephaistos, Küçük Asya sahillerinden çok uzak olmayan Lemnos adasına ait bir tanrıdır. Dionysos, Yunan mithosuna nispeten daha sonra ihlal edilmiş bir Lydia ve Phrygia tanrısıdır. Asiatik Büyük-Ana olarak bilinen Kybele de bazen Kronos'un karısı ve Zeus'un anası Rheia ile karıştırılmaktadır. Demeter, Eleusis bağlantısı söz konusu olduğunda, Asiatik bir bereket tanrıçası olarak hareket etmektedir. Zeus ve Ares de, dışarıdan gelme tanrılardır. Mısır ile Mezopotamya birbiriyle karşılaştırıldığında, Yunan yaklaşımının Mezopotamya'ya daha yakın olduğu görülmektedir. Nitekim Re veya Ra, Güneş-Tanrı olarak, ikinci bin yılda, Mısır'da en üst düzeyde bir tanrı olarak kabul edildiği hâlde, Yunanistan'ı etkileme açısından Mezopotamyalı Shamash, Yunanlıların Helios'una daha çok benzemektedir. O da, Shamash gibi, yeminlerin ve ant içmelerin bir koruyucusuydu. Kirk, devamla, Mısırlı Hathor'un veya İsis'in, inek şeklinde tasvir edilen ve tahripkâr olabilen bir ana tanrıça olduklarını; Ninhursag, Ninmah veya Mammi olarak bilinen Mezopotamyalı ana tanrıçaların, daha az tahripkâr tarafları bulunan tanrıçalar olarak, daha çok Demeter ile Hera'ya benzediklerini söylemektedir. Ona göre, Poseidon da, Mısırlı Nun'dan çok Enki/Ea'ya daha yakındır...[7] Kirk, *bereketlilik tanrı* ve *tanrıçalarının* kaybolmaları ve tekrar bulunup gün yüzüne çıkarılmaları motifinin ise, Yakın Doğu'nun Sümer, Akkad, Hitit ve Kenan mithoslarında, saplantılı bir

[6] G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Marmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1974, s. 255.
[7] G. S. Kirk, *aynı eser*, ss. 258-260.

motif olduğunu, mevsimsel olarak yeniden doğan, Aphrodite ile Persephone'nin sevgilisi durumunda olan Adonis'in açıkça bir Asiatik figür olduğunu ve bunun daha önce değilse bile, klâsik dönemde Yunan muhayyilesinde güçlü bir iz bıraktığını söylemektedir.[8]

Oryantalizm konusuna büyük önem vermiş saygın bir bilim adamı olan Walter Burkert, ilk defa 1984 yılında Almanca olarak, 1992 yılında ise İngilizce olarak Harvard Üniversitesi tarafından yayımlanmış olan ve "Erken Arkaik Devirde Yakın Doğu'nun Yunan Kültürü Üzerine Etkisi"-ni incelediği eserinde, Yunanistan'da yapılmış olan kazılar sırasında bulunmuş olan ve Yunanistan'ı İsa'dan Önce sekizinci ve yedinci asırlarda, kültürel bakımdan derinden etkilemiş bulunan geç Hitit, Urartu, Assur ve Mısır arkeolojik bulgularından örnekler vermektedir. Maddî kültür buluntularının yanında, Akkad ve erken Yunan edebî metinleri üzerinden de örnekler verdikten sonra, kitabının "Sonuç" bölümünde, Yunanistan'da Homerik devrin "doğuya yönelik" bir devir olduğunu ve bu devirde bir "devrim" yaşandığını söylemektedir. Kültürün, tohumdan tecrit edilerek gelişecek bir bitki olmadığını, Doğu'ya yönelişin Yunanlılara kültürel bir gelişme fırsatı vermiş olduğunu, Yunanlıların "en Doğulu Batılılar" olduğunu söyleyerek, "Yunan Mucizesi"nin bir *unique kabiliyet* sonunda ortaya çıkmadığına; "Yunan Dini" üzerine yazdığı kitapta, on iki tanrıdan oluşan Olymposluların bir grubunun Küçük Asya'da çok eskiden beri bilindiğine işaret etmektedir.[9] Söz konusu ettiğimiz bu eserlerinin ve diğer yazı ve kitaplarının dışında Burkert, en son yayımlanan eserinde de Babilonya, Memphis ve Persepolis'in Yunan kültürü üzerine yapmış olduğu spesifik etkileri gözlerimizin önüne sermeye devam etmekte ve oluşum sürecini ayrıntılı bir şekilde işlemeye çalışacağımız Aphrodite'nin de "Doğu ile açık fakat karmaşık bağlantıları olan" bir tanrıça olduğunu söylemektedir.[10]

Son zamanlarda sayıları çoğalmış bulunan, Kirk'in ve Burkert'in yaptığı çalışmayı tamamlamak veya devam ettirmek üzere yayımlanan çalışmalar, etkilenmenin boyutlarının ne kadar geniş olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.[11]

---

[8] G. S. Kirk, *Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1973, s. 197.

[9] W. Burkert, *The Orientalizing Revolution, Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1992, s. 129; *Greek Religion, Archaic and Classical*, John Raffan çevirisi, Oxford: Blackwell, 1987, s. 125.

[10] W. Burkert, *Babylon, Memphis, Perspepolis, Eastern Contexts of Greek Culture*, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2004, s. 32.

[11] Martin Bernal'ın, 1987 yılından itibaren Rutgers Üniversitesi'nce yayımlanmaya başlamış olan *Black Athena* dizisi, bazı Yunan hayranlarının büyük sarsıntı geçirmelerine sebep olmuştur.

Anlaşılacağı üzere, Yunan mitolojisi ve dini orijinal olmadığı gibi, eklektik bir oluşum da değildir; yani belirli bir esas dahilinde bir bütün oluşturmak üzere seçilmiş ve bir araya getirilmiş unsurlardan meydana gelmiş bir inanç sistemi değil, *syncretic* bir oluşumdur. Zaman içerisinde çevre kültürlerden alınmış unsurlarla oluşturulmuş çok parçalı, çoğu zaman bağdaşmayan bağımsız unsurlardan oluşmuş bir yapı sergilemektedir. Ne var ki, İsa'dan Sonra on sekizinci asırdan bu yana sergilenmiş olan Arî hayranlığı, gerçeklerin görülmesini engellemiş, bütün Batı dünyasını âdeta uyuşturmuştur. Bu etkiyle Batılı prenslere ve prenseslere, üstün kültürün ve sözüm ona Arî ırkın en övünülecek temsilcisi olarak görülen Yunanlılar arasından koca veya karı bulma yoluna bile gidilmiştir. Martin Bernal'ın tâbiriyle "yalana dayalı" olarak "imal edilmiş (fabrication)" olan[12] bu ütopya, bugün Batılı bir avuç saygıdeğer araştırıcının yaptığı çalışmalarla artık yıkılmaya başlamış bulunmaktadır. Ancak bu, Yunanlı olarak benimsenmiş insanlar tarafından ortaya konmuş olan güzellikleri tümüyle inkâr etmek değildir.

Biz bu yazımızda, bir *syncretism* sonucunda oluşmuş olan Yunan mitolojisi içerisinde bir sınırlandırma yaparak, kendisini başkalarına adama-

---

Lowell Edmunds, *Approaches to Greek Myth* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1990) adı ile derlediği kitabında, Robert Mondi'nin "Greek Mythic Thought in the Light of the Near East" (ss. 142-198) adlı incelemesine yazdığı sunuş yazısında, Hesiodos'un *Erga kai Hemerai/İşler ve Günler* adlı eserinde bahsettiği Çağlar Mithosu ile Prometheus ve Herakles mithosları gibi çok önemli mithosların Yakın Doğu mithoslarıyla tartışmasız bir şekilde benzeştiğini; Hesiodos'un *Theogonia* adlı eserinde işlediği bir konu olarak tanrısal yöneticilerin en sonunda Zeus ile son bulan iktidar mücadelelerinin de Hurri-Hitit, Babilonya ve Fenike mithosları ile paralellikleri bulunduğunu belirttikten sonra, Robert Mondi'nin yaptığı karşılaştırmaların Mısır ve Hindistan'a varıncaya kadar birçok benzerlikleri ortaya koyduğunu söylemektedir (s. 141). Charles Penglase'ın *Greek Myths and Mesopotamia* (London: Routledge, 1997) adlı eseri, Homerik Hymno'ların ve Hesiodos'un eserlerinin Mezopotamya mithoslarıyla ilişkisini ortaya koymuş; Hesiodos'un *Theogony, İşler ve Günler, Hesiodik Kadınlar Kataloğu* gibi eserleri üzerinde yapmış olduğu çalışmalarla ünlenmiş olan Martin L. West'in *The East Face of Helicon, West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1997) adlı eseri ise, bu bağlamda büyük bir ilgiyi hak etmiş bulunmaktadır. Ticaret, emperyalizm ve göçler sebebiyle Hindistan, Mısır, Yakın Doğu ve Yunanistan arasında meydana gelmiş olan etkilenmeyi inceleme konusu yapan Thomas McEvilley'in Allworth Press tarafından 2002 yılında yayımlanmış olan *The Shape of Ancient Thought* adlı eseri ile Carol Dougherty'nin editörlüğünü yaptığı ve Cambridge Univ. Press tarafından 2003 yılında yayımlanmış bulunan *The Culture within Ancient Greek Culture. Contact, Conflict, Collaboration* adlı kitabı da etkilenmenin boyutları hakkında bize somut veriler sunmaktadır. Ayrıca, konuyla yakından ilgisi bulunması sebebiyle Turhan Yörükân'ın *Doğu Batı* dergisinde yayımladığı "Zeus'un Aşklarıyla Akdeniz'de Kurulmak İstenen Sosyo-Kültürel ve Politik İlişki Ağı" (Ocak 2005-06, Sayı 35, ss. 13-46) adlı yazısı ile *Kül Eleştiri* dergisinde "Sokratcs-öncesi Filozofların Görüşlerini Etkilemiş Olan Mitolojik Unsurlar" (Ocak-Şubat 2006, Sayı 7, ss. 19-24) adlı yazılarına bakmanızı önermekteyiz.

[12] Martin Bernal, *Black Athena. The Aproasiatic Roots of Classical Civilization, Volum 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985* (New Brunswick, N. J.: Rutgers Univ. Press, 1987).

nın, başkaları için isteyerek, gönülden bir şeyler yapmanın en belirgin örneğini vermekte olan; bilge olmanın yanında, hattâ ondan daha ileri, ahlâklı olmayı da içermekte olan *aşkın* temsilcisi Aphrodite ile diğer Yakın Doğulu aşk tanrıçalarının, *ölüp tekrar dirilen* sevgilileriyle nasıl bir dünya görüşü sergilediklerini göstermeye çalışacağız. Canlıları sevişmeye ve üremeye sevkeden temel bir sâiki simgeleyen aşkın düşkün olduğu güzelliği de temsil eden ve Yunan'da güzel bir anlatımla ve heykelleriyle olağanüstü bir şekilde takdim edilmiş olan Aphrodite'yi esas alarak, onun ve onunla ilgili bulunan diğer tanrı ve tanrıçalar ile mitolojik kahramanların Yakın Doğu efsaneleriyle karışarak ne tür özellikler kazanmış olduğunu belirlemeye çalışacağız. Ayrıca, felsefî açıdan büyük bir fikrî olgunluk ve dönüşüm içeren *düalizm* ile *bereketliliğin* Yakın Doğu bilgeliği içerisinde nasıl bir unsur oluşturduğunu, Yunan mithosunun bundan nasıl etkilendiğini ve bu etkilenmenin ilgili mithosları nasıl parçalı bir hâle getirdiğini genel hatlarıyla göstermeye çalışacağız. Bu yolla, eski Yunanlı ve Romalı yazarların bildiği ve açıklıkla ifade ettiği, Arî (?) ırk tutkunlarının inkâr ettiği bu etkilenmenin karışıklık yaratan sunumunu –Herodotos'tan bu yana Yunanlı yazarların söylediklerini metnimizde yeri düştükçe belirtmeye çalışacağımız için– yazımızın hemen başında iki Roma vatandaşı yazardan, Cicero ve Apuleius'tan yaptığımız alıntılarla belgelemeye çalıştık. Alınma yerlerine veya etkilendiği kültürlere göre çok karışık bir hâl almış olan öyküler, değişik değişik anlatılmış olduğu için, biz bu yazımızda, bu karışıklığın içerisinden çıkabilmek için, başka anlatım şekillerine kısmî atıflar yaparak, daha çok en yaygın olan anlatım tarzlarına itibar etmeye çalışacağız.

APHRODİTE İLE BENZERLERİ

Yunan kültürünün feyiz vermeye başladığı 800 yılından çok önce, İsa'dan Önce 1600'lü yıllarda, Kuzey Mezopotamya'da ve Suriye civarında yaşamış bulunan Hurrilerin şekillendirdiği *Kumarbi Efsanesi*'nde, Hesiodos'un Yunan tanrılarının oluşumunu anlattığı *Theogania* adlı eserinde gördüğümüz türden, tanrıların arasında baş gösteren bir taht mücadelesinin yapılmakta olduğunu görüyoruz. Yunan mitolojisini etkilediği kabul edilen bu taht mücadelesinde, önce Alalu'ya kulluk etmiş olan Anu'nun; daha sonra Anu'ya kulluk etmiş olan Kumarbi'nin; daha sonra da Kumarbi'ye kulluk etmiş olan Hava-Tanrı'nın, bir önceki tanrıyı yenilgiye uğratarak[13] Hesiodos'un *Theogonia*'sında görüldüğü şekilde Ouranos, Kronos

[13] Hans G. Güterbock, "Hittite Mythology", Samuel N. Kramer'in editörlüğünü yaptığı *Mythologies of the Ancient Word* (New York: Doubleday, 1961) adlı eserde, ss. 139-179; "The Hittite Version in the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod", *American Journal of*

ve Zeus arasında geçtiği bildirilen bir mücadeleyle tanrılık tahtını nasıl ellerine geçirdikleri anlatılmaktadır. Bu mücadele sırasında, bir ayrıntı olarak, Kumarbi'nin ısırarak yuttuğu tenasül uzvunu, Yunan mitolojisinde Kronos'un, babası Ouranos'un tenasül uzvunu, anasının verdiği bir orak veya tırpanla kesip denize attığı söylenmektedir. Ouranos'un tenasül uzvundan yayılan ve deniz köpüğü görünümündeki bu atıktan, adını *aphros*'tan (köpük'ten) alan, *Philommedeia* (penis-sever) gibi bir unvana sahip olan ve denizden doğduğunu veya çıktığını ifade eden ve bazen kendisine sadece *Anadyomene* denen güzeller güzeli bir tanrıça dünyaya gelmiştir. Önce Kythera adasına uğramış, daha sonra da Kıbrıs'ta Paphos kıyılarında karaya çıkmıştır.[14] Antik Yunan, onun Olympos'a "Kıbrıslı" unvanıyla dahil edilmesinden de rahatsız olmamıştır.

Diğer yönden, Hurri/Hitit efsanelerinin devamı niteliğindeki "Ullikummi'nin Şarkısı"nda adı geçen Ullikummi gibi, Kronos'un Phrygia'da sıklıkla Toprak-Ana Kybele ile aynîleştirilen karısı Rheia, tanrılık tahtını korumak için çocuklarını yutmuş olan kocasından öç almak için, Sanskritçede "dyaus" veya Lâtincede "Jupiter/Iupiter" sözcüğünde kaynağını bulduğumuz, adı Zeus olan ve "Gök" veya "Baba Gök" mânâlarına gelen bir oğlan çocuk dünyaya getirmiştir. Okenanos ile Tethys'in kızı olan, bir Ana-Tanrıça veya Toprak-Ana olan, Romalıların eski İtalyan bolluk tanrıçası Ops ile aynîleştirdikleri Rheia, tıpkı Kumarbi gibi, çocuğun başına bir felâket gelmesin diye onu Girit'te, Lyttus'ta bir mağarada dünyaya getirmiştir. İşte, gözlerden ırak bir şekilde, keçi Amalthea tarafından büyütülmüş olan Zeus adlı bu çocuk, sonunda babasını alt etmiş, Olymposlu tanrıların başına geçmiş, Gök-Tanrı olarak, kadîm bir toprak tanrıçası olduğu söylenen veya Ouranos ile Geia'nın (Toprak'ın) Titan kızı veya Okeanos ile Tethys'in Okeanos Kızları'ndan birisi olarak kabul edilen, başkalarına göre ise, dünyayı saran hava tabakası Esîr (Aither) ile Geia'nın ve daha önce belirttiğimiz üzere, diğer bazı tanrısal varlıkların kızı olan Dione ile birleşerek Aphrodite'nin babası olmuştur. Babasının halasının kızı olan bu Aphrodite'nin yurdu da gene Aphrodite-Ourania'da olduğu gibi, bir Fenike kolonisi olan Kıbrıs'tır. Hesiodos da, Homeros da (*İlyada*, V. 331), onu Kıbrıslı olarak bilirler ve ona kısaca "Kıbrıslı" diye hitap ederler.[15] Ouranos'un kızı olarak, yüceltilmiş bir aşkın temsilcisi

---

Archeology, 52, 1948, ss. 123-134; "The Song of Ullikummi", *Journal of Cuneiform Studies*, V. 1951, ss. 135-161, VI, 1952, ss. 8-42.

[14] Hesiodos, *Theogonia*, 188; Homeros, *Odysseia*, VIII. 362.

[15] Ayrıca bakınız: Homeros, *İlyada*, V. 370, 420; Euripides, *Helena*, 1098; Apollodorus, *The Library*, I. IIII. 6 (James G. Frazer çevirisi, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1921, ss. 15-17).

olarak *Aphrodite-Ourania* adını almış; Zeus'un kızı olarak ise, sıradan aşkların, özellikle de cinsel aşkların temsilcisi olarak benimsenmiş ve *Aphrodite-Pandemos* diye anılmıştır.

Aphrodite için düzenlenmiş olan Homerik Övgü'den (*Hymnos* 6) öğrendiğimize göre, altın taçlı Aphrodite'yi Kıbrıs'a, Batı Rüzgârı'nın nemli nefesi getirmiştir. Hora'lar (Mevsimler) onu sevinçle karşılamışlar, ona semavî tanrısal elbiseler giydirmişler, başına altından yapılmış bir taç oturtmuşlar, delinmiş kulaklarına ışıldayan küpeler takmışlar, yumuşak boynunu ve kar beyaz göğsünü altın bir gerdanlıkla süslemişlerdir ve onu babalarının sarayına götürerek tanrıların huzuruna çıkarmışlardır. Kader tanrıçalarının (Moira'ların) kız kardeşleri olan Hora'lar (Mevsimler), tabiat tanrıçaları olarak, bitkilerin büyümesini ve toplumun düzenini sağlamakla da görevli oldukları için, bazen birer bereketlilik tanrı ve tanrıçası olan Dionysos ile Persephone'nin alayına katılmış olsalar da, başından itibaren bir *bereketlilik tanrıçası* da olan Aphrodite'ye refakat etmişlerdir. Hesiodos'tan öğrendiğimize göre, Kıbrıs'ta doğar doğmaz Eros (Aşk) ve Himeros (Arzu) da hemen onun peşine takılmış; kız cilveleri, gülümsemeleri, oynaşmaları, sevmenin ve sevilmenin büyüsü, daha ilk günden itibaren ona bir *tanrılık payı* olarak verilmiştir (*Theogonia*, 199-216). Bu bakımdan, insanların başına sarılan "güzel veya tatlı belâ" denen Pandora'nın yaratılması sırasında, onu büyülerle kuşatma, içini istekler ve arzularla tutuşturma görevi bu yüzden Aphrodite'ye verilmiştir (Hesiodos, *Erga kai Hemerai/İşler ve Günler*, 65-66). Ayrıca, aşkın ve güzelliğin tamamlayıcısı olan, güzelliği ve zarafeti simgeleyen ve Üç Güzeller (Kharit'ler) denen tanrıçalar ile bir rivâyete göre, Aphrodite'nin Dionysos'tan doğma oğlu Düğün-Tanrı Hymenaios ile Sapho'nun Aphrodite'nin kızı olarak kabul ettiği ve İkna Etme'yi simgeleyen Peitho ve Acı Çekme'yi simgeleyen Pathos da tanrıçanın refakatçileri arasına katılarak, aşk için gerekli olan unsurları tamamlamışlardır.[16]

Yunan mitolojisinin temel iki kaynağını oluşturan Homoros'un ve Hesiodos'un eserlerinde, Aphrodite'yi tasvir etmek ve gücünü belirtmek için kullanılan kelime ve deyimler, daha sonra da, ifade ettikleri mânâlar açısından benimsenmeye devam etmiştir. Homeros ona, *İlyada* adlı eserinin birçok yerinde "Altın Aphrodite" diye hitap etmiştir. Hera'nın ağzın-

[16] Aşkın, *uyumlu olmayı* gerektiren bir duygu olması, bu heyete Aphrodite'nin Ares'ten doğma kızı Harmonia'nın (Uyum'un) da dahil edilmesini gerekli hâle getirmiştir. Anasının-babasının ölümsüz olması dolayısıyla Harmonia, bir ölümlü olan kocası Kadmos'un yanında bulunmaktan çok, vaktinin büyük kısmını Üç Güzeller ile, gençliği simgeleyen Tanrıça Hebe ile, Hora'larla, ilham perileri Musa'larla, özellikle de annesi Aphrodite ile birlikte geçirmeyi tercih eden bir tanrıça olarak gösterilmek istenmiştir. Hattâ mithos şairleri onu büyük babası Zeus ile eşleştirip ilişkiyi daha da derinleştirerek, halkayı tamam bir hâle getirmeye çalışmışlardır.

dan, sevgi ve alımlılığa sahip olduğu belirtilerek (*İlyada* XIV. 195-200), onun "Gülümseyen" (*İlyada*, X. 39) ve "Güzel Belikli" (*Odisseia*, VIII. 267) bir tanrıça olduğu vurgulanmıştır. Hesiodos için de o "Altın Aphrodite"dir (*Theogonia*, 823, 963, 975).

Gördüğümüz üzere mitoloji şair ve yazarları Aphrodite'ye *Kıbrıslı*, *Kytheralı*, hattâ *Paphoslu* ve *Amathoslu* (Limasollu) gibi yer belirten unvanlarla hitap ettikleri gibi, yüceltilmiş aşkların temsilcisi olarak *Ourania, Göklerin Kraliçesi* de demişlerdir; Ay'a benzeterek ona *Uzakta Parıldayan* (Pasiphaissa) gibi unvanlarla da hitap etmişlerdir. *Pandemos* özelliğinden dolayı, fahişelerin koruyucusu olmak bakımından ona *Kibar Orospu* (Hetaira), *Fahişe* (Porne) ve Metres mânâlarına gelen *Despoina*, *Etaira* gibi, o zaman için aşağılayıcı olmayan sıfatlarla da hitap etmişlerdir. İleride göreceğimiz üzere, Aphrodite, Yakın Doğulu tanrıçalar gibi bir savaş tanrıçası olarak da birçok unvana sahiptir. Çeşitli şekillere girebildiğini ifade etmek üzere ona *Aphrodite Morpho* dendiği gibi; yaşlanmayı geciktiren *Ambologera*; çocuk doğurma hâmisi olarak *Genetyllis* veya Lâtince *Venus Genetrix* diye de hitap edilmiştir. Aphrodite nasıl Ouranos'un kızı ise, öç alma tanrıçaları Erinys'ler de Ouranos'un kızları oldukları için, Aphrodite ile kardeş kabul edilmişlerdir. Bu yüzden Aphrodite'nin "insanları öldüren" mânâsına gelen *Androphonos*, "zâlim veya günahkâr" mânâsına gelen *Anosia* ve "mezar kazıcı" mânâsına gelen *Tymborykhos* gibi unvanları da bulunuyordu. Lâtinler de ona, ölüm tanrıçası olarak *Venus Libitina* demekteydiler. Küçük Asyalı *Tanrıların-Anası* gibi *iki cinsiyetli* kabul edildiği gibi, "birleştirici" mânâsına gelen *Harma* unvanlarına da sahipti.

Aphrodite, çoğu zaman bu unvanlarını yansıtacak şekilde görüntülenmiştir. Güzelliğini aksettirmesi bakımından, tanrıçalar arasında yalnız bu tanrıça çıplak veya yarı çıplak olarak görüntülenmiş; çoğunlukla da *Aphrodite Pandemos* veya *Aphrodite Anadyomene* olarak çok güzel bir kadın şeklinde heykelleştirilmiş veya resmedilmiştir.

Çıplak Aphrodite heykelleri, tanrıçayı bazen ayakta, bazen de çömelmiş bir vaziyette, bazen temel unvanlarından birisine uygun düşecek şekilde denizden doğarken, bazen de hamama girmek üzereyken tasvir etmiştir. Knidos Aphroditesi, Capua Venus'u, Venus de Medici heykelleriyle Apelles'in Anadyomene resmi ve Botticelli'nin "Venus'un doğuşu" adlı tablosu, Tanrıçayı çıplak olarak tasvir etmiş sanat eserleridir. Capua Venus'u, Venus di Milo ve Arles Venusu gibi Aphrodite heykelleri ise, Tanrıçayı belden yukarısı çıplak olarak tasvir etmişlerdir. Capua Açıkhava Tiyatrosu'nda bulunmuş olan Capua Venusu, Aphrodite'yi başına bir stephanos, bir "taç" takmış, sol ayağını bir miğfer üzerine koymuş ve

onun savaşçı özelliğine işaret edercesine bu ayağına bakarken tasvir etmiştir. Tanrıçayı bu şekilde çıplak ve yarı çıplak olarak şekillendirmiş olan bu heykeller, onun bir aşk ve güzellik tanrıçası olma özelliğini vurgulamanın yanında, kültünün ne derece yaygınlaşmış veya nerelere kadar ulaşmış olduğunu da göstermektedir.[17]

İsa'dan önce yedinci asırdan bu yana, Yakın Doğu'nun etkisinde kalınarak, mazbut görünüşlü *Aphrodite Ourania* heykelleri de yapılmıştır. Gördüğümüz üzere, Homerik Övgü'de (*Hymnos* 6) anlatıldığı şekilde, bunlar çoğunlukla takılar takılarak süslenmiş ve başı bir polos ile taçlandırılmış olarak tasvir edilmiştir. Aphrodite Ourania'nın, Kuzeybatı Peloponnessos'ta (Peloponez'de), Elis'te ünlü heykeltıraş Phidias tarafından yapılmış bir heykelinin, Ourania'yı en iyi tasvir eden heykellerden birisi olduğu söylenmekteydi. Kuzeydoğu Peloponnessos'ta bulunan Sikyon şehrinde de, bir polos ile taçlandırılmış ve fildişi ile tezyin edilmiş bir heykeline saygı gösteriliyordu. Bu heykel "Ana" denen, çocuk doğurmanın hâmisi mânâsına gelen ve bir göğsü dışarıda olan Aphrodite'yi giyinik bir şekilde tasvir eden Aphrodite Genetyllis veya Lâtince Venus Genetrix heykeliydi. Aphrodite'nin bir *doğurganlık tanrıçası* olduğuna işaret eden heykeller, genellikle elinde bir elma tutan, bir göğsü açık, diğer tarafları omzundan aşağı doğru sarkan transparan bir elbiseyle örtülmüş olarak şekillendirilmiştir.

Herodotos başta olmak üzere, pek çok Yunanlı ve Lâtin yazar, bazı unvanlarının da işaret ettiği gibi, onun Yakın Doğulu özelliğine dikkat çekmiştir. Herodotos, Arapların yalnız Dionysos ile Aphrodite-Ourania'ya inandıklarını, and içerken bu tanrı ve tanrıçanın adı üzerine yemin ettiklerini; Dionysos'a Orotalt, Ourania'ya da Alilat dediklerini (*Historiai*, III. 8); Perslerin Aphrodite'ye tapmayı Asurlulardan ve Araplardan öğrenmiş olduklarını, Asurluların ise Aphrodite'ye bir üreme ve çocuk doğurma tanrıçası olan Mylitta dediklerini (*Historiai*, I. 131); Suriye'yi işgal etmiş olan İskitlerin az bir kısmının Askalon'daki Aphrodite-Ourania Tapınağı'nı yağmaladıkları için tanrıçanın onları kadına dönüştürdüğünü ve Aphrodite'ye Argimpasa dediklerini; Askalon'daki Aphrodite-Ourania Tapınağı'nın, tanrıçaya adanmış en eski tapınak olduğunu, Kıbrıs'taki, hattâ Kythera'daki tapınağın da bu tapınak model alınarak inşâ edildiğini,

[17] Çeşitli Aphrodite heykelleri, özellikle de Praksiteles tarafından yapılmış olan *Knidos Aphroditesi*, kopyaları ve çeşitli *Anadyomene* heykelleri için, Chistine M. Havelock'un *The Aphrodite of Knidos and Her Successors* (An Arbor: The University of Michigan Press, 1977) adlı kitabına bakınız. Ayrıca Fig. 34, bize sol ayağını bir miğfer üzerine koymuş olan *Capua Aphroditesi*nin de bir görüntüsünü vermektedir. Roma kopyası olan bir *Aphrodite Genetrix* için Andrew Stewart'ın *Art, Desire, and the Body in Ancient Greece* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977) adlı eserine bakınız, s. 103.

her ikisinin de Suriye'den gelmiş olan Fenikelilerin elinden çıktığını (*Historiai*, I. 105; IV. 59, 67) söylemektedir. Pek çok Yunanlı yazar, onu tabiatın yaratıcı gücünü temsil etmekte ve Yunanistan'da tapılmakta olan Asiatik bir tanrıça olan, Kenan Eli'nde Baal'in kız kardeşi ve karısı olarak kabul edilen ve Anat (Anath) denen; Mısır'da ise, Ra'nın kız kardeşi ve Suriye menşeli Savaş-Tanrı Reshep'in karısı olarak kabul edilen Anaitis ile veya Mısır'ın aşk tanrıçası ve "Ra'nın gözü" olarak kabul edilen "göklerin altın hanımefendisi" olarak, tahripkâr olduğu kadar, cinsel cazibenin de temsilcisi olarak kabul edilen bir tanrıça ile aynîleştirmiştir.

Diğer yönden bu karmaşık yapının başka birtakım unsurlarla daha da karışık hâle getirilmiş olduğunu görmekteyiz. Perslerin benzer özelliklere sahip olarak isimlendirdikleri ve Anahita adını verdikleri tanrıçaları, Yunanlıların yakın temas hâlinde oldukları Lydia çevresinde Lydia-Anahita olarak biliniyor, Kybele ve Artemis ile benzer özellikleri paylaşıyordu. Ayrıca Lydia-Anahita da, Mylitta, İnanna, İshtar ve Kıbrıs'ta, Ephesos ve Korinthos gibi liman şehirlerinde fahişeleri bulunan Aphrodite gibi, tapınaklarında kutsal fahişeliğin gereklerini yerine getiren rahibelere sahipti. Arkeolojik kazılar yeni bulgular ortaya koydukça, çok daha açık bir şekilde, Aphrodite'nin Sümerlerin tanrıçası İnanna ve sevgilisi Dumuzi ile; Sümer-Akkadlı İshtar'ın sevgilisi Tammuz ile; Suriye'nin aşk ve bereket tanrıçası olan, bazen Ashtaroth veya Ashtoreth de denen aşk ve bereket tanrıçası Astarte ile; İda Dağı'nın Meter İdea'sı denen Phrygialı Ana-Tanrıça Kybele ve sevgilisi Attis ile birlikte Yunan mithosuna dahil edilip Persephone ve Aphrodite ile ve sevgilileri Adonis'le ilişkili hâle getirilerek bütünleştirildikleri görülmektedir. Bu bakımdan, bu oluşumun gerçekleştiği çağa, John Scheid'in deyimiyle, "Dinsel plüralizmin altın çağı"[18] demek, yerinde bir belirleme olacaktır.

Şimdi Aphrodite'yi, Yunan mitolojisinin bütün karışıklığına, bağdaşmayan unsurlar içermiş olmasına rağmen, kişiliğini belirleyici *sınırlı* bazı *örnekler vererek*, özellikle Hephaistos, Ares, Hermes ve Eos'la olan tanrısal düzeydeki en belirgin ilişkileriyle ve Ankhises, Pygmalion ve Adonis gibi ölümlü kişilerle doğrudan doğruya veya dolaylı olarak kurduğu bazı aşk ilişkileriyle tanıtmaya ve Yakın Doğu bilgeliği içerisindeki yerini ve oynadığı önemli rolü belirlemeye çalışalım.

APHRODİTE İLE HEPHAİSTOS

Bir rivâyete göre, Aphrodite'nin kocası Savaş-Tanrı Ares'tir; daha yaygın bir rivâyete göre ise Hephaistos'tur. Görüleceği üzere, Aphrodite'nin

[18] J. Scheid, "Religion in Contact", Sarah I. Johnston'un derlediği *Religions of the Ancient World* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2004, ss. 112-126) adlı eserde, s. 121.

Ares'ten kesin olarak bilinen üç çocuğu olmuştur. Yakışıklı bir tanrının karısının güzel ve alımlı olması gerekmez mi? Ama şairler, çirkinin yanına bir güzel koymayı veya sanatın, hünerin yanına bir güzellik, parlaklık katmayı daha şairane bulmuşlardır. Nitekim *İlyada*'da, göze hoş görünen şeylerin, güzelliğin ve zarafetin simgesi olan Üç Güzeller'den Kharis'in Hephaistos'un karısı olduğu söylenir (*İlyada*, XVIII. 382). Diğer taraftan Homeros, *Odysseia* adlı destanında, Hephaistos'un karısının Aphrodite olduğunu, Hesirodos ise, *Theogonia*'da onun karısının gene Üç Güzeller'in en genci olan ve parlaklığı simgeleyen Aglaie olduğunu söylemektedir (*Theogony*, 945). Bu konuda rivâyet muhtelif. Ama şairler, her seferinde güzeli yaratan Hephaistos'un yanına Üç Güzeller'den birini veya güzeller güzeli Aphrodite'yi yakıştırmayı uygun bulmuşlardır.

Gene bir rivâyete göre, Aphrodite'nin oğlu Eros'un (Aşk'ın) babasının, Olymposlu tanrıların saraylarını, kullandıkları eşyaları yapan, onları süsleyen becerikli ama tanrıların en çirkini olan "usta sanatçı" Hephaistos olduğu söylenmektedir. Hephaistos'un Aphrodite'den daha başka bir çocuğu olmuş mudur bilinmiyor. Aphrodite'nin Savaş-Tanrı Ares ile yaşadığı gizli aşktan ise, Hesiodos'a göre, Phoibos ve Demios isimli tanrılarla Harmonia (Uyum) isimli güzel bir kız çocuğu dünyaya gelmiştir (*Theogonia*, 934-938). Biri Korku'yu, diğeri ise Bozgun'u veya Terör'ü simgeleyen Phoibos ve Demios, genellikle babaları Ares'in yardımıyla ordular arasında korku yaratır, bozguna sebep olurlardı. Bir başka rivâyete göre de Eros (Aşk) ile onun karşıtı olan ve Karşı-Aşk'ı simgeleyen Anteros da, Ares'in veya Hermes'in Aphrodite'den doğma çocukları olarak kabul edilmiştir. Harmonia adlı kızı, Hephaistos örneğinde görüldüğü üzere, bir mânâda karşıtlardan doğan ahengin bir ifadesiydi.[19] Bu bağlamda, *sevgi*yi temsil eden *Harma* (Birleştiren) unvanlı Aphrodite, filozof Empedokles'te, *nefret*in karşısına, birleştirici, yaratıcı bir güç olarak konuyor; Hegel'e

[19] Aphrodite ile Ares'in çocukları olan Demios'un (Bozgun veya Terörün) ve Phoibos'un (Korkunun) yanında Aşk (Eros) ve Karşı-Aşk (Anteros) da, Harmonia gibi karşıtlıklardan bir denge oluşturmak üzere yaratılmışlardır. Diğer yönden Aphrodite, yeni bir hayatın oluşmasında temel bir rol oynadığı gibi, bazı unvanlarının ifade ettiği üzere ölüm getiren bir tanrıçadır. Birçok dinde ve felsefî sistemde ele alınmış ve işlenmiş bir konu olan bu *ikilem*, bugün Sigmund Freud'un sisteminde bile Eros ve Thanatos (Ölüm) şeklinde iki temel sâike dönüştürülmüştür. Başka bir ifadeyle Eros, cinsel duygu da dahil olmak üzere "benliği koruma içgüdüsü"ne, Thanatos ise inkâr etme, reddetme ve ölüm duygu ve isteklerini bünyesinde toplayacak şekilde diğer bir temel sâike; biri *var olmanın*, diğeri ise *yok olmanın* gereklerini yerine getirmekten uzaklaşmanın bir ifadesi olan iki temel sâike dönüştürülmüştür.

Harmonia'nın Agenor'un veya Phoiniks'in ölümlü bir oğlu olan Kadmos ile evlendirilmesi, daha önce zikrettiğimiz ve *Doğu Batı* dergisinde yayımlanmış olan bir yazımızda da belirttiğimiz üzere, bir anlamda, Zeus'un mithos yoluyla Doğu ile Batı'yı birleştirme çabalarına da ışık tutmaktadır. Nitekim, göreceğimiz üzere Fenike soyundan gelecek olan Adonis de Aphrodite'nin sevgilisi olacaktır.

ve daha sonrasına varıncaya kadar, karşıtların ortaya koyduğu senteze veya "uyum"a bağlanan görüşlere de ilham kaynaklığı ediyordu.

İsa'dan Sonra ikinci yüzyılın ortalarında Yunan mithosuna ve dinine inancın gücünü kaybetmiş olduğu bir dönemde yaşayan Samsatlı (Samosatalı) Lukianos, Apollon ile Hermes'i konuşturduğu *Nekrikoi Diologoi/Ölülerin Konuşmaları* adlı eserinde (XV), onlardan naklen Hephaistos'un iki karısı olduğundan bahsederek, bu güzel kadınlardan birisinin Kaharit'ler denen Üç Güzeller'den birisi olan Aglaie, diğerinin ise Aphrodite olduğunu söylemektedir. Tanrılar, Aglaie'nin, Hephaistos'un devamlı mekânı olan ve volkanik bir ada olan Lemnos'ta oturduğunu, Aphrodite'nin ise yüzü gözü is pas içinde olan bu topal tanrının koynuna pek girmek istemediği için yakışıklı Savaş-Tanrı Ares'le buluşup gününü gün ettiğinden bahsetmektedirler. Nasıl oluyor da, bu iki güzel kadının bu çirkin adamı kucaklayıp öperken, koynuna girerken kıskançlık duymadıklarını birbirlerine sormaktadırlar; böylece, Aphrodite'nin Hephaistos'u pek umursamadığının dedikodusunu yapmaktadırlar. Ne var ki, Aphrodite'nin yaşadığı bu gizli aşk, daha fazla sürmemiş, Güneş-Tanrı Helios, bir gün bu gidişe bir son vermeyi başarmıştır. Homeros'un *Odisseia*'da (VIII. 267-364) ozan Demodokos'un ağzından anlattığına göre, olay aşağıdaki şekilde cereyan etmiştir.

Öğrendiğimize göre Ares, Hephaistos'un evinde Tanrıça Aphrodite ile sık sık buluşuyor, ona bol bol armağanlar veriyor, onunla sevişiyormuş. Bu kaçamak sevişmeleri, bir gün dünyanın gözü sayılan Güneş-Tanrı Helios, Hephaistos'a yetiştirmiştir. Acı haberi alan Hephaistos, hemen demir ocağının başına geçmiş; güçlü örsünün üzerinde kırılmaz ve çözülmez zincirlerden oluşmuş koca bir ağ örmüş ve yatağının etrafına sermiştir; âşıklar da bu ağa yakalanmışlardır. Hephaistos, kükreyerek, "Burada bir daha yatmak isteyeceklerini sanmıyorum", demektedir. Kendi babası olan kızın babasına da kızmıştır. Kızı güzeldir ama namuslu değildir; geri almadıkça verdiği ağırlığı, sunduğu armağanları, zincirleri çözmeye hiç niyetli değildir. Tanrıçalar gördükleri manzaradan utanmışlardır; tanrılar ise, avluda toplanıp Hephaistos'u yatıştırmaya çalışmışlar ve sonunda Deniz-Tanrı Poseidon "Ben ödeyeceğim bütün haklarını senin" diyerek topal Tanrı'yı zincirleri çözmeye ikna etmiştir. Âşıklar kurtulmuştur artık. Ares, âdeta kaçarcasına, barbar, savaşçı kavimlerin yaşadığı Trakya'ya doğru yola çıkmış; güzel belikli Aphrodite ise, ona Yakın Doğulu özelliklerini kazandırmış olan Kıbrıs'a giderek Paphos'ta, kutsal korudaki tapınağına sığınmıştır.

Üç Güzeller onu orada bir güzel yıkamışlar, temizlemişler ve vücudunu güzel kokulu yağlarla ovarak parlatmışlardır. Ares, niçin Trakya'ya

gitmiştir? Çünkü, onu en çok seven insanlar, kana susamış, can alıcı, savaşçı ve barbar kavimler orada yaşamaktadır. Trakya Kralı Diomedes, o ülkede, atlarına bile insan eti yedirmektedir. Aphrodite, niçin Paphos'a gitmiştir? Çünkü Kıbrıs kıyılarında karaya çıkmıştır, orada doğmuştur. Çünkü, en fazla sevildiği, saygı gördüğü yer orasıdır. Aldığı kötü haber üzerine Hephaistos niye Lemnos'a gitmiştir? Çünkü, çok sevdiği annesi Hera'yı Zeus'a karşı koruduğu için tanrılar tanrısı Zeus onu bacağından yakalayıp gökten aşağı attığı ve topal kalmasına sebep olduğu zaman, bir gün boyunca boşlukta yuvarlanıp Lemnos adasına düşmüştür. O gün bugündür Lemnos, Hephaistos'un sevdiği, sığındığı bir yerdir. Bu volkanik adada atölyesi ve tapınağı vardır; Ateş-Tanrı, en çok bu adada sevilmekte ve saygı görmektedir.

Ares ile Aphrodite, bu aşk ilişkisinin meydana çıkmasından ne derece rahatsız olmuşlardır, bilemiyoruz. Aslında, yakalanmış olmak onları rahatsız etmiştir. Nitekim, Savaş-Tanrı bu olaya sebep olan Alektryon isimli gence çok kızmıştır. Geceleri, gizli gizli Aphrodite ile sevişmeye giderken gözcülük etsin diye bu delikanlıyı beraberinde götürmeyi ihmal etmemiştir. Öyleyse ne olmuştur? Alektryon, gece uyuyakalmış, sabahleyin Güneş tepelerin ardından yükselince iki âşığı birbirine sarmaş dolaş olmuş uyurken görmüştür ve Hephaistos'a haber vermiştir. Bu ihmalinden dolayı Ares, Alektryon'u, bundan böyle, şafağın kızıllığı ortalığı aydınlatmaya başlar başlamaz öterek Güneş'in doğmakta olduğunu haber versin diye bir horoza dönüştürmüştür. O gün bugün bu yaratık sabahın erken saatlerinde ötmeye başlayarak, Güneş'in doğuşunu herkese haber vermeye çalışmaktadır.

Hephaistos'un evinde toplanmış olan ölümsüzler, acaba gördükleri manzaradan ders almışlar mıdır? Bu tanrı ve tanrıçalar, bu öyküyü Ovidus'un *Metamorphoses* (Book IV) adlı eserinde, kendi aralarında gülerek anlatan Semiramis diyarının Yakın Doğulu kızları gibi, gülerek dedikodu konusu yapmışlardır; birbirlerinin kulaklarına eğilerek "Kötü işten hiçbir zaman hayır gelmez, hızlı koşan tez yorulur", demişlerdir; "Hızlı koşan Ares, topal ama becerikli Hepheistos'a yenik düştü", demişlerdir. Bu manzaradan kim ne gibi bir ders almıştır bilemiyoruz. Ne var ki, bu tanrıların içerisinde ders almaya hiç de niyetli olmayan biri vardır. Apollon, Hermes'e sormuştur, zincirlere tutsak olsan bile, böyle zorlu demir ağların altında ezilsen de, Aphrodite ile aynı yatağı paylaşmak ister miydin? Hermes'in cevabı "evet" olmuştur; hattâ Aphrodite'nin koynunda yatmış uyurken, bütün ölümsüzler gelip bu hâldc onları görse bile... gene de "evet" olmuştur.

Hephaistos'un karısı dolayısıyla söylediği ileri geri sözleri tanrılar biraz kös dinlemişlerdir. Çünkü onun, deli gibi sevdiği Aphrodite'den ayrılabileceğine inanmamışlardır. Bu yüzden, Zeus da, Ares de, Hephaistos'un Aphrodite için ödediği başlığı geri vermeye kalkmamıştır. Bu öyküde görüldüğü şekilde, Aphrodite sadık, hasredilmiş aşkların tanrıçası olmanın yanında, Sümerli İnanna gibi aşkta sadakatsizliğe hoşgörüyle, hattâ gerçek aşk söz konusu olduğu zaman olumlu bakan bir tanrıçadır. Tanrılarla ve ölümlülerle kurduğu aşk ilişkilerinde bunu gösterdiği gibi, birçok örnekte ve Menelaos'la evli ve bir çocuk anasıyken, Aphrodite'nin başına sardığı aşkın dürtüsüyle, Paris'le yaşamak üzere Troya'ya kaçmış olan Helena örneğinde de çok belirgin bir şekilde görmekteyiz.[20] Aphrodite için bir prototip oluşturan İnanna da, onun gibi çok serbest hareket etmiş,[21] sayısız erkekle düşüp kalkmış, ünlü kahraman Gilgameş de bunları sayıp dökerek, tanrıçanın husumetini çekme pahasına da olsa, hercaî gönüllü bu tanrıçayla birlikte olmayı reddetmiştir.

Öykümüze tekrar dönecek olursak, Hermes'in cesur tavrı, yaptığı gönül okşayıcı itiraf ve aşk ilânı Aphrodite'nin gururunu okşamış ve tanrıça bir gece Hermes'le buluşarak onu mükâfatlandırmıştır. Bu buluşmadan, göreceğimiz üzere, Hermaphroditos isimli bir çocuk dünyaya gelmiştir. Aphrodite, söylediği yatıştırıcı sözlerden, yaptığı arabuluculuktan dolayı Deniz-Tanrı Poseidon'u da mükâfatlandırmış ve ona da Rhobos ve Herophilos adlarında iki oğlan çocuk doğurmuştur. Aphrodite, Sicilyalı Diodoras'tan öğrendiğimize göre (*Bibliotheke Historike*, IV. 6, 1), daha sonra şarap tanrısı Dionysos için de (bir rivâyete göre Hermes için) bir oğlan çocuk doğurmuştur. Priapos isimli bu çocuk, kocaman cinsel organı ve çirkin görünüşüyle Aphrodite için bir yüz karası olmuştur. Anadolu'da ve Roma'da "aşkta gücü" simgeleyen bu kocaman *phallus*lu tanrıya, kendi büyüklüğüne oranla belki de en büyük cinsel organa sahip olan eşek kurban olarak sunulmuştur. Onu bu acayip görünüşlü hâle getiren ise Hera olmuştur. Vefakâr ve sadık bir eşi simgeleyen ve doğumlara nezaret

---

[20] Aphrodite'nin ölümsüzler, özellikle de konumuzun dışında kalan diğer ölümlüler üzerinde yapmış olduğu etkiler için bkz. Turhan Yörükân'ın *Yunan Mitolojisinde Aşk, Ünlü Kahramanların Aşk Öyküleri Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000; Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2005).

[21] Ünlü bir Mezopotamya, özellikle de Akkad uzmanı olan Jean Bottéro, *Eski Yakındoğu* adıyla derlediği kitaba yazdığı "Babil'de Aşk" adlı bölümde, "Tanrı An'ın kızı İnanna, babasının bahçıvanının tecavüzüne uğrar. Oysa, bu efsanenin Akkad değişkesine göre, bahçıvandan bunu açık saçık sözlerle utanmadan isteyen ve bahçıvan kabul etmeyince de onu kurbağaya dönüştüren İnanna'nın kendisiydi", demekte; ve "Tamamen bağımsız olan ve hiçbir evlilik ya da annelik bağı olmayan ve sırf geçici heves ve tutkulara kendini kaptırmış olan" ve kendisine pek çok macera atfedilmiş bulunan bir İnanna/İshtar kişiliğine işaret etmektedir (Ankara: Dost Kitabevi, 2005, s. 109, 120).

eden Hera, bu müdahalesiyle, Aphrodite'nin herkesle düşüp kalkmasını tasvip etmediğini göstermeye çalışmış; artık bu gidişe "dur" demek istemiştir.

Priapos da, Mısır'ın güçlü yeraltı tanrısı Osiris'in temsil edildiği gibi, bazen kocaman bir *phallus* şeklinde temsil edilmiştir. Ne var ki, tarla kenarlarında bereketlilik sembolü olarak dikilen kocaman *phallus* heykelleri, onun Roma diyarında, bir bereketlilik tanrısı olarak veya bahçeleri muhtemel hırsızlardan koruyan bir tanrı olarak[22] yeterince güç kazanmasına yetmemiştir.[23] Babaları olarak kabul edilen Hermes de, Mısır tanrısı Osiris ile bir tutulmuş olan Dionysos da, bereketliliği temsil etmek üzere, çoğu hâllerde *phallus* şeklinde temsil edilmişlerdir. Nitekim Dionysos, festivallerinde çoğunlukla *phallus* şeklinde temsil edilmiş ve öyle gezdirilmiş olan bir tanrıydı. Özellikle Lapseki taraflarında ibadet edilen Priapos da esasta Mısır benzeri bir Anadolu tanrısıydı; Mısır'ın büyük bir *phallus*a sahip olarak tasvir edilen döllenme tanrısı Min gibi veya sonradan Min-Horus şeklinde birleştirilerek İsis'in oğlu yapılan Min gibi.

APHRODİTE İLE HERMES

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Hermes, kurnaz, ayağına çabuk, Hades başlığı giydiği zaman görünmez hâle gelebilen, ama sıkıştığı zaman yalanlar söyleyebilen, düzenler kurabilen, hattâ kundak çocuğuyken hırsızlık yapabilen, Işık-Tanrı Apollon'dan bile sığır çalmayı becerebilen bir tanrıdır. Eski Mısır'ın, Yunan'dan çok daha eski bir uygarlığın Thoth adlı tanrısının bir benzeridir. Bunun içindir ki, Yunanlılar bu Mısır tanrısını Hermes olarak bilmiş ve benimsemişlerdir. Hermes her şeyden önce, Thoth gibi bilgiç, kulağı delik bir tanrıdır. Aphrodite ile sevişirken, Ares'in yaptığı gibi tedbirsizlik etmeyecek, yolda yürürken izini belli etmeyecek ve her şeyi yüzüne gözüne bulaştırmayacaktır.

Hesiodos'a göre Aphrodite ile Hermes, Ouranos'un soyundan gelen iki yakın akrabadır. Homeros'a göre Zeus'la Tethys'in kızı olan Pleione, Atlas ile birleşerek Maia'yı doğurmuş; Maia ise Zeus'la birleşmiş ve Hermes'i dünyaya getirmiştir. Diğer taraftan, Okeanos ile Tethys'in kızı olan Dione, Homeros'a göre Aphrodite'nin anasıdır. Hermes'in de, Aphrodite'nin de analarını büyükanne Tethys doğurmuştur; ikisinin de babaları

---

[22] Amy Richlin, *The Garden of Priapus*, Oxford: Oxford Univ. Press, rev. ed., 1992.

[23] Bununla birlikte *phallus*, Roma'da erkek gücünü temsil etmek üzere varlığını ve etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Augustus Forum'u ve Mars Ultor tapınağı ile Julius Caesar Forum'u ve Venus Genetrix Tapınağı bile kabarmış birer *phallus* kesiti esas alınarak plânlanmıştır. Bakınız: Barbara Kellum, "The Phallus as Signifier, the Forum of Augustus and Rituals of Masculinity", Natalie B. Kampen'in *Sexuality in Ancient Art* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996) adlı eserinde, ss. 170-183.

Zeus'tur; hem kardeş çocukları, hem de baba bir anne ayrı kardeştirler. Başka bir rivâyete göre ise, ikisi de aynı ayın dördüncü günü dünyaya gelmiştir; bu yüzden ikiz kardeş gibidirler. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Cicero'nun *De Natura Deorum* adlı eserinde belirttiği üzere, ikinci Cupid [Eros] onların oğullarıdır. Aralarındaki gizli aşk ilişkisinden kesin olarak bildiğimiz bir başka oğulları daha olmuştur. Bu aşk ilişkisinden, Mezopotamya kaynaklarında göreceğimiz şekilde bugün bile günlük hayatta zaman zaman eşine rastladığımız tipte bir mitolojik varlık hayat bulmuş ve hayallerimizi süslemiştir. Bu yaratık kimdir? Ovidius'tan yararlanarak (*Metamorphoses*, IV. 290 ve devamı) tanıtmaya çalışalım.

Aphrodite'nin, Hermes ile olan birleşmesinden çok ama çok güzel bir oğlu dünyaya gelmiştir. Bu çocuk, gizli gizli, gözlerden uzak bir yerde, İda Dağı'nın (Kaz Dağı'nın) kuytu köşelerinde mağaralar içerisinde su perileri Maiaslar tarafından büyütülmüştür. Hem annesinin, hem de babasının belirgin izlerini taşıdığı için çocuğa Hermaphroditos adı verilmiştir. On beş yaşına gelince, bu çocuk doğup büyüdüğü İda Dağı'ndan ayrılıp, uzak yerleri gezip görmeye başlamış, değişik gölleri, ırmak ve pınarları ziyaret eder olmuştur. Karia bölgesinde bir yere gelerek orada suları ışıl ışıl parlayan bir göl görmüş ve biraz durup dinlenmek istemiştir. Gölün nymphası Salmakis, gölün çevresinde çiçek toplarken Hermaphroditos'u görmüş; içinde ona sahip olabilmek için çok büyük bir arzu duymaya başlamıştır. Kendisine çeki-düzen vererek bütün güzelliğini ve zarafetini toplayarak delikanlıya seslenmiştir: "Güzel delikanlı, mutlaka bir tanrı olmalısın; yoksa Eros denilen tanrı sen misin?" demiştir. "Eğer ölümlü bir kişiysen, annen baban ve seni büyüten dadın kutlu, erkek kardeşin mutlu, var ise kız kardeşlerin çok şanslı olmalı. Bunlardan çok daha mutlu olacak birisi var ise o da sana varacak, senin karın olacak kızdır. Eğer böyle bir sevgilin varsa, bırak da seninle gizli bir aşk yaşayayım; yoksa, ne olur izin ver de senin gelinin, karın olayım", demiş ve bunları söyledikten sonra susmuştur. Delikanlının cevabı ise, *Yunan Mitolojisinde Aşk* adlı kitabımızda anlattığımız Narkissos ve Ekho ilişkisinde rastladığımız türden bir tepkiyle, üstüne vardığı taktirde, burasını da, kendisini de terk edeceğini söylemek olmuştur. Bu sözlerden ürken peri kızı, oradan uzaklaşıp büyükçe bir çalı kümesinin arkasına diz çökerek saklanmış. Bu sırada etrafta kimsenin bulunmadığını ve gözlenmediğini gören delikanlı, çimenlerin üzerinde ağır ağır dolaştıktan sonra, ilkin parmaklarını, sonra da dizlerine kadar ayaklarını suya sokmuş ve suyun serinliğinin cazibesine kapılarak soyunup genç vücudunu bütünüyle sulara bırakmıştır. Salmakis kazanmıştır, Hermaphroditos artık onundur; bir su perisi olarak nihayet onu istediği gibi kucaklayabilecektir. Ona sımsıkı sarılmış; kolları, bir

ağacın gövdesini saran sarmaşık gibi, ona iyice dolanmıştır. Ona âdeta yapışmış, onunla tek bir vücut hâline gelmiştir. Delikanlının çabaları boşunadır; ne yapsa kurtulamayacaktır, Salmakis onu daha derinlere çekmeye devam edecektir. Su perisi bu delikanlıyı kendisinden; kendisini de bu delikanlıdan ayırmasın diye tanrılara yalvarmıştır. Duası kabul edilmiş, vücutları birleşmiş, iki ayrı kişiden hem dişi, hem de erkek olan bir kişi ortaya çıkmıştır. Delikanlı erkek olarak girdiği bu suda yarı erkek hâline gelmiş, adaleleri zayıflamış, sesi incelmiştir. Aileen Ajootian'ın "yegâne mutlu çift"[24] dediği bu *hünsa* tip (kadınsı insan tipi) de, yeryüzünde bu şekilde var olmuştur.[25]

Aphrodite, oğlunu niçin bu dağda büyütmek istemiştir? Serüvenlerinde bu dağın büyük bir yeri olduğu için mi? Niçin, koca dağda her türlü nympha varken oğlunu su perilerine (nymphalarına) emanet etmiştir? Hermaphroditos büyüyüp de geziye çıktığı zaman niçin ırmakları, su kaynaklarını ve gölleri ziyaret etmiştir? Bu tür yerlere düşkünlüğü nereden gelmektedir? Ne için su perisi Selmakis onunla tek vücut olmuş ve onu suyun derinliklerine çekerek yok etmiştir; bir anlamda suya dönüştürmüştür? Yoksa, birleşen bu vücutlar, evliliği, evli çiftlerdeki karı-koca bütünleşmesini mi sembolize etmektedir? Mitoslarda, bu soruların açık bir izahına rastlanmıyor. Ancak unutmamak gerekir ki, Aphrodite, Troya Savaşları sırasında Anadolu'dan yana olmuş, türeyiş bakımından Yakın Doğu'dan gelmiş bir tanrıçadır; olayın cereyan ettiği yerler onun vatanıdır. *Aphrodite-Nymphia* ve *Aphrodite-Amadyomene* adlarında görüldüğü üzere, ona takılan sıfatlar, onun diğer özellikleri yanında bir peri kızı olduğuna ve sudan çıkmış veya sudan doğmuş olduğuna da işaret eder. Acaba Okeanos'un ve Tethys'in torunu olan Aphrodite, sudan geldiği için, şükranlık duyduğu suya kıymetli bir armağan, bir kurban mı sunmak istemiştir? Olay niçin Bodrum civarında cereyan etmiştir? Orada Hermes'in veya Aphrodite'nin bir zamanlar ünlü birer sunağı veya tapınağı mı vardı, bilemiyoruz. Ancak, kesin olarak bildiğimiz bir şey var ki, Aphrodite'nin ünlü tapınakları Yunanistan'da değil, olayın cereyan ettiği yere

---

[24] Aileen Ajootian, "The Only Happy Couple, Hermaphrodites and Gender", A. O. Koloski-Ostrow and C. L. Lyons'un editörlüğünü yaptığı *Naked Truths* (London: Routledge, 1997) adlı eserde, ss. 220-242.

[25] Öyküde görüldüğü üzere, tanrılar Salmakis perisinin duasını kabul etmişler, onları birbirlerinden ayırmamışlardır. Erkeklik gücünü kaybetmiş olan delikanlının duası ise, bu suya her kim girerse, onun gibi *hünsa* olması yönündeymiş. Ne var ki, Yunan mithosunda, bu suya girmemiş olan bazı mitolojik kahramanların da *cinsiyet değiştirmiş olduğunu* görüyoruz. En tanınmış iki tanesinin adını verecek olursak, Kaineus, kadınken herhangi bir saldırıdan zarar görmeyen bir erkeğe dönüşmüş; kâhin Teiresias ise, bilici (kâhin) olmadan önce iki defa cinsiyet değiştirmiştir.

oldukça yakın olan Paphos, Kythera, Karia bölgesinde Datça'da, Knidos'ta ve Kos Adası'nda bulunuyordu. Aphrodite'nin Praksiteles tarafından mermerden yapılmış ünlü heykeli de gene Knidos'ta bulunuyordu. Aphrodite'yi çıplak bir hâlde tasvir eden bu heykel onun Knidos'taki mabedini ve Knidos'ta darbedilen paraların üzerini süslüyordu.

Kesin olarak bildiğimiz bir başka şey daha var ki, Aphrodite'nin kendisi de bir zamanlar Kıbrıs'ta, Sümerli ve Babilli tanrıçalar İnanna/İshtar gibi, çift cinsiyetli olarak tasavvur edilmiştir. Nitekim, Kıbrıs'ın Amathos bölgesinde, Aphrodite'nin erkeği olan ve "Aphroditos" denen bir tanrının varlığına inanıldığını ve ona Aphrodite olarak tapıldığını,[26] adına kabarık tenasül uzuvlu sütunlar (hermealar) dikildiğini biliyoruz. Belki de Aphrodite, Hermaphroditos gibi, başlangıçta bereketliliği en iyi ifade edecek şekilde iki üreme gücünü birden bünyesinde bulunduran, birleştirilmiş bir tanrısal yaratık olarak temsil edilmekteydi. Hermaphroditos da bu Aphrodite'nin bir yansımasıydı. Hesiodos'a göre her şeyden önce var olan Khaos da, Toprak (Gaia) da, *başlangıçta*, Mezopotamya'da ve Mısır'da olduğu gibi, bir şeyleri *androgynous* (hem erkek, hem de dişi) varlıklar olarak yaratmışlardır. Daha sonradır ki, Geia yarattığı ve yıldızlı göğü temsil eden Ouranos'la birleşmiştir. Zeus da, kızı Athena'yı herhangi birisiyle eşleşmeden kendisi doğurmuş; karısı Hera da bir rivâyete göre kocasına nazire olarak oğlu Hephaistos'u kendi başına dünyaya getirmiştir (*Theogonia*, 109-135). Diğer yönden Orphik yaratma mitoslarında, Hermaphroditos tipinin ciddi bir rolü olduğunu ve bu iki cinsiyetli yaratığa Phanes, Protogonos, Bromios, Zeus ve Eros denildiğini görüyoruz.[27]

İnanna ve İshtar'ın belirtilen unvanlarından birisinin "erkeği kadına, kadını da erkeğe dönüştüren" olması, erkeklerin işini yüklenmiş savaş tanrıçaları olarak, onların bu *ikiliğini* güçlendiren bir özellik şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim, Groneberg'in belirttiğine göre,[28] İnanna'nın cinsel kimliği daima bir kadın olarak karşımıza çıksa da, onun için dü-

---

[26] C. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, Norman Cameron çevirisi, London: Thames and Hudson, 1974, s. 81, 172; Burkert de, çeşitli kaynaklara dayanarak, birçok yerde Hermes ve Aphrodite kültlerinin birlikte uygulandığını söyleyerek, inancın temelinde iki cinsiyetli Aphrodite-Astarte'nin bulunduğunu söylemektedir, (*Greek Religion*, John Raffan çevirisi, Oxford: Blackwell, 1985, 1987, s. 220, 408).

[27] M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford: Oxford Univ. Press, 1983, s. 203.

[28] B. Groneberg, "Die summerische-akkadische Inanna-Ištar, Hermaphroditus?", *Welt des Orients*, 1985, 16, ss. 25-46; Giwendolyn Leick'in *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature* (London: Routledge, 2003, s. 157) adlı kitabından naklen. G. Leick'in kitabında verilmekte olan iki resim (Plate 1, Plate 2), İshtar'ın Assur'daki tapınağında bulunmuş olan, biri penis şeklinde, diğeri ise vulva biçiminde yapılmış iki frit nazarlığı görüntülemektedir. İdeal olarak altından ve lâcivert bir taştan (lapis lazuli) yapılmış olan bu heykelcikler, *iki görüntülü* tanrıçaya adak olarak sunuluyordu.

zenlenen yeni yıl festivallerinde kızlar kılıç kuşanarak, oğlanlar ise etek çemberleri taşıyarak resmî geçit yapmaktaydılar. Esasen Sümer mitolojisinde Ana-Tanrıça Ninmah altıncı tip olarak, kadın da, erkek de olmayan bir tip yaratmış, Enki de, onun yazgısını krala hizmet etmek veya "kralın önünde durmak" şeklinde belirtmişti. Yakın Doğu'nun yabancısı olmadığı bu iki cinsiyetlilik ve cinsiyet değişikliği durumu, Yunan'a da geçmiş, özellikle cinsellik konusuyla ilgili bir tanrıça olarak Aphrodite'nin de özellikleri arasına girmiştir. Heredotos, *Historiai* adlı eserinde, Suriye'yi işgal ettikleri bir dönemde, az sayıda İskit'in Askalon'daki Göksel-Aphrodite (Aphrodite-Ourania) Tapınağı'nı yağma etmeleri sebebiyle, tanrıçanın onları kadına dönüştürdüğünü; bu insanlara "enareler" dendiğini ve bu pederastların gelecekten haber verme yeteneğine sahip olduklarını söylemektedir (I. 105; IV. 67).

İsa'dan iki bin yıl öncesinde yazılmış olan bir tablette, bir su ve bilgelik tanrısı olan Enki'nin sarhoşluğundan yararlanarak elinden yüzden fazla tanrısal yasayı alarak Sümer bilgeliğinin temel tanrıçası hâline gelmesinden sonradır ki, İnanna ve onun Babilli benzeri olan İshtar, savaş tanrısı olarak da temsil edilir olmuşlar ve bazı ikonografik temsillerinde *sakallı* birer tanrıça olarak görüntülenmişlerdir. Mezopotamya mithosunda İnanna ve İshtar, kadın-erkek rollerini bünyelerinde birleştirmiş olan tanrıçalardı. Babil Kralı Hamurabi'nin deyimiyle "savaşların hanımefendisi" olan İshtar, elinde silâh taşıyan bir tanrıça olarak da görüntülenmekteydi. İnanna/İshtar ve Astarte benzeri bir tanrıça olan Aphrodite de Yunan mitosuna ithal edildikten sonra, çevresinden aldığı etkilerden dolayı 111 sıfatla anılmaya başlayan bir tanrıça hâline gelmiştir.[29] "Silâh taşıyan" mânâsına gelen *Enoplios*, maceralarına değindiğimiz sevgilisi Ares'e benzetilerek ve onun gibi silâhlı mânâsına gelen *Areia*, gene Yunanca olarak zafer ihsan etme mânâsına gelen *Nikophore* sıfatı veya unvanı ile askerî mânâda müttefik ve yardımcı olmayı ifade eden *Symnakhia* sıfatı, onun (iki cinsiyetli) bir savaş tanrıçası olarak da kabul edildiğinin en büyük deliliydi. Özellikle Areia sıfatıyla ona, savaşçı bir toplum olan İsparta'da ibadet edilmekteydi. Silâhlı ve başı miğferli olarak tasvir edilen *Aphrodite Areia* veya Lâtince *Armata* olarak tasvir edilen heykelleri bulunu-

[29] C. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, London: Thames and Hudson, 1951, 1974, ss. 79-81; Adrian Room, *NTC's Classical Dictionary, the Origins of the Names of Characters in Classical Mythology and Literature*, Lincolnwood, Ill.: NTC, 1990, ss. 319-322. Adrian Room'un kitabında Apollon için verilmiş olan 129 unvan (Ek 3); Athena veya Minerva için verilmiş olan 94 unvan (Ek 4); Zeus veya Jupiter için verilmiş olan 190 unvan (Ek 5), 111 unvanlı Aphrodite gibi pek çok karmaşık özellik yüklenmiş olan bu tanrısal varlıkların da çeşitli etkilerle şekillenmiş olduklarını göstermektedir.

yordu. *Capua Venus*'u savaşçı Aphrodite'yi; Venus Victrix de, Capua Venus'u gibi, onu bir savaş tanrıçası olarak görüntülemekteydi.

APHRODİTE İLE ANKHİSES

İda Dağı'nın, Edremit'teki Kaz Dağı'nın, mitolojide ve Aphrodite ile ilgili mitoslarda çok büyük bir yeri vardır. Aphrodite, Ankhises'le bu dağda sevişmiştir. Troyalı kahraman Paris'in büyüdüğü ve çobanlık ettiği dağ, Oinone isimli *nympha* ile sevişerek evlendiği dağ bu dağdır. Hera, Athena ve Aphrodite'nin katıldığı güzellik yarışması bu dağda yapılmıştır. Nifak ve kavga tanrıçası Eris'in "en güzele" diyerek verdiği altın elmayı, yakışıklı delikanlı Paris bu dağda Aphrodite'ye vermiş ve Yunanistanlı tanrıçalar olarak bilinen Hera ile Athena'ya bu dağda kendisini ve Troya'yı düşman etmiştir. Aphrodite, elmayı kendisine verdiği taktirde ona güzel Helena'nın aşkını vereceğini, gene bu dağda söylemiş ve vaadini de yerine getirmiştir. Mithos'a göre Troya Savaşı, Paris'e vaad edilen bu aşk yüzünden çıkmış, sonunda Akha (Yunan) orduları, kaçırılan Helena'yı geri almak için, Troya şehrini kuşatmış, pek çok kahraman hayatını kaybetmiş, Troya şehri yanmış, yıkılmış ve kadınları köle olarak Yunan adalarına ve Yunanistan'a götürülmüştür. Destanlarda anlatılan zincirleme felâketler birbirini kovalarken, savaşın gidişatını Zeus bu dağdan gözlemiştir. Hera onu, Troya'ya yardım etmesin diye, sevişerek ve uyutarak bu dağda etkisiz hâle getirmiştir. Bu savaşta Aphrodite, Anadolu'dan yana bir tanrıça olarak elinden geldiğince Troyalılara yardımcı olmaya çalışmış, ama bu yetmemiştir. Savaşın sonlarına doğru ünlü kahraman Herakles'in zehirli oklarını kullanan Philoktetes'in attığı bir ok ile kasığından yaralanan Paris de, tedavi edilmek üzere getirildiği bu dağda ölmüştür. Bir zamanlar kadını olan Oinone, ihanetinin cezasını çekmesi için onun yaralarına bakmamış, onu iyileştirmemiş; gene de, bu ölümün acısına dayanamayıp Paris'in ölüsünün yakıldığı o koca ateşin kucağına atlayarak hayatına bu dağda son vermiştir. Bu dağ Aphrodite'nin hayatında şöyle veya böyle hep baş rolü oynamıştır; oğlu Hermaphroditos'u bile bu dağda doğurmuş ve büyütmüştür. Şimdi ölümlü bir kişi olan Ankhises ile Aphrodite bu dağda niçin ve nasıl sevişmiştir, onu anlatmaya çalışalım.

Aphrodite, gördüğümüz üzere, ölümlülerin olduğu kadar, ölümsüzlerin de içerisine aşk ateşi düşürmüş bir tanrıçadır. Hattâ Aphrodite, bu duyguyu güçlendirerek bir cezalandırma aracı olarak bile kullanmıştır. Nitekim Aphrodite, bir sabah, Güneş-Tanrı Helios ile Ay-Tanrıça Selene'nin kız kardeşi Şafak-Tanrıça Eos'u kendi sevgilisi olan Ares ile sevişirken yakalayınca, olaya fena hâlde sinirlenmiş, Eos'u durmadan birileriyle sevişmeye mahkûm etmiştir. Bu yüzden Eos, boyuna birileriyle

ilişkiye girip rüzgârları, Şafak Yıldızı'nı, daha başka yıldızları ve yıldız kümelerini doğurmuş; ölümlerle de birleşip ünlü evlâtlar dünyaya getirmiştir. Sevиştiği kişilerden biri olarak Troya kral soyundan Laemedon'un oğlu, Troya Kralı Priamos'un erkek kardeşi (*İlyada*, XX. 237) Tithonos'u, Habeşistan'a kaçırıp onunla sevişmiş ve ondan Troya saflarında savaşan ünlü kahramanlardan biri olan Memnon'u doğurmuştur. Memnon, Akhilleus'un elinden hayatını yitirince,[30] kalbi her türlü aşkla dolu olan anne, çok fazla gözyaşı dökmüş; Ovidius'un söylediğine göre, bu yüzden gül renkli sabah soluk bir hâl alarak pembeleşmiş, parlak gün ışığı bulutlarla örtülmüştür (*Metamorphoses*, XIII. 581-582). Şafak-Tanrıça Eos'un gün doğmadan döktüğü bu gözyaşları, o gün bugün çiğ taneleri hâlinde yeryüzüne dökülüp durmuştur. Bitkiler de bu çiğ damlacıklarına yapraklarıyla kucak açıp, tanrıçanın acısını paylaşmaya çalışmışlardır.

Evet, söylediğimiz gibi, az veya çok, ölümsüzler hattâ Zeus bile bu aşk duygusunun etkisinden kurtulamamıştır. Hattâ baş tanrı, tanrıların tanrısı Zeus ve diğer tanrı ve tanrıçalar da ölümlülerle pek çok aşk ilişkisi kuracak kadar işi ileriye götürmüştür. Doğrusu pek yakışık almayan aşk ilişkileriyle Aşk Tanrıçası'nın oyuncağı hâline gelmiş olan Zeus, Aphrodite'ye kızmış ve onu da ölümlülerle aynı türden ilişkilere bulaştırmak suretiyle cezalandırmak istemiştir. Aphrodite'ye bu ceza ne derece ağır gelmiştir, bilemiyoruz; ama bundan sonra o da ulu tanrı Zeus ve diğerleri gibi, Eos'un oğlu Phaethon da dahil olmak üzere, Adonis, Pygmalion, Butes ve Ankhises denen ölümlülerle aşk ilişkisi kurmaya başlamıştır. Ankhises'e de bu yüzden âşık olmuştur. Sümerli aşk tanrıçası İnanna'nın çoban Dumuzi'ye yaptığı türden hazırlıklar yaparak bu İdalı çobana bundan sonra yakınlık duymaya ve yaklaşmaya başlamıştır.

Troya kral soyundan gelen ve öyküsü Homerik Övgü'de (*Hymnos* 5) ayrıntılı bir şekilde anlatılmış olan yakışıklı prens Ankhises, bir gün İda Dağı'nın yamaçlarında sürülerini otlatırken Aphrodite onu görmüş ve delikanlının güzelliğine vurulmuştur. Hemen Paphos'a gitmiştir; orada Üç Güzeller vücudunu yıkamışlar ve güzel kokulu yağlarla ovup parlatmışlardır. Sümerli Aşk-Tanrıça İnanna gibi,[31] güzeller güzeli bu tanrıça

---

[30] Eos'un Tithonos'tan olma ilk oğlu olan Emathion Arabistan, Memnon ise Habeşistan kralı olmuştur. Uzaklardan gelip, Troya saflarında savaşa katılan Memnon'un Akhilleus tarafından öldürülmesi öyküsü, *İlyada* dışındaki kaynaklarda yer almaktadır. Bunun için Apollodoros'un *Epitome*, V. adlı eserinin çevirisine J. G. Frazer'in koymuş olduğu notlara ve işaret ettiği kaynaklara bakınız (*Apollodorus II*, J. G. Frazer çevirisi, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press. 1921, s. 213).

[31] İsa'dan Önce 2000 yıl öncesinin, hattâ çok daha öncesinin tabletleri bulunup okundukça, Mezopotamya kaynakları daha iyi bilinir hâle geldikçe, Aphrodite'nin İda Dağı'ndaki macerasının Aşk-Tanrıça İnanna'nın Ankhises gibi bir çoban olan Dumuzi ile olan sevişmesiyle *yapı-*

da, daha güzel olabilmek için yüzüne alevden daha göz alıcı bir tül peçe örtmüş; bilezikler, küpeler ve gerdanlıklar takmıştır. Güzel göğsü, ay gibi parlamaya başlamıştır. İda Dağı'nın yamaçlarında yol alırken gene İnanna/İshtar'ın etkisine benzer şekilde vahşî yaratıkların bile içerisinde bir sevişme duygusu uyandırmıştır. Kendisini Ankhises'e, herhangi bir çekingenlik duymasın diye, Phrygia Kralı Otreos'un güzel kızı Otree olarak tanıtmış, onu sevdiğini ve karısı olmayı arzuladığını söyleyerek, onunla sevişmek istemiştir. Ankhises de herhangi bir isteksizlik göstermeden, üzerine ayı ve aslan postları serilmiş bir divan üzerinde onunla birleşmiştir. Aphrodite, annesinin kim olduğunu söylememesi kaydıyla ona tanrılara denk bir oğlan çocuğu doğuracağını söylemiştir. Bu çocuk, Troyalı ünlü kahramanlardan Aineias'tır (*İlyada*, II. 820; V. 311).

Ainaias, birçok yer dolaştıktan sonra Kartaca'dan İtalya'ya geçmiş, annesinin iki güvercininin yol göstermesiyle Ölüler Ülkesi'nde babasını ziyaret etmiş ve babasından kendisini bekleyen parlak geleceğin ne olduğunu öğrenmiştir. Ve Roma şehrinin ileride kurulacağı yere giderek oraya yerleşmiş ve Roma'yı kurmuştur. Bu efsane, böylece, Roma tarihi ve kültürü için zengin bir kaynak oluşturmuş; Aphrodite de, eski bir İtalyan bereket tanrıçası olan, bitki ve bahçe verimliliğini sağlayan Venus adlı tanrıçanın yerine geçerek Roma pantheonunda bir aşk, güzellik ve bereket tanrıçası olarak lâyık olduğu yere oturmuştur. Ainaias, dolayısıyla, Doğu ile Batı'yı birleştiren Romalılara atalık etmiştir. Aphrodite'nin soyundan geldiklerine inanan Romalılar, Venus/Aphrodite adına mabetler inşâ etmişler, tabiatın canlandığı bereketli bahar aylarında onun için festivaller düzenlemişlerdir. Yıldızların en parlağı olan akşam yıldızı Venus (Zühre) ona ad olmuş ve onu temsil etmiştir. Aphrodite'nin cezalandırarak çok doğurgan hâle getirdiği Eos da "Aurora" (Şafak) adını alarak Roma pantheonuna dahil edilmiştir.

Aphrodite'nin hayatında önemli bir yeri bulunan Şafak-Tanrıça Eos'un soyu ve çocuklarının pek çoğu *gök* ve *aydınlanma* ile ilgili yaratıklar olarak mitolojiye renk katmıştır. Şöyle ki, önce de işaret ettiğimiz

---

sal bakımdan çok büyük bir benzerlik gösterdiği ortaya çıkmıştır. Aphrodite de, İnanna gibi ölümlü bir çoban ile kutsal bir evlilik yapmıştır. Bu sevişme veya evlilik için yapılan hazırlıklar birbirine çok benzemektedir. İnanna kendi kendisini yıkamış, vücudunu, kendisi güzel kokulu bir yağ ile parlatmış olduğu hâlde, Aphrodite'ye bu konuda Üç Güzeller yardımcı olmuştur. İkisi de daha güzel görünebilmek için mücevherler takmışlardır. Aphrodite, gördüğümüz üzere aynı motifin bir tekrarı olarak, Ares'le Hephaistos'un evinde sevişirken yakalandıktan sonra Kıbrıs'a kaçtığı zaman da, orada Üç Güzeller onu yıkamışlar, vücudunu parlatmışlar ve ona güzel elbiseler giydirmişlerdir (Homeros, *Odisseia*, VIII. 362-366). Paralelliklerin somut örnekleri için önemli bir kaynak olan S. N. Kramer'in *The Sacred Marriage Rite* (Bulumington: Indiana Univ. Press, 1969, ss. 59-65, 73-77) adlı kitabı ile yazarın Türkçeye de çevrilmiş diğer kitaplarına bakınız.

üzere o, Helios ile Selene'nin (Güneş ile Ay'ın) kız kardeşidir (*Theogonia*, 371-374). Eos, doğurduğu pek çok yıldızın yanında, Astraios'la birleşerek Romalıların Lucifer dedikleri sabah veya şafak yıldızı Eosphoros'u veya Phosphoros'u da dünyaya getirmiştir (*Theogonia*, 382-383). Bu çocuk, Ovidius'un bir deyimini kullanarak söyleyecek olursak, anası Eos "safran renkli" elbisesiyle ortaya çıkıp her şeyi gül pembe renklerle boyamaya başladığı bir sırada Güneş'in doğacağı yere ışık tutmaya çalışır, günün başlamakta olduğunu haber verirmiş. Sonraki dönemlerde Eosphoros veya Phosphoros denen bu yıldız, aynı yıldız olduğu anlaşıldıktan sonra, Yakın Doğu'nun aşk tanrıçalarının ve Aphrodite'nin yıldızı olarak kabul edilen Hesperos ile aynîleştirilecektir. Başlangıçta Atlas'ın oğlu olarak kabul edilen Hesperos, Eosphoros ile aynîleştirilmesinden dolayı Eos'un Kephalos'tan doğma oğlu Phaethon ile de aynîleştirilecektir.

Aphrodite mithosunda, Mezopotamya ve diğer Yakın Doğu aşk ve bereket tanrıçalarında olduğu gibi, yıldız mitolojisinin önemli bir yeri vardır. Pseudo-Eratosthenes'e[32] atfedilen *Catasterismi* adlı eserde belirtildiğine göre, ilgili takımyıldızın "Dördüncü yıldızı, beyaz renkli [ışık-yüklü, ışık veren] Phosphoros denen yıldız, Aphrodite'nin yıldızıdır. Bütün yıldızların en büyüğüdür; iki isimli olarak Phosphoros ve Hesperos adlarıyla anılmıştır" (*The Constellections* 43), denilmektedir. Hyginus'a atfedilmekte olan *Poetic Astronomy* adlı eserden ise, Erastosthenes'nin açıklamalarına dayanılarak, Mars'ın [Ares'in] Venus'tan [Aphrodite'den] istekte bulunduğunu, kendi yıldızı olan üçüncü yıldızın, tanrıçanın yıldızı olan dördüncü yıldızı takip etmesini istediğini öğreniyoruz. Bu istek, gördüğümüz üzere, Ares-Aphrodite aşk ilişkisine uygun bir istek olmaktadır. Dördüncü yıldız, Lâtinlerin Lucifer dedikleri, bugün de Venus veya Zühre yıldızı denen yıldızdır. Hyginus, bunun birçok öyküde Hesperos olarak adının geçmiş olduğunu, yıldızların en büyüğü ve Aurora [Eos] ile Kephalos'un üstün güzellikteki oğulları olduğunu, Venus'un [Aphrodite'nin] yıldızı olarak anıldığını ve Güneş doğarken ve batarken göründüğünü söylemektedir (II. 42).

Her iki eserin İngilizce çevirisine Theony Condos'un eklediği açıklamalardan, Yunanlıların, bu yıldız kümesini oluşturmakta olan beş yıldızı

[32] İlk Çağ'ın yıldız mitolojisi konusunda derlenmiş en önemli kaynaklarından iki tanesi, Pseudo-Eratosthenes'in *Catasterismi* ile Hyginus'a atfedilen *Poeticon Astronomicon* (Poetic Astronomy) veya *De Astronomia* adlı eserleridir. Birinci eser, İsa'dan Önce 275-194 yıllarında yaşamış olan ve Rodoslu Apollonios'tan sonra İskenderiye Kütüphanesi'nin başına getirilmiş, edebî tenkit, kronoloji, matematik, astronomi ve coğrafya konularında uzman kabul edilen bir İlk Çağ bilgesine atfedilmiş olan eserdir. Değişik adlar verilmiş olan diğer iki eser ise, İsa'dan Önce birinci yüzyılda yaşadığı kabul edilen ve önemli bir mitolojik kaynak olarak kabul edilen *Fabulae* adlı eserin yazarı Hyginus'a atfedilmiş bulunmaktadır.

tefrik etmeyi Babilonyalılardan öğrenmiş ve adapte etmiş olduklarını; Babilonya pantheonunun baş tanrısı Marduk'un yıldızına Zeus'un yıldızı; Ana-Tanrıça İshtar'ın yıldızına Aphrodite'nin yıldızı; Marduk'un oğlu, bilimlerin, yazının ve yazılı nesnelerin tanrısı olan Nabu'nun yıldızına Hermes'in yıldızı; savaş tanrısının yıldızı olan Nergal'e de Ares'in yıldızı dediklerini öğreniyoruz. Condos, Yunanlıların yapmış olduğu bu aynîleştirmelerin Pythagorasçılar tarafından yapılmış olduğunun düşünüldüğünü söylemektedir.[33]

Ayrıca, gene *Poetic Astronomy* (II. 41)'den, bir balığın Tanrıça İsis'i boğulmaktan kurtarmış olduğuna inanıldığını ve tanrıçanın da bu balığı, hizmetine karşılık olarak, Piscis Austrinus adıyla yıldızların arasına yerleştirmiş olduğunu, bu sebeple birçok Suriyelinin balık yemediğini öğreniyoruz. Condos bize, Mezopotamya ve Antakya ticaret yolu üzerinde adı Suriye dilinde Mabog olan Bambyce'nin tanrıça Derketo'ya ibadet edilen bir merkez olduğunu, tapınağın yakınında bulunan bir gölde de kutsal bir balığın bulunduğunu, Derketo'nun Ana-Toprak tanrıçası olarak bütün Yakın Doğu'da çeşitli adlarla anılmış olduğunu; Babilonyalı tanrıça Nanai'nin, Kaldeli Ba'alat'ın, Kuzey Semitik İshtar'ın, Babilonya-Assurlu Belit'in ve Batı Semitik Astarte'nin esasta aynı mahiyette tanrıçalar olduğunu; bunların hepsinin kendi bölgelerinin esas erkek tanrılarının eşi veya sevgilisi olduğunu, savaş ile, doğurganlıkla ve Ay ile şehirleri korumakla bağlantıları bulunduğunu; onlara ibadette *tapınak fahişeliğinin* müşterek bir eylem hâline gelmiş olduğunu ve Aphrodite'nin de bu Doğu Ana-Toprak Tanrıçası ile, Derketo ile bir ilişkisinin bulunduğunu söylemekte ve iki numaralı notunda pek çok yazara gönderme yaparak, işaret ettiği hususları güçlendirmektedir.[34]

Verdiğimiz bilgiler, Aphrodite'nin Yakın Doğulu tanrıçalarla ve onları temsil etmekte olan nesnelerle ne derece yakın ilişki içerisinde olduğunu çok açık bir şekilde göstermektedir. Aphrodite ile ilgili özgün öyküler söz konusu olduğu zaman bile bunun böyle olduğu görülmektedir. Nitekim Eos'un bir ölümlü olan Kephalos'u Suriye'ye kaçırarak edindiği ve Hesiodos'un tanrı benzeri dediği (*Theogonia*, 978-991) Phaethon'u, Aphrodite de, pek çok Aphrodite benzeri tanrıçanın varlığını sürdürdüğü Suriye'ye kaçırmış ve onu en ünlü tapınaklarından birine rahip yapmıştır veya Homeros'un yıldızların en parlağı dediği (*İlyada*, XXII. 317) bu oğlanı, tapınaklarının gece bekçisi hâline getirmiştir. Ele alıp işleyeceğimiz bir konu olarak, hem Demeter'in kızı Persephone'nin, hem de Aphrodite'nin sev-

[33] Theony Condos, *Star Myths of the Greeks and Romans* (Grand Rapids, MI: Phanes Press, 1997), s. 169.
[34] Theony Condos, *adı geçen kitap*, s. 164.

gilisi olacak olan Adonis, bir rivâyete göre bu soydan gelecek[35] ve Kıbrıs'ta Aphrodite'nin şehrine adını verecek olan Paphos'un oğlu Kinyras'un kızından edineceği oğlu olacaktır.

APHRODİTE İLE ADONİS

Aphrodite, gerçek âşıklara yardım eden, onları korumanın, mükâfatlandırmanın yanında, kendisine ibadette kusur işleyenlere, aşkı inkâr edip, aşktan uzak kalanlara, güzellikte onunla boy ölçüşmeye kalkanlara karşı çok acımasız davranmış olan bir tanrıçadır. Bu bakımdan sevecen, yumuşak olduğu kadar, alıngan, kin tutan, diğer Yakın Doğulu tanrıçalar gibi bazen insafsız olan bir tanrıça olarak da karşımıza çıkmaktadır. Daha önce değindiğimiz unvanlarından olan *Androphonos, Anosia, Tymborykhos* unvanları ile öbür dünyanın kraliçesi olarak sahip olduğu *Persephaissa* unvanı, onun bu özelliklerine ışık tutmaktadır. Ayrıca, *Periegesis tes Hellados* adlı eserinde Pausanias, Aphrodite'nin Atina'da Moira'ların en yaşlısı olarak kabul edildiğini (I. 19, 2) söylemektedir. Gene biliyoruz ki, Aphrodite, öç alma tanrıçaları olan Erynis'lerle de kardeştir. Bu bakımdan vereceğimiz örneklerde görüleceği üzere, özellikle insanları toplum içerisinde zor durumda bırakacak, hattâ onları bazen ölüme götürecek türden sosyal içerikli cezalar vermektedir.

Kendisine tapmakta kusur ettikleri için Lemnoslu kadınların vücutlarına kötü bir koku sararak erkeklerin onlardan nefret etmesini sağlamıştır. Kıbrıs adasına giderken Girit adasında durup dinlenmesine mâni oldukları için Telkines'in kızı Halia'nın altı oğlunu anasına tecavüz etmekle cezalandırmıştır. Troya Savaşı sırasında Aineias'ı koruduğu sırada tanrıçayı elinden yaralamış ve onun İnanna/İshtar'a çok benzer şekilde anasına sığınmasına sebep olmuş olan ünlü kahraman Diomedes'e ağır bir ceza vermiştir. Karısı Aigialeia'yı başka bir adamın metresi yaparak ona onur kırıcı bir ceza vermiş; adamlarını da İtalya'da kuşlara dönüştürmüştür. Aphrodite, aşka sınır tanıyan veya onu engellemeye çalışan davranışlara karşı da acımasız olmuştur. Kurnazlığı ile ünlü Sisyphos'un oğlu

[35] Bazı kaynaklara göre Kinyras, Tithonos ile Eos'un soyundan gelen Suriyeli Sandokes'in oğludur; Adonis de, onun kızı Myrrha'dan edindiği oğlu ve torunudur. *Pseudo-Hesiodik Katologa* göre ise, Myrrha'nın oğlu Adonis, Fenike'nin efsanevî kurucusu Phoiniks'in kızından edindiği oğludur. *Doğu Batı* dergisinde yayımladığımız, adından bahsettiğimiz ve etrafında gelişmiş olan mitolojik olayları anlattığımız yazımızda da işaret ettiğimiz üzere, Danaos ile Aigyptos'un babası olan Mısır kıralı Belos onun babası veya amcası olmaktadır. Başka bir rivayete göre ise Myrrha'nın babası Tithonos ve Eos'un soyundan gelen Assur kralı Theios'tur. Bununla birlikte Myrrha veya Smyrna, bütün bu Yakın Doğulu kralların değişmez kızı, Adonis de onların oğulları ve torunlarıdır.

Glaukos, takattan düşmesinler diye, atlarının çiftleşmesine izin vermediği için, bir yarış sırasında arabasının devrilmesini sağlamış ve onu atlarına yem etmiştir. Bakire bir tanrıça olan Artemis'e bağlandığı için aşktan uzak durmuş olan Hippolytos ile Ephesoslu Rodope'yi de cezalandırmıştır. Hippolytos'u üvey annesine âşık ederek tarafların ölümüne sebep olmuş; Rodope'yi de, dağ başlarında mahcup bir oğlanla gece gündüz sevişmeye mahkûm etmiştir. Eos'u nasıl cezalandırdığını gördüğümüz Aphrodite, bir ölümlü olan Adonis'e âşık olduğu için kendisini ayıplayan Musa Kleio'yu da, ölümlü bir kimse olan Makedonya kralı Pieros'a âşık etmiştir. Güzellikte onunla yarışmaya kalkışan Skylla ile Myrrha veya Smyrna'yı da cezalandırmıştır. Phorkys'in kızı Skylla'yı bir deniz canavarına dönüştürmüş; Kinyras'ın kızı Myrrha'yı da babasına âşık ederek onu bir ficur suçu işlemeye zorlamıştır.

Bazı kaynaklarca belirtildiği üzere Aphrodite, kocası Hephaistos gibi usta bir sanatçı veya Kıbrıs kralı olan Pygmalion ile Galateia acımış olduğu için, onun bir fetiş olarak yaptığı ve yatağına aldığı güzel kadın heykelini canlandırarak veya bizzat kendisi bu heykelin yerine geçerek ona biri kız, diğeri oğlan olmak üzere iki çocuk doğurmuştur. Pygmalion'un Paphos adını almış olan oğlu, Kıbrıs kralı olduktan sonra tanrıçaya minnet duygularını ifade etmek üzere, kendi adına kurmuş olduğu şehri ona adamıştır. Rivâyete göre, Myrrha'nın babası, Adonis'in hem babası hem de dedesi olan Kinyras bu Paphos'un oğludur. Öyle görülüyor ki Troya Savaşı sırasında Akha ordularının baş komutanı olan Agememnon, onu savaşa katılmaya davet ettiğine göre, aynı dönemde yaşamış bir kral olsa gerektir (*İlyada*, XI. 20). Rivâyet muhtelif olmakla birlikte biz, *Yunan Mitolojisinde Aşk* adlı kitabımızda "Myrrha ile Kinyras" ve "Pygmalion ile Galateia" bölümlerinde anlattığımız öykülere bağlı kalarak, olayların kısa bir sunumunu yapmaya çalışacağız.

Kinyras, kabullendiğimiz öyküye göre, Pygmalion'un kızı Metharme ile veya Kenkhreis isimli başka bir kadınla evlenmiş ve bu kadınların birisinden Myrrha isminde bir kız çocuğuna sahibi olmuştur. Bu kız, Aphrodite'ye ibadette ihmalkâr davrandığı veya ana-babası tarafından Aphrodite'ye rakip güzellikte olarak görüldüğü için, tanrıça tarafından cezalandırılmış ve babasına âşık edilmiştir. Bu yasak aşk yüzünden intiharın eşiğine kadar gelmiş olan kıza dadısı yardımcı olmuş ve böylece kız, gece karanlığından yararlanarak babasının yatağına girmeye başlamıştır. On iki gece kendisiyle sevişen kimsenin kim olduğunu merak eden Kinyras, son gece odaya bir ışık getirerek kızı ile seviştiğini, bir yasak aşk yaşadığını öğrenmiştir. Büyük bir infiale kapılan baba, kendisinden hâmile kalan kızını öldürmek üzere kovalamaya başlamış; kızını tam yakalaya-

cağı sırada Zeus veya Aphrodite'nin acıdığı bu kız, güzel kokulu bir reçine salgılayan ve sonradan *mür* (myrrh), diye isimlendirilecek olan ağaca dönüştürülmüştür. Dokuz ay geçmiş, babanın kılıcı veya baltasıyla veya bir *yaban domuzu*nun dişiyle ağaç üzerinde yapılmış olan yarıktan çok güzel bir oğlan çocuğu dünyaya gelmiş; Aphrodite de, benimsediği bu güzel çocuğu bir sepet içerisine koyarak, gözlerden ırak bir şekilde büyümesi için Ölüler Diyarı tanrıçası olan Yeraltı Kraliçesi Persophone'ye teslim etmiştir.

Ne var ki, bu çocuk, delikanlı çağına geldiğinde Persephone de bu yakışıklı delikanlıya âşık olmuş ve Aphrodite'ye onu geri vermek istememiştir. Sonunda Zeus'un veya Musa'lardan Kalliope'nin araya girmesiyle bir uzlaşma sağlanmış; Adonis adındaki bu delikanlının yılın üçte birini Persephone ile yerin altında, Ölüler Diyarı'nda, *karanlıkta,* yani bir mânâda "ölü" olarak; üçte birini yerin üzerinde Aphrodite ile, günlük güneşlik bir yerde; yılın geri kalan kısmını ise gönlünün istediği bir yerde geçirmesine karar verilmiştir. Ancak Adonis kendi kararına bırakılan bu üçte birlik kısmı da Aphrodite'nin yanında geçirmeye kalkınca, bir rivâyete göre tanrıçanın kocası Hephaistos tarafından, bir başka rivâyete göre de tanrıçasının sevgilisi Ares tarafından, bir *yaban domuzu* kılığına bürünmüş olan bu tanrılar tarafından, bir av sırasında öldürülmüştür. Adonis'in yarasından damlayan kan damlaları, Adonis gibi ömrü kısa olan ve Baharın yüzünü göstermeye başladığı günlerde açmaya başlayan ve anamone (Manisa lâlesi) denen kırmızı renkli güzel bir çiçeğe dönüşmüş; sevgilisinin yardımına koşarken tanrıçanın ayağına batan bir dikenden dolayı akan kanından da Aphrodite'ye adanmış bir çiçek olan beyaz gül renk değiştirerek kırmızı olmuştur. Bir başka rivâyete göre de Aphrodite çok fazla gözyaşı dökmüş; İsa'dan Önce 100 yıllarında yaşamış İzmirli şair Bion'un *Adonis İçin Ağıt* adlı şiirinde dile getirdiği şekilde, Paphos'lunun (Aphrodite'nin), Adonis'in yere düşen her damla kanı için döktüğü gözyaşları anomonelere dönüşmüş, kan damlalarından da güller oluşmuştur. Bion, şiirinin sonunda Aphrodite'ye seslenirken ona ağlamayı, hayıflanmayı bırakmasını öğütlemekte; seneye gene ağlamak zorunda kalacağını hatırlatmaktadır. Böylece, *ölüp-tekrar dirilme* olayına işarette bulunmaktadır.

Aphrodite, deli gibi sevdiği ve Persephone ile paylaşamadığı bu güzel yaratık için daha fazlasını da yapmıştır. Adonis için Suriye'de ve İskenderiye'de olduğu gibi, İsa'dan Önce altıncı asırdan bu yana Yunan şehirlerinde, hattâ bütün Akdeniz bölgesinde uygulama alanı bulan festivaller düzenlenmesini sağlamıştır. Suriye'de ilkbaharda, İskenderiye ve Yunanistan'da yazın yapılan bu kutlamalarda, Adonis heykelcikleri, bazen

Aphroditeninkilerle birlikte sokaklarda dolaştırılmış, daha sonra da ağlamalarla ve hayıflanmalarla götürülüp nehirlere ve denize atılmıştır. Mezopotamya'nın benzer tanrıçaları için olduğu gibi, İskenderiye'de de *kutsal evlenme* ritüelleri icra edilmiş; kadınlar, bir bereketlilik ritüeli olarak ibadet yerlerinde, yabancılarla cinsel ilişkiye girmişlerdir. Böyle bir ilişkide bulunmak istemeyenler ise, hiç olmazsa saçlarını kurban olarak sunmuşlardır.[36] Ayrıca bereket tanrıçası Demeter için düzenlenmiş olan ve sadece evli kadınların katıldığı *Thesmophoria festivaller*inde olduğu gibi, bir başka vesileyle *Yunan Mitolojisinde Aşk* adlı kitabımızda bahsettiğimiz Hero ile Leandros aşkına zemin hazırlayan Çanakkale civarındaki Sestos şehrinde görüldüğü üzere, Aphrodite için düzenlenmiş olan *Adonia festivaller*inde de kadınlar, çamurdan yaptıkları Adonis heykelcikleri ile birlikte sulara atılmak üzere *Adonis bahçeleri* denen, çabucak filizlenip çabucak ölen, salatalık, rezene, arpa ve buğday tohumlarını sepetler içerisinde çimlendirip sekiz gün içerisinde öldürdükten sonra sulara atarak, bitkisel *canlanmayı* ve *ölmeyi* sembolize eden bir âyine katılmışlardır.[37] J. G. Fraser'in *The Golden Bough* adlı eserinde *homoepathic sihir* dediği ve benzerliklerin birbirini yaratacağı inancına dayalı olan bir sihir işlemi ile özledikleri dönüşümü sağlamaya çalışmışlardır.

Sadeleştirerek vermeye çalıştığımız bu çok karışık öykü, Yunan mithosu olarak bilinen öykülerin nasıl Yakın Doğulu kaynaklarla beslenip şekillenmiş olduğunu çok açık bir şekilde göstermiştir. Aphrodite de İnanna gibi sevgilisini öbür dünyaya kendisi göndermiştir. Osiris'i dolunayın yaydığı ışıktan yararlanarak öldüren de gene bir *yaban domuzu*dur. Kinyras'ın kim olduğu konusunda da, Aphrodite, Kinyras ve Myrrha bağlantılarında da, mithos şair ve yazarları, çeşitli Yakın Doğu temelli gelenekten yararlanarak pek çok anlatım şekli denemişlerdir. Başlangıçta Aphrodite'yi kimin kızdırdığı konusunda bile anlaşamamışlardır. Aynı şekilde *myrrh* ağacının ürettiği günlüğün Aphrodite tapınaklarında kullanılıp kullanılmadığından başlayarak Kinyras'ın Kıbrıs'ta Aphrodite-Astarte kültünü kuran ve bu kültün kral-rahibi olarak orada *kutsal fahişelik* kültünü tesis eden adam olup olmadığı konusuna varıncaya kadar, anlaşmazlık içerisinde olmuşlardır. Bu bakımdan, Cicero'dan yaptığımız

---

[36] C. Kerényi, *adı geçen kitap*, s. 76; Anne Baring and J. Cashford, *The Myth of Goddess*, London: Arkana, 1993, s. 363.

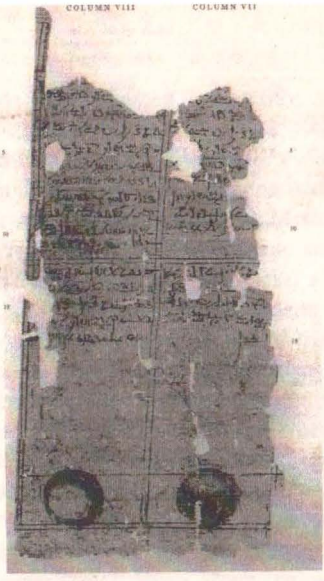
[37] Myrrha ve Adonis ile Thesmophoria ve Adonia konusunun *yapısal* açıdan yapılmakta olan bir tartışması için, Eric Csapo'nun *Theories of Mythology* (Oxford: Blackwell, 2005) adlı kitabına (ss. 268-270, 273-276); *The Golden Bough*'dan bu yana, "Ölen ve Yeniden Dirilen Tanrılar" konusunun yeni bir tartışması için de, Tyggve N. D. Mettinger'in *The Riddle of Resurrection* (Almquiest and Wiksell, Intl, 2001) adlı kitabına bakınız.

alıntılarda gördüğümüz üzere, hemen her mithos için *rivâyet muhtelif* demek zorundayız.

Bu bağlamda diyebiliriz ki, Aphrodite, *kutsal evlenme* ve *tapınak fahişeliği uygulamaları* da dahil olmak üzere İnanna/İshtar ve sevgilileri Dumuzi/Tammuz inanç sistemlerinden, bir miktar Mısırlı Osiris/İsis, Fenike ve bunların yanında Phyrigialı Kybele/Attis inanç sisteminden çeşitli unsurlar alarak, Demeter/Persephone çifti gibi, şekil almış fakat çok güzel şekilde takdim edilmiş bir tanrıçadır. Hayatî önemi hâiz bir fonksiyona sahip olması, bu tipi yaratırken mithos şairlerini uyanık olmaya ve buldukları ilgi çekici unsurları *syncretic* dediğimiz bir sisteme katmakta âdeta yarış eder hâle getirmiştir. Stephanie L. Budin'in dediği gibi,[38] bu karışım, çok uzun bir süre, çeşitli unsurların birbirini etkilemesiyle Mezopotamya'ya, Mısır'a, Suriye'ye, Anadolu'ya yakınlığı ve bir ticaret yolu üzerinde bulunması sebebiyle Kıbrıs'ta olgunluğa ermiş olarak görünmektedir. En azından Yunan mithos şairleri, yazarları, tarihçileri ve seyyahları buna inanmaktadır. Bugün revaçta olan bir kavramı kullanarak söyleyecek olursak *globalleşme* denen süreç, en yaygın şekliyle iklim şartları bakımından Yakın Doğu'nun hassas olduğu bir konu olarak, *üremeye* ve *bereketliliğe* mânâ kazandıracak dinî inançlar temelinde bunu yapmaya ve *antik bilgeliğe* önemli bir boyut katmaya çalışmıştır. Görüldüğü üzere, yaratıcı muhayyile, bir kültür otarşisi (autarcyhy'si) uygulamadan, istediğini, istediği şekle sokarak alıp kullanmıştır. Kültürler birbirine karıştığı gibi, milletler, hattâ ırklar da birbirine karışmıştır. Pek çok Yunan şehirleri "Arî olmayan" Mısırlılar ve Fenikeliler tarafından kurulmuş; Habeşistan kıralı olarak bildirilen Memnon bile, yüksünmeden Troyalılar safında savaşa katılmıştır. Yunan mithosu da çeşitli şehirler kuran, pek çok mitolojik olaya şekil vermiş olan ve başka ülke vatandaşı oldukları açıkça ortaya çıkmış olan ünlü kahramanları lâyık olduğu yere oturtmakta tereddüt etmemiştir. Bugünün bazı fanatiklerinin inkâr etmesine rağmen, Walter Barkert'in deyimiyle, Yunanlılar "en Doğulu Batılılar' olmuşlardır. Böylece, karışık bir süreçle şekil almış Yunan kültürü Roma'ya taşındıktan ve Roma'nın taşımasından sonra, Hıristiyanlıkla ve İslâm kültürüyle karışarak çok daha global bir görünüm kazanmıştır.

[38] S. L. Budin, *The Origin of Aphrodite*, Bethesda, Maryland: CDL Press, 2002, s. 241.

Doğu



Şekil 2:1 Ayın iki yüzünü gösteren kil yazısı astroloji metninin iki kolonu, bir tanesinin "çevresinde siyah [disk] olması nedeniyle bunun hakkında şöyle söylemelisin: Tüm topraklarda büyük bir savaş olacak" (Parker 1959: 39, pl.4)



Şekil 2:2 Edfu'daki Horus tapınağının avlusu. "Kütüphane"nin sundurmanın sağ köşesinin hemen arkasında yer aldığına dikkat ediniz. (Okasha El Daly)

MISIR'IN BİLGELİĞİ: KLASİK GÖRÜŞLER[1]

John Tait

Klasik dünyanın Mısır uygarlığına korkuyla karışık bir hayranlık duyduğu ve klasik yazarların zaman zaman bu hayranlıklarını ifade ettikleri inkâr edilemez. Örneğin, Halikarnaslı Heredot (İ.Ö. 5. yüzyıl) ikinci kitabı olan *Histories*'i [Tarihler] Mısır'a adamıştır (Lloyd 1975). Mısır coğrafyasının uzunluğunu inceleyerek (genelde Nil'in özellikleri), şöyle ifade etmiştir (Heredot II. 35): "Toprağın sahip olduğu şaşırtıcı özellikleri ve dünyanın herhangi bir yerinde bulunandan çok daha fazla sayıdaki betimlenemeyecek anıtları sebebiyle aslında Mısır için söyleyebileceğim daha çok şey var."

Iversen (1961, 1993) ve Hornung (2001) gibi Yunan ve Roma yazarlarının Mısır ile ilgili görüşleri genellikle daha geniş kapsamlı çalışmaların bir parçası olarak tartışılmıştır. Assmann (2000) ise bir çalışmasını tamamen bu konuya ayırmıştır. Griffith (1980), Yunan yazarların Mısır Tanrılarını nasıl "yeniden yorumladıkları" konusunda kısa bir araştırma yapmıştır. Bu *Antik Mısır ile Karşılaşmalar* dizisine yapılan pek çok katkı, çeşitli yazarların Mısır halkı veya Mısır kültürüne olan tavırlarının altını çizmektedir (Harrison 2003; Maehler 2003). Ancak, bu bölümde,

---

Çeviren: İlgin Özbek
The Wisdom of Egypt: Changing Visions through the Ages, ed. Peter Ucko ve Timothy Champion, UCL Press, Institute of Archaelogy, University College London, 2003, ss. 23–37.
Yıldızla (*) belirtilen notlar çevirmen tarafından ilâve edilmiştir.
[1] Mısır, Yunan ve Latince çeviriler yazar tarafından yapılmıştır.

sadece birkaç yayın ve örnek kaynak incelenmektedir. Bu kaynaklar, özellikle, Mısır'ı oldukça eski, fikir ve tekniklere öncülük etmiş, derin ve mistik bilgeliğin kaynağı olarak gören anlayışı içerir.

Klasik Mısır anlayışı elbette tek tip değildi. Ülke ve yerli halkı ile ilgili, çok aykırı bazı görüşlere de işaret etmek hiç zor değildir. Mısırlıların hayvan tanrılara "tapınması", Mısır dininde gizli derin bilgelikle ilgili klasik görüşte çok önemli bir konudur. Latin hicivci Juvenal İ.Ö. II. yüzyılda, 15. hicvini, Mısır'ın tuhaflık ve barbarlıklarına ithaf etmiştir (Highet 1954: 28–31; Hycock bölüm 6: 133, bu ci't). Mısırlıların hayvanları sadece tanrısallaştırması ile değil aynı zamanda ülkenin farklı bölgelerinde farklı hayvanlara tapılmasıyla alay etmiştir. Hattâ bazı bitkiler kutsal sayılıyordu, dolayısıyla o kadar şanslılardı ki "kutsal varlıklar *(numina)** bahçelerinde büyüyorlardı" (Juvenal XV. 10–11). Hicvin özü, Yukarı Mısır şehirlerinden "Ombos" (muhtemelen Naqada) ve "Tentyra" (açıkça Dendera) erkekleri arasında, birbirlerinin tanrılarına karşı olan nefretleri yüzünden ortaya çıkmış olduğu varsayılan kavgadır. Dendera savaşçıları yolunda devam ederken içlerinden bir tanesi "kaçar". "Ombos" erkekleri tarafından yakalanır, parçalara ayrılır ve çiğ çiğ yenir. Juvenal, bu olay için alaycı bir şekilde, adamı pişirmek için "kutsal ateş" (Ritüelde kullanılması ve sembolizmi olmasına rağmen, Mısırlılarınkinden farklı olarak, klasik dünyadaki kutsal) kullanılmasındansa çiğ yenerek, kutsal olana, neyse ki, daha çok saygı gösterilmiş olduğu yorumunu yapar. Hiciv, (Ombusluların böyle bir zorunluluğu olmamasına rağmen) insanoğlunun itilebileceği pek çok uç nokta ile ilgili fikirlerin belirtilmesinden sonra, [fasulye bile yemeyen] Pythagoras'ın, insan etinin bu şekilde yendiğini görmesinin ne kadar korkunç olacağı düşüncesiyle sona erer. Juvenal, elbetteki, Yunanların adını en çok andığı Pyhtagoras'ın, Mısır'ı ziyaret ettiğinden haberdardı. Juvenal, toplumsal tarih değil bir hiciv yazmakla ilgileniyordu. Ancak, buna rağmen Mısırlıların "tüm diğer insanlara göre, dinlerine son derece bağlı" olmaları (Heredot II.37) ve onların hayvanlara tapınmalarının ardında gizli bir gerçek olduğu görüşüne tepki göstermektedir.

Samsatlı Lucian'ın (İ.Ö. 2. yüzyıl) yaşamının son dönemlerinde Mısır'da bir makama sahip olduğu söylenmiştir (Baldwin 1973: 17–20). *Ölülerin Konuşmaları* adlı eseri, baştan sona çok ustalıklı bir ironi ile yazılmıştır (Hall 1981). Diyojen ve İskender (Philip ve İskender arasındaki gibi) arasındaki diyalog, Siwa'da kâhin tarafından Güneş tanrısı Amun-Ra'nın oğlu olarak kabul edilmesi hikâyesine atıfta bulunarak,

*Eski Roma dininde yer ve cisim tanrısı.

İskender'in tanrısallığı ve ölümsüzlüğü ile dalga geçer. Diyojen konuşmaya şöyle başlar:

> –Diyojen: O da ne! O! İskender –Sen de hepimiz gibi öldün mü yoksa?
>
> –İskender: Kendin görebilirsin Diyojen; ama bu bir sürpriz değil, her insan gibi ben de öldüm.
>
> –Diyojen: Yani Ammon, senin onun oğlu olduğunu söylerken yalan mı söyledi? Aslında sen Philip'in oğlu musun?
>
> (Lucian 389–390)

Diyalogun daha sonraki bölümlerinde, Diyojen şu yorumu yapar: "Şu anda bile, Hades'te, aklını kaçırmışsın ve Anubis veya Osiris olmayı umuyorsun" (Lucian 392). İskender, Hannibal, Minos ve Scipio arasından sadece Hannibal, İskender'in Siwa'da kâhini ziyaret etmesine ve İskender'in annesinin ona nasıl gebe kaldığıyla ilgili olan *İskender Destanı*'na atıfta bulunmuştur: "Ve bunları Ammon'un oğlu olarak adlandırılmadan veya tanrı gibi davranmadan veya annemin rüyalarını anlatmadan gerçekleştirdim" (Lucian 382).

Gerçek

Klasik yazarların Mısır'ın "bilgeliği"ne ne kadar erişebildiğini –ve keşfedebilecekleri neler olduğunu– anlamak gereklidir. Buradaki en önemli zorluk bu konuya hep ters yönden yaklaşılmış olmasıdır. Klasik ve dinî yazarların bulguları, Greko-Romen Mısır'daki düşünce yapısını ve ilmi tahmin etmeye çalışmak için kullanılmıştır. Dolayısıyla, İskenderiyeli Klementus'un (İ.Ö. 150 yıllarında doğmuştur) *Stromateis* adlı eserindeki, Mısır'ın tıbbi kitap külliyatının sistematik doğasına dair tanımları, bir Mısır tıbbi kütüphanesinde bulunabileceklerin göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bu eserde genel olarak anlatılan Mısır felsefesinin koruyucularının rahipler olduğudur. Bölüm şu şekilde sona erer:

> Hermes'in, yukarıda adı geçenlerin (Mısır rahipleri) öğrendiği (veya 'çalıştığı'?) kırk iki temel kitabı vardır. Bu kitapların otuz altı tanesi Mısırlıların tüm felsefesini içerir. *Pastophoroi,* (diğerlerine göre daha alt seviyelerdeki rahipler) geriye kalan altı kitabı öğrenirlerdi. Bu altı kitap, insan vücudunun yapısı, hastalıklar, araç ve ilaçlar, gözler ve son olarak da kadınlarla ilgili tıp (iatrikoi) bilgilerini içerirdi.

Aslında, günümüze kadar gelebilmiş olan, az sayıdaki Mısır tıp papirüslerinde, böylesine sıkı bir organizasyon yapısının varlığına dair, birbiriyle uyuşan açık kanıtlar bulmak kolay değildir (Grapow 1959: 1; Harris 1971: 113–114; Westendorf, 1980: 1, 224, 1999: 80–100). Papirüslerde,

az da olsa, Klementus'un sistemine dair rastlanan her ipucu büyük bir coşkuyla karşılanmıştır. Aynı şekilde, firavunlar dönemindeki Mısır'da yüksek düzeyde uzmanlaşmış doktorların bulunabileceğine dair kısıtlı sayıdaki kanıtların da üzerinde durulmuştur. Heredot durumun (en azından kendi döneminde) şu şekilde olduğunu anlamıştır: "Tıp uygulamaları çeşitli alanlara ayrılmıştır ve her bir doktor sadece bir hastalığın iyileştirilmesinden sorumludur." Bu durumda, göz hastalıkları, baş, dişler, mide ve bunun gibi pek çoğu farklı alanda olmak üzere uzmanlaşmış, sayısız doktor vardı (Heredot II. 84). Nunn, (1996: 191) "Bazı uzmanlıklar günümüzde de biliniyor olsa da bu ifadenin abartılmış olduğu şüphesizdir" yorumunu yapar ve tam bir bölümü (1996: 191–205) bu konuya ayırmıştır. Klementus'tan farklı olarak, Heredot tıp kitaplarından bahsetmemiştir. Lefebvre'in (1956) çalışması gibi, Mısır tıbbı hakkındaki birkaç çalışma da, bir anlamda, Klementus'u takip etmiştir. Mısır tıbbını, bugün de anladığımız şekilde, örneğin: Anatomi ve fizyoloji gibi (*Anatomie et physiologie*: Lefebvre 1956: 4. Bölüm), uzmanlık alanlarına bölerek incelemişlerdir. Sonuç olarak, Klementus, kendi yaşadığı dönemde kullanılan maddeleri (orijinalinde ne kadar geleneksel olursa olsun) tanımlamıştır ve bin veya iki bin yıl öncesine ait gerçekleri tartışırken onun yorumlarını kullanmak en güvenli yoldur.

İsa'dan önceki binyıl ve Roma döneminde yaşamış olan Mısır halkının, kendi bilgelik birikimine bakışı, post-klasik anlayış ve hepsinin ötesinde hermetik ve simya geleneği ile bağlantılı olarak çok tartışılmıştır (Burnett Bölüm 4, bu cilt; DuQuesne 1999; Hornung 2001; Iversen 1993). Mısır geleneği, en azından, tamamen yazılı olduğu görüntüsünü veriyor. Kuşkusuz, dinî, teknik ve zanaatla ilgili birikim yazılı olduğu kadar sözlü olarak da aktarılmıştır. Diodorus Siculus (Mısır'ı, muhtemelen İ.Ö. ilk yüzyılın ortasında ziyaret etmiştir), "Rahipler oğullarını iki tür yazı yazma konusunda eğitirler; birincisi 'kutsal' olarak adlandırılırken diğeri de daha yaygın olan eğitimle ilgilidir" (Diodorus Siculus I.81.1) diye açıklayarak, yazı yazma becerilerinin babadan oğula aktarıldığını imâ eder. Daha sonra aynı pasajda (I.81.7) şöyle devam eder: "Geriye kalan Mısırlıların pek çoğu, hayatın her alanındaki bilgi ve becerileri – daha önce de anlattığımız gibi– babalarından veya ailelerinden öğrenirler. Ancak, yazı yazmak sadece belli bir noktaya kadar öğretilir. Daha sonra, hepsi değil, sadece daha çok teknik becerilerle donatılmış olanlar kâtiplik yapar."

Mısır yazılı kaynaklarında, yazı yazmanın öğretilmesi konusunda bu tip bir aile eğitiminden bahsedilmemekte hattâ bu eğitimin okulların sorumluluğuna verilmiş olduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak, diğer

taraftan kişinin kendi oğlunu *ilimde* eğitme görevi, İ.Ö. ilk binyılın sonlarında yazılmış, halka ait ilim metinlerinde (Bkz. Insigner), çok açık bir biçimde anlatılmıştır. Buna çok açık bir örnek olarak *Onchsheshonqy'nin Talimatları* (Lichtheim 1980: 159–184, 1983: 13–92; Thissen 1984) verilebilir. Bu ilim metninin tanıtıcı ön yazısında, Onchsheshonqy'nin, ihanet komplosunun içinde olduğu için, firavun tarafından hapse attırıldığı yazar. Onchsheshonqy serbest kalma umutlarını yitirince gardiyanından şu istekte bulunur: "Lütfen bana bir yazı paleti ile bir papirüs rulosu getirtmeyi bahşeder misiniz? Eğitmeye olanak bulamadığım bir oğlum var. Onun için bir talimatname yazmak (yani ilim metni) ve Heliopolis'e göndererek onu bu metinlerle eğitmek istiyorum" (*Onchsheshonqy'nin Talimatları* 4.10–12). Ayrıca, Baines ve Eyre'nin (1983) çok tartışılan fikri, firavunlar döneminde okuma-yazma oranının en fazla yüzde bir olduğu doğru kabul edilse bile, yazı yazmanın okulda öğretilmesi normal olsaydı, çok daha fazla sayıda okul olması gerekirdi. Ancak, Orta Krallık döneminden itibaren var oldukları konusunda pek fazla şüphe olmasa da (yazılı kaynaklardan) gariptir ki okulları bulmak çok da kolay değildir (Brunner 1957). Bir dönem, Deir el-Medina'da bulunan sözde *ostraca* (yazım tabletleri) "okulu"na ait zenginliklerin ilköğretimin varlığına dair iyi bir kanıt olduğu düşünülmüş olsa da bu konuda ciddi şüpheler de ortaya çıkmıştır. *Ostraca*'nın, daha yaşlı bir âlimin yanında stajyer olarak çalışan kursiyer kâtipler gibi, daha ileri düzeydeki öğrencilerin üzerinde çalıştığı bir konu olduğu düşünülmüştür (McDowell 1995, 1999: 128-129).

İsa'dan Önce ilk binyılın ortalarına kadar, herhangi bir dinî makama sahip olan Mısır elitleri, daha önce Mısır'da bilinen tüm diğer makam sahiplerine oranla daha fazla çoğalmıştır. (Lloyd 1983: 301–309). Eğitimli, okur-yazar elitlerin, rahiplik mertebesiyle yakından ilişkili olarak görülmesi de oldukça akla yakındır. Din adamları arasında dolaştırılanlar dışında, yazılı materyalin elden ele geçirilmesi ile ilgili, doğruluğu onaylanabilecek hiçbir kanıt bulunmamaktadır. Ancak, çok iyi korunmuş ve belli başlı el yazmalarının kaynağı belirsiz olduğu için, tapınaklar dışında okuryazar bir zümrenin kesinlikle olmadığına dair de kesin bir kanıt yoktur (Tait 1992: 306–308). Rahip zümresinin elinde bulunan metinlerin zenginliğine dair en iyi kanıtlar, ikisi de Fayum vahasında olan, Dime ve Tebtunis'ten gelen, İsa'dan önceki ilk üç yüzyıla ait bulgulardır. Tebtunis'teki Sobek Tapınağı'nın çevresi ve yazılı kaynakları da bulgular arasındadır (Osing 1998: 19-23; Zauzich 1991).

Mısır'da bilginin böylesine kayıt altına alınması çok etkileyici bir biçimde kapsamlı ve sistemli görünebilir. Bugün, kil yazısı* ile yazılmış olan, *Onchsheshonqy'nin Talimatları* gibi dikkat çekici şekilde uzun, ancak temalarına göre organize ediliş biçimlerinde çeşitlilik gösteren bu metinlere hikmet edebiyatı (wisdom literature) adı verilmektedir. P. Insigner, buna en ayrıntılı örnektir (Lichtheim 1980: 184–217, 1983: 107–234). Her biri belli bir konuyla ilgili, 25 numaralandırılmış bölüme ayrılmıştır. Örneğin, 8. bölüm oburluk, açgözlülükle olan bağlantıları ve şehvet konusuna ayrılmıştır. 10. bölümde "Oğlunuzu bıktırmadan eğitmek" konusu anlatılır. Metin, genel olarak birbiriyle ilişkili kural ve özdeyişlerden oluşur. Örneğin, 10. bölümden alıntı: "Kendisini eğitmeyi başaramayan babanın akılsız oğlu, taştan bir heykeldir; talimatları anlamak ve sorular sormak, oğul için iyi ve talihli bir mirastır" (P. Insigner 8. 22-23). En iyi korunmuş olan el yazmasının neredeyse 5 bölümü kayıptır ancak metnin 35 kolonu hâlâ korunmaktadır.

Diğer materyallerin arasında, en geniş çaplı örnek belki de Osing (1998) tarafından yayımlanan hiyeroglif '*onomasticon**'dur. Bu eser din ve inanç ile ilgili bilgiler içeren çok geniş bir derlemedir. Sadece bir kısmı korunabilmiş olmasına rağmen A2 formatında 22 levhadan oluşmaktadır. Bir başka kapsamlı metin de hiyeroglif olarak yazılmış *Fayum Kitabı*'dır (Beinlich 1991). Bu kitabın bölümleri, inanç merkezlerinin oldukça sistematik bir listesi izlenimini vermektedir (Tait 2003a). Uzun ve yüksek düzeyde yapılandırılmış metinlere diğer örnekler, kişisel isimler formunda (P. Kairo 31169 verso) (Spiegelberg 1906-1908, 1: pls. 109–111, 2: 279–280; Zauzich 2000a, b), kil yazısı ile listelenmiş olarak bulunmaktadır. Ayrıca, kil yazısı sözcükler ve gramer ile ilgili metinlere ait diğer mütevazı parçalar, bilinçli bir yapılandırma düzeyi içinde gizlenmiştir (Tait 2000). Yine kil yazısı ile yazılmış olan *Hermopolis Hukuku El Kitabı* (İ.Ö. ikinci yüzyıl), orta-Ptolemy** döneminin, Mısır dili kullanılan mahkemelerinde yargıçların karşılaştığı tipik anlaşmazlıkların kapsamlı bir katalogudur. Her bir anlaşmazlık ile ilgili en kısa çözüm yollarını da içerir (Donker van Heel 1990; Mattha 1975). Çoğu bölümde aynı konu (örn. Miras, komşular arasındaki anlaşmazlık) ile ilgili olan durumlar bir araya gelecek şekilde düzenlenmiştir. Bu metnin Yunanca çevirilerinin parçaları, İ.Ö. ikinci yüzyıldan (Rea 1978: 30-38) günümüze kadar gelmiştir (P.Oxy. 3285). Bu durum, Yunanistan'ın Mısır hukukuna duyduğu akademik bir ilgiden çok, Roma dönemi yönetimi sırasında, Yunan

---

* Kişi ve yer isimleri ile ilgili terimler sözlüğü.

** Eski Mısır tarihinde, Büyük İskender'in Mısır'ı işgalini (İ.Ö. 332) takiben başlayan dönem.

dili kullanılan mahkemelerde, Mısırlıların öncelikli olduğu durumlarda, yerel Mısır hukukunun geleneksel tutumunu anlamak gibi basit bir konuya hizmet ettiği düşünülmektedir. Ancak, az sayıdaki papirüs, İ.Ö. ikinci yüzyılda, Mısır dilinden Yunancaya "çeviri edebiyatı" probleminin Mısır'da gündemde olduğu bir dönemde, bu bilginin Yunanistan'ın elinde olduğunu gösteriyor (Thissen 1977). Bunun gibi kil yazısı derlemelere ait birçok başka parçanın yanında (Chauveau 1991) Hermopolis örneğinde olandan çok daha uzun bir metin içeren, buna benzer kılavuz ipuçları ile ilgili tek bir parça da bulunmaktadır (Tait 1991b). Aynı dönemden kalan, şimdiye kadar yayımlanmış en etkileyici tıp kitabı, Sauneron (1996) tarafından düzenlenen, tutarlı bir organizasyon ve zengin uygulama ayrıntıları içeren, hiyeroglifle yazılmış bir *ophiliogy*[*] kılavuzudur.[**]

Kil yazısı tıbbi metinler parça parçadır ve üzerinde çok az çalışılmıştır. Ancak, otlarla ilgili, her bir bitkiye numara verilmiş, 90'dan fazla bitki ve kullanım alanlarını içeren bir tanesinden küçük parçalar bugüne kadar gelebilmiştir (Tait 1991a). Mısır geleneğinden türemiş, ancak metodolojik düzenini Babil modelinden almış olan, sistematik rüya tabirleri kitapları da varlığını korumuştur (Oppenheim 1956; Volten 1942). Süslü kil yazısı ile yazılmış, Güneş ve Ay'ın görüntüsünden yola çıkılarak ortaya konmuş kehânetlere ait kapsamlı papirüs çizimleri içeren astroloji metinleri korunmuştur (Parker 1959; şekil 2.1). Şaşırtıcıdır ki, kil yazısı matematik papirüslerinin de çok azı günümüze kadar gelmiştir. Ancak mevcut materyal (Parker 1972) bu papirüslerin, P. Rhind gibi (Peet 1923; Robins ve Shute 1987), daha önceki Mısır metinleri kadar sistematik olduğunu gösterir.

"İlim" ile ilgili modern görüşler veya bu materyalin bilimsel değeri muhakkak ki sıklıkla önyargıyla değerlendirilmiştir. Ancak, sadece (her ne kadar karman çorman ve parça parça bulgular olsa da) günümüze kadar gelmiş olan Mısır yazıtlarından elde edilmiş kanıtlara güvenirsek, bir Mısır tapınak cemiyetine girmeye hak kazanmış bir ziyaretçi, İ.Ö. altıncı yüzyıldan ikinci yüzyıla kadar olan dönemde, Mısır "ilmi"ni anlatan, son derece geniş kapsama sahip ve açıkça metodolojik olarak düzenlenmiş el yazmalarıyla karşılaşacaktır. Belki de Heredot zamanında, sadece çiviyazısı edebiyatı geleneğinin sürdürüldüğü topraklarda bulunan koleksiyonlar böylesine geniş çaptaki materyallerle rekabet edebilirdi. İskenderiye Kütüphanesi (Butler 2003: 257-258) ve onun rakiplerinin kurulmasından

[*] Herpetolojinin yılanlarla ilgili dalına verilen ad.
[**] *Snake-Charmer's Handbook*: Yılan Terbiyecisinin El Kitabı.

sonra buralarda tutulan Yunan el yazmalarının çokluğu bir Yunan için de bir gurur kaynağıdır (Casson 2001: 34–36; Fraser 1972, I: 305-335).

Erişim

Klasik yazarların Mısır'a olan saygılarına, okudukları, gördükleri veya duydukları neyin dayanak olduğu konusunda kesin bir şey söyleyemeyiz. Batlamyus döneminden önce Yunanların Mısır'daki tarihi sıklıkla anlatılır (örn. Braun 1982; Harrison 2003; Lloyd 1975: 1–60; Pernigotti 1996). Heredot'un Mısır'ı bizzat ziyaret edip etmediği hâlâ tartışma konusudur. Eğer ettiyse güneyde ne kadar uzağa gitmiştir (örn. Armayor 1985; Lloyd 1975: 61-76; Spiegelberg 1927). Şimdiki amacımız için bu problemin çok büyük bir önemi yoktur. Heredot döneminde bir Yunan, Mısır'da seyahat *edebilirdi*. Heredot'un yaptığını iddia ettiği şeyleri yapabilirdi. Eski Mısır'ın geleneklerini sürdüren tamamen işleyen, geniş ve varlıklı tapınakları ziyaret edebilirdi. En azından en büyük merkezlerde her seviyedeki rahipler okuryazardı ve çok kapsamlı bir alanda yazılı metinlere karşılıksız erişime sahipti. Dinî cemaat içinde el yazmaları özel veya gizli değildi. Bazı rahipler, en azından, bu materyali kullanırlardı. Bunları kopyalayabilir ve ayrıca yeni metinlerin düzenlenmesi ve derlenmesinde de kullanabilirlerdi. Tahminen, bir yabancı herhangi bir "saf olmayan" (kilise dışından) Mısırlıdan daha fazla tapınağın içlerine girme hakkına sahip değildi (Ritner 1993: 203). Ancak, Mısır rahipleri, çevrelerindeki toplu luk içinde farklı seviyelerde geniş alanlarda hareket ederdi.

Heredot'un yüksek düzeydeki rahiplere bizzat mı danıştığı (Harrison 2003) yoksa Mısır'da yerleşmiş olan Yunanlardan ikinci el bilgi mi aldığı kesin olarak bilinmemektedir. Kendi ifadesine göre bazı bilgileri doğrudan "rahiplerden" almıştır (Lloyd 1975: 89–113; Moyer 2002) ve bu bilgileri sıradan kapı bekçilerinden alınmış gibi de sunmaz. Ancak, Mısır'daki Yunan tapınaklarının rahipleri ile de konuşmuş olma olasılığı vardır. İnanç konularında sadece kutsallıkla ilgili değil aynı zamanda yalnızca bilmeye uygun olanlara açıklanan bilgilerle dolu, uzun bir geçmişe dayanan bir Mısır geleneği vardı (Baines 1990; Ritner 1993: 202-205). Dolayısıyla, Mısırlıların, Heredot gibi Yunanlara, dinî metinlerin içeriklerini satır satır açıklama yapma konusunda isteksiz olmaları mümkündür. Ancak, bu metinlerin varlığı sır değildir. Bu durumu Heredot bunun gibi ifadelerinde yansıtmıştır; "Tanrıların isimleri dışında, Mısır dini hakkında bana söylenenleri tekrar etmek istemiyorum. Çünkü bu konular hakkında hiçbir milletin bir diğerinden daha fazla bir şey bildiğini düşünmüyorum"

(Heredot II.3) ve "Onu bu şekilde tanımlıyorlar" (Pan- Ram Of Mendes*) "ancak nedenini açıklamamayı tercih ediyorum" (Heredot II.46; cf. Derchain 1999). Heredot (II.47) domuzların kurban edilmesi hakkındaki yazısında "bu konuda halk arasında (Mısır halkı) bir efsane var, ancak, bu efsaneyi biliyor olmama rağmen, anlatmamak daha uygun olacaktır" der. Bunun gibi diğer örneklere başka yazılarında da rastlanır. "Sais'te, Athene'nin (Mısır tanrıçası Neith) yanında, adını belirtmek istemediğim bir başkasının daha mezarı var"; veya "Mısırlılar gece olunca (adını belirtmeyeceği) tanrıya acı veren sözde sırlarını, (Sais'teki Neith tapınağının yanındaki) bu gölün üzerinde taşırlar" bunlara örnektir. Bir başka örnek, "Demeter'in sırları hakkında sessizliğimi korumalıyım" (Heredot II.170–171).

Hâlâ kullanılan Mısır tapınaklarına giriş engellenmiş olsa da (Şekil 2: 2), pek çoğu hakkında kesin bir kanıya varmak çok zor olmayacaktır. Ayrıca, çoğu heykel koleksiyonları ve rölyef duvar tabloları erişime açıktır. Terk edilmiş veya tahrip edilmiş anıtlar incelemeye çok daha fazla imkân sunar. Greko-Romen döneminin belki de en ünlü anıtı, parçalara ayrılmış olarak Teb şehrinin batısında bulunan, Amenophis III. cenaze tapınağındaki bir çift heykelden oluşan, Memnon Clossi'sidir (Porter ve Moss 1974: 449). Hawara'daki Mısır "Labirenti" titizlikle incelenmiştir (Tait 2003a: 198-200). Yazarlar Mısır'ın çeşitli yönlerini (kendilerinin kaynaktan bizzat edindiği ilk elden bilgiyle veya başkalarından alıntılarla) anlatmaya çalışmışlardır. Özellikle, Heredot, Strabo ve Diodorus, çağdaş gezginlerden farklı olarak, özellikle ne gibi zorluklarla karşılaştıklarından hiç bahsetmeyerek incelemeler yapmanın ne kadar kolay olabileceği hakkında fikir vermişlerdir.

Konular

Pek çok Yunan tarihçisi hangi milletin veya ırkın en "eski" olduğu konusuyla ilgilenmiştir. Bu Mısırlıları zor duruma sokan bir konu değildir (Allen 2003; Uphill 2003). Kozmos ile ilgili görüşleri, dünyanın yaratılışı ve insanoğlunun ortaya çıkışı ile ilgili pek çok görüşü kapsamaktadır. Sadece, Mısır onlar için kozmosun merkezindeki her şeyin yaratıldığı yer olmuştur. Diğer insanlar, her ne kadar zahmetli olsa da, Mısır kralı onları, tanrılarla olan ilişkilerinde ve Mısır üzerinde hâkimiyet sağlamak için kullansın diye yaratılmıştır (O'Connor 2003). Heredot'un asıl amacı Yunanlar ve Persler arasındaki savaşı anlatmaktır (Heredot I.1). Kendisinden yaklaşık bir nesil önce yapılmış bir araştırmayı temel alarak, Pers kralı

* Yunan tanrısı Pan'a benzeyen Mendes şehrinin keçi başlı tanrısı.

Cyrus'un* ölümü ve oğlu Cambyses'ın Mısırı işgal etmek için yaptığı hazırlıklar ile ilgili kısa bir bilgi verdikten sonra, ikinci kitabında, Mısır incelemesine başlar (Heredot II.1-2). Daha sonra Psammetichos tarafından yaptırılan bir deneyden bahsetmiştir (Harrison 2003). Bu deney en eski çağlara dayanan medeniyeti bulmak amacıyla yapılmıştır. Bu deney, ilk sözcüklerinin ne olacağını tespit etmek için, iki yeni doğmuş bebeğin herhangi bir insan konuşmasından uzak olacak şekilde kapatıldığı bir ortamda yapılmıştır. Ne yazık ki, ilk söyledikleri, Phrygian dilinde ekmek anlamına gelen bir sözcük olmuş ve bunu kralın huzurunda da tekrar ederek Mısırlıların tüm iddialarını yerle bir etmişlerdir. Heredot, Yunanlarda aynı hikâyenin pek çok inanılmaz versiyonları bulunmasına rağmen, bu hikâyenin kaynağının, Memphis'teki Hephaistos (Ptah) rahipleri olduğunu ifade etmiştir. Bunlara bir örnek:

> Psammetichus'tan önceki Mısırlılar dünyadaki tüm halklardan çok daha eski olduklarına inanıyorlardı. Ancak, Psammetichus başa geldiğinde bu soruyu açıklığa kavuşturmaya öncelik verdi ve Mısırlılar ilk kez, tarihte Phrygianlardan sonra geldiklerini kabul ettiler.

Platon (İ.Ö. 427–348 civarında) (*Kanunlar* 656; cf. Diodorus I.98. 5-9), hem '*uzun zaman önce*'ki hem de kendi dönemindeki Mısır sanatını ve müziğini, hiçbir gelişmeye ve sanatçılara "geleneksel olandan daha farklı formlar yaratmaya" izin vermemesi sebebiyle övmüştür. Bunun çok aşikâr olduğunu söylemiştir: "Eğer bakarsanız, bundan on bin yıl önce (sadece 'asırlar önce'sini kastetmiyorum, gerçekten on bin yıl önce) resimlenmiş veya oyulmuş çalışmaların bugün yapılanlardan daha iyi veya daha kötü hiçbir yanı yok, hepsi tamamen aynı beceriyle yapılmış". Diodorus (I.7), *Evrensel Tarih* eserinin amacını anlatırken dünya üzerinde yaşamın yaratılmasıyla ilgilenmiştir ve dillerin farklı yerlerde kendiliğinden ortaya çıkışından önceki insanoğlunun yaşamını vahşi olarak tanımlamıştır (Diodorus I.8). Sonra da tarihin akışı ile ilgili fikir vermiştir (I.9.1): "Ancak, dünyanın bilinen yerlerinde gerçekleşmiş ve hafızalara işlenmiş olayları gözden geçirmeye çalışmalıyız." İlk kralların kim olduklarını sorar (I.9.2) ve ona göre bu, gerçek tarihin başlangıcına denk düşmektedir: "Efsaneler, Mısır'daki tanrıların yaratılmasını anlatıyor olduğuna, yıldızlarla ilgili ilk gözlemlerin orada icat edildiği söylendiğine ve bunlara ek olarak büyük adamların kayda değer ve sayısız eylemleri kayıt edildiğine göre, Tarihimizin başlangıcını Mısır'ın etkinliklerine göre ayarlamalıyız" (Heredot I.9.6).

---

* Pers İmparatorluğunun kurucusu Büyük Keyhüsrev.

Antik zaman medeniyeti olmak bir tarafa hayranlığın bir başka kaynağı da Mısırlıların bir şeyleri *ilk* yapanlar oldukları fikridir. Bu fikir, klasik dünyanın Mısır'dan miras aldığı inancıyla açıkça bağlantılı olabilir de olmayabilir de. Heredot'un (II.4) ifadesine göre: "Mısırlılar tüm insanlık tarihi içinde, yılı on iki parçaya bölerek, yıllık döngüyü keşfeden ilk insanlardı." Heredot, 30 günlük on iki eşit ay ve yılın sonuna eklenmiş beş gün şeklindeki Mısır takvimini, takvim için Ayı esas alan, o çağdaki Yunan sisteminden daha üstün olarak değerlendirmiştir. Mısır'da Ptolemy döneminden kalma belgeler, Makedonya'nın Ay takviminin kullanıcılarına getirdiği zorlukları; hattâ hâlâ kullanılıyor olmasının alışkanlıktan mı yoksa itibar için mi olduğunun anlaşılamadığını göstermektedir. Mısır'dan devrolunan miraslar ilgili ifadelere başka açık örnekler de verilebilir: "Söylendiğine göre on iki tanrının isimlerini ilk kesinleştirenler de Mısırlılardır ve Yunanlar bu isimleri onlardan almışlardır" ayrıca inanç sistemini ilk tanımlayan ve taştan şekilleri ilk oyanlar onlardır (Heredot II. 4). "Hemen hemen tüm tanrıların isimleri Yunanistan'a Mısır'dan gelmiştir" (Heredot II. 50).

Yazının bulunması da sıklıkla Mısır'a atfedilir. Örneğin, Platon (*Philebus* 18B-C) alfabe ve dil bilimi çalışmaları ile ilgili oldukça teorik bir görüş öne sürmüştür:

> Sokrates: Bazı tanrılar ya da tanrı benzeri adamlar sesin sınırları olmadığını fark ettiğinde –bir Mısır hikâyesinde adı geçen kişinin Theuth olduğu söylenir– ilk kez sesli harflerin bölünmemiş değil bir tane değil daha fazla olduğunu anlamıştır. Daha sonra bunların (sesli ve sessiz harfler) kaç tane olduğunu bulmuş ve her birine "harf" adını vermiştir.

Platon (*Phaedrus* 274C-275A), ayrıca yazının bulunmasının sonuçlarını şöyle anlatmıştır:

> Sokrates: Duydum ki, uzun zaman önce, Mısır'da, Naukratis'te (Erken Seti döneminde kurulmuş ünlü Yunan ticaret yerleşkesi), kutsal kuşunun adı Ibis olan bir antik tanrı (Mısır tanrısı) vardı ve bu tanrının *(daimon)* adı Theuth'du. Sayıları ve hesap yapmayı, geometri ve astronomiyi ve ayrıca dama ve zarın yanında yazıyı da (ya da "harfleri") ilk o keşfetmişti. Daha sonra tüm Mısır'ın kralı, Yunanların, Mısır Teb'i olarak adlandırdığı Yukarı Mısır şehrindeki Thamos oldu. Tanrı da Ammon'du. Theuth, ona sanatını (bilgi alanlarını) göstermek için geldi ve ona bu sanatın tüm Mısır'a yayılması gerektiğini söyledi. Thamos her birinin nasıl kullanıldığını sordu ve Theuth da her biri hakkında değerlendirme ve yorum yaparak, iyi ve kötü olarak düşün-

düğü yanlarını anlatarak ona tek tek saydı. Anlatıldığına göre, Thamos her bir "Sanat"ı hakkında, her yönünü ele alarak, uzun uzun konuştu ancak (benim için) burada bu konuşmaları anlatmak çok uzun sürer. Ancak şunları yazmıştır: "O kralım" dedi Theut, "Bu öğretiler Mısırlıları daha bilge kılacak ve çok daha iyi anılar sunacaktır. Sanki hafıza ve ilim için bir kuvvet ilacı buldum". "Ancak" diye devam eder, "Çok yetenekli Theuth, bir adam sanat yaratma becerisine sahiptir ama bir başkası da onu kullanacak olanlar için ne kadar fayda ne kadar zarar getireceğini değerlendirebilir. Ve şimdi sen, yazının (harflerin) babası olarak, yazıyla olan bağın nedeniyle, onun asıl etkisini göremiyorsun. Bu buluş, onu öğrenen akıllarda, hafızayı çalıştırma eksikliği nedeniyle, unutkanlığa sebep olacaktır".

Daha sonra diyalog (*Phaedrus* 275B), şüphelerin hikâyenin ciddiyetine çekilmesiyle devam eder:

Phaedrus: O Sokrates! Sen kolayca Mısır veya beğendiğin herhangi bir yer ile ilgili hikâyeler uyduruyorsun!

Platon, fikrini anlatmaya yardım etmesi için, diyaloglarında Sokrates'e sıklıkla fabllar veya hikâyeler anlattırır. Bunlardan en göze çarpanı *Timaeus* ve *Critias*'taki (Froidefond 1971: 285–290) '*Atlantis*'tir. *Phaedrus*'ta, Sokrates konuyu bir anda, Heredot'taki (II.54) *topos* olan, Dodona'daki Kâhin'e getirir: "Yunanistan'daki Dodona ve Libya'daki Ammon kâhinleri ilgili Mısırlıların şöyle bir efsanesi var; tapınağın âyinleri ile ilgilenen iki kadın Fenikeliler (Phoenician) tarafından kaçırılarak, biri Yunanistan'da diğeri de Libya'da köle olarak satılır. Bu kadınlar, satıldıkları ülkelerde kâhin olurlar". Heredot, bu efsaneler hakkında araştırma yaptığını, Yunan ve Mısır versiyonlarının birbirinden farklı olduğunu anlatmıştır. Yunan versiyonları tarafından da desteklenmesine rağmen, Mısır versiyonunu kabul etmeye daha meyilli görünmektedir.

Diodorus, Mısır'ı ziyaret eden Yunanları listeleyen pek çok yazardan birisidir. Diğer yazarların da ifade ettiği gibi, ne tür kişilerin, nasıl bir niyetle Mısır'a seyahat ettiğini belirtmiştir:

Bu sebeple, öğrenme hevesiyle tanınmış kişiler, geleneklerin ve uygulanışlarının gerçekten ilgiye değer olup olmadığını anlamak için Mısır'ı ziyaret etmek istemişlerdir. Ülke, –yukarıda anlatılan nedenden ötürü– yabancılar için ulaşılması güç de olsa, en eski zamanlarda Orpheus ve şair Homeros ve daha sonraki dönemlerde Sisamlı Pythagoras ve kanun yapıcı Solon gibi pek çoğu, Mısır'ı ziyaret etmiştir

(Diodorus I.69.3–4).

Mısır'ın "ziyaretçileri"; filozoflar, "bilim adamları" ve sanatçılar, özellikle şairler olmuştur. Listedeki siyasi kişiler ise genellikle kanun yapıcı olarak görülmektedir. (Diodorus I.96–98; Heredot I.30; Strabo X.4.19, XVII: 29).

Mısırlıların her zaman düzenli bir yaşam sürdüğü düşüncesi kolaylıkla bir devletin nasıl yönetilmesi konusunda bir örnek model oluşturdukları şekline de dönüştürülebilir. Strabo (İ.Ö. 64-19 civarı), Etiyopyalıların durumunun aksine, Mısırlıların "en başından beri düzenli bir devlet (politicõs) ve gelişmiş bir hayat içinde yaşadılar" (Strabo XVII.1.3). Açıkça, Platon'un Mısır'a olan ilgisi istikrarlı devlete olan hayranlığı nedeniyledir.

Cicero (İÖ.106–43), *De Natura Deorum* (I.29.81–82) adlı bir pasajda Mısırlıların ve Greko-Romenlerin tanrılarına karşı tutumlarını karşılaştırmıştır. Başlangıçta kendisini Mısırlılarla sınırlamış gibi görünmemektedir: "...ne Mısırlılar, ne Suriyeliler, ne de gerçekte gelişmemiş olan diğer halklar (*cuncta barbaria*)...". Klasik dünyanın kendi tapınak ve tanrısal heykellerine karşı tutumlarına nazaran, onların, konuşamayan hayvanlar (*de bestiis*) hakkında çok daha prensipli dini inançları olduğunu anlatarak devam etmiştir. Anlaşılıyor ki daha sonra, Mısır'ı hep ön planda tutmuştur. Klasik dünyada, kutsal yerler ve tanrısal heykeller yağmalanabilir ancak, şimdiye kadar hiçbir Mısırlının bir timsaha, bir balıkçıla veya bir kediye saygısızlık ettiğinin görülmediğini ileri sürmüştür. Greko-Romenler panteona ne kadar inanıyorsa Mısırlılar da Apis Bul'a* o kadar inanmıştır. Mısırlıların anlamsızca fazla sayıdaki tanrılarına karşılık, klasik tanrıların tasvirlerinin ne kadar çok çeşitlilik gösterdiğinden bahsederek devam etmiştir.

Görünüşte, İskenderiyeli Klementus, *Protreptikos*'ta, klasik tanrıların birçok ahlâk dışı davranışını inceleyerek, Helenleri (Pagan Yunanlar) konu etmektedir (bl.2). Her bir tanrının farklı bölgelerde çeşitlilik gösterebileceğine işaret etmiştir. Mısırlılar, "köy köy, şehir şehir, mantık dışı hayvanları onurlandırarak, 'daha iyi' tanrılara tapınmıştır". Ayrıca, "(Mısır tanrıları) vahşi hayvanlar olsalar bile en azından zina yapmazlar". Klementus, Mısır tanrılarının yerlere göre farklılık gösterdiğini anlatarak devam etmiştir. Ancak, bunu takiben Yunanlardan örnekler eklemiştir. Belli başlı yerlerde kuşlar, hayvanla hattâ "kayıtlara göre" karıncalar bile onurlandırılmıştır. Bu pasajlarda (33–34) Mısır tanrılarıyla sadece tek sefer dünyaya gelmiş olan, tamamen veya kısmen hayvan formunda olan Apis Bul gibi en önemli kutsal hayvanlar ile balıkçıl gibi binlercesi mum-

*Kutsal boğa

yalanmış, tanrılarla ilişkili hayvanlar arasındaki farklara belirgin bir önem vermemiştir. Doğal olarak, asıl amacı olan klasik pagan inancı daha fazla detaylandırılmamıştır.

Klementus, *Stromateis* eserinin VI. Kitabında, ilim ve gerçek din arasındaki ilişkiyi incelemiştir. 4. Bölümde, Yunanların Mısırlılardan ve Hint filozoflardan (ikincisi, Büyük İskender tarafından sorgulanmış tuhaf bir hikâyedir) aldıkları felsefedeki boşluklardan bahsetmiştir. (5. Bölümün başında) Şu sonuca varmıştır: "Pek çok kanıtın gösterdiği üzere, yeterince açıktır ki Yunanlar her tür yazılı metinden hırsızlık yapmışlardır" (*Stromateis* VI.39.1)

Klementus, Mısır felsefesinin rahipliğin ve tapınak âyinlerinin bir tanımı formunda olması konusuyla ilgilenmiştir. Roma döneminde Mısır'da adı geçen tüm rahip unvanları Yunan dilinde kullanılanlarla aynıdır. Diğer yerlerdeki bütün dokundurmaları gibi buradaki tanımını da birtakım doğru bilgilere dayandırmıştır, ancak hangi kısımların gerçeklere dayandığını değerlendirmek oldukça zordur:

> En iyi filozofların, en parlak doktrinlerini (*dogma*) kendilerininmiş gibi bizden (Hıristiyanlardan) alıp kendilerine mâl ettiğini, ayrıca, barbarlar (Yunan olmayanlar) dışında, özellikle Mısırlılardan, her mezhep ile ilgili olan doktrinler elde etmekle övündüklerini doğrulayan başka tür bir kanıt daha bulabiliriz. Bu şekilde pek çok konu vardır ve özellikle ruhun göçü ile ilgili doktrin buna örnektir. Mısırlıların kendi felsefeleri vardır. Bu özellikle dinî geleneklerle gösterilmektedir:
>
> Öncelikle, Şarkıcı Müzik sembollerinden birini getirerek ilerler. Söylediklerine göre bu rahip, Hermes'in, birisi tanrıların ilahilerini diğeri de kralın hayatını değerlendiren iki kitabında uzman olmalıdır.
>
> Şarkıcı rahipten sonra, Astrolog rahip, elinde astrolojinin simgesi olan bir *horologion*[*] ve palmiye dalı tutarak ilerler. Hermes'in astroloji ile ilgili dört kitabını çok iyi bilmesi gereklidir. Bunlardan bir tanesi sabit yıldızların yerleşimi, bir tanesi Güneş'in, Ay'ın ve beş gezegenin pozisyonları, bir tanesi tutulmalar ve Güneş ve Ay'ın parlaklığı, sonuncusu da Güneş ve Ay'ın doğuşu ile ilgilidir.
>
> Ardından, kafasının üzerinde kanatları ve ellerinde tuttuğu kitabı, ölçme çubuğu, siyah mürekkebi ve yazı yazdığı saz parçası ile *Hierogrammateus* ('Kutsal Kâtip') ilerler.[2] Bu rahip, Mısır'ın kozmografi,

[*] Su ve Güneş saati

[2] Bu, gelcneksel Mısır yazıcılık paleti ile ilgili bir bilgi vermektedir. Bu palette firavun kâtiplerinin kullandığı kalıp şeklinde siyah ve kırmızı mürekkep ve ince saz fırçalarını koydukları

coğrafya ve topoğrafyasıyla, Nil'in şemasıyla (cf. Tait 2003a), âyin ekipmanı ve âyinler için arındırılmış yerler ve ölçümler gibi âyin için gerekli olan şeylerle ilgili olan 'hiyeroglif' bilmek zorundadır.

Bu anlatılanları, cubit-rod* ve libation-cup** taşıyarak *Stolistes* (tanrıyı "giydiren kişi") takip eder. Bu rahip, eğitim ile ilgili her konuyu, buzağıların "damgalanması"nı (tanrılara sunmak için hayvanların saflığını değerlendirilmesi) bilmek zorundadır. Kurban vermek, sunmak, ilahiler, dualar, geçit törenleri ve bunun gibi Mısır'ın dinî usullerini ve tanrıları onurlandırmak için ödenmesi gereken bedelleri anlatan on kitap vardır.

Herkesten sonra, kollarında herkesin göreceği şekilde bir su kavanozu taşıyan Prophet[3] (en kıdemli rahip) gelir. Arkasından ekmek somunu taşıyanlar onu takip eder. Tapınağın en yüksek rütbeli kişisi olarak, "hieratic"*** adı verilen on kitabı bilir. Bu kitaplar kanunlar (veya "gelenekler"?), tanrılar ve tüm rahiplerin eğitimi ile ilgili bilgileri içerir. Mısırlılar arasındaki gelirlerin dağılımında da Prophet diğerlerinden üst düzeydedir.

Daha sonra, Mısırlıların tıp kitapları ile ilgili, daha önce zaten alıntı yapmış olduğumuz, bir pasaj gelir ve Klementus aniden şu şekilde bitirir: "...kısaca ifade etmek gerekirse bunlar da Mısırlıların uygulamalarıdır."

Genel kanıya göre "barbar" toplumlar, içgüdüsel olarak farklı oldukları veya –bu durumun pratik bir dürtü yarattığı durumlar dışında– farklı çevre koşullarında yaşadıkları için değil, kültürel çeşitlilikleri sebebiyle Yunan toplumlarından farklıdırlar. Strabo'nun da (*Geography* II.3.7) açıkça örneklediği gibi, bu düşünce barbarlara olduğu kadar Yunanlara da uyarlanabilir: "Örneğin, Atinalılar edebiyatı severken, Spartalıların –ve (coğrafi olarak Atinalılara (?)) çok daha yakın olmalarına rağmen Teblilerin sevmemesi, doğaları (*phusis*****) gereği değil, daha çok gelenek-

---

bir oyuk bulunuyordu. Klementus'un zamanında sazdan kalemlerin yerini kamış almış olsa da paletin modası geçmişti.

* Eski uzunluk ölçü birimi olan cubit'i ölçmek için kullanılan çubuk.

** İçki koymak için kullanılan kap.

[3] Yunanlar, Mısır'daki en üst düzey rahiplere *prophetes* adını verir. Bunun sebebi, bu kişilerin yaptıklarının Yunan "prophet"leri ile olan benzerliği değil sahip oldukları statüdür. Mısır rahipliğiyle ilgili modern çalışmalarda, Mısır dilinde *hm-nṯr*'nin edebî anlamı çok net olmadığı için, genellikle "prophet" terimi kullanılır. Bunun dışında, örneğin, "tanrının hizmetkârı" veya "tanrının vücudu" olarak da kullanılabilir.

*** Eski Mısırlılar tarafından kullanılan ve hiyerogliften türeyen bir yazı türü; papaz sınıfına ait.

**** Başlangıç, gelişim ve bu sürecin sonucu kendini oluşturan şey anlamındaki Yunanca terim.

alışkanlıkları (*ethos*[*]) gereğidir. Dolayısıyla, ne Babilliler ne de Mısırlılar doğuştan filozoftur. Bunu edimler ve geleneklerle kazanırlar." Aynı şekilde, "Ünlü Şair (Homer *İlyada* XXIII.743) gibi, Saidalılar[**] pek çok sanat dalında yetenekli bulunur. Ayrıca, ticaret ve denizcilikle ilgili olduğu için elde ettikleri hesap yapma ve gece yol bulma becerileri sayesinde, astronomi ve matematik alanlarında da bilgedirler (*philosophos*). Aynı bunun gibi Mısırlıların geometriyi bulmaları da Nil'in taşıp sınırları yıkarak sel bastırdığı toprağı ölçmeleri sayesindedir." (Strabo *Geography* XVI.2.24; cf. Diodorus I.81). Lucian da (*De Luctu 21*) ulusları aynı şekilde karşılaştırmıştır: "...daha sonra (yas tutulmasından sonra) üsluplar ulustan ulusa farklılık gösterir: Yunanlar cesedi yakar, Persler gömer, Hintler camın içine koyar, İskitler yer, Mısırlılar da salamura yapar (tuzlar)."

Sonuçlar

Mısır'ın bilgeliğine hayran olan klasik geleneğe bağlı yazarların kendilerinden önce yapılmış olan çalışmalardan haberdar olduğu açıktır. Eğer daha önceki bir fikre açıkça tepki vermiyorlarsa önceki bir yazarın metninden alıntılar yapmışlar ya da metni açıkça kopyalamışlardır. Ne yazık ki çok az yazar, bir başkasının kitabını okuduğunu kabul etmiştir. "Dolayısıyla, Heredot'un da söylediği gibi tüm Mısır *nehrin bir hediyesidir*" diyerek Strabo (*Geography* I.2.23) Heredot'un II.5'te söylediğini doğru bir biçimde aktarmıştır.

Klasik yazarların Eski Mısır'a yaklaşımı, Mısır'ın anlatıldığı belli bir bağlamla –ya da edebi tarzla– kısıtlı kalmıştır. Yukarıda alıntı yapılan klasik tarzlar, hiciv, felsefe, tarih vb gibi, birbirinden tamamen farklıdır. Tarih tarzında, klasik yazarlar kendi içlerinde bile, Mısır'ı uzaylı gibi tuhaf, ilkel veya tüm bilgeliğin kurucusu olarak ya da sadece sıra dışı olarak gösteren, birbirinden farklı görüşlere ayrılmaktadır. Ancak, başka metinlerde daha açık görülse de (Harrison 2003), Mısır'a karşı bir önyargı veya doğrudan bir ırkçılık olduğuna dair ipuçları da bulunmaktadır. Mısır'da, antik çağın sonlarından İ.Ö. beşinci yüzyıla kadar geçen zaman içinde, kendilerini Yunan ve Mısırlılar olarak gören insanların karşı karşıya kaldıkları her dönemde bu ayrımcılık açığa çıkmıştır (La'da 2003). Yukarıda da görüldüğü üzere, Heredot'un, Mısır'da ne tür rahiplerle konuştuğu konusunda bile tam bir fikir birliği yoktur. Yunanlar pek çok ke-

[*] İlkçağ Yunan felsefesinde "karakter" (kişilik) ve "âdet" (alışkanlık) anlamlarında kullanılan terim

[**] Bugünkü Lübnan'ın üçüncü büyük şehri

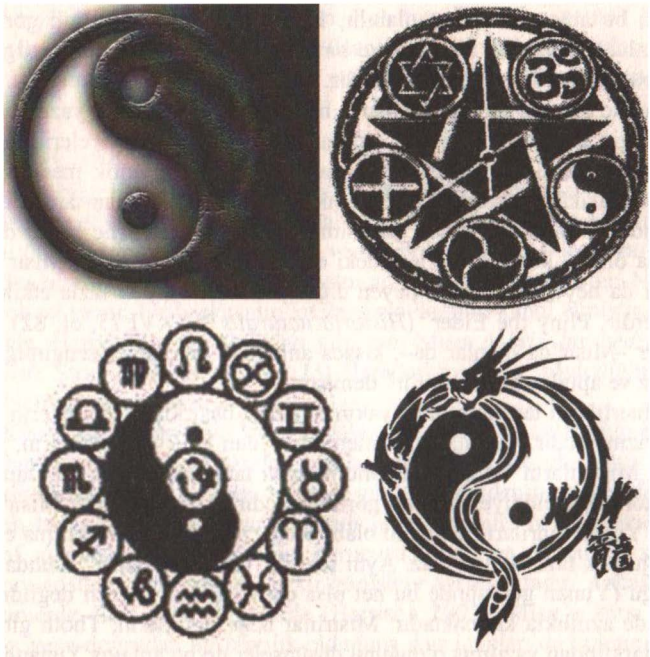
re "Mısırlıların", düzgün Yunanca konuşamadıklarının altını çizmiştir. Oysa Yunan ve Latin yazarlar "Mısırlıların" nasıl gözüktüğü konusuyla hiç ilgili görünmemektedirler. Heredot (II.22), Nil taşkınlarının kar nedeniyle olduğu konusundaki tartışmalara karşı görüş belirtirken, "(Yukarı Nil'de yaşayan) İnsanların sıcak nedeniyle daha siyah olduğu"nu ifade etmiştir.

Klasik yazarlar, yazılarında Mısır temalarını kullanmaya çok hevesli olsa da Mısır insanlarına fazla ilgi göstermemişlerdir. Antik çağda, Yunan olmayan kültürlerin hayranı (*philobarbaros*) olmakla eleştirilen Heredot, bu anlamda istisna olabilir. Heredot'un Mısır ile ilgili görüşleri, çoğunlukla anıtlarla; ama elbette biraz da '*Coğrafya*' yazmakla ilgilenen Strabo'nun görüşlerinin tam tersidir.

Sonuç olarak, asıl soru Mısır'a hayranlık duyan klasik yazarların, bu bilgeliğin kaynağının nerede olduğu konusundaki düşünceleridir. Yanıt kısmen yukarıda tartışılan konularla ilgilidir. Mısır, antik medeniyet ve kültürü, aşikâr istikrarlılığı ile klasik ve Helenistik Yunan tarzından çok farklıdır. Günümüze kadar gelebilmiş klasik yazarlar, (ne kadar değişik olursa olsun) kendi kültürlerindeki en son gelişmelerden ve Mısır'dan o kadar da heyecanla bahsetmeyen diğer yazarlardan, pek fazla etkilenmemişlerdir. Pliny the Elder* (*Historia naturalis* XXXVI.75, cf. 82) "Piramitler –Mısır'da olanlar da–, kısaca anlatmak gerekirse, zenginliğin gereksiz ve aptalca bir teşhiridir" demiştir.

Mısırlıların tanrılara daha yakın olmaları bazı klasik görüşlerin de altını çizmektedir. Tanrıların isimleri Mısır'dan gelir ve yazarların, genellikle, Mısırlıların Yunan panteonu ile *aynı* tanrılara *gerçek* gibi tapındıkları görüşünü ciddiye aldıkları görülmektedir. Aslında çok az Mısır tanrısının Yunan tanrıları ile ilişkili olabileceği, zoraki bir ilişki kurma eğilimi olduğu pek fazla tartışılmaz. Aynı şekilde, bazı "tanrıların" aslında insan olduğu (Yunan görüşünde bu net olsa da Mısır için geçerli değildir) görüşü de azınlıkta kalmaktadır. Mısırlılar bazı metinlerin, Thoth gibi tanrılar tarafından yazılmış olduğunu düşünseler de bu anlayış Yunanlar için pek anlamlı değildir. Dolayısıyla, Mısır "bilgeliği" –ne kadar gerçek dışı olursa olsun– Mısır halkının fikirleri ile ilgilidir.

* Gaius Plinius Secundus (Yaşlı/Büyük Pilinus olarak da bilinir).



Yin Yang

ÖZ VE ÖZGÜRLÜK: VEDĀNTİK* VE FENOMENOLOJİK GÖRÜŞLER

N. K. Devaraja

Hem Batı'daki hem de Doğu'daki filozoflar, Öz'ün sırrını çözme ve kaderini sorgulayıp öğrenme konusunda her zaman çok hevesli olmuşlardır. Ancak, düşünceler tarihinde, Öz düşüncesi birden fazla şekilde ortaya çıkmıştır. Bazen, basit veya değişmez bir ruh varlığı şeklinde, bazen insanoğlunun somut bütünlüğü şeklinde, bazen de birbirinden farklı deneyimler, seçimler ve kararlarla ilgili bilinç durumu şeklinde tanımlanmıştır. Öz ile ilgili olarak yapılan ilk tanımlama Upanişadcı**–Vedāntik görüşe, Kartezyen kavrama ve genel dinî görüşe uygundur. En sonuncusu ise farklı şekillerdeki modern fenomenolojik teorilere uygundur. Öz'ün insan olarak kişiselleştirilmesi, dindar yazarlar ve Sokrates ve Platon gibi

---

Çeviren: İlgin Özbek

H .S. Prasad (ed.), *Philosophy, Grammar and Indiology* [Felsefe, Gramer ve Hint Bilimi], *Essays in Honour of Professor Gustav Roth*, Indian Books Centre, Delhi, 1992, 79–86.

* Hindu kutsal kitaplarına dayanan panteist bir felsefeye ait olan (ç.n).

** Upanişad: Hinduizmin felsefi ve daha çok mistik yapıdaki kutsal kitapları (ç.n).

dine eğilimli filozofların görüşlerinden çok, konuyla ilgili modern görüşe yakındır. Öz'ün ya da bir insanın kaderi veya mutlak sonunun, kutsallığın veya özgürleşmenin, aydınlanmanın veya kendini bilmenin daha çok idrak edilmesi ya da Tanrı'ya yakınlaşarak veya birlik olarak kutsallık ve mutlak saadete ulaşılması olarak düşünülmüştür. Özgürleşme motifi, Martin Heidegger ve J. P. Sartre gibi fenomenolog ve varoluşçu düşünürlerin felsefi bakışlarının ana çerçevesinde baskın olan öğedir. Bu öğe, Vedânta da dâhil, hemen hemen bütün Hint düşüncesinin dinî-metafizik dünya görüşünün de merkezidir.

Genel olarak tüm Hint felsefi düşüncesinin ve kısmen de Vedântik sistemin kaynağı ve ilhamı olan, Upanişadcı düşüncenin iki önemli kavramı, *Atman* ve *mukti* ya da özgürleşmedir. Upanişadcı Vedânta'nın - Upanişadlardaki felsefi dünya görüşüne verilen ad– Advaita yorumcularına göre bireysel *Atman,* fenomenolojik evrenin esası ve altında yatan asıl gerçek olduğu varsayılan *Brahman* ile aynıdır.

Upanişadlarda, *Atman* terimi *Brahman* teriminden daha sık kullanılır. *Mutki* ya da özgürleşmenin ardında yatan arzu, meditasyonun da amacı olan, *Atman*'ın doğasını araştırmaktır.

Upanişadlarda, Öz'ün, doğada çift yönlü olduğu anlatılır. Bir deneyüstü bir de deneysel yönü vardır. Advaita Vedânta'ya göre, Öz'ün deneyüstü niteliği veya *Atman,* fiziksel veya fenomenolojik dünya ile hiçbir bağlantı ya da alışverişin olmadığı bozulmamış saf farkındalık durumunda ortaya çıkar. Diğer taraftan, Öz'ün deneysel bilinci; tecrübe edilen, hareket edilen ve zevk alınan görüntüler âlemi ile ilgilidir. Saf bilinç olan Öz, çoğunlukla, deneysel özün tanığı ve aydınlatıcısı olarak tanımlanır. Bu görüşün insanın özgürleşmesi kavramı için ne anlam ifade ettiği daha sonra ele alınacaktır.

Şimdi, fenomenolojik geleneğin iki önemli düşünürü, Martin Heidegger ve J. P. Sartre tarafından, Öz ile ilgili olarak ortaya atılıp incelenmiş görüşleri ele alalım. Bu iki kişiden Heidegger, fenomenolojik düşüncenin yaratıcısı olan Edmund Husserl'ın öğrencisi olmuştur. Sartre ise kendisini sık sık fenomenolojik metodun uygulayıcısı olarak tanımlamıştır.

Her iki düşünür de insan doğasını, öznelliği ile analiz edip anlamaya çalışmıştır. Heidegger, kuramını tam olarak, "Var olmak Nedir?" isimli araştırmasıyla başlatmıştır. Ancak, daha sonra, insanın varlığını anlamanın Varlığı anlamak için bir ipucu olabileceği varsayımıyla, dikkatini insana çevirmiştir. Heidegger, insan olarak tanımlanan, yaşayan gerçeği anlatırken *Dasein** terimini kullanmıştır. Heidegger'in sisteminde, *Dasein*

* Şu an burada var olma durumu, benlik (ç.n).

kavramının en önemli özelliği, geçici oluşudur. Bir başka deyişle, *Dasein*'ın tarihselliğini oluşturan şey, geçiciliğin sözde üç esrime hâli olan, geçmiş, şimdi ve gelecekle ilişkisidir. *Dasein* kavramının bir başka önemli ve konuyla ilgili özelliği de genel planlara eğilimli ve geleceğe açık oluşudur. İnsanın varlığı her zaman sorgulanmıştır ve her zaman yeni olasılıkların farkına varılmıştır. İnsanın kaygıları, ilgileri ve uğraşları, varlığının potansiyeli ve olasılıklarından kaynaklanan tasarıların gerçekleştirilmesine yönlendirilmiştir. İnsanın bu şekilde var olması özellikle, cisimler ve diğer insanlarla ilişki içinde, bu dünyada var olmasıdır. Heidegger cisimleri insanın tasarılarını gerçekleştirmesini mümkün kılan araçlar olarak tanımlar. Olasılık veya olasılıkların kaynağı olarak *Dasein*, cisimler dünyasını, bilimin soyut kategorilerine göre değil, kendi var oluş ihtiyaçlarına göre ortaya çıkan kategoriler altında görür. Aynı şekilde, zaman ve uzay anlayışı da şartlanmıştır. Heidegger'e göre, insanın tasarılarını gerçekleştirebilmesi için, diğer insanların varlığı, fiziksel cisimlerin varlığı kadar gereklidir. İnsan ile ilgili bu anlayış, Heidegger'in şu önemli tavsiyede bulunmasına sebep olur: İnsan gerçekten değerli bir hayat sürdürmek için, çoğunluğun önyargıları ve değerleriyle yönetilmek ve harekete geçmek yerine, kendi tasarılarını kendi yapmalı veya kendi sonunu kendi belirlemelidir. Bir insan sadece kendi seçtiği tasarılar ve değerlerle yaşama cesaretini gösterirse samimi bir hayat yaşar veya gerçek varlığının ve özünün farkına varır. Bir insan için gerçek ideal yaşam böylesine samimi bir yaşamdır. Heidegger, anlamlı yaşamın bir başka yönünün daha altını çizmiştir; insan, varlığının son olasılığı olan ölümün farkında olarak yaşamalıdır.

Fransa'nın en çok bilinen varoluşçu düşünürü J. P. Sartre, özellikle insan yaşamı konusunda Heidegger'in düşüncesi ile büyük ölçüde uyumlu olan bir felsefe ortaya koymuştur. Heidegger, en önemli çalışması *Varlık ve Zaman*'da, insanın özellikle olasılıkları deneyimleyeceği zaman olan gelecek ile ilişkili bir yaşam sürdüğünü anlatır. Sartre ise, *Varlık ve Hiçlik* adını verdiği kendi *magnum opus*'unda, insanın temel karakterinin gücünün nihilizmden kaynaklandığını anlatır. Hem Heidegger hem de Sartre, ontolojik gerçekliği, Sartre'a göre içimizde taşıdığımız, hiçbir şey veya hiçlikle ilişkilendirmiştir. Önemli olan nokta, kendimizi bize verilmiş olandan ayırabilir veya geri çekebiliriz ve açıkça göremesek bile çeşitli olasılıkları gözümüzde canlandırabiliriz. Kendimizi varlık olmaktan ayırmamız veya geri çekmemiz özgürlüğümüzdür. İnsan, yeni olasılıkları gerçekleştirmek için yaptığı özgür seçimler ve verdiği kararlarla kendi özünü inşâ eder veya yeniden kurar. Bu seçim ve kararlar ayrıca onun özgürleşmesini de sağlar. Böyle bir özgürlüğü hak etmek ve yaşamak insa-

nın öncelikli ve acı veren yükümlülüğü ve sorumluluğudur. Kendisi dışında bir kaynaktan destek almadığı zaman, zor bir seçim yapmak veya acı veren bir karar vermek zorunda olduğunda, özgürlük çabası insanı büyük bir ıstırap içine itebilir. Özgürce yaşamak insanın boynunun borcudur. Sadece böyle bir yaşam anlamlı olarak kabul edilebilir. Kişi, bağımlılık ve sorumluğunu kendi dışında bir otoriteye yükleyerek özgür bir birey olarak yaşamayı reddettiğinde, Sartre'ın değerler şemasına göre, ahlâk dışı ve günahkâr davranışlarla aynı derecede kötü olan, kötü niyetinden suçlu konuma düşer. Sartre'ın bu görüşü, bireyselliğin örtülü veya kayıp olduğu kalabalıkları aşağı gören Kierkegaard'ın bireysel tutumu ile uyuşmaktadır. Ayrıca, Heidegger'in, "das man"* veya "Onlar" hakkındaki önyargılarla bağlantılı olarak, "*ortalama günlük*" yaşama karşı çıkışı ile de örtüşmektedir. Görünüşe göre, ne yazık ki, bu düşünürler tarafından şiddetle önerilen özgürlük çabası, tüm bunlara bakıldığında, katıksız bir kutsanma değildir. Kişinin az ya da çok toplumdan izole olmasını gerektirmektedir. Öyle ki; Sartre'ın bireyi, zor seçimler yapmak zorunda kaldığında "özgürlük için lanetlenmiş" hissetmektedir. Aynı şekilde, Heidegger, biraz da alaycı şekilde, *ölümün yüzündeki* endişeye karşı cesur olmasını sağladığı için, özgürlüğe övgüler yağdırır. Daha önce de ifade edildiği gibi, hem Heidegger hem de Sartre ontolojik gerçekliği hiçbir şey ya da hiçliğe atfetmiştir. Yine her ikisi de insanın dünyada var oluşunun şans eseri olma ihtimalinin kesinlikle bilincindedir.

H. J. Blackham (*Six Existentialist Thinkers* [Altı Varoluşçu Düşünür], Londra, Routledge & Kegan Paul 1961, s. 96), Heidegger'in bakış açısını şu şekilde özetlemektedir:

> ...eğer ölebiliyorsam, var olmaya ihtiyacım yok, kimsenin var olmaya ihtiyacı yok, bireysel varoluş hiçlik ve hiçlik arasında başlatılır ve gerçek olan onun hiçliğidir, her şey saçmadır, varoluşun imkânsızlığı mümkündür, hiçbir şey gerekli değildir. Dolayısıyla ölümüm benim için en önemli olasılıktır ... tüm diğer olasılıklar konumlarını bu ihtimalden alırlar ... Ölüm samimi bir yaşam için ipucudur ... Her şey ihtimaldir. Her şey değersizdir.

J. P. Sartre da olasılık üzerinde, yani dolayısıyla insanın dünyadaki varlığının saçmalığı üzerinde durur. Daha önce adı geçen düşünürler tarafından ayrıntılı olarak incelenen var olma fenomeni hakkındaki bu düşünce, ortaya çıkışındaki birbirine uzak iki evreye işaret etmektedir. Hem Heidegger hem de Sartre, kuramlarına, insan'ın özgürlüğünün, samimi olan

* İnsan, kişi (ç.n).

veya iyi niyetle yaşayan, toplum veya geleneklerden etkilenmeyen kişi tarafından seçilen olasılıkların gerçekleştirilmesi olduğunu ifade ederek başlamıştır. İlk aşamada, özgürlük, kişi tarafından çok değerli görülür ve üstün tutulur; ancak, zaman içinde ayrıntılara girdikçe, tüm yaşamın anlamsızlığını görmeye yönlendiğimiz ikinci aşamaya ulaşırız. Ancak, eğer bu hayat dramasının son aşaması olsaydı, kişinin samimi ve özgür bir yaşam sürmek için çabalaması ve acı çekmesi çok gereksiz olurdu. Çok açıktır ki Heidegger ve Sartre tarafından değerli olarak ortaya konan özgürlük fikri ile ilgili temel bir yanlışlık vardır.

Bu anlatılan felsefelerin davet ettiği en açık eleştiri şudur: Olasılıkların veya tasarıların seçimi ile gerçekleştirilen özgürleşmiş bir yaşam önerirken, tasarıların veya olasılıkların faziletlerinin karşılaştırılabileceği hiçbir ölçüt önerilmemektedir. Sorgulanan bu felsefelerin taraftarları için, alışkanlıklarla engellenmeden ve ne kadar bilgilendirici veya bilgece olursa olsun gelenekten hiçbir yardım almadan özgürce seçim yapmak yeterlidir. Bu bakış açısı, kişinin yaşamı ve toplum tarafından kabul gören gelenek ve yaşam biçimi arasında tam bir kopukluk ve uzaklık gerektirmektedir. Görünüşte, Heidegger ve Sartre insan'ın özü ile ilgili kavramlarında farklılık göstermektedir. Heidegger'e göre, tasarı ve olasılıklarla belirli bir dereceye yükselen öz, varoluş ile uyumludur. Sartre için ise kişinin özü seçimler, kararlar ve bağlılık ile şekillenir. Her iki düşünür de değerlerin kaynağı ya da yaratıcısı sanki kendileriymiş gibi davranmaktadır. Mantıksal olarak, yaşam ve değerler ile ilgili bu yaklaşım kişiyi toplumdan soyutlar ve yalnızlıkla sonuçlanır. Sartre yalnızlığı, kısmen, özgür bireyin kaçınılmaz sonu olarak yorumlamıştır. Kişinin yaşamında özgürlüğün olması mutluluk ve tatminin olacağının garantisi değildir.

Özgürlük ve özgürlüğün Öz'ün arzulanan, tatmin edici bir kadere doğru ilerlemesi ile bağlantısı hakkında tatmin edici bir fikir sunup sunmadığını görmek için şimdi tekrar Vedāntik düşünceye dönebiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, özellikle Advaitik formdaki Vedānta, deneysel öz ve deneyüstü öz ya da bilinç arasındaki farkın altını çizmişti. Vedānta'nın bakış açısına göre, Heidegger ve Sartre'ın anlatmaya ve tasvir etmeye çalıştığı, deneysel özdür. Bir başka anlatımla, varoluşun fenomenel düzen tarafıyla ilgilidir. Hem Samkhya hem de Vedānta'ya göre, bu düzen *praktri* ve *maya* güçleri ile yönetilir. Bu iki sistem; bilinç, durum ve Hint dilinde özgürleşme veya mutlak özgürlük anlamına gelen *mukti*'yi gerçekleştirme metodu açısından birbirleriyle oldukça bağlantılıdır. Her iki sistemde de *mukti* durumunun zıddı anlamında kullanılan sözcük köleliktir (*bandhana*). Tüm Vedānta yorumcuları tarafından kabul edilen önemli bir metin olan *Bhagavadgita*, özün fenomenal dünyadaki yaşamı-

nın gerekli olduğunu anlatır. Aslında, bu yaşamın, özgürleşmeyi arzulayan kişinin, kendisini tanımasını sağlayacak olan esas veya deneyüstü öze ait olmadığının farkında olmasına yönlendirilir. Vedānta'nın, özgürleşmeyi arzulayan kişiye, bu öneri gibi basmakalıp olan bir başka öğretisi de 'kendini organizmasının bağlı olduğu aktivitelerden ve bu aktivitelerin getiri ve sonuçlarından ibaret olan bir dünyanın aktörü' olarak görmemesidir. Deneyüstü bilincin temelde, farkındalık ve mutluluk veya kutsal farkındalık olduğu varsayılır. Buna bağlı olarak, deneyüstü öz veya bilincin acı çekebileceği kabul edilmez. Bu bilinç aynı zamanda tanık-bilinç (*saksicai-tanya*) olarak da ifade edilir. Bu tezi desteklemek üzere, tanık olan Öz'ün acı çekemeyeceği argümanı geliştirilmiştir. Argümana göre, eğer bu Öz acıyı barındırıyorsa o zaman bu acıyı veya fenomeni gözlemleyen tanık kimdir? Deneyüstü veya gerçek Öz'ün mutluluk veren doğasını desteklemek üzere ortaya atılan bir diğer argüman da şudur: Öz, mutluluk ve mutluluk halini de tanımlayan, kendi içinde sonsuz olma durumu nedeniyle, sadece kendi varlığından dolayı sevilip üstün tutulur.

Vedānta'nın acı çekme ve özgürleşmenin iki taraflı oluşuna getirdiği çözüm işte budur. Özgürleşme durumu mutluluk bilinci veya bilinçli varlık ile tamamen aynıdır. Kişi, tanığı, deneysel öz veya egonun çekiciliğinden uzaklaştırmayı başararak bu tür bir varoluşa ulaşabilir. Vedānta'ya göre, gerçek veya deneyüstü öz, organizmanın içinde veya organizma olmaksızın fenomenal düzenden bağımsız olarak, tam bir farkında olma halidir. Hem Samkhya hem de Vedānta'da, ego veya deneysel bilincin, modern fizyolojideki beynin karşılığı olarak ele alınabilecek *buddhi* veya *antahkarana* tarafından yapılan faaliyetlerle oluştuğu düşünülür. Deneyüstü öz veya bilinç, dış çevreye tepki olarak beyinde olan oluşumlara veya beynin fonksiyonlarına yol gösterir. Deneyüstü bilinç, değişmeyen ve sonsuz veya zamansız bir mevcudiyet veya gerçekliktir.

Hindistan'daki felsefi arayış açıkça, acı çekme problemine bir çözüm bulma amacıyla başlamıştır. Çoğu Hint sistemi, özellikle Budizm, Samkhya ve Nyaya, insanın dünyadaki varlığının, varlığı vücuda geldiği sürece devam edecek olan çeşitli acılarla dolu olması gerektiğini anlatır. Filozoflar, bazı hastalıklar için geçici çarelerden tatmin olmayarak, bu hastalıklara sonsuza kadar çözüm olacak deva aramıştır. Bu çözümü, kişinin yaşamındaki iniş çıkışlara tanık olma yaklaşımı geliştirmesi veya kendini bu iniş çıkışlardan ayrı tutmasında bulmuşlardır. Metafizik varsayımın, burada anlatılan, ayrı tutma önerisini varoluşsal rahatsızlığa bir çare olarak değerlendirebiliriz. Bu varsayım, deneyüstü bilincin ruhunun gerçekliği, bağımsız bir tanık olarak hareket edebilme gücü ve kapasitesinde yatar.

Bu bağlamda, özgürleşmeye veya *mukti*'ye ulaşmak için olan Vedântik arzu ile hedeflenen özgürlük, seçimleri ve deneyimleri aracılığıyla fenomenal düzen içinde hareket eden kimsenin deneyimlediğinden çok daha radikal ve farklıdır. Bir yandan, bize özgürlük sunan seçim alternatifleri, diğer yandan da bizi harekete geçiren güdüler üzerindeki kontrolümüz çok sınırlıdır. Buraya kadar incelenen kısmı düşünüldüğünde, Vedânta'nın, mekânsal-zamansal düzen içindeki hareketleriyle ifade edilen niyetin özgürlüğü konusuna kayıtsız kaldığı görülmektedir. Determinizm prensibi tüm hareketlerin bütününü kapsayacak şekilde genişletilse bile Vedânta'nın bir itirazı olmazdı. Hattâ *Bhagavadgita* insan hareketleriyle ilgili böyle bir determinizmi kesinlikle desteklemektedir. Ancak, bu anlatılan düşünceyi tasdik ediyor olmaktan dolayı hiçbir üzüntü göstermeksizin, *Gita*, sıradan dünyadaki günlük varoluşun ötesinde bir âleme dayanan bilgece bir tavırla devam ederek tavsiyede bulunur. Hareketlerinin üç *praktrti gunas* tarafından belirlendiğini bilen kişi, "gerçek Öz'ün yerine geçmeye çalışan, görünen bu vücutla ve vücuda gelmiş olan deneysel özle ilgili hiçbir hareketin aktörü ya da zevk düşkünü değilim" şeklinde meditasyon yapmalıdır.

Vedânta'yı biz modern çağ insanlarının anlayacağı şekilde tekrar ele alabiliriz. Çoğumuz bir ya da iki yüzyıl veya diyelim ki bin, iki bin ya da yüz bin yıl sonra, tarih içinde unutulmuş olacağız. Düşünün ki bu kadar zaman sonra, bir zamanın bir noktasına gönderildiniz. Ayrıca, düşünün ki zihniniz ya da bilinciniz, dünya üzerinde on yıllarca süren tüm yaşamınızı oluşturan olay ve oluşumları görebileceğiniz tanrı vizyonuyla donatılmış. Bugünkü yaşamınızı, uzak bir geleceğin avantajıyla gözünüzde canlandırdığınızda, bu yaşam, tarihe kaydedilmiş veya doğada olan, mükemmelce belirlenmiş olaylar dizisi olarak görünebilir. Önemli olan şudur ki kendinizi bu olayların tanığı olarak şu anda ve burada da hayal edebilir ve o şekilde davranabilirsiniz. Bu şekilde, Vedântistlerin *jivanamukti* olarak adlandırdığı durumu, bu yaşama karışmış olan deneysel özün zevklerinden arınmış olarak, dünyevi yaşantınızda da deneyimleyebilirsiniz. Bu anlatılan özgürleşme ya da *mukti*, Vedântistlerin *samsara* olarak adlandırdığı veya benim deyimimle, *insani varoluş* durumunun ötesindedir. Bu durum, sözde deneysel özün var olduğu ama bizlerin kendimize tanıklık ettiğimiz ve gerçek özümüzün farkında olduğumuz bir durumdur.

Bu noktada, metafiziksel, ahlâksal ve hattâ psikolojik pek çok soru ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, metafiziksel soru şudur: Vaat edilen *Mukti* ya da özgürleşme durumuna ulaşabilmek için saf *Vedantic cit* veya deneyüstü bilincin varlığına inanmak zorunda mıyız? Böyle bir soru rahatlıkla sorulabilir. Bizlerin, vücudun ve algıların sahibi olan deneysel bilinçten

ayrı tutulan, deneyüstü bilinç olarak tanımlanan metafiziksel hayalete inanmaya ihtiyacımız yok. Tek inanmamız gereken, yukarıda anlatıldığı gibi *cesaretle hayal ederek tanık-bilinç seviyesine yükselebilme kapasitemiz.* Bu bağlamda bir başka soru daha ortaya çıkabilir. Özün tanık olarak farkında olduğu durumda ortaya çıkan özgürlük deneysel düşüncelerden arınmış metafizik seviyeye aittir. Peki, bu durumda deneysel varoluş alanındaki özgürlük beklentimiz nasıl karşılanacak? Bir başka soru da ahlâksal yaşantımızla ilgilidir. Fenomenal dünyadaki yaşantımızın zenginliklerine karşı tanık olarak kayıtsızlık geliştirmek benim için çok güzel; ancak aynı kayıtsızlığı bana yakın insanların problemleri ve acılarına da göstermem doğru mudur? Bu rahatsız edici soruya, bir Vedânta Gurusunun vereceği cevap şöyle olacaktır: Bilgeliğinizi acı çeken kadın ve erkeklerle paylaşın ve onlara da yayın, böylece onların cahilliklerinden kaynaklanan acılarına da son vermiş olacaksınız. Bir başka yanıt da *Bhagavadgita*'dan şu sözlerle gelmektedir: "İstek duymalarına rağmen tüm duygularını kontrol edenler ve her şeyin içinde var olan, yok olmayan, tarif edilemeyen, sonsuz, gözle görülemeyen ve değişmez *Brahman*'a hayranlık duyup tapınanlar, *tüm yaratılmışların iyiliğini isteyen* Bana gelirler" (XII, 3–4). Bir başka deyişle, insanoğlu da dâhil tüm acı çeken yaratılmışlara kendi ihtiyaçlarına göre hizmet edilmelidir. Aslında bu sözler Buda'nın sevecenliğini de anlatır. Mahayana Budizm'in bilge kişisi Buda, *nirvana*'ya ulaştığında dahi bu dünyada kalıp çeşit çeşit acılar çeken yaratılmışlara yardım etmeyi tercih etmiştir. Budist dinî literatüründe, tüm bencil düşüncelerden kendisini arındırmış böylesine bilge ve saf bir adam, teknik olarak, Bodhisattva olarak adlandırılır. *Bhagavadgita* bu noktada bir başka kolay davranış şekli önermektedir. Dünyevi bir hareketin içinde yer almadan vücudunun devamını bile sağlayamadığını fark eden bilge kişi, hareketlerinin getiri ve sonuçlarına bağlanmaksızın sıradan bir yaşam sürdürmelidir. Tanrı inancına kendini adayanlar için *Gita*'nın bir başka önerisi de bu kişilerin günlük görevlerini Tanrı'ya tapınma ruhu içinde yapmalarıdır. Bir başka deyişle, kişi yaptığı işin meyvelerini Tanrı'ya adayarak görevlerini gerçekleştirdiğinde de Tanrı'ya tapınabilir.

Vedântik özgürlük düşüncesinin neredeyse sonuna geldik. Daha önce de açıkladığım gibi, en üst düzeydeki özgürlük –dinî anlamda özgürleşme ya da *mukti* kadar etkili olan metafiziksel özgürlük diyelim– kişinin kendisine tanık olarak bakabilme tutumunu geliştirmesidir. Bu aşamada şunu sorabiliriz: bu özgürlük doktrini, günlük varoluşumuz içinde gerçekleştirebileceğimiz özgürlük kavramını *derecelendirmeye* yol açmaz mı? Daha önce anlatılan metafiziksel ve dinî önerilerle ilgili bilginin neden verildiğinin yanıtının Vedânta'dan elde edilebileceğine inanıyorum. Bu bilgile-

rin verilmesinin amacı, biyo-sosyal varlıklar olarak varlığımızı devam ettirebilmemiz için oluşturduğumuz bencilce düşüncelerden sorumlu olan *yaratılmış varlığımızın sınırlarının ötesine geçebilmemiz* olarak değerlendirilebilir. Bu varlık durumu, sadece iyi bir yaşam standardına sahip olmamızla yakından ilgili olan fiziksel sağlığımıza değil sosyal saygınlığımıza da faydalı olan davranış biçimlerini dayatıyor gibi görünmektedir. Samimi olarak kabul etmek gerekirse –Heidegger'in terimini ödünç alarak– bu düşünceler, bizi, psikolojik olarak acılı ve ahlâksal olarak da fedakârlık yapmamızı gerektiren, kaçınılmaz bir rekabet çabası içine sokmaktadır. Bilgelik, güzellik ahlâki güzellik ve erdem gibi *rekabetçi olmayan* faaliyetlerde bulunarak, bilinçli veya bilinçsiz olarak, bu çabaya ve hayatın gerilimine bir mola verme fırsatı buluruz. Bu tip faaliyetler zihinlerimizi, sözde dünyevi kaygılardan arındırarak, daha sade bir keyif vermektedir. Ancak, bu sorgulanan faaliyetlerle elde edilebilen fark edilme, tanınma ve dünyevi onur ve kazanç edinme arzusunu zorunlu kılan rekabet ruhu, bu sözde rekabetçi olmayan veya paylaşmaya açık güzellikleri elde etme dürtüsü olarak da ortaya çıkabilir. Bu durumdan da yine kendimizi, ait olduğu sosyal dünyada "ben" olarak isimlendirilen varlıktan ayrı tutarak veya bu psiko-fizyolojik varlıkla bağlantılı tüm başarı ve başarısızlıklara karşı tanık tutumu geliştirerek, bu istenmeyen sonuçlardan kaçınabiliriz. "Ben" in başarıları ve başarısızlıkları, bizden hem zaman hem de mekân olarak çok uzaklarda yaşayan veya yaşamış olan yazarların ve düşünürlerin faaliyetlerini gözlemlediğimiz aynı şekilde gözlemlenebilir.

Vedântik doktrinin bu öğretileri tamamen değilse de kısmen Stoacı ve Spinozacı sistemlerinde de bulunabilir. Bu iki isim, Heidegger'in son dönem çalışmalarındaki ifadelerinde de yer almıştır. Örneğin, "Gülün Sebebi Yoktur" şeklindeki şiirsel başlıkla ilgili yorumunda olduğu gibi. Muhtemelen Vedântik doktrine ait tek meziyetin *Sakşi* veya tanık terimlerini icat etmesi ve ayrı tutma veya *niskama karma* düşüncelerini ortaya atmasıdır.

Geriye yanıtlanması gereken tek bir soru kaldı: Neden Öz, tanık şeklinde de olsa kendisini bu yaşamda tutar? Vedânta'da anlatıldığı şekilde, evrenin ilk Prensibi olan *Brahman* ile tanımlanan tanık bilincin, ontolojik olarak gerçek olduğuna inansak bile bu *Brahman* tarafından dünya görüntüsünün yaratılması veya yansıtılması ile ilgili düşünceyi açıklaması gerekmektedir. Advaita Vedânta'nın, görünen dünyanın, dünya yanılsamasını yaratan güç olan *maya*'nın bir ürünü olduğunu ifade ettiğini biliyoruz. Ancak, dünya görüntüsünün Efendi Isvara veya Tanrı'nın ruhunun bir ifadesi olduğu ile ilgili alternatif açıklama Vedânta öğrencileri tarafın-

dan bile bilinmemektedir. Ancak, *Brahma-sütras* üzerine yorum yapan diğer Acaryalar gibi, Samkara da *Lilavada* doktrinini onaylamaktadır. Ayrıca Samkara bir bölümünde, *Brahman* tarafından yaratılan dünya görüntüsünün arkasındaki sebebin onun doğasındaki bilinçli özün aşamalı tezahürü olduğunu sezdirmektedir.

Bu noktada, Aristo'nun, erdem doğrultusunda olan faaliyetler şeklindeki mutluluk tarifini hatırlayalım. Hareketsizlikte sevinç veya mutluluk yoktur. Kişi kendisini tanık bilinç seviyesine yükseltmiş olsa bile tatmin olmak için harekete ihtiyacı vardır. *Bhagavadgita*'dan, tüm yaşayan varlıkların iyiliği için harekette bulunma ile ilgili alıntı yapmıştık. Buna kişinin kendisini ayrı tutma hevesi ile rekabetçi olmayan güzellikler üretmek için de vakit ayırması eklenebilir. Bu tutumu sürdürebilmek için, kişinin, biyo-sosyal varlığını, bu varlığı destekleyen değerlere bencilce bağlanmaktan kaçınarak sürdürürken, fiziksel varlığını da işler şekilde sürdürebilmesi gereklidir. Buradaki düşünce, kişinin rekabetçi olmayan paylaşılabilir güzellikleri, sevinç ve mutluluğun ana kaynağı haline getirmeyi öğrenmesidir.

KONFÜÇYÜS, BİLGELİK VE EĞİTİM

Kemal Bakır*

"Öğrenmeyi sevmek, kişiyi bilgiye yakınlaştırır. Eylemde gerçek bir çaba sergilemek, kişiyi insanlığa yakınlaştırır. Utancı bilmek, cesarete yakınlaştırır. Bu üç şeyi bilen kişi, kendini gerçekleştirme yolunu bilir..."

Konfüçyüs

KONFÜÇYÜS VE PRAGMATİK BİLGELİK

Konfüçyüs M.Ö. 551 yılında Çin'de bugün Şantung ili sınırları içinde kalan Lu beyliğinde doğmuştur. Konfüçyüs adını mensubu olduğu "Kung" sülalesinden alır. Konfüçyüs adı Çince "Kung-tse" ya da "Kung-fu-tse"[1] biçiminde olup "Kung neslinden gelen usta" anlamına gelir.[2] Öğrencileri O'na "Üstat Kung" derlerdi. Konfüçyüs ve düşünceleri Avrupa'ya ilk kez XVI. yüzyılda Venedikli gezgin Marco Polo tarafından taşınmış olup, daha sonra XVIII. yüzyılda Pekin'e yerleşen Hıristiyan misyonerlerce Batı'ya tanıtılmış ve Latinceye "Confucius" olarak dönüştürülmüş, Ba-

* Kemal Bakır, Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı.

[1] Bazı kaynaklarda "Kung-tze" ya da "Kung-fu-tze" olarak da geçmektedir.

[2] H. J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, çev. Ömer Cemal Güngören (İstanbul, Yol Yay. 1994), s. 128.

tı'da ve tüm dünyada bu adla bilinmiştir.[3] Konfüçyüs'ün düşünceleri tüm dünyada yaygınlaşmış ve öğütleri dilden dile söylenir hale gelmiştir. Konfüçyüs düşüncelerini Sokrates gibi yazılı olarak değil, sözlü, özdeyişler halinde ifade etmiştir. Ölümünden sonra öğrencileri onun düşüncelerini yazılı hale dönüştürmüştür.

Zorluklarla dolu bir çocukluk döneminden sonra Konfüçyüs genç yaşlarda evini bir okul haline getirerek çevresinde toplanan öğrencilere tarih, edebiyat ve genel görgü kurallarını öğretmeye çalışmıştır. Uzunca çabalar sonucu bine yakın öğrenci yetiştirmiş ve ünü tüm ülkeyi sarmıştır. O, daha çok toplumsal sorunlar üzerine yoğunlaşmıştır. Yaşadığı dönemde Çin'in yönetimsel yapılanması ve idare biçimleri hiç de iç açıcı değildir. Göstermelik bir ülke birliği olsa da, aslında soylu aileler tarafından idare edilen 124 feodal şehir devleti mevcut olup, bunlar sürekli birbirleriyle çatışma halindedir. Konfüçyüs bu durumdan oldukça hoşnutsuzdur.[4] Bu sebeple ülke yönetimiyle ilgili toplumsal adaletin ve birlikteliğin sağlanması yönünde pek çok düşünce öne sürer ve yönetimde yüksek bir görev almayı çok istemesine rağmen gelen teklifleri kendi ilkeleriyle bağdaştıramadığından geri çevirir. Fakat yetiştirdiği öğrencileri ve bizzat kendisi yönetime katıldığında düşünceleri oldukça başarılı olur.[5] Konfüçyüs aynı zamanda bir siyaset teorisyenidir, bütün düşüncelerinin temelinde doğruluk ve adalet gibi sosyal olgular yatar. O, bu olgular doğrultusunda hukukun kurumsallaşmasını desteklemiş ve her vatandaşın hiyerarşik toplum içinde kendi yerini ve görevini bilmesi için çaba sarf etmiştir.

Konfüçyüs ve taraftarlarının aynı toplumu paylaştığı Taoistler ise sosyal uyuma her türlü müdahaleyi, dolayısıyla devleti reddederek, anarşist bir yaklaşımla insanların kendiliğinden, doğal halde daha iyi bir uyum içerisinde yaşayabileceklerini düşünüyorlardı. Aynı geleneksel kültürü paylaşan Taoistler ve Konfüçyüsçülerin doğa anlayışları benzerlik göstermesine rağmen ahlâki ve siyasal düşünceleri sosyal uyumun sağlanma yönteminde keskin bir biçimde farklılık göstermektedir. Taoistler doğayla özdeşlik kurarak ona yönelmeyi prensip edinirken, Konfüçyüs düşüncesi dünyevi bir yönelişle toplumsal reformu amaçlar.[6] Fakat Konfüçyüs, düşüncelerine bir uygulama alanı bulmadıkça bir anlam taşımayacağını bil-

[3] Konfüçyüs, *Seçmeler "Lun-yü"*, çev. Mehmet Türdeş, (İstanbul, Morpa Kültür Yay, 2003), s. 5.
[4] Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism*, (Cambridge, Cambridge University Press, 2000), s. 22.
[5] Konfüçyüs, a.g.e, ss. 6–8.
[6] Peter Marshall, *Anarşizmin Tarihi*, çev. Yavuz Alogan, (Ankara, İmge Yay, 2003), ss. 95–96

diğinden, teoriye ve metafiziğe fazla önem vermemiş, daha çok pragmatik, yani eylemler aracılığıyla fayda sağlama gibi bir amaç güdüp, gündelik yaşamın içinde mevcut sorunlara odaklaşarak uygulanabilir çözüm önerileri geliştirmeye yönelmiştir. Bu sebeple de ana erdem olarak belirlediği dürüstlüğü temel alan bilgelik öğretisini halkın geneline yaymak ve böylece onlar için adaleti sağlayacak siyasal yönetimin bu yönde şekillenmesi için eğitim gibi etkili bir aracı seçmiştir. Bu bağlamda Konfüçyanizm açısından bilgelik, iyi'yi temsil eden dürüstlük ve buna bağlı olarak ortaya çıkan adalet gibi erdemlerin eğitimle yapılandırılmasıdır.

Çin'de pratik bilgi ile felsefi bilgelik arasındaki farklılığa ilk dikkat çeken kişi Konfüçyüs'tür.[7] O'nun bilgeliği geleneksel bilgelikten farklı olarak, ahlâk, din, metafiziğin yanısıra daha çok gündelik sorunlar üzerine yoğunlaşır ve bunları geçmişten gelen düşünceler ışığında farklı değişkenleri de göz önünde bulundurup yeniden ele alarak pratik sonuçları bakımından irdeler. Konfüçyüs bilgeliği bir din değil, yalnızca mevcut kültürün yaşatılması ve anlamlı kılınması için insanlara öğütler veren ve onları yönlendiren bir öğretidir. Bu sebeple Konfüçyüs, metafiziğe pek itibar etmez, daha öncelikli gördüğü dünyevi problemler üzerine yoğunlaşır. Hattâ bir öğrencisinin, ruhlara karşı görevlerin ve ölümün ne olduğu şeklindeki sorusuna, agnostik bir edayla; "Daha insanlara karşı görevlerimizi bilmezken ruhlara karşı görevlerimizi ne bilelim! Daha yaşamın ne olduğunu bilmezken ölümün ne olduğunu ne bilelim!" cevabını verir.[8] Konfüçyüs düşüncesinde Tanrı fikri kişisel gelişim ve sosyal organizasyonun gerçekleşme oranının, büyüklüğünün belirlenmesinde bir değer işlevi görür ve göksel tanrı olarak bilinir. Tanrı iradesi gereğince bütün insanlar eşittir ve herkes yetiştirilme ve geliştirilme daha doğrusu eğitilebilme potansiyeline sahiptir, insan topluluğu ilahî (göksel) emirden sonra biçimlendirilmiştir. Sosyal uyumu sağlamak için, insan nesli inancı gereği toplumsal düzende ve insanın doğal çevresinde, ilahî düzeni taklit etmek ve eylemsel olarak uygulamak zorundadır. Bu inançta, ahlâk değişen şartlara uyum sağlamada muktedir ve pratik olmalıdır. Konfüçyüs düşüncesi Batı natüralizminde olduğu gibi daha da tipik bir halde ahlâklılığın içeriğini sabitlemekten kaçınır ve bunun yerine ahlâkta bireyin kendini bilgi ile donatması, ahlâki eylemlerle kendini yetiştirmesi ve gündelik

[7] Xinzhong Yao, "Introduction: Wisdom in Comparative Perspectives", *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 33 September 2006, ss. 319.
[8] H. J. Störig, a.g.e, ss. 134–135.

yaşamda kendisine fayda sağlamasında eğitimin önemi üzerinde durur.[9] Bundan da anlaşılacağı üzere Konfüçyüs açısından bilgelik, gündelik yaşamı, kendisinden farklı bir boyuta ilişkin kaygılar ile doldurmak değil onu bizzat kendisi için kıymetli kılmaktır. Eğer birtakım metafizik endişeler varsa onlar da ancak yaşamın pratik sonuçları ile giderilebilir. Bilgelik bunu gerektirir. Konfüçyüs metafiziğe pek itibar etmemekle ve bir metafizik kurmaya uğraşmamakla birlikte geçmiş metafizik düşünceleri asla göz ardı etmemiş, onları da pratik sonuçları bakımından ele almıştır. O, geleneksel Çin düşüncelerine çok önem vermiş ve bunları yeni nesillere aktarmaya çalışmış; fakat bunu yaparken de bunların yeniden yorumlanarak gündelik yaşamın içinde bir anlam bulmasına azami derecede özen göstermiştir. Çünkü O'nun felsefesi sosyal organizasyonu ve pratik bilgiyi sağlamayı hedefler. Zaten Konfüçyüs bilgeliği bilgiye, bilmeye ve bu sayede toplumsal bütünlüğü oluşturmaya yönelik, eğitimde uygulama alanı bulmuş bir öğretidir.[10]

Konfüçyüs bilgeliğinde amaç bilgili olmaktır, bilgi ise ahlâki bir karakter taşır. O, ahlâkı en yüce erdem olarak tarif ettiği dürüstlükle sabitler ve "Kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapma"[11] ilkesi ile de dürüstlüğün mahiyetini belirler. Dürüstlüğü elde eden bir kişi aynı zamanda iyi bir kişidir. Bu kişinin temel görevi ise geleneksel düşünceleri bilgece yorumlamak ve böylece kendine ve topluma faydalı olmaktır. Konfüçyüs'ün deyişiyle; *"İyi insanlar bilgece yaşar ve âdetleri iyileştirir."* İyi olmak bunu gerektirir. Zaten asıl problem sadece iyi'yi bilmek değil, bunun yanısıra bilinen üzerinden iyi bir sonuca varmaktır. O, bu konuda "Erdemi öğretmemek, öğrenmemek, adaletle karşılaştığında onu benimsememek ve iyi olmayanı değiştirmemek: İşte benim kaygılarım" ifadesi ile düşüncesinin ana problemlerini belirtir. Bu bağlamda "iyi", Konfüçyüs bilgeliğinde ahlâki bir ideal, en yüce erdem olarak "dürüstlük" ve buna paralel olarak da "adalet" ile eşanlamda, fakat salt söylemsel teorik bir iyi'den ziyade insan yaşamını mutlu, huzurlu ve düzenli kılarak eylemde faydalı olmak gibi pragmatik bir yapılanma içerisindedir.[12] Bu yapılanmada, bilgi ve öğrenme ahlâksal idraki geliştirerek bireysel

[9] Steven Greer and Tion Piow Lim, "Confucianism; Natural Law Chinese Style?", *Ratio Juris*. Vol. 11 No.1 March 1998, s. 81.

[10] Fritjof Capra, *Fiziğin Tao'su*, çev. Kaan H. Öktem, (İstanbul, Arıtan Yay, 1991), ss. 150–151.

[11] H. J. Störig, a.g.e, s.136

[12] Thomas Cleary, *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, çev. Sibel Özbudun, (İstanbul, Anahtar Kitaplar Yay, 2000), ss. 134–135, 162.

üretkenliğin gerçek iyi'ye nasıl yönlendirileceği konusunda yol gösterir. Ayrıca birey, bilgi, öğrenme ve deneyim aracılığıyla kendi yaşamında nelerin değiştirilip nelerin değiştirilemeyeceğinin farkına varır ve bilgelik yolundaki çabalarını buna göre düzenler.

Değişme'den kasıt hep iyi'ye doğru olandır ki, Konfüçyüs bilgelik öğretisinde değişmeyi, değişmezlik olarak belirlediği bir tür yazgı çerçevesinde sınırlar. Yazgıyı oluşturan değişmezler ise, insan iradesinin dışında gelişen ölüm, ömür ve benzeri zorunluluklardır. Konfüçyüs bunlarla uğraşmanın beyhude olduğunu, bunun yerine irade kapsamındaki ahlâki fenomenlere yönelişin daha elzem ve daha faydalı olacağını ve de bu sayede iyi'ye ulaşılabileceğini savunur. Kendi ifadesi ile; bu "yazgı anlaşılmadıkça iyiliksever olmak da olanaklı değildir". O, epistemolojik açıdan, gerçeklik olarak gördüğü somut dünyanın bilgisini ele alır ve bunu pratik ahlâk ile özdeşleştirerek, tekilden genele doğru bir açılımla evrensel dengeyi başka bir deyişle adaleti sağlama yolunda, bireyin bu tür deneyimsel edinimler ve eylemler sayesinde toplumsal uyuma katkı sağlayacağına inanır.[13] Konfüçyüs toplumsal uyuma ve toplumun örf ve âdetlerine o kadar önem verir ki, tıbbi hastalıkların dahi bunlara uyumsuzluktan kaynaklandığını düşünür. Bireyin şifa bulmasının tek yolu toplumsal düzene uyum sağlayacak şekilde kendini değiştirmesidir.[14] Bu sebeple Konfüçyüs'e göre bilgi, gerçekliğin doğasına uygun olan ahlâki bilgidir. Bunu elde etmenin tek yolu da dünyaya yönelmek ve deneyimsel eylemlerde bulunmaktır. Bu tür bilgi sonuçları bakımından kişiyi bilgece bir hayat yaşama ve yaşatma bakımından en yüce erdem olan dürüstlüğe, adalete, dolayısıyla da toplumu refaha götürür.

Sosyal Eylem Olarak Eğitim

Konfüçyüs'ün bilgelik öğretisinin asıl amacı, öncelikle erdemi öğrenip öğreterek bireylerin kendilerini gerçekleştirmesine yardımcı olmak, böylece erdemli insanlar yetiştirmek ve bunların içinden çıkacak erdemli yöneticiler vasıtasıyla toplumsal huzuru ve adaleti sağlamaktır. O, toplumun her kesimine açık ve herkesin yararlanabileceği bir eğitimi amaçlar. Konfüçyüs'ten önce Çin'de eğitim, soylu ailelerin kendi çocuklarını eğitmek için tuttuğu özel öğretmenler ve devlet memurlarının kendilerinden alt kademedeki insanlara birtakım teknikleri öğretmesi ile sınırlıydı. Fakat O, Çin'de eğitimi ve öğretmenliği bir meslek, bir yaşam tarzı olarak ku-

[13] Konfüçyüs, a.g.e, ss. 12–13.
[14] Fritjof Capra, *The Turning Point*, (London, Flamingo, 1983), ss. 348–349.

ran ve benimseten ilk kişidir. Konfüçyüs, insanların eğitilmesinin kendilerine yarar sağlayacağı inancıyla, hayatının tamamını eğitime ve bunun aracılığıyla toplumu dönüştürüp geliştirmeye adamıştır.[15] Konfüçyüs'ün eğitim anlayışı kendi pragmatik bilgeliği doğrultusunda siyasi yararcılıkla (utilitarianism) şekillenir. Bu anlamda eğitimin amacı, bilgeliği, önce bireylerden başlayarak toplum geneline yaymak ve bu sayede uyumlu hiyerarşik toplumu oluşturmaktır. Bilgeliğin de, eğitimin de esas amacı daima toplumun faydasını gözetmek ve düzeni sağlamaktır.[16] Elbette ki böyle önemli bir amaç doğrultusunda verilecek çabalar sıradan, rastgele bir biçimde değil, düzenli bir biçimde, birtakım kural ve kaideler ile belirlenmiş bir işleyişte olmalıdır. İşte bu işleyişin neliğini ve nasıllığını belirlemek üzere, Konfüçyüs'ü eğitim üzerine yoğunlaşmaya yönelten ana etken de budur. Eğitim bilgeliği sağlayacak bir araç olmanın yanısıra, aynı zamanda bilgeliğin bir parçasıdır. Çünkü eğitim, öğrenme-öğretme ve bunları uygulama gibi bilgelik açısından hayati derecede önem taşıyan faaliyetleri yürüten, insanın biçimlendirilme ve kendini gerçekleştirme sürecinin en temel dinamiğidir. Bu bağlamda eğitim, toplum geneline ulaşmada Konfüçyüs bilgeliği için eylemsel pragmatik bir araçtır.

Konfüçyüs için bir araç olarak eğitimin amacı, insanların, geçmiş ve gelecek arasında, geçmişin yorumunu yapıp bunu yaşanılan zamana uygulayarak edinilen bilgiyi değerli, işe yarar kılmak ve bunu geleceğe aktarmak, böylece de en yüce erdem olan dürüstlüğün ve buna bağlı diğer ahlâki kaidelerin toplum genelinde eyleme dönük bir biçimde benimsenmesiyle sosyal adalet ve düzenliliğin sağlanmasıdır. Bu çerçevede geleneksel kültür asla yadsınmaz, çünkü o toplumu bir arada tutacak temel unsurdur. Yenilik, onların en yüce erdem olan "*dürüstlük*" ile yorumlanmasıdır. Konfüçyüs'e göre, dürüstlüğü istemek ve iyiliğin en azami biçimlerini araştırmak kişiyi bilge yapmaz, kısa süreli bir ün kazandırarak belki bazı kişileri etkileyebilir fakat onları eğitemez ve toplumu etkilemekte de yetersiz kalır. Bu sebeple gerçek bilge bir kişi sadece kendi deneyimleri ile örnek olarak yol gösterip başkalarını geliştirebilir ve eğitim aracılığıyla iyi bir sosyal düzen oluşturabilir. Nasıl ki, işlenmemiş bir taştan sanat eseri olması beklenemezse, eğitilmemiş bir insandan da ahlâki ilkeleri anlaması beklenemez. Bu da ancak deneyimler yoluyla eğitimden

[15] Konfüçyüs, a.g.e, s. 7.

[16] Leng Hui, "Chinese cultural schema of Education: Implications for communication between Chinese students and Australian educators" *Issues in Educational Research*, Vol. 15 No.1, 2005, s. 19.

geçer.[17] Sosyal bir eylem olarak eğitim ataların kültürünü canlı tutarak yeni pratik değerler üretir ve bu değerler vasıtasıyla toplumsal düzeni sağlar. Öğrencileri tarafından büyük bir sadakat ve sevgiyle yüceltilen, başarılı bir öğretmen, eğitimci olarak Konfüçyüs'ün pragmatik bilgeliğinin ve bunu yaşatacak olan eylemsel eğitim anlayışının içeriğini de bu geleneksel Çin kültürü oluşturur.

Konfüçyüs eğitimde beş erdeme çok önem verirdi ki, bunlar; "ren" cömertlik, "yi" hakkaniyet, "li" görgü kurallarına uyum, "zhi" zekâ, "xin" dürüstlük'tür.[18] O, eğitimi toplumsal bir olgu olarak ele aldığından bu erdemlerin kazanımını sosyal uyum için son derece önemli görür ve bilgelik öğretisinde eğitimin amacını bu yönde belirler. O'na göre, "Eğitimli insanlar adaleti ilke edinir ve onu düzenli bir biçimde yürütür; onu alçakgönüllülükle kurar ve sadakatle gerçekleştirir."[19] Aslında Konfüçyüs bilgeliği başlı başına bir eğitim sistemidir. Bilgeliğin temelinde bulunan düşünceler aynı zamanda onun eğitim anlayışının temelini ve amacını oluşturmaktadır. Bilgelikte esas olan eğitim ve eylemdir. Konfüçyüs öğrencilerine daima eğitim ve eylem için çalışmaları yönünde öğüt verir ve bilgeliğin yaldızlı sözler ve yapmacık davranışlarla asla bağdaşmayacağını ifade eder.[20] Bu nedenle eğitimin yöntem ve içeriğini gelenekselliği koruyucu eylemsel bilgelik değerlerine göre belirlemiştir.

Geleneksel Çin kültüründe müziğin insan aklı üzerinde etkili bir sanat olduğu yönündeki düşünce ona kutsal bir işlev yüklemiş, Konfüçyüs de bunu korumak ve uygulamak için eğitimde, yöntem olarak müzik ve retoriğe büyük önem vermiş ve bunların insanların eğitimine önemli derecede yardımcı olduğunu düşünmüştür.[21] Bu çerçevede Konfüçyüs, bilgelik öğretisinde, toplum için bütünleştirici birer araç olarak belirlediği müziği ve şiirsel anlatımı kullanmış ve bunlar vasıtasıyla insanların iç dünyasına hitap edilerek onların sosyal düzene uyum sağlamalarına yardımcı olunabileceğini ifade etmiştir.[22] O'na göre, müzik demek neşe demektir, müzik insanlara neşe verir ve onların kalplerini iyileştirir. Bilge kişiler müziğin yolunu elde ettiği zaman, sıradan insanlar ise kendi istediği şeyin yolunu elde ettiği zaman memnun olur. Fakat istenilen şey, müzik de dahil, her ne ise, ana erdem olan 'dürüstlük' ilkesi doğrultusunda şekillendirilirse

[17] Zhou Xun, *Konfüçyüs Bilgeliği*, çev. Nilüfer Uluç, (İstanbul, Drahma yay, 2005), s. 83.
[18] Leng Hui, a.g.y, s. 19.
[19] Thomas Cleary, a.g.e, s. 141.
[20] Konfüçyüs, a.g.e, s. 15.
[21] Thomas Cleary, a.g.e, ss. 168.
[22] Zhou Xun, a.g.e, ss. 52–56.

ancak o zaman neşe verici, başka bir deyişle, birey ve toplum için faydalı olur, aksi takdirde karmaşa ve düzensizlik baş gösterir. Bu nedenle bilge kişiler iradelerini ahenkleştirmek için iyi'ye yönelirler ve müzik bilgilerini genişletirler. Müziğe yönelmek erdeme giden yolu gösterir. Erdem insan yaradılışının temelidir, müzik ise bunu idame ettirir.[23] Konfüçyüs'ün müzik üzerine düşünceleri Çin halkını oldukça etkilemiş, pek çok bireysel ve toplu etkinlikte müzik gündelik yaşamın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Bu noktada Konfüçyüs'ün insanların düşüncelerini ve davranışlarını etkilemede, kolektif bir şuur oluşturmada, kısaca onları eğitmekte, müziği ön planda tutmasının oldukça isabetli bir tercih olduğu düşüncesi ağır basmaktadır.

Şiir ise insanın kendisini denetlemesine yardımcı olarak sosyal bir birey olmayı, kindar düşüncelerden arınmayı, ailesine, toplumuna ve yöneticisine karşı sorumluluklarını ve doğal durumları öğrenmeyi sağlar.[24] Bu sebeple Konfüçyüs bilgeliğinde ve onun eğitim anlayışında müzik ve retorik oldukça geniş bir yer tutar ve o dönemde, âyinlerde, törenlerde ve her türlü eğitimsel faaliyette sıkça kullanılır. Konfüçyüs, müziği toplumsal bütünleştirici bir etken ve içten gelen samimi duyguların bir ifadesi olarak gördüğünden ana erdemlere yönelmenin bir yolu, bir eğitim etkinliği olarak belirlemiştir.

Konfüçyüs düşüncesinde bir sosyal eylem olarak eğitim, kendisini bu yolda destekleyecek müzik de dahil olmak üzere her türlü düşünce ve etkinliğe açıktır, çünkü amacı bilgelik olan ve bu kapsamda ana çerçevesi çizilmiş her tür faaliyet bizzat bilgeliğin kendi hatırına meşruluk kazanır. Konfüçyüs gerçekten, davranışa önem veren eylemsel bir düşünce adamıydı, düşüncelerini bizzat yaşayarak başkalarına örnek oluyordu. O, insanın yedi doğal içgüdüye sahip olduğunu ifade eder ki, bunlar; sevinç, öfke, keder, korku, sevgi, nefret ve arzudur. Eğer bir kişi bunları kontrol altına alıp davranışlarıyla geleneksel inançları yaşatma ve yenileme yolunda kullanırsa ancak o zaman dürüstlük ile zamana meydan okuyabilir. Dürüstlük, kendini bilmektir.[25] Kendini bilen kişi bilge kişidir ve başkalarının eğitiminde onları etkileyerek yol gösterebilir. Bu çerçevede Konfüçyüs, eğitim faaliyetlerini yürütecek kişinin bir rehber olarak öğretmen ol-

[23] Konfüçyüs, *Büyük Bilgi Müzik Hakkında Notlar*, çev. Muhaddere N. Özerdim, (İstanbul, MEB Yay, 1998), ss. 36, 38.
[24] Konfüçyüs, *Seçmeler "Lun-yü"*, ss. 129–130.
[25] Frederick Gentles, "From Asia With Love" *Hangups From Way Back / Historical Myths and Canons*, Volume I, by Frederick Gentles and Melvin Steinfield, (San Francisco, Canfield Press, 1970), s. 175.

duğunu, öğretmenin aynı zamanda bilge bir kişi olduğunu ya da olması gerektiğini ifade eder. Bilge bir kişi kendisini ve öğrencilerini nasıl yetiştireceğini bilir, bunun için gerekli müzik, retorik ve doğa bilgisine sahiptir. Nasıl ki, usta bir şarkıcı melodisine eşlik edilmesi için başkalarına önderlik ediyorsa, iyi bir öğretmen de kendi düşüncelerini takip etmeleri için öğrencilere önderlik ve rehberlik eder. Bu işlev, uygulama boyutunda anlamlı ama anlaşılır, az ve öz ifadelerle, sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde yerine getirilmelidir. Ancak bu şekilde insanlar için bir örnek insan, öğretmen, bilge bir kişi olunabilir.[26] Bu bağlamda Konfüçyüs her bir bireyin bilgeliğe ulaşması gerektiği, en azından sevgi ile ona yönelip ulaşmada istekli olması gerektiğini ifade eder ve bilgeliğin de öğretmenlikle eş değer olduğu düşüncesiyle özellikle öğretmen ve öğretmenlik kavramları üzerine yoğunlaşır. O'na göre, "Gerçek bir beyefendi, eğitimde başarılı olma yolunu ve başarısızlığın nedenini bildiğinde öğretmen olmaya hak kazanır. Böylece, gerçek bir beyefendi öğretisinde öğrencilerine rehberlik eder, onları zorlamaz. Öğrencilerini ilerlemeye özendirir, onları ileriye taşımaz. Zorlamadan rehberlik etmek öğrenmeyi hoş hale getirir. Engellemeden özendirmek öğrenmeyi kolaylaştırır. Öğrencileri ileriye taşımadan yolu açmak, onların düşünmesini sağlar."[27] Görüldüğü üzere Konfüçyüs, bugünün eğitim anlayışında oldukça revaçta olan düşüncelerin ilk örneklerini sunmuş ve bilgeliğinin eylemsel sonuçlarını eğitimle sağlama yoluna gitmiştir.

Konfüçyüs eğitimde toplumu ve ahlâkı ve de ahlâklı yönetimi daima ön planda tutmuş, hiçbir şekilde baskı, zorlama ve cezayı tasvip etmemiştir. O, önce bilgeliğine ait geleneksel ahlâki değerleri öğretmeye koyulmuş ve bu yolla cezayı gerektirecek bir durumun ortaya çıkmayacağını düşünmüştür. Eğitimde ceza en son başvurulacak şeydir ki, bu da erdemi öğrenmeyip öğretmemenin bedelidir.[28] Konfüçyüs bunu şöyle izah eder: "Eğer halk yasalarla yönetilir ve cezalarla yola getirilmek istenirse, onlar cezalardan kurtulmaya çalışacak ve bundan hiç utanç duymayacaklardır. Eğer onlar erdemle yönetilir ve eğitimle yola getirilmek istenirse utanç duyacaklar ve böylece iyi olmaya çalışacaklardır."[29] Bundan da anlaşılacağı üzere Konfüçyüs eğitimin sosyal kontrol açısından önemini çok iyi kavramış olup kitleleri etkilemenin en iyi ve en doğal yolu olarak eğitimi pragmatik bilgeliği ile bütünleştirmiştir.

---

[26] Zhou Xun, a.g.e, s. 87.
[27] a.g.e, s. 87.
[28] a.g.e, s. 89.
[29] Konfüçyüs, a.g.e, s. 19.

Konfüçyüs bilgeliğinde birey eğitim yoluyla kendini yetiştirmek ve ideal bir karakter olarak diğer insanların da eğitilmesine yardımcı olmak durumundadır. Toplumsal bir işlev olarak öğretmenlik yalnızca yaşlıların gençleri eğitmesi değil, aynı zamanda gençlerin de zamansal değişikliklere bağlı olarak yaşlıları eğitmesidir. Öğretmen bilgeliği aktaramaz ancak kendi deneyimleri vasıtasıyla onun yolunu gösterir.[30] Konfüçyüs, eğitimde hazırcılığa ve ezberciliğe şiddetle karşı çıkarak ısrarla öğretmenin, her şeyi öğreten değil, öğrenmenin yolunu gösteren bir işleve sahip olmasını, eğitim faaliyetlerinde rehber olarak rol alması gerektiğini vurgular. Bunu "Bir kişiye her gün balık vermektense balık tutmayı öğretmeyi tercih ederim" [31] şeklindeki öz deyişiyle hem öğretmen hem de öğrenci açısından faydalı olan eylemi karakterize eder.

Bir bilge, yol gösterici olarak öğretmenin kişiliğini ahlâklılıkla belirleyen Konfüçyüs mütevazılığı da hiçbir zaman göz ardı etmez. O da Sokrates gibi çok fazla şey bildiğini iddia etmez; fakat Sokrates'in ironisinden ayrı olarak kendini, bilgeliği seven bir kişi olarak tanımlar ve daima onun ahlâki yönüne vurgu yapar: "Eğitimde herkes gibiyim, terbiyeli insanın kişisel ilişkide tavrı budur, bunun için öne çıkmam. Bir bilge, yetkin kişi olarak örnek gösterilebilir miyim. Ben denerim, yorulunca da boş çuval gibi çökmem, insanlara bıkıp usanmadan öğretirim; benim hakkımda söylenebilecek bundan ibarettir."[32] Bu ifadelerle Konfüçyüs kendisindeki öğretmenlik, bilgelik sevgisini dile getirir ve kendisi için iyi'ye adanmışlıkta, bir eğitimci, öğretmen, bilgelik örneği sergiler.

Sonuç

Konfüçyüs, zamanının en büyük ve etkili öğretmeni, bilgesi ve filozoflarından biri olarak öğrencilerine ve toplumuna örnek bir şahsiyet olmuş ve Konfüçyüsçülük ya da Konfüçyanizm olarak adlandırılan öğretisi, Çin'de, Asya'da ve dünyanın pek çok yerinde eğitim ve toplumsal düzenlilik düşüncesinde oldukça etkili bir öğreti olarak bugüne dek etkisini sürdürmüştür. O'nun düşünceleri geleneksel Çin düşüncesiyle öylesine bütünleşmiştir ki, bugün O'na atfedilen pek çok düşüncenin kendisine ait olup olmadığını saptamak oldukça zor, neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple Çin düşüncesine ait büyük metinlerin pek çoğu Konfüçyüs Klasikleri olarak bilinmekte ve 2500 yılı aşkın bir süredir Çin eğitim sisteminin temelini

[30] Thomas Cleary, a.g.e, s. 176.
[31] Steven Greer and Tion Piow Lim, *A.g.y*, ss. 81–82.
[32] Ezra Pound, *Konfüçyüs Özdüşünü Sarsılmaz Eksen Başak*, çev: Ahmet Yücel, (Ankara, Hece Yay, 2003), s. 132.

oluşturmaktadır.[33] Konfüçyüs, bilgeliğinde ve eğitimde gayet demokratik ilkelere yer vermiş ve yaşadığı toplumda demokrasi düşüncesinin gelişimine ön ayak olmuştur. O, bu günün liberal demokrasi düşüncesine yakın bir demokrasi anlayışı geliştirmiş ve her fırsatta eğitim vasıtasıyla pragmatik bilgeliğinin eylemsel sonuçlarını topluma yaymaya ve benimsetmeye özen göstermiştir.[34] Bu bağlamda Konfüçyüs Uzak Doğu felsefesinin ilk pragmatik, demokratik filozofu ve eğitimcisi sayılabilir.

Hattâ Konfüçyüs, tüm düşünce tarihinin ilk pragmatik filozofu bile sayılabilir. Bugünkü pragmatik düşünürlerin ortaya koydukları düşüncelerin ilk örneklerini O, yaklaşık 2500 yıl önce ortaya koymuş ve bu yaklaşımla sosyal meselelere çözüm aramıştır. Konfüçyüs'ün eylemsel, eğitici ve bir o kadar da demokratik yöntemleri kapsayan bilgelik öğretisinin toplum üzerinde bıraktığı olumlu izlenim ve benimsenme kendisine haklı bir ün kazandırmıştır. Fakat O, bunu daima mütevazılıkla karşılayıp kendini yaşadığı toplumdan ayrı görmemiş, halktan biri ve bir halk adamı olarak düşüncelerini başarılı bir şekilde yaymaya devam etmiştir. Bu noktada, Konfüçyüs'te filozofluğun ve eğitimciliğin yanısıra iyi gözlem yapabilen bir toplum bilimci yön de ön plana çıkmış olup, bu da toplumu eğitim yoluyla etkilemekte, bir sosyal eylem olarak eğitimin toplumsal bütünlük içerisinde eş güdümle yapılmasında O'na ayrıca bir avantaj sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Ackerly, Brooke A., "Is Liberalism The Only Way Toward Democracy? Confucianism And Democracy", *Political Theory*, Vol. 33 No. 4, August 2005

Capra, Fritjof, *Fiziğin Tao'su*, çev: Kaan H. Öktem, Arıtan Yay, İstanbul, 1991

Capra, Fritjof, *The Turning Point*, Flamingo, London, 1983

Cleary, Thomas, *Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri*, çev: Sibel Özbudun, Anahtar Kitaplar Yay, İstanbul, 2000

Gentles, Frederick, "From Asia With Love" *Hangups From Way Back / Historical Myths and Canons*, Volume I, by Frederick Gentles and Melvin Steinfield, Canfield Press, San Francisco, 1970

Greer, Steven and Lim, Tion Piow, "Confucianism; Natural Law Chinese Style?", *Ratio Juris*. Vol. 11 No.1 March 1998

Hui, Leng, "Chinese cultural schema of Education: Implications for communication between Chinese students and Australian educators" *Issues in Educational Research*, Vol.15 No.1, 2005

[33] Konfüçyüs, a.g.e, ss. 8–9.

[34] Brooke A. Ackerly, "Is Liberalism The Only Way Toward Democracy? Confucianism And Democracy", *Political Theory*, Vol. 33 No. 4, August 2005, s. 553.

Konfüçyüs, *Büyük Bilgi Müzik hakkında Notlar*, çev: Muhaddere N. Özerdim, MEB Yay, İstanbul, 1998

Konfüçyüs, *Seçmeler "Lun-yü"*, çev: Mehmet Türdeş, Morpa Kültür Yay, İstanbul, 2003

Marshall, Peter, *Anarşizmin Tarihi*, çev: Yavuz Alogan, İmge Yay, Ankara, 2003

Pound, Ezra, *Konfüçyüs Özdüşünü Sarsılmaz Eksen Başak*, çev: Ahmet Yücel, Hece Yay, Ankara, 2003

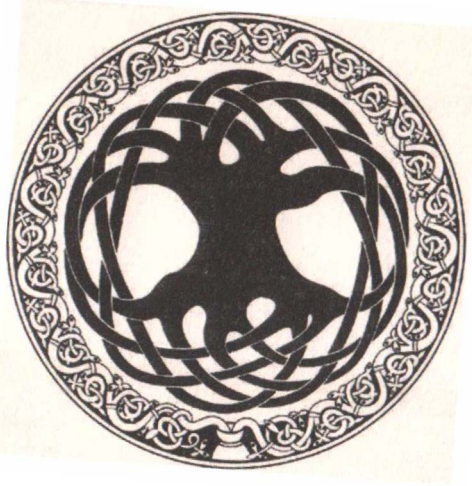
Störig, H. J., *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, çev: Ömer Cemal Güngören, Yol Yay, İstanbul, 1994

Xun, Zhou, *Konfüçyüs Bilgeliği*, çev: Nilüfer Uluç, Drahma yay, İstanbul, 2005

Yao, Xinzhong, *An Introduction to Confucianism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000

Yao, Xinzhong, "Introduction: Wisdom in Comparative Perspectives" *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 33, September 2006

KENZ



XVII. YÜZYILIN ORTASINDA OSMANLI COĞRAFYASI'NDAN ANTİK DÖNEMLERE BİR BAKIŞ: KÂTİP ÇELEBİ'NİN ESERLERİNDEN SEÇMELER

Haşim Koç*

XVII. yüzyılda yaşamış olan Kâtip Çelebi (1609-1657) geride bırakmış olduğu eserleriyle Osmanlı İmparatorluğu'nun en üretken ve en çok dikkati çeken bilginlerindendir. Batılıların Hacı Kalfa olarak nitelendirdiği yazar, Osmanlı araştırmaları sahasında üzerinde yeterince durulmuş bir şahsiyettir. Biz bu yazımızda, Kâtip Çelebi'nin kaleme aldığı eserlerde geçen antik dünyaya dair bilgilere ışık tutmaya ve bu bilgileri biraraya getirmeye çalışacağız. Bu sayede, XVII. yüzyılda Osmanlı düşünce hayatındaki mevcut antik dünya bilgisini, dönemin en velûd yazarlarından birisinin eserlerinden hareketle değerlendirmeye gayret edeceğiz. Kâtip Çelebi'nin eserlerinin kapsamının genişliği, bizce Osmanlı bilginlerinin antik dönemlere (*kadîm*) ait bilgisinin izini sürmede mezkûr yazarın seçimini haklı kılabilecek bir gerekçedir. Coğrafyadan tarihe, bibliyografyadan ahlâka kadar çeşitli alanlarda eserler yazmış olan Kâtip Çelebi, XVII. yüzyıl söz konusu olduğunda Osmanlı düşünce birikimini en iyi yansıtan bilginlerden biridir. Yazmış olduğu *Keşfü'z-Zünûn* adlı bibliyografik ya-

* Haşim Koç, Max-Planck Tarih Enstitüsü/ Göttingen, doktora öğrencisi.

pıt, günümüzde dahi güncelliğini koruyan ve yapılmış zeyllerle birlikte İslâm tarihi boyunca üretilmiş bilgiyi en iyi yansıtan bibliyografik eserlerdendir.[1]

Kâtip Çelebi'nin yaşam öyküsünü incelediğimizde karşımıza Osmanlı'nın kalemiyye sınıfında yetişmiş, bu noktada kâtiplik görevinde de bulunmuş, bir yakınından kendisine kalan mirastan sonra belirli bir refaha erişmiş ve kendisini tamamen ilme adamış bir şahsiyet çıkar. Kendisine dair bilgileri *Süllemü'l-vüsûl ilâ Tabakâti'l-fühûl* adlı tabakat kitabında yazdıklarından ve *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk* ismiyle kaleme aldığı son eserine eklediği derli toplu hâl tercümesinden çıkarıyoruz. Bu iki eserin dışında, çeşitli eserlerine serpiştirmiş olduğu bilgi kırıntıları yazar hakkında detaylı bilgi sahibi olmamızı mümkün kılmaktadır.[2]

---

[1] Söz konusu eser, Arapça aslından 1941-1947 yılları arasında Şerafettin Yaltkaya ve Kilisli Rıfat Bilge tarafından, mevcut yazma ve basma nüshaları ve zeylleri gözden geçirilerek yayıma hazırlanmış ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından basılmıştır. Bu eserin ayrıca Flügel tarafından 1835-1858 yılları arasında *Lexicon bibliograhicum et encyclopœdium = Kaşf az-zünûn an asâmi'l-kütûb ve'l-fünûn* başlığıyla 7 cilt olarak basılmış Arapça metniyle birlikte hazırlanmış bir Latince tercümesi vardır. İlk cildi Leipzig'te basılan bu eserin devamı, Londra'da bulunan Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland'ın katkılarıyla basılmıştır. Yaltkaya ve Bilge tarafından hazırlanan baskının mukaddimesinde yazarlar, İslâm dünyasında Kâtip Çelebi'den önce hazırlanmış bibliyografik kitaplar hakkında bilgi vermiş ve Kâtip Çelebi'nin de bunlardan istifade ettiğini öne sürmüşlerdir. 14.500'ü aşkın kitap ismi, 10.000'den fazla müellif ismi geçen bu eserin en önemli özelliği, alfabetik sıraya göre tertip edilmiş olmasıdır. Ayrıca üç yüzden fazla ilmin konusu hakkında da bilgi verilmiştir. Tüm bu özelliklerinden ötürü bu eseri, kendi dönemine kadar üretilmiş bilgiyi ihtiva eden bir eser olarak nitelendirmek yanlış olmasa gerek. Kâtib Çelebi, *Keşf-el-Zunun*, Şerafettin Yaltkaya ve Rıfat Bilge (Haz.), 2. Basılış, İstanbul: Milli Eğitim, 1971.

[2] Kâtip Çelebi hakkında birçok çalışma yapılmıştır. *İslâm Ansiklopedisi* ve *Encyclopedia of Islam* (2nd edition)'a Orhan Şaik Gökyay'ın yazmış olduğu maddelere ek olarak yine Orhan Şaik Gökyay, "Kâtib Çelebi: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* c. 8 (1955) sy. 11-12, ss. 135-150; a.y., "Kâtib Çelebi", *İA*, c. 6, ss. 432-438; a.y., *EI2*, c. 4, ss. 760-762. Gökyay, Diyanet Vakfı'nın hazırlamış olduğu *İslâm Ansiklopedisi*'nde de Kâtip Çelebi maddesini kaleme almıştır: "Kâtib Çelebi", *TDVİA*, c. 25, ss. 36-40. Ayrıca Türkiye Muallimler Birliği tarafından neşredilen *Bilgi Dergisi*'nin 126-127. sayıları ölümünün 300. yıldönümü münasebetiyle Kâtip Çelebi'ye atfedilmiştir. Bu sayıdaki, Fahri Ç. Derin, "Kâtib Çelebi–Hayatı", *Bilgi*, c. XI (1957) s. 126-127, ss. 4-5, 9 adlı makale Kâtip Çelebi'nin hayatına dair bilgi verir. Gottfried Hagen, "Kâtip Çelebi'nin *Cihannüması*'nın Oluşumu ve Düşünce Dünyası"na dair hazırlamış olduğu doktora tezinin ilk kısmında, Kâtip Çelebi'nin hayatını ele almıştır. Bakınız Gottfried Hagen, *Ein osmanischer Geograph bei der Arbeit: Entstehung und Gedankenwelt von Katib Celebis Gihannüma*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2003, ss. 9-78. Hagen hem Osmanlı dönemine ait hem de Cumhuriyet döneminde Kâtip Çelebi hakkında yapılmış çalışmaları ele almış ve bunları Kâtip Çelebi'nin kendi metinlerinde geçen yaşam öyküsü bilgileriyle birlikte değerlendirmiştir. Ayrıca yine Orhan Şaik Gökyay'ın hazırlamış olduğu, *Kâtip Çelebi'den Seçmeler*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1968, adlı eserde de yazarımızın hem hayatı hakkında hem de eserleri hakkında etraflı bilgi bulunur. Bu kitapta ayrıca eserlerinden kimi bölümler de okuyucuların dikkatine sunulmuştur. Kâtip Çelebi hakkında çok yeni yazılmış bir makale için bakınız, Gottfried Hagen, "Katib

Kâtip Çelebi'nin asıl ismi Mustafa, babasının adı ise Abdullah'tır. İlmiye sınıfı arasında Kâtip Çelebi, Divân-ı Hümâyun mensuplarınca da Hacı Halîfe olarak tanınmıştır. On dört yaşından itibaren Anadolu Muhasebeciliği Kalemi'nde çalışmaya başlayan Kâtip Çelebi, bu görevi esnasında babasıyla birlikte aralarında Bağdat seferinin de bulunduğu birçok sefere katılmıştır. Babasının sefer dönüşünde, Musul'da vefatından sonra farklı bir kaleme tayin edilen Kâtip Çelebi, Erzurum muhasarasında da bulunmuştur (1628). İstanbul'a döndükten sonra Kadızâde Mehmed Efendi'nin derslerine devam eden Kâtip Çelebi, 1630 yılında, Hüsrev Paşa kumandasındaki orduyla birlikte Bağdat ve Hemedan seferlerine katılmıştır. 1633-34 yılları arasında Tabanıyassı Mehmed Paşa kumandasındaki orduyla tekrar Şark seferine çıkan Kâtip Çelebi'nin son olarak katıldığı sefer IV. Murad'ın komutasındaki Revan seferidir (1635). Katıldığı seferlere ait gözlemlerini çeşitli eserlerinde yazıya geçiren Kâtip Çelebi, *Cihannümâ* ve *Fezleke* adlı eserlerinde bunları genişçe anlatmıştır.[3]

Revan seferinden geri döndükten sonra tüm ömrünü ilmî çalışmalara ve neşr işlerine adamaya niyetlendiğini Kâtip Çelebi şu kelimelerle ifade etmektedir: "... On yıl kadar zaman evkât sefer ve harekette geçip nice cenkler ve vak'alar görülüp hacc ve gazâ maslahatı tamâm oldu. Cihâd-ı asgardan cihâd-ı ekbere döndük– fehvâsı üzere min ba'd râh-ı talebede taabe nefs-i nefîs tavtin ve ilm-i şerîf tahsiline bakıye-i 'ömr-i azîz tâyin olunup rızk-ı mukadder esbâb-ı 'ilme harç ve sarf olunmak mukarrer kılındı."[4]

Kâtip Çelebi'nin *cihâd-ı ekber* olarak nitelendirdiği ve kendini tamamen ilmî çalışmalara adadığı vakitler, Osmanlıların kendileri dışındaki dünyaya olan ilgilerinin artmaya başladığı bir dönemdir. Robert Dankoff'un Evliya Çelebi'nin zihnî dünyasını ele aldığı eserine yazdığı sonsözde bunu dile getiren Hagen, XVII. yüzyılın özellikle ikinci yarısıyla birlikte Osmanlıların kendi dışındaki dünyaya, kendileri dışında üretilen bilgiye olan ilgi ve meraklarının arttığını öne sürer.[5] Bu yüzyılda Osmanlı bilginlerinin Batı'dan bazı bilimsel ve coğrafi eserleri çevirmeye başladıkları da görülmektedir. Katip Çelebi'nin Johanna Carion'un Latince

---

Çelebi: Mustafa b. Abdullah, Hacı Halife (b. 1609-d. 1657)", http://www.ottomanhistorians.com/database/html/katibcelebi_en.html.

[3] Gökyay, "Kâtip Çelebi", s. 37. Derin, "Kâtib Çelebi – Hayatı", s. 4.

[4] Derin, a.g.m., ss. 4-5'ten naklen.

[5] Gottfried Hagen, "Afterword", *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi* by Robert Dankoff, Leiden, Boston: Brill, 2004, ss. 215-256. Osmanlıların, 17. yüzyıl boyunca Fransız ve Venediklilerle 'ortak bir dünya'yı paylaştıklarını iddia eden ve aradaki parallelikleri inceleyen bir eser için bakınız, Suraiya Faroqhi, *The Ottoman Empire and the World Around It*, London & New York: I. B. Tauris, 2004.

Chronic adlı kitabına yaptığı *Tarih-i Frengî Tercümesi*, ardından *Ravnak al-Sultana* başlığıyla da bilinen *Tarih-i Konstantiniye ve Kayasira* eseri, ki bu eserin de kaynağının *Historia rerum in Oriente gestarum ab exordio mundi et orbe condito ad nostra haec usque tempora* (Frankfurt, 1567) basımlı bir eser olduğu biliniyor, Mercator ve A. S. Hondius'un *Atlas Minor*'una yaptığı *Lawami' al-Nur fi Zulmat Atlas Minur* çevirisi haricinde coğrafya ve astronomi alanında başka çeviriler de yapılmıştır.[6]

Kâtip Çelebi, yukarıdaki alıntının sonundaki geçen kararından sonra kendini tamamen ilmî çalışmalara vermiştir. Kendisine kalan miras sayesinde rahatlayan ve mirasın önemli bir kısmını kitaplara harcayan yazarımız, edindiği kitapları mütalâa etmenin haricinde, etrafındaki değerli hocaların derslerini takip ederek bilgisini derinleştirmeye gayret etmiştir. Kendisinin ilmî faaliyetlerine yönelik en derli toplu bilgi *Mîzânü'l-Hakk* adlı kitabının sonuna eklediği otobiyografisinde mevcuttur. Buna göre, A'reç Mustafa Efendi, Kürt Abdullah Efendi, Keçi Mehmet Efendi'nin derslerini dinlemiş, gece gündüz on yıl kadar çalışarak kendini geliştirmiş ve mezkûr hocalardan birçok kitabı mütalâa ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca kendi yazmış olduğu kitaplardan, *Fezleke*, *Takvîmü't-tevârih*, *Süllemü'l-Vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, *Keşfü'z-zunûn*, *Cihannümâ*, *Düstûru'l-amel*, *Tuhfetü'l-kibâr* gibi kitapların nasıl yazıldıklarına ve hangi tarihlerde kaleme alındıklarına dair bilgiler vermiştir. Kendi te'lifi olan eserler haricinde yapmış olduğu kimi tercümeler hakkında da bilgi vermiştir: Fransız rahiplerinden Müslüman olan Şeyh Mehmet İhlâsî ile birlikte *Atlas minor*'u bir buçuk senede *Levâmiü'n-nur* adıyla tercüme ettikten sonra,

---

[6] Tezkireci Köse İbrahim Efendi'nin Noel Durret'nin 1641'de yazdığı ziclerini *Secencel el-Eflak fi Gayet el-Idrak* adıyla 1660 yılında yaptığı ve Osmanlı literatüründe Kopernik ve Güneş merkezli sistemden ilk kez bahseden tercümesi, Ebu Bekir Behram ed-Dımaşkî'nin Janszoon Blaeu'nun *Atlas Major* (1685) adlı eserine yaptığı tercüme bu dönemde yapılmış tercümelerdir. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Ottoman Science: The Last Episode in Islamic Scientific Tradition and the Beginning of European Scientific Tradition", *Science, Technology and the Industry in the Ottoman World*, Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergün ve Ahmed Djebbar (haz.), Turnhout: Brepols, 2000, s. 11-48. Gottfried Hagen, "Kâtib Çelebi and Târîh-i Hind-i Garbî", *Güney-Doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 1982-1998, sy. 12: *Prof. Dr. Cengiz Orhonlu Hatıra Sayısı*, s. 101-115. Noel Durret'nin eseri ve çevirisi için, Avner Ben-Zaken, "The heavens of the sky and the heavens of the heart: the Ottoman cultural context for the introduction of post-Copernican astronomy", *British Journal for the History of Science*, 2004, c. 47, sy. 1, s. 1-28. Kâtip Çelebi'nin ve Ebu Bekir ed-Dımaşki'nin çevirilerindeki haritaların karşılaştırması için, Sonja Brentjes, "Mapmaking in Ottoman Istanbul between 1650 and 1750: A Domain of Painters, Calligraphers or Cartographers?" *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West: Vol. II*, London: I. B. Tauris, 2005, s. 125-156. Ramazan Şeşen, "Belgrad Divanı Tercümanı Osman b. Abdülmennan ve Tercüme Faaliyetindeki Yeri", *Tarih Enstitüsü Dergisi: Prof. Dr. Münir Aktepe'ye Armağan*, 15 (1995-97), ss. 305-320; Robert Mantran, "Ecrivains, Penseurs et Novateurs dans l'Empire Ottoman aux XVIIe et XVIIIe Siècles", *Cahiers de la Méditerranée*, 37 (1988), ss. 161-175.

Frengî Tarih ve *Revnakü's-saltana* (*Konstantiniyye Tarihi*) adlı eserleri de tercüme etmiştir. Kâtip Çelebi bu bölümü "bundan sonra ömrün bakıyyesi bu hal ile geçe" dileğiyle bitirmektedir.[7]

Kâtip Çelebi'nin son eserinde geçen bu dileği, ömrünün sona ermesi üzerine yerine gelmemiştir. 1657 tarihinde vefat eden Kâtip Çelebi'nin, çeşitli sahalarda kaleme aldığı veya tercüme ettiği toplam 21 eserin muhtevasındaki önemli bilgiler, eserlerinin çoğunun başvuru kaynağı olması, kendisinin elde ettiği şöhretin haklı olduğuna kanıttır. Biz bu eserde coğrafyaya dair *Cihannümâ*'sı ve *Tezkere*'nin fihristi olarak nitelendirdiği *Takvîmü't-tevârih* adlı eserlerini temel olarak inceleyip, bu eserlerde geçen antik döneme ait referansları ele almaya çalışacağız. Bu iki eserin haricinde *Keşfü'z-zünûn*'da geçen İlm-i Hikmet bölümü, Orhan Şaik Gökyay'ın hazırladığı, *Eserlerinden Seçmeler* adlı kitapta geçen bölümlerde konumuzla ilgili kısımlar ele alınacaktır. Bu nedenle eserlerinin bir listesini vermekten çok, makalemizde geçecek eserler hakkında gerekli bilgiler verilecektir. Yazarın eserlerinin tüm listesi, dipnotlarda geçen ansiklopedi maddelerinden veya hayatına dair makalelerden bulunabilir.

KÂTİP ÇELEBİ'NİN ESERLERİ VE ANTİK DÜNYA BİLGİSİ

Felsefî ilimlerin Osmanlı medreselerinden kaldırıldıktan sonra İstanbul'a gelen Kürt talebeler sayesinde tekrar canlanmaya başladığını ifade eden Kâtip Çelebi'nin *Mîzanü'l-Hakk* adlı eserinin bir bölümünde geçen şu sözleri ilginçtir: "Ben de derslerim sırasında kabiliyetli talebeyi Sokrates'in Eflatun'u teşvik ettiği gibi, eşyanın hakikatleri ilmini öğrenmeye teşvik ediyordum. Bu maksatla bu risaleyi yazdım".[8] Yine bir başka yerde, büyüklerin dünya mansıplarından uzak durmalarını tavsiye eden müellif, örnek olarak Eflatun'un halkın kendi önerdiği tedbirlerden başka tedbirlere başvurup önerdiği tedbirlerin nasıl reddedildiğini göstermiş ve

[7] Gökyay, *Seçmeler*, ss. 165-171'den naklen. Otobiyografide geçen eserlerin her birine dair çalışmalar için, 2. notta zikredilen *Bilgi Dergisi*'ne bakılabilir. Bu dergideki *Mîzânü'l-Hakk* makalesi Haluk İpekten tarafından kaleme alınmıştır, ss. 16-17. Ayrıca yine Kâtip Çelebi'nin 300. ölüm yıldönümü nedeniyle Tarih Kurumu tarafından hazırlanan kitap, Kâtip Çelebi'nin ilmî yönünü ortaya koyan çok önemli bir çalışmadır. *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957. Kitabın ilk makalesinde Kâtip Çelebi'nin hayatı ve eserlerini inceleyen Orhan Şaik Gökyay, *Mîzânü'l-Hakk* kitabından makalesinin sonunda bahsetmektedir, bkz. "Kâtip Çelebi: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", ss. 3-90.

[8] Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957, ss. 177-193, burada ss. 183-184'ten naklen. *Mizanü'l-Hakk*'ın 1972 yılında Orhan Şaik Gökyay tarafından hazırlanmış bir edisyonu da mevcuttur. Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ahakk=En Doğruyu Sevmek [Seçmek] İçin Hak Terazisi*, haz. Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.

"bunda zamanımızdaki Osmanlı mansıplarının halinde, ibret alacaklar için bir hisse vardır." ifadesiyle sözlerini sona erdirmiştir.[9] Kâtip Çelebi'nin burada verdiği referanstan Sokrates ile Eflatun arasındaki hocatalebe ilişkisinden ve Eflatun'un önerdiği tedbirlerden haberdar olduğunu ve bu ilişki ve tebirlere yazısında telmihte bulunmakta beis görmediğini anlıyoruz. Her yazarın, eserini bir muhatap kitlesini hedef alarak kaleme aldığını düşündüğümüzde, kadîmdeki bir bilgiye atıf yaparken anlaşılma kaygısının olmadığını, bu bilginin Osmanlı âlimlerince malum bilgiler arasında olduğunu da ifade edebiliriz.[10]

KÂTİP ÇELEBİ VE FELSEFİ BİRİKİM

Felsefe'nin *('ilm-i hikmet*in) tarifi ve muhtevası konusunda Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn*'daki İlm-i Hikmet maddesini inceleyebiliriz. Bu madde için önce felsefenin tarifini veren Kâtip Çelebi, sonrasında ise

---

[9] Orhan Şaik Gökyay, "Kâtip Çelebi: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", s. 36, dipnot, 2, *Sullâmu'l-vusûl* vr. 562a'dan naklen.

[10] Kâtip Çelebi'nin yaşadığı dönemde meşhur *Seyahatnâmesi*'ni kaleme almış olan Evliya Çelebi de, eserinin birçok yerinde Antik döneme ve o dönemde yaşamış felsefecilere atıfta bulunmakta ve Antik Dünya'ya dair temelli bir bilginin Osmanlı âlimleri arasında mevcut olduğunu göstermektedir: Bakınız, Erich Prokosch, *Kairo in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, beschriben von Evliya Çelebi, İstanbul: Simurg, 2000 adlı eserdeki Galen, İskender vb. antik dönemde yaşamış filozof ve yöneticilere ait bilgiler için bakınız s. 171, 175. Antik döneme ve filozoflara önemli atıflarda bulunan eserlerden biri de Kınalızâde Ali Çelebi'nin (1510-1571) *Ahlâk-ı 'Âlâ'i* isimli kitabıdır. Osmanlı ahlâk eserleri arasında önemli bir yere sahip olan bu eserde, Aristo, Eflatun, Sokrates, Empedokles, Pisagor, Hermes, Galen, Diyojen ve Batlamyus gibi Grek filozofları kendilerine yer bulmuştur. Ayşe Sıdıka Oktay, 1998 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne teslim ettiği doktora tezinde Kınalızâde'nin eserini çalışmıştır. Bu çalışma daha sonra basılmıştır: *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alai*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005. Bu eser hakkında ayrıca bakınız, Baki Tezcan, "The Definition of Sultanic Legitimacy in the Sixteenth Century Ottoman Empire: *The Ahlâk-ı Alâ'i* of Kınalızâde Ali Çelebi (1510-1572)" yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi, Near Eastern Studies, Princeton University, 1996. Kınalızâde'nin eserinin sonunda yer alan adalet dairesi fikrinin, Aristo'nun İskender'e verdiği öğütten doğduğunu ifade eden Gottfried Hagen, bu fikrin Kınalızâde'den sonraki Osmanlı âlimlerinin eserlerinde de görüldüğünü söylemektedir: Gottfried Hagen, "Legitimacy and World Order", *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, ed. by Hakan T. Karateke and Maurus Reinkowski, Leiden: Brill, 2005, ss. 55-83, s. 66. Bir diğer önemli eser, Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (1495-1561) kaleme almış olduğu *Mevzuâtu'l-ulûm* adlı eseridir. Bu eserde, ilimlerin konularını anlatan ve tasnifini veren yazar, felsefe ilimleri hususunda, bu ilimlerin sanılanın aksine şerî ilimlere muhalif olmadığını ifade eder. İdris aleyhisselâm'ı felsefede külli üstat olarak kabul eden yazar, İdris peygamberin 72 dil konuştuğunu, Hermes veya Heramis olarak isimlendirildiğini ve Yunanlıların da kendisine Ermis dediğini ifade eder. Eflatun'u "hikmet sultanı, Yunan'da olan hikmet direklerinin efdalı" olarak niteleyip, kendisinin hikmeti Sokrates ve Pisagor'dan öğrendiğini ifade eden Taşköprülüzâde, 'Eflatun'un talebesi Aristoteles de hikmet üstatlarındandır. Aristoteles kelimesinin mânâsı hikmeti seven, yahut fazıl, kâmil demektir.' sözleriyle Aristo'dan bahsetmiştir. Murtaza Korlaelçi, "Taşköprülüzâde ve Kâtip Çelebi'ye Göre Türk Kültüründe Felsefenin Yeri", *Türk Yurdu*, c. 12 (1992) sy. 61, ss. 34-38.

Aristo'dan ve onun eserlerinden bahsetmiştir. Kâtip Çelebi'nin Aristo'yu ele aldığı bir diğer yer *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*'dür. Alfabetik sıraya göre düzenlenmiş Arapça bir biyografi eseri olan bu kitabın ilk bölümünü, kendi isimleriyle tanınmış kişilerin, ikinci bölümünü ise nesep, künye ve lâkaplarıyla bilinen kişilerin biyografileri oluşturur. 1058 (1649) yılında tamamlanan bu eseri hazırlarken yüzden fazla kaynağa başvuran yazar, Suyûti'nin *Tahrîrü'l-lübâb* adlı eserini kendine esas alıp, bu eserdeki eksik noktaları tamamlamak suretiyle, kendi eserini hazırlamıştır. Eseri hazırlarken fişlerden yararlandığı anlaşılmaktadır. Birnbaum, Kâtip Çelebi'nin İslâm dünyasında fiş yöntemiyle çalışan ilk bilgin olabileceğini öne sürmüştür.[11]

Bu iki eserini Arapça kaleme alan Kâtip Çelebi, bununla çok daha geniş bir muhatap kitlesini kendine hedef seçmiştir. İki eseri de alfabetik sıraya göre tertip etmiş ve özellikle *Keşfü'z-zünûn* için yirmi seneden daha uzun bir süredir kütüphanelerde bizzat tetkik etmek ya da sahafların kendisine getirmesi suretiyle topladığı materyali tam bir düzene soktuğundan bahsetmiştir. Yeterli derecede bilginin bir araya geldiğine kanaat getirip yazmaya başladığında ise, fişleri alfabetik düzende biraraya getirmek suretiyle ilk müsveddeleri oluşturmuş, sonrasında da bunları tebyiz etmek istemiştir.[12] *Keşfü'z-zünûn* adlı eserinde, İslâm tarihi boyunca üretilmiş kitapların bir bibliyografyasını yapmak istemiştir. Bibliyografyasının sadece Osmanlı âlimleri tarafından değil de herkes tarafından erişilebilir olması için bu eserini de Arapça olarak yazmıştır. Hem içine dahil ettiği kitapların çoğunun Arapça olması, hem de tüm âlimlerin erişiminin kolay olması açısından Arapça seçimi çok daha rasyonel bir tercih olarak gözükmektedir.[13]

---

[11] Gökyay, *Kâtip Çelebi'den Seçmeler*, s. 17. Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zünûn* ve *Süllemü'l-Vüsûl* kitaplarını yazarken izlediği usul ile ilgili Eleazar Birnbaum'un şu çalışmalarına bakınız: Eleazar Birnbaum, "Katib Chelebi (1609-1657) and Alphabetization: a Methodological Investigation of the Autographs of his *Kashf al-Zunun* and *Sullam al-Wusul*", *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient. [colloque international tenu à Paris en juin 1994]*, édites par Francois Deroche et Francis Richard. Paris: Bibliothèque Nationale de France, 1997, ss. 235-263. Ayrıca yine aynı yazarın, "The Questing Mind: Katib Chelebi, 1609-1657: A Chapter in Ottoman Intellectual History", *Corolla Torontonensis. Studies in honour of Ronald Morton Smith*, E. Robbins & R. Morton Smith (eds.), Toronto: TSAR, 1994, ss. 133–158.

[12] Birnbaum, "Katip Chelebi and Alphabetization", ss. 262-263.

[13] Alfabetik sıraya çok sıkı bir şekilde riayet eden yazar, her bir eserin yazarının ölüm tarihlerini ve malum olduğu takdirde eserin kaleme alındığı tarihi de kayda geçmiştir. Kitabın başlığının içeriğini temsil etme gücünün düşük olduğu durumlarda ise, içeriğe dair bilgi verilmektedir. Ayrıca her bir kitabın içeriğine dair (kaç bölüm, nesir mi nazım mı vs.) bilgi de mevcuttur. Arapça olmayan eserler için eserin dilinin de yazıldığı bu bibliyografyada, her bir eserin giriş cümlesi de alıntılanmıştır. Bibliyografyada mevcut eserlerin şerhi ya da haşiyesinin olması halinde bu haşiye ve şerhler sadece ana eserin altında verilmekle kalmayıp, farklı bir başlığa

Keşfü'z-Zunûn'daki Aristo'nun kitaplarına dair kısma geçmeden önce, *Süllemü'l-vusûl*'daki Aristo maddesini inceleyerek, Kâtip Çelebi'nin eserlerindeki Aristo imajına değinebiliriz:

> Aristatalis: Nikomahos-oğlu Hucralı ve Fisagorcu Aristotalis de derler. Yunan feylesofu olup Lagos-oğlu kıral Batlamyos zamanında, Âdem'in yer yüzüne inmesinden beş bin iki yüz doksan üç sene sonra ölmüştür. Ömrü de altmış sekiz senedir. Aristo'nun mânası fazilet ve talisde tam demektir; isminin mânâsı tam-faziletli demek olur... İsmi kısaltılarak Aristo şeklinde de söylenir. Aslı Istagira adlı bir şehirdendir; anasının adı Festia'dır. Babası Askleipos'un çocuklarından olup İskender'in babasının tabibi idi. Babası öldüğü zaman vasîsi onu Eflatun'a teslim etti. Yirmi sene ondan ders gördü; nihayet meşşâilerin reisi oldu. Akademi'de Eflâtun'un halifesi idi. Eflâtun ölünce Atarneus valisi Hermias'ın yanına gitti ve vali ölünceye kadar onun yanında kaldı. Sonra feylesoflar şehri olan Atina'ya döndü. Filikos, ona adam göndererek kendisini Makedonya'ya çağırdı. Orada, İskender, Asya memleketlerine tecavüz edinceye kadar, muallim olarak kaldı; sonra Atina'ya döndü ve Lokyon'da on sene oturdu. Bazı kâhinler onun hakkında "putlara tazimde bulunmuyor" deye gammazlık ettiler...Bunun üzerine kendi memleketi olan Halkidiki'ye çıkıp gitti ve ölünceye kadar orada kaldı. Batlamyos, bunu Aristo'nun hayatına dair olan eserinde yazmıştır. Eflâtun'un Aristo gelinceye kadar derse başlamadığı söylenir. Eflâtun, ona bazen be's ve bazı defa da akl deye hitap ederdi. Aristo'nun kırallardan ve onların çocuklarından ve daha başkalarından birçok talebesi vardı. Kendisinden sonra talim kürsisine halasının oğlu Seofratos geçti. Aristo, arkasında bir küçük oğlanla, adı

---

sahip olmaları durumunda ek bir giriş açılmıştır. Eserlerin tercümelerini ve mütercimlerinin isimlerini de kaydeden Kâtip Çelebi, bunların haricinde eseri boyunca içinde geçen farklı ilimlerin çoğu için o ilmin tarifini, muhtevasını ve konusunu kitap listesini vermeden önce hazır etmiştir. Bunun için, her bir ilmin konusunu ve muhtevasını içeren kısa giriş makaleleri kaleme almıştır. Birnbaum, "The Questing Mind", ss. 150-151". *Keşfü'z-Zünûn*'a, Kâtip Çelebi'nin vefatından sonra zeyller yazılmıştır. Bunlardan ilki, 1092 (1681) tarihinde İstanbul'da vefat eden Vişnezâde Mehmed İzzetî Efendi'dir. Müteakiben, Arabacılar Şeyhi İbrahim Efendi (vefatı 1189=1775) ve Hanifzâde Ahmed Tahir Efendi (vefatı 1217=1802) birer zeyl yazmıştır. Hanifzâde'nin zeyli *Asâr-ı Nev* adıyladır, 1758 yılında tamamlanmıştır ve 506 kitap ismini ihtiva eder. Şeyhülİslâm Arif Hikmet Bey'in (vefatı 1275=1858) zeyli de elimizdedir. Bağdatlı İsmail Paşa'nın (vefatı 1339=1920) on bini aşkın müellif ismini barındıran, *Îzâh al-Meknûn fî al-zayl 'alâ' kaşf al-Zünûn an Asmâ' al-Kutub-i va' l-Fünûn* ismiyle otuz yıllık emeğin sonunda ortaya çıkan kitabı çok önemli bir eserdir. İsmail Saib Efendi'nin İstanbul basması bir *Keşf* nüshasının kenarlarına not ettiği kitap isimlerini sonra temize çektirerek oluşturduğu zeyl de bunlara ilavedir. Bakınız, M. Şerafettin Yaltkaya, "Mukaddime", *Keşf-al-Zunun*, 2. Basılış, ss. 8-16. Zeyller ile ilgili bilgiler, 12 ve 13. sayfadadır.

Nikomahos'dur, bir küçük kız ve birçok mal bıraktı. Beyaz tenli, uzun boylu, iri-kemikli, küçük gözlü, sık-sakallı, gözlerinin rengi koyun gözü gibi, ince burunlu, küçük-ağızlı, geniş göğüslü, tane tane söyler; az konuşur; gündüzleri kırlara ve nehir boylarına gider; kuş seslerini dinlemeyi sever; doğruyu da yanlışı da kabul eder; Yunan felsefesi onunla sona ermiştir ve hakîmlerinin sonu ve âlimlerinin başıdır. Felsefenin temellerini atmış ve onun erkânını pekiştirmiştir. Felsefenin kaidelerini koymuş ve delillerini kararlaştırmıştır; bunlar da remizle yazılmış, bilmeceye ve muammaya benzer şeylerdir. Çünki Yunan feylesofları, ehil olmıyandan, felsefeyi saklarlardı ve hakîmlerin ve kıralların çocuklarından başkasına bunu öğretmezlerdi; böylece birbirine miras bırakırlardı. Aristo, felsefenin herkese öğretilmesini Eflâtun'a söylediği zaman, ona kızdı ve Eflâtun "sen hikmetin sırrını ifşa mı etmek istiyorsun?" deye sordu. O da: "Hayır, fakat ben hikmette derin çukurlar kazarım; böylece ehlinden başkası onu anlamaz" deye cevap verince, izin verdi. Bütün hikmet meselelerini kitabında topladı; sonra keskin zekası ve geniş istidadı sayesinde, felsefe tahsiline yarar bir vasıta olması için, mantıkı buldu; keza bunu da diğer felsefe ilimlerinden önce kitabının başına koydu. Bundan dolayı kendisine Muallim-i Evvel lâkabı verildi ve Talimü'l-Evvel de denildi. Lûtfullah da bunu *Matâli'* hâşiyesinde zikreder... İskender, kendisinin talebesi idi. Ona yazdığı birçok mektuplar vardır. İskender, onun âdâbına göre hareket ediyordu ve onun sayesinde Yunan memleketlerinde ... hayır ortaya çıktı. Yine onun sebebiyle felsefe ve daha başka eski ilimler, İslâm ülkelerinde ve başka yerlerde yayılıp genişledi. Aristo, tıb sahasında da tekti; sonra felsefe tıbba üstün geldi. Kitaplardan alınarak yazılan bu malûmat burada sona erdi. Eserlerine gelince, bunların çoğu *Keşfü'z-zünûn*'da gösterilmiştir."[14]

Kâtip Çelebi'nin işaret ettiği Aristo'nun eserleri, *Keşfü'z-zünûn*'daki

[14] Gökyay, *Seçmeler*, ss. 198-200, *Süllemü'l-Vusûl*, varak 43a-44a'dan alıntı. Bu alıntının Fransızca tercümesi için bakınız, Mehmed Bayrakdar, "L'Aristotélisme dans la Pensée Ottomane", *Individu et Société: L'Influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen.* Actes du Colloque d'Istanbul Palais de France, 5-9 Janvier 1986, édités par Thierry Zarcone. Istanbul, Paris, Rome, Trieste: Editions Isis, 1988, ss. 191-211, alıntı için, s. 194-195. Aristo ismi kaynaklarda Aristûtâlis, Aristûtîlis, Aristâtâlis şeklinde de geçmektedir. Bayrakdar, a.g.m., s. 194, d.n., 7. Ayrıca alıntıda geçen Lütfullah, Molla Lütfi'ye (vefatı 1495), Said ise Kadı Said el-Endülüsî'ye (1029-1070) ve onun tabakat ve bibliyografya eseri olan *Tabakât al-Ümem* adlı eserine işaret etmektedir. Bakınız, a.y., s. 195, 8. ve 9. dipnotlar. Kâtip Çelebi, *Süllemu'l-Vusûl'de* Molla Lütfi'nin biyografisine de yer vermiştir, varak 183a, Gökyay, *Seçmeler*, ss. 200-201. Ayrıca R. Walzer, "Aristūtālīs or Aristū", *Encyclopedia of Islam, 2nd edition, c. I: A-B*, ss. 630-634; Richard Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990.

'İlm-i Hikmet maddesinin altında listelenmiştir. Bu maddenin başlangıcında, felsefenin eşyanın hakikati ve mahiyetini tanıma ilmi olduğunu ifade ettikten sonra, çeşitli şubelerini gösteren Kâtip Çelebi, sonrasında İbn-i Haldun'un *Mukaddime*si'ndeki hikemî ve felsefî ilimler (*'ulûm el-felsefeti ve'l-hikmet*) tasnifine müracaat ederek, bu ilimlerin yedi kısım olduğunu ifade etmiştir:[15] "Başlangıçta, mantık, sonra aritmetik, hendese, hey'et, mûsiki, tabi'iyyat ve ilâhiyyat."[16] Sonrasında bu ilmin Lokman Hekim'den başlayarak Aristo'ya nasıl ulaştığını ve Aristo'nun da *Mu'allim-i Evvel* olarak adlandırıldığını anlatan yazar, daha sonrasında İslâm tarihinde felsefî bilgilerin tercümeler yoluyla nasıl nakledildiğini anlatmaktadır. Her bir alandaki mütercimlerin isimlerini veren yazar, sonrasında halife Me'mun'un bir rüyasını anlatır: "Halife Me'mun rüyasında güzel yüzlü bir adam gördü. Sen kimsin diye sorunca, ben Aristâ(ta)lîsim cevabını aldı. Güzellik nedir diye sorunca aklın haricinde güzellik mevcut değildir cevabını aldı... bu rüyanın kitaplara olan ilgisinin artmasının sebebi olduğunu ve Rum imparatorlarıyla Me'mun arasındaki kitap alışverişini artırdığını ifade eden yazar, Beytü'l-Hikme'nin sahibi olarak bu kitapların nakledilmesini istedi."[17] İlk dönem mütercimlerin isimlerini zikreden Kâtip Çelebi, bu bölümde kısaca Yunan felsefesinin Bağdat'a nasıl getirildiğini anlatıyor. Sonra da felsefe tarihine dair bilgiler veriyor:

"Felsefeden ilk bahseden kişi Surlu Furfuryus'tur (Forfiryus), ondan sonra Salis'in gelir (Tales) gelir, bunları müteakiben Kotağurus (Pisagor)

---

[15] Kâtip Çelebi, Osmanlı âlimleri arasında İbn-i Haldun'un görüşlerinin önemli bir temsilcisi olarak görülmektedir. Bu konuda bakınız: Z. Fahri Fındıkoğlu, "Türkiye'de İbn Haldunizm", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı=Mélanges Fuad Köprülü*, İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953, ss. 153-163; Cornell Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and "Ibn Khaldunism" in Sixteenth-Century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies*, XVIII (1983) no. 3-4, ss. 198-220. Fleischer, Kâtip Çelebi'nin *Düstûru'l-amel li ıslâhi'l-halel* adlı raporunu İbn-i Haldun'a ve *Mukaddime*'ye çok şey borçlu olduğunu, Berhnauer'in Almanca çevirisinde bulunan bir dipnota atıfla ifade eder, s. 199. Ayrıca bakınız, W. F. A. Berhnauer, "Hâgî Chalfa's *Dustûru'l-'amel*: Ein Beitrag zur osmanischen Finanzgeschichte", *ZDMG* 11 (1857), ss. 111-132. Bu eserin bir başka değerlendirmesi için, M. Münir Aktepe, "Devletin Malî Durumunun Islahına Dair Bir Risale: *Düsturü'l-amel li Islahi'l-Halel*", *Bilgi*, c. XI (1957) sy. 126-127, ss. 7-9. *Düstûr*'un birinci faslındaki içtimaî sınıfların tetkikinde, Kâtip Çelebi, Hippokrates'in mizaçlara ait sınıflamasından yararlanmaktadır. Hilmi Ziya Ülken, "Kâtip Çelebi ve Fikir Hayatımız", *Kâtip Çelebi: Hayat ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, ss. 177-193, s. 182.

[16] Kâtip Çelebi, *Keşf-el-zunun*, s. 679. Bu eserden yapılan alıntılarda aksi ifade edilmediği müddetçe çeviriler tarafımızdan yapılmıştır. Son dönem antikitesindeki eserlerin girişlerinden Arap ansiklopedilerine kadar olan dönemdeki farklı eserlerde bulunan çeşitli felsefe tanımları için bakınız, Christel Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie: Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt am Main, Bern, New York: Peter Lang, 1985.

[17] Kâtip Çelebi, *Keşf-el-zunun*, s. 681.

gelmektedir felsefeyi bu şekilde isimlendirenlerin ilkidir, onun *Resâil-i Taarrüf-i bi'z-Zehebiyyat* adlı bir eseri vardır ve Galen de bir *Zeheb* yazmıştır."[18] Daha sonraları felsefeden, hikmet şehri (beledü'l-hikmet) Atinalı Sokrat bahsetmiştir:

> Onun muhitinden ve Yunan'ın şereflilerinden olan ve eskiden beri şiire meyli olan Eflatun vardı, Sokrat'ın meclisinde hâzır olunca şiiri terk etmişti ve Pisagor'un rivayetine göre bu isteğini zihnî şeylere yöneltmişti. Ondan bunu alan Arista(ta)lis mantık, tabi'at, ilahiyyat ve ahlâk alanında birçok kitaplar tertip etmişti. Mantık kitaplarına gelince onların toplamı sekizdir:
>
> - Kâtîgûryâs – ma'nası makâlat demektir, Huneyn tercüme (nakl) etti, Forfiryus ve Farâbi de şerh ettiler.
> - Bârîmîniyas – ma'nası 'ibâreler demektir, Huneyn Süryaniceye, İshak Arapçaya nakl etti, Kindî de şerh eyledi (tefsir).
> - Anâlûtîkâ – ma'nası kıyasın tahlîli demektir, Tîyôdoros Arapçaya nakl eyledi ve Kindî şerh eyledi.
> - Anûriktikâ – ma'nası Burhandır, İshak Süryaniceye, Matta ve İshak tekrar Arapçaya nakl etti, Fârabi de şerh etti.
> - Tûpîkâ – ma'nası cedeldir, İshak Süryaniceye, Yahya da bu nakli Arapçaya nakl etti, Farâbi de tefsir eyledi.
> - Sûfistîka – ma'nası muğâlata ve boş hikmettir, İbn-i Nâima Süryaniceye Yahya bin 'Adiyy de Süryaniceden Arapçaya nakl etti ve Kindî de tefsir eyledi
> - Rîtûrîka – ma'nası hitâbettir İshak'ın Arapçaya nakl eylediği rivayet olunur, Farâbi de tefsir eylemiştir
> - Anûtîkâ – mânası şi'irdir Matta Süryaniceden Arapçaya nakl eylemiştir.[19]

---

[18] Bu eser Pisagor'un öğütlerinden oluşan ve Helenistik dönemde çok ilgi gören bir eserdi. Bu ilgiden ötürü, Galen'in esere hürmeten altın yaldızlı harflerden bir nüsha yazdığı bilinmektedir. Bkz., Mustafa Demirci, "Helen Bilim Felsefesinin İslâm Dünyasına İntikalinde/Tercümesinde Harranlı Sabîîlerin Rolü", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu: 28-30 Nisan 2006, Şanlıurfa, I. Cilt*, Konya: Şelale Matbaası, 2006, ss. 201-216, s. 213, dipnot 3. Kitaba internet üzerinden de erişilebilmektedir: www.harran.edu.tr/uhos/index.htm. Ayrıca 1643'te yazdığı ilk otobiyografisinde kendisini İşraki mezhebi mensubu olarak tarif etmektedir. Bu mezhebi Sühreverdi'nin kurduğunu, fakat kökeninin Pisagor ve Eflatun'a kadar uzandığını söyleyip, meşşaileri Aristo felsefesine, İşrakileri ise Eflatun felsefesine bağımlı olarak görmektedir. Bkz., Hagen, *Ein osmanischer Geograph*, ss. 42-44.

[19] *Keşf-el-zunun*, c. I, ss. 681-682. Mantık ilminin alt kısımlarının derli toplu bir serimi için bkz., Hein, *Definition und Einteilung der Philosophie*, ss. 329-381. Aristo metafiziği ve mantığının ilk dönem İslâm düşüncesinin oluşumundaki etkileri için bakınız, Mahmut Kaya, "La Formation de la Pensée Islamique et la Logique d'Aristote", *Individu et Société: L'Influence d'Aristote dans le Monde Méditerranéen*, ss. 173-178. Osmanlı medrese müfredatında Aristo

Kâtip Çelebi, maddenin geri kısmında tercüme edilen diğer eserlerden bahsetmiş, Farsça ve Hintçeden yapılan tercümeleri zikretmiş, sonrasında Şehristâni'nin *Fi'l-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinden, İslâm felsefesinin Yunanlılardan tercüme ve tefsir edildiğini ve tercümelerin büyük bölümünün Aristo'nun eserleri olduğu ifadesini alıntılamıştır.[20] Kâtip Çelebi, kadim döneme ait bilgilere bu önemli eserinin sadece felsefeye ait kısmında atıfta bulunmuyor. Aynı zamanda, ilimle alakalı genel bahiste ve müstakil olarak ilimleri (örneğin İlmü's-sihr) anlattığı bölümlerde, antik filozofların sözlerine ve eserlerine rastlamak mümkündür.[21] Örnek vermek gerekirse, ilki ilmin zararlı olup olmadığı hususundadır. Tıp ilminden bahsederken, bunun peygamber mirası bir ilim olduğundan bahseden yazar, sonra Yahudilerin bu ilmi rezil ettiğinden bahseder ve konuyu Eflatun'un sözüyle bağlar: "Fazîlet, kötü bir insanda rezilete döner; iyi gıdanın hasta bedende fesada dönmesi gibi."[22] Ayrıca, "ilim tahsilinin şartları ve vasıtaları hakkında" adlı bölümün ilk fethindeki, Sokrat'ın sözleridir:

> Tahsil yapmak isteyen genç, içinin rahat olması, dünyaya iltifat etmemesi, sıhhatli, ilmin üzerine başka hiçbir şeyi tercih etmeyecek derecede ilme muhip, doğru sözlü, insaflı, doğuştan dindar ve emin, şeriatın vazifelerini bilir ve dinin emirlerini yerine getirir olması, dinin vacip kıldıklarından çıkmaz, Peygamberinin ümmetine haram kılınmış olan şeyleri nefsine haram kılar; ve âdetlerinde halka uyar olması, kötü huylu, kaba ve hoyrat olmaması, kendinden aşağı mertebede olanlara karşı merhametli davranması, obur, ar damarı çatlamış, ölümden korkar olmaması ve ihtiyacından fazla servet toplamaması şarttır. Çünkü geçim yollarını aramakla uğraşmak insanın okuyup öğrenmesine engel olur (Sokrat'ın sözü burada sona erdi).[23]

Kâtip Çelebi'nin bu iki önemli eserinin haricindeki eserlerinde de kadîm dünyaya ait bilgiler mevcuttur. Yazımızın bu kısmında diğer eserlerinden tespit edebildiğimiz antik dünyaya ait bilgileri incelemeye gayret edeceğiz. Öncelikle Johann Carion'un 1532 yılında Almanca olarak kaleme aldığı *Chronicon* adlı eserinin, Fransızca tercümesinden Şeyh Mehmed

---

etkilerini irdeleyen yetkin bir yazı için bakınız, Burhan Oğuz, "Aristote et le Médrésé Ottoman", *Individu et Société*, ss. 213-235.

[20] *Keşf-el-zunun*, c. I, s. 684-685.

[21] Gökyay, *Seçmeler*, ss. 205-245 arasında *Keşfü'z-Zünûn*'dan seçmeler sunan eserin, bu seçilmiş kısımlarında dahi kadim döneme ve kadim filozoflara birçok referans mevcuttur.

[22] Gökyay, *Seçmeler*, s. 212.

[23] A.g.e., ss. 215-216.

İhlasî'nin yardımıyla tercüme ettiği *Tarih-i Frengi Tercümesi*'nde Homeros, Herküles, Hesiodos gibi isimlere dair malumat bulunmaktadır. Bu eser Avrupa'da Protestanlığın propagandasını yapmak için hazırlanmış bir eserdir. Müsvedde olarak sonraki eserlerde kullanılmak üzere tercüme edilen bu eserin tercümesinde stil ve ibarelere pek önem verilmemiştir. Tek yazması *Revnaku's-saltana* ile birlikte aynı ciltte Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesinde bulunmaktadır.[24]

Mezkûr eserde, Herküles'ten ve Yunanlıların dinlerinden ve çeşitli tanrılarından bahsettikten sonra, bir başka yerde de iki meşhur Yunan şairi Homeros ve Hesiodos'tan bahsetmiştir. Burada ilginç olan, *Keşfü'z-Zünûn* ve *Süllemü'l-Vüsûl* adlı eserlerinde mevcut olan kadîm dönem bilgisi, klasik İslâmi kaynaklardan aktarılagelen bilgiyken, buradaki bilginin Batılı bir eserin tercümesinden ortaya çıkmış olmasıdır. Gökyay, *Seçmeler* kitabında bu iki bölümü, *Tasvîr-i Efkâr*'da yayımlanan tefrikalardan alıntılamıştır:

> Biraz bu asırdan evvel Yahudiler arasında Talut padişahlığına tayin olunmadan az zaman önce, mezbur Herküles hayatta idi. ... Yunan beyleri arasında meşhur ve namlı kimsedir. Babası Amfitruo ve anası Alkmene idi... babası Amfitruo kendi kardeşi ile çekişip öldürmekle, Tebe şehrine sığınmış idi. O sebebten Herküles'in vilâyeti Tebe ve doğumu ol yerde vâki oldu ve anda meziyetinin nümunesini gösterdi. ... Yunanın cümle beyleri ana (Herküles) gelip baş eğdiler. Cümlesi ile barış ve iyi geçinme yolunu tutup mazlûmlara yardımcı oldu. Ve zalimlerden intikam alıp haklarından geldi ve cümle beyler ve şehirliler ile güzel geçinirdi ve ağır vergilerden onları muaf kıldı. Bundan dolayı bunun asrı medhedildi ve beğenildi. Sonra Asya vilâyetine gidip Truva padişahı Laomedon ile döğüşüp bozdu ve öldürdü. Velâkin bu zaferde dahi akıllıca hareket edüp saltanatı yine vârisi olan Priyamos'a verdi. Priyamos Truva cenginde bulunmuştu. ... Yunanın evvelki devlette vaki olan havadisi bu kadarla yetinildi.[25]

Bu kısım sona erdikten sonra, *tetümme* kısmında Yunanlıların dinleri, mezhepleri ve sanayileri hakkında bilgi verir:

> Nuh evlâdı vefatından sonra Tanrı kelâmı Yunanda ortadan kalktı.

---

[24] Gökyay, "Kâtip Çelebi-Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", s. 54, Hagen, *Ein Osmanischer Geograph*, s. 67. İstanbul'un fetihten önceki tarihini anlatan ve *Târih-i Kostantîniyye ve Kayâsire* olarak da bilinen bu eser, *Historia rerum in Oriente gestarum* adıyla Frankfurt'ta 1587 yılında basılan eserin İstanbul ile ilgili kısımlarının tercümesidir. V. L. Ménage, "Kâtib Celebiana", *BSOAS*, c. XXVI (1963) I, ss. 173-175.

[25] Gökyay, *Seçmeler*, s. 175, *Tasvir-i Efkâr*, sayı 57'den naklen.

Gerçi Yunanlılar babalarından kalan ibadet ayinlerini nice zaman sakladılar. Nihâyet küfre düşüp puta tapar oldular, türlü türlü putlara taptılar... Lâkin burada sanılmaya ki bu kavim cehalet ve hamakatlerinden putları Tanrı sanmak mertebesine varalar. Ancak Allaha ibadet sadedine bunları vesile kılmayı hoş buldular. Ve bu vaziyet Allah yanında makbuldür sanırlardı... İmdi Yunanlılar gerçi akıl ve irade ile meşhur oldular. İbadetin dışında bir alay muhtelif ibadetler peyda edüp anınla savaş ve tehlikelerini ve fırtınaları ve evlilikte vaki olan şiddetleri ve hastalıkları defetmek için onlardan yardım dilerlerdi. Zira insan sıkıştığı zaman ibadete başvurur. Bu sebepten herkes başka putlar ve dualar edindi. Rüzgâr ve derya fırtınalarını defetmek içün Cübiter putunu peyda ettiler. Ve savaş tehlikelerini def' içün Mars heykeline ibadet ettiler ki, Mirrihtür ve fakirliği def' içün Cuna adındaki puta taparlardı. Cuno aydır. Ve evlât olmak için Venüs ki Zührediır, ana taptılar. Bu türlü bâtıl adetler Yunanlılarda çok idi...[26]

Tasvir-i Efkâr'ın bir sonraki sayısındaki tefrikada ise, iki meşhur Yunan şairi olan Homer ile Heziodos'un eserlerinden bahsedilir:

Bu iki kimse Yunanın meşhur şâirlerinden idi. İlmi şiirle yazarlardı ve anların çoğu kâhinlerden idi. İlim ve hikmetlerini şiirle ve kısa kelimelerle öğretirlerdi... Zira bunlar cümlesinden meşhur idiler. Kasius yazar ki, Homeros, Truva savaşının yüz altmışıncı senesinde hayatta idi, yani Roma bina olunmadan önce, aşağı-yukarı yüz altmış sene olur ve Yahudiler şahı Yosafat beyliğinin sonunda Asya'nın başında yapılmış olan İsmir şehrinde idi. Zira İyones ve İyoles demekle meşhur olan Greklerin eskileri orada idi. Gerçi Homeros saltanat işlerine karışmadı. Kitaplarından malûmdur ki, Yunanın büyük beyleri ile düşüp kalkmış idi. Zira cümle Yunan beylerinin soyunu sopunu yazdı. Ve anın kitapları saltanat ahvalinin ve sultana ait faziletlerin bir aynasıdır. Zira, saltanat tedbirinde vukuu mümkün olan ahvali, cümle yazup bildirmiştir. Ve beylerin ve büyüklerin vazifelerini ve meşveretini ve muamelesini, bunların ne keyfiyetle olacağını bir mertebe beyan eyler ki, gûya büyük padişahlar divanında ve meşveretinde her zaman hazır idi. Bu sebepten akıllılar ve hakîmler, bunun kitaplarına şol kadar itibar eylediler ki, Büyük Aleksandır kendi elinden düşürmeyüp her zaman okurdu. Ve anda yazılan kanunlara tedbirini uydurup âlemi ele geçirdi.

[26] A.g.e., s. 176.

> Amma Heziodos Porfirios kavlince, bu Homeros'tan sonra idi. Helikon dağında olan büyük meşhur mabedin kâhini idi. Bunun kitapları güzel ahlâka dair nasihatlardır. Çeşitli faziletleri ihata eden muhtasar sözleri çoktur. Ve bu şairin kitapları, güneşin harekâtına ve yıldızların seyrine muvafık bir sermedî ruznamedir... Andan malûm olur ki, Gresya'nın akıllıları, bu açık bilgileri kendi evlâdına öğretirlerdi, fazileti ilmi kadar idi amma, akıbeti güzel olmadı; zira dostlarından bazıları kendinin iyiliklerine karşılık kötülük edip öldürdüler.[27]

Kâtip Çelebi'nin bu tercümenin haricinde, geçmiş dönem Yunanlılarına ve Hıristiyan dünyasına dair bilgi sunduğu bir başka eseri, *İrşâdu'l-hayâra ilâ târîhi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-Nasâra* adlı eseridir. 1655 yılında yazmaya başladığı bu eserinde, İslâm tarihlerinde Avrupa memleketleri hakkında ulu orta yalanlar ve gülünç şeyler yazıldığını görmesi üzerine, bu hurafeleri kabul etmektense, muhtelif Hıristiyan milletlerin hükümdarlarını ve her birinin idare tarzını yazmak suretiyle, Müslümanları komşuları olan bu milletlerin ahvâlinden büsbütün habersiz kalmayıp gafletten uyandırmak suretiyle bu küçük risaleyi yazdığından bahseder. Bu eserde bulunan bilgilerin Türkçe, Arapça ve Farsça kitaplarda bulunmadığını söyledikten sonra, esere geçer. Eser iki bölümdür: Birinci bölüm Avrupalıların dinlerine, ikincisi ise hükümdarların kanunlarına ayrılmıştır. Muhtelif memleketlerin idare tarzlarını riyâset-i dünyeviyye başlığı altında anlatan eserde, demokrasi, aristokrasi ve cumhuriyetten bahsedilmektedir. Monarşiyi Eflatun, Aristokrasiyi Aristo, Demokrasiyi ise Demokrit ile ilişkilendirmiştir. Ayrıca yönetim biçimini ele aldığı her memleketin Osmanlı ile münasebetlerine not düşmektedir: Kilise, İmparatorluk, Fransa, İspanya, Danimarka, Transilvanya, Macaristan, Venedik ve Moldova.[28] Bu eserinde bazı Latince siyasi kavramlara bulduğu Türkçe karşılıkların Türk siyasi düşünce tarihi açısından önemli kavramlar olduğunu ifade eden Ménage, bu kavramların hem Latincesini hem de Türkçesini sıralar: *status politicus* (siyaset-i medeniyye), *status ecclesiasticus* (siyaset-i

---

[27] A.g.e., s. 177, *Tasvir-i Efkâr*, sayı 58'den naklen. Yazarımız, Homer'e ayrıca Levâmi al-nur'un çeşitli kısımlarında da değinmektedir, 13a, 16a, 283b, vd., Gökyay, "Kâtip Çelebi Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", ss. 25-26, dipnot 5'ten naklen.

[28] Eserin detaylı incelemeleri için bakınız Mehmet Aydın, "Kâtip Çelebi'nin *İrşâdu'l-Hayâra* Adlı Eseri", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi Istanbul, 23-28 Eylül 1985:cilt III Türk Tarihi*. İstanbul: Edebiyat Fak. Basımevi, 1985, ss. 95-100; M. Mesud Koman, "Katip Çelebi'nin Şimdiye Kadar Üzerinde Durulmamış Çok Mühim Bir Eseri: *İrşâdü'l-hayârâ ilâ Tarihi'l-Yunan ve'r-rûm ve'n-Nasara*", *Konya: Halkevi Aylık Kültür Dergisi*, sayı 79, Mayıs 1945, ss. 20-23; V. L. Ménage, "Three Ottoman Treatises on Europe", *Iran and Islam: in Memory of the Late Vladimir Minorsky*. Editor C. E. Bosworth. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1971, ss. 421-433.

diniyye), ve bunların sırasıyla atfolundukları *laicus* (avamm), *clericus* (havass).[29]

Fezleke'NİN KRONOLOJİK CETVELİ: *TAKVÎMÜ'T-TEVÂRİH*

Kâtip Çelebi'nin tarih alanında yazdığı önemli eseri *Fezleke*'nin bir nevî kronolojik cetveli konumunda olan ve Hz. Âdem'den başlayıp yazıldığı tarih olan 1648'e kadar süren olayları ihtiva eden *Takvîmü't-tevârîh* adlı eseri, 1733 yılında İbrahim Müteferrika tarafından basılmıştır ve Müteferrika matbaasında basılan eserlerin on ikincisidir.[30] *Takvîmü't-tevârih* iki ayda Türkçe-Farsça olarak kaleme alınmıştır ve üzerine birçok kişi zeyl yazmıştır: Şeyhî, Hüseyin Hezarfenn, Süleyman b. Şemdânizâde, İbrahim Müteferrika. Müteferrika baskısında Şeyhî ve kendisinin zeyllerini de ilave etmiştir. İtalyanca, Latince ve Fransızcaya da çevrilen bu eser, Kâtip Çelebi'nin tarihçiliğini göstermesi açısından da önemli bir eserdir.[31]

Eserine müneccimlerin Hazret-i Âdem'den hicrete kadar geçen müddete dair büyük ihtilaflara düştüğünü belirterek başlayan yazarımız, bu meselenin çözümünün Tevrat'taki bilgilere başvurmaktan geçtiğini ifade edip Tevrat'a başvurmaktan çekinmez. Çeşitli takvimleri (Kıptî, Rûmi, Çin vs.) ele alır ve bunların başlangıç noktaları nelerdir, bunları kimler kullanmıştır gibi noktaları anlatır. İskenderî veya Rumî olarak isimlendirdiği takvime sıra geldiğinde ise şunları söyler:

> Zikr-i tarih-i İskenderî târih-i mezbûra Rûmî dahi derler zîra rum İskender bin Filikos'un teshîr-i bilâd içün Makedonya'dan hurûci güni ki yevm-i esîn idi târihi vaz' itdiler ba'dehu kayser tanassur idüb 'âmme-i Rum nasrâni olmağla mîlâd-ı 'İsâ tarihi vaz' oldı ve kavm-i Yunân bu târihi ol zamân-ı İskenderin şehr-i Zorda vefâtından tutdılar ili mebde-'i en meyânı on bir sene-'i şemsiyye ve üçyüz yigirmi beş gün idügi kütüb-i mu'teberede mukayyed ve mestûrdır ve târih-i mezbûrun esmâ-i şuhûrı lisân-ı süryâni ile bu tertîb üzere meşhurdır"[32]

---

[29] Ménage, a.g.m., s. 422.

[30] Hagen, *Ein osmanischer Geograph*, ss. 59-60; M. Tayyib Gökbilgin, "Kâtib Çelebi'nin Kronolojik Eseri Takvimüttevarih", *Kâtib Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, ss. 101-119. Kâtip Çelebi'nin ve yaşadığı dönemin tarih anlayışı için bakınız, Gottfried Hagen, "Überzeitlichkeit und Geschichte in Katib Celebis Gihannüma", *Archivum Ottomanicum*, 14 (1995-96), ss. 133-159.

[31] Osmanlı toplumunda tarihe ve tarihçiliğe yüklenen işlev ve mânâ daha farklıydı. Yalnızca geçmişteki vakalardan haber vermek değildi tarihin işlevi, aynı zamanda güncel vakit için paralellikler kurmak, örnek olacak şahsiyetler ve davranış biçimleri önerebilmek gibi bir işlev de yüklenmişti tarih ilmi Osmanlılar arasında.

[32] Kâtip Çelebi, *Takvîmü't-tevârih=Tabulae chronologica*, Constantinople, 1733, s. 6. Bu nadir basma eser, Göttingen Kütüphanesinde mevcuttur ve bu çalışmadaki alıntılar Göttingen'deki bu

Daha sonra Farisî tarihi ikiye ayıran müellif, birinin Cemşid'den diğerinin ise Şehriyârî denilen İranlılar arasındaki kadim tarih olduğunu, Ziç ve nücûm ehlinin bu tarihi kullandığını ifade eder. Selçuklu döneminde kabul edilen Celâli takviminden de bahsettikten sonra, Hicrî tarihin başlangıcını ve ne şekilde ortaya çıktığını ayrıntılı bir şekilde anlatır. Cedvel şeklinde süregelen ve peygamberler tarihini anlatan yazar, eserinin 17. sayfasından itibaren antik dönem tarihine dair olaylardan bahseder:

> Vefât-ı Herakyâl-mülûk ba'zı rivâyetde zü'l-kifl bunlardır ve zuhûr-ı Omîrus ez-şu'arâ-i Yunân minhu hükemâ makâm-ı temsîl ve istişhâdda mezbûrun şi'irini inşâd iderlerdi târîh-i hükemâda mestûrdur li Eflâtun evâil talebde mezbûra taklîd itmişdir ba'dehu gördü ki Sokrat şi'ri zemm idüb taleb-i ma'rifet-i hakâyık-i eşyâ evlâdır şi'rin hakikati yok mehaz-ı hayâl andan istifâde-'i hakâyık muhaldir dir idi pes tarîk-i şu'ara koyub taleb-i ma'rifet-i 'ilm-i ilahî oldı sene 4757 Binâ-'i Buzuntiye ya'ni İstanbul sabıkan Yankomodya nâmına binâ olunub zelzele ve hasf ile harâb oldukdan sonra Buzantis yapub ismiyle tesmiye itmişdir minhu Kostantîn binâsı bu binâdan 975 sene sonradı.[33]

Bir sonraki sayfada, İskender'in Dâra'yı yendiği döneme kadar geçen olayları anlatır:

> Sene 4847: ... İskender zuhûrından sonra Yunânîler Farsa galebe itmekle anların mahkûmı olub ikinci def'a mülûk-ı Rûm'dan ba'z-ı ehl-i teğallüb katl-i 'amm ve istîsâl-i tâmm itdikde hazret-i Zekeriya ve Yahya katline itdükleri cesaretün cezâsını gördiler...[34]

Daha sora Pisagor'un Antalya'da ortaya çıktığından Rüstem'in İsfendiyar bin Keştâseb ile savaşından ve İsfendiyar'ın Rüstem'in eliyle öldürüldüğünden, Zerdüşt'ün Mecûsi'liğin kanunlarını vaz ettiğinden bahsedip, Tales'in Milet'te, Bukrat'ın (Hipokrat) Makedonya'da ortaya çıkmasından, Demokritos'un (Dîmokrâtîs el-feylesof) 95 yıllık ömrünün sonunda vefat ettiğinden (intikâl), Pisagor'un öğrencisi Sokrat'ın (Sokrat-ı Yunânî) yüz yıl yaşadıktan sonra dâr-ı bekâya göçtüğünden, Öklid'in ortaya çıkmasından, İskender'in (İskender-i Yûnânî) Makedonya'da dünyaya gelmesinden, İskender'in annesinin atası Filip'in (Filipos) vefatından bahsedip, Filip'in neslini Yafes'e dayandırdıktan sonra İskender'in Nusaybin'de

---

nüshadan yapılmıştır. Bu nüshanın üzerinde kitabın daha sonra İbrahim Edhem Kadızâde'nin mülkünde olduğunu gösteren bir kayıt da mevcuttur.

[33] A.g.e., s. 17

[34] A.g.e., s. 18

Dârâ'yı yenip İskender tarihinin başlangıcını anlatır.[35]

İskender döneminden Hz. İsa'nın doğuşuna kadar olan dönemi anlatırken "Zü'l-karneyn-i Sâni İskender bin Filipos'un" Zor şehrinde vefatından bahsedip, ömrünün 32 yıl saltanat süresinin de on üç yıl olduğunu ifade eder. Aristo'nun (Mu'allim-i evvel tilmîz-i Eflâtun) vefatını ifade eder ve Batlamyus bin Lagus'un eserine göre ömrünün 67 yıl olduğunu bildirir. Şam valisi Antakiyus'un Antakya kalesini inşasından bahsettikten sonra, Batlamyus'un melik olmadığından bahseder ve Öklid'in Sûr şehrinde ortaya çıkmasını anlatır. Romalıların Şam ve Antakya'yı fethetmesini de kaydeder.[36]

Roma İmparatorlarından birinci Agustus'un Mısır seferi, Şam'ın inşası, Hz. Yahya ve Hz. İsa'nın doğumlarının anlattıktan sonra yeni bir bölüme, Hz. İsa'nın doğumundan Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye hicretine kadarki olayları anlatan bölüme geçer. Bu bölümde Hıristiyanlığın doğuşu sırasında geçen olayları anlatırken Sâhib-i Coğrafya Batlamyus'un (Ptolemaus) doğuşundan ve Calinus'un (Galen) ortaya çıkışında bahseden yazar, sonra Ayasofya'nın inşasından bahsedip, Kostantin'in Hıristiyanlığı (tanassur) kabul etmesine değinir. Yine bu bölümde kaynakları arasında Arap tarihlerinden, Rûm tarihlerinden, Cenâbi tarihinden söz eder.[37]

OSMANLI COĞRAFYACILIĞI'NDA YENİ DÖNEM: *CİHANNÜMÂ*

Kâtip Çelebi'nin eserlerinden konumuzla ilgili son olarak inceleyeceğimiz eser, *Cihannümâ* adlı coğrafya eseridir. Franz Taeschner'in deyimiyle Osmanlı coğrafya literatürünün ana eseri olan *Cihannümâ* hakkında en kapsamlı çalışma, daha önce de belirttiğimiz gibi Gottfried Hagen tarafından doktora tezi olarak hazırlanmıştır.[38] Kâtip Çelebi'nin coğrafya ilmini nasıl algıladığını ve coğrafyayla tarih arasında kurduğu irtibatın muhtevasını şu sözler çok iyi anlatır:

---

[35] A.g.e., ss. 18-20. Satırlar arasında bilgileri aldığı yazarlardan ve eserlerden de bahseden Kâtip Çelebi, İbn-i Kemal Paşazâde'ye, *Rûhu't-tevârih*'e, Acem tarihçilerine göndermelerde bulunur. Mehmed Nergisi Efendi (vefatı 1634), *Esâlîbü'l-Mekâtib* adlı eserinde kişileri tahkik güçleri hususunda Eflatun'a benzetir ve hekim Şifâyi'yi Bukrat'ın iltifatına tâbi kılar. Bu eserin çevrimyazısı için bakınız, J. R. Walsh, "The Esâlîbü'l-Mekâtib (Münşe'ât) of Mehmed Nergisi Efendi", *Archivum Ottomanicum*, 1 (1969), ss. 213-302.

[36] A.g.e., ss. 20-21.

[37] A.g.e., ss. 21-23. Yunan ve Roma tarihleri dışında, İran tarihi ve hükümdarlarını da anlatır. S. 24.

[38] Franz Taeschner, "Das Hauptwerk der geographischen Literatur der Osmanen, Kâtib Čelebi's Ǧihânnumâ", *Imago Mundi*, 1 (1945), ss. 44-47. Gottfried Hagen, *Ein osmanischer Geograph*, Berlin: Klaus Schwarz, 2003.

> Bilgin Beyzavi (...) bir madde de İskender'in iki set arasında yürüyüşünde vardığı yerin Ermeniyye ve Azerbaycan dağları olduğunu söylemiş ve bunlar bilinen Tebriz yakınında olmak üzere yazılmıştır. Bu da gerçeğe uygun değildir. Doğrusunu bilmek isteyen coğrafya fennini okuyup incelesin.[39]

Kâtip Çelebi'nin Osmanlı coğrafya literatüründe mümtaz bir yere sahip olan bu eserini XVII. yüzyılda, özellikle ilk yarısının sonlarına doğru kendini daha da tebarüz ettiren, farklı dünyalardan ve çevresinde gelişen olaylardan haberdar olma isteğinin arttığı bir dönemde, sadece Orta Çağ'da Batlamyus'un (Ptolemaus) "Macesti" adlı eserinin şerhleri olan eserlerle gelişen bu dalda, bu eserin ve şerhlerinin yeterli olmadığının anlaşılması ve bunun üzerine daha yeni eserlere de tercüme yoluyla başvurulmasıdır.[40]

Cihannümâ'nın metin olarak ortaya çıkış sürecinin hikâyesi ilginçtir. 1645 yılındaki Girit seferinden itibaren bu ilme merakı artmış olan yazarımız, coğrafya kitaplarını okurken bu konuda Batılıların ve Yunanlıların çok ilerlediklerini ve İslâm âlemindeki eserlerin karmaşık olduğunu ve birçok yanlışı içerdiğini görerek, bu eksikliğin üstesinden gelebilmek için *Cihannümâ*'yı yazmaya başladığını söyler. 1648 yılında *Cihannümâ*'ya başlayan Kâtip Çelebi, bu ilk versiyona geleneksel kitaplardaki planla başlamış ve İngiltere, İrlanda ve İzlanda adalarına kadar ilerlemiş; fakat elinde bu adalar hakkında malûmat olmadığını fark edince eserine devam etmemiştir. Sonra eline G. Mercator ve L. Hondios'un 1621 yılında Arnhem'de basılmış olan *Atlas Minor Gerardi Mercantoris A. S. Hondio plurimis aenis atque Illustratus* adlı eseri geçmiş ve bu eseri, Mehmed İhlâsi'nin yardımıyla 1653 senesinin sonlarında Latinceden Osmanlıcaya *Levâmiu'n-nûr fî zulümât-i Atlas Minûr* adıyla tercüme etmeye başlamış-

---

[39] Kâtip Çelebi, *Mîzânü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ahakk=En Doğruyu Sevmek [Seçmek] İçin Hak Terazisi*, Yayına hazırlayan, Orhan Şaik Gökyay. 1. Basılış, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972, s. 11.

[40] Kâtip Çelebi'yi ve eseri *Cihannümâ*'yı XVIII. yüzyılda Batı'dan yapılan coğrafî eser tercümelerinin başlangıcı olarak gören Cengiz Orhonlu, Kâtip Çelebi'nin çabalarının Avrupa'daki yeni coğrafya bilgisini, Osmanlı bilgi dağarına sunduğunu ve bu bilginin zamanla geleneksel yaklaşımı değiştirdiğini öne sürer. Kâtip Çelebi'yle başlayan bu tercümelerin kendisinden sonra artarak sürdüğünü ifade edip, XVIII. yüzyılda Batı dillerinden tercüme edilen coğrafya eserlerini tanıttıktan sonra, Bartınlı İbrahim Hamdi'nin Atlas'ına göre XVIII. yüzyılda Balkanlar'ın durumunu inceler: Cengiz Orhonlu, "Geographical Knowledge amongst the Ottomans and the Balkans in the Eighteenth Century according to Bartinli İbrahim Hamdi's Atlas", *An Historical Geography of the Balkans*, ed. by Francis W. Carter, London, New York, San Francisco: Academic Press, 1977, ss. 271-292. Hagen, doktora tezinin altıncı bölümünü, bu eserin hedef grubu, niyeti ve algılanması üzerine ayırmış ve kendisinden sonraki yazarlarca ne şekilde kullanıldığını ortaya çıkarmıştır, Hagen, *Ein osmanischer Geograph*, ss. 233-273.

tır.[41] Bu tercümedeki maksadının aslında *Cihannümâ*'ya mehaz kılmak olduğunu yazarın kendisi belirtmiştir.[42] Tercümesinde Bavyera'ya kadar ulaştıktan, yani kitabın yaklaşık üçte ikisini bitirdikten sonra, *Cihannümâ*'nın ikinci şeklini baştan yazmaya ve aynı zamanda temize çekmeye başlamıştır (1654 Aralık sonları). Müellifinin ölümü üzerine yarıda kalan bu ikinci versiyonunda Kâtip Çelebi birçok Batılı eserden faydalanmıştır. Mercator ve Hondius'un *Atlas Minor*'unu; Abraham Ortelius'un ilk baskısı 1570 yılında Antwerp'te yapılmış olan "Theatrum Orbis Terrarum" adlı eserini; Philippus Cluverius'un 1624'te Leiden'da basılan "Introduction in Universam Geographiam tam Veteram quam Novam" adlı eserinin 1635 yılında Paris'te basılan Latince nüshasını; Giovanni Lorenzo d'Anania'nın Venedik'te 1582 yılında basılan *L'universale fabrica del mondo* adlı eserini; Aristo'nun *Meteorologica* eserinin 1596 Köln basımlı şerhini kullanmıştır.[43] Ayrıca bu eserlerin bilgi sağlamadığı konularda Kâtip Çelebi, yeni dünya hakkında bilgi elde etmek için 1580 yılında anonim bir yazar tarafından kaleme alınmış olan *Târîh-i Hind-i Garbî* adlı Amerika coğrafyası hakkında da bilgi veren esere başvurmuştur. İtalya'nın doğusunda ve bir Doğu dilinde Amerika hakkında yazılmış ilk eser olan *Târîh-i Hind-i Garbî*'nin Batı'dan Doğu'ya coğrafi bilgi aktarımı hususunda öncü olması ve sayfalarında İslâm coğrafyacı ve tarihçilerinin eserlerinden antik döneme ve antik dönemde yaşamış bilginlere çok sayıda referansta bulunması açısından önemlidir.[44] Kâtip Çelebi'nin vefatından sonra yarıda kalmış olan *Cihannümâ*'nın ikinci versiyonunu, İbrahim Müteferrika basarken zeyllerle tamamlamış ve ortaya Osmanlı coğrafya

---

[41] Gökyay, "Kâtip Çelebi-Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri", ss. 74-75, dipnot 1. Hagen doktora tezinde *Cihannümâ*'nın oluşum sürecini çok ayrıntılı olarak incelemektedir: Hagen, *Ein osmanischer Geograph*, ss. 121-232. Bekir Sıdkı Kütükoğlu, "Cihannümâ'ya Dair", *Bilgi*, c. XI (1957) s. 127-128, ss. 9-12.

[42] A.g.m., s. 75.

[43] Gottfried Hagen, *Ein osmanischer Geograph*, ss. 192-196. Ayrıca H. Sadi Selen, "Cihannüma", *Kâtip Çelebi Hayat ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, ss. 121-136.

[44] *Cihannümâ* ile bu eser arasındaki ilişki için bakınız, Gottfried Hagen, "Kâtib Çelebi and *Târîh-i Hind-i Garbî*", 101-115. *Târih-i Hind-i Garbî* hakkında Thomas D. Goodrich doktora tezi hazırlamıştır ve bu tez basılmıştır: *The Ottoman Turks and the New World. A Study of the Târîh-i Hind-i Garbî and Sixteenth Century Ottoman Americana*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1990. Goodrich'in bu eserinde, Mesudî'nin, İbn-i Vardi'nin eserlerinden alıntılanarak Batlamyus'a ve eserine, Aristo ve İskender'e atıflar vardır. (bkz. S., 80, 87 vd. İskender'in Doğu seferi anlatısı Semerkandî'den naklen anlatılmıştır, ss. 118-120. Bu eser yazıldıktan bir yüzyıl sonra, makalemizin başında da zikrettiğimiz, Osmanlıların kendileri dışındaki dünyaya olan ilgilerinin artması sonucu, birçok kopyası çıkarılmıştır. İbrahim Müteferrika'nın matbaasında basılan dördüncü eserdir (1730). Goodrich, kısa bir çalışmasında, eserin üçte ikisinden fazlasını oluşturan tercüme kaynakları zikretmiştir. Kaynaklar için bakınız, a.y., "Târîh-i Hind-i Garbî: An Ottoman Book on the New World", *Journal of the American Oriental Society*, c. 107 (Nisan-Haziran 1987) sayı 2, ss. 317-319.

literatürünün *magnum opus*'u çıkmıştır.

Kâtip Çelebi, bu ikinci eserini Osmanlı İmparatorluğu topraklarına kadar getirmişti. Son bahsettiği yer, Van vilayetidir. 1732 senesinde Müteferrika matbaasında basılan on birinci eser olan *Cihannümâ*'ya, Müteferrika kimi eklemelerde bulunmuştur. Ebu Bekir b. Behram al-Dımışkî'nin *Atlas Major* tercümesindeki bilgileri lâhika başlığıyla metne eklemiş ve "Tâbi'nin Zeyli" başlığıyla da özellikle giriş kısmında önemli ilaveler yapmıştır.[45]

Coğrafya ilminin insana oturduğu yerden âlemi dolaşma imkânı verdiği ve coğrafya kitaplarını çokça tetkik edenlerin, dünyanın çeşitli yerleri hakkında çokça seyahat edenlerden dahi fazla bilgiye sahip olacağını ifade ederek, bu ilmin faydalarından bahsetmiştir.[46] Antik Yunan coğrafyacılarından bu yana riyazî ve tarihî olarak ikiye ayrılan coğrafya ilminin bu iki alt bölümü arasında sıkı bir ilişki kuran Kâtip Çelebi'nin bu hususta sözleri şu minval üzeredir:

> Coğrafyaya bazı tarih bilgisinin ilhakı şundan dolayıdır. Coğrafya âlimleri, saltanat ahvâli ve ahlâkdan da bahsederler. Coğrafyada yalnız beldeler ve memleketler ahvali yazılmakla iktifa edilmez. Belki sekenesinin âdetleri, devlet işleri, idare tarzı ile beyat etmek coğrafyanın vazifesidir. Bir ressam yalnız tekmil cisim ile meşgul olup tavır ve hareket ve tenasüp güzelliğine riayet etmese büyük kusur işlemiş olur.[47]

Cihannümâ'nın dahil olduğu ilim geleneği içerisinde, coğrafya ilmi çok farklı kaynaklardan beslenmekteydi. Öncelikle Matematik ve Astronomiyle bağlantılı olan bu ilim, öte yandan tabiat bilgisi ve şehir tasviri ve siyasi yapılar söz konusu olduğunda da tarihle ilinti içerisine girmekteydi. Kâtip Çelebi'nin düşünce dünyasını ve onun "tarihî ufku"nu araştıran Hagen, müellifin *Keşfu'z-zünûn* hariç diğer eserlerinin hiçbirinde bu kadar çeşitli ilim dalının ansiklopedik bir şekilde buluşmasının vaki olmadığını ifade etmektedir. Bu çeşitli bilgi dallarının varlığı, araştırmacıya aynı zamanda sadece müellifin üzerinden değil de, onun çağdaşları, kendisinin halef ve selefleri üzerinde araştırma yapmayı da mümkün kılmaktadır. Bu durum da, müellifin ve söz konusu eserin, dönemini temsil etme kabiliyeti, ilmi değeri hakkında söz söylemeyi mümkün kılabil-

---

[45] Gökyay, "Kâtip Çelebi-Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri", ss. 61-71.

[46] Gottfried Hagen, "Überzeitlichkeit und Geschichte in Kâtib Celebis Gihannüma", *Archivum Ottomanicum*, 14 (1995-96), ss. 133-159, burada s. 136.

[47] Selen, a.g.m., ss. 132-133. Yazar, coğrafya ve tarih ilimlerinin tanımlarında birbirine çok yakın ifadeler kullanır. *Keşfu'z-Zünûn* adlı eserdeki 'İlm-i Tarih maddesi bunun güzel bir kanıtıdır.

mektedir.[48]

Cihannümâ'ya İskenderiye hükemâsı tarafından yazılan *Macesti* isimli büyük eserin müellifinin Ptolemeus olduğunu (Arapçaya Batlamyus olarak geçtiğini) ifade ederek başlayan yazar, halife Me'mun döneminde bu kitabın Arapçaya tercüme edilen diğer eserlerle birlikte aktarıldığını bildirir. Kitabın ilerleyen bölümlerinde coğrafya 'fenninin' mânâsını açıklar:

> Mevzu-i fenn olan coğrafya ma'nâsı beyânındadır Filipos Mukaddimesinde ider Coğrafya cümle Küre-'i 'arzın rüsûm u nüfûşundan bahs ider bir 'ilmdir bize ma'lûm olduğı cihetden ya'ni 'ilmimiz ihâta itdügi kadar fakîr ider bu ta'rîf devr-i müştemildir küre-i arz u mâ ahvâlinden bahs ider ol ahvâl-i 'ârıza küre üzerinden nükûş ve rüsûm ve hudûd ve mesâfât olduğı cihetden dimek gerek idi ve bu lafz luğat-i yunâni de iki lafzdan mürekkebdir biri Ciyâ ya'ni arz ve biri grafodan müştâk olan ğrâfyadır kitâbet ve yazmak ma'nâsına ol lisân kâ'idesince terkîbde Ceoğrafya olur ve lakin galat-ı meşhûr evveli olacak telaffuzda dahi nev'an heft görünmekle biz bu kitâbda lafz-ı mezbûrun ve sâ'ir esmâ-i mu'arrebenin imlasında muârrebine tâbi' olduk ve cüz' küllden munfasıl ve onun tahtında dâhil olduğı gibi coğrafya dahi Kosmoğrafyadan münfasıldır Lisân-ı Yunânîde Kosmos 'âleme dirler ğrafo ile terkîb olunub 'âlem-i ecsâm resmine 'ilm kılınmışdır. Ve bunun 'ilmi eflâk ü 'anâsırın mecmû'ı rüsûmundan ve harekâtından bahs ider 'ilm-i hey'etdir.[49]

Bu bölümün sonrasında, hidrografya, topografya, atmosfer gibi terimleri anlatan müellif, birkaç sayfa sonra coğrafya ilminde, tarih boyunca oluşmuş üç mezhebi anlatır:

> ...rivâyât ve dirâyât-ı muhtelife-'i cumhûr-ı hukemâ bu gûne ihtilâfıyla üç mezheb-i müstakille ifrâğ ve 'âlem-i cismânînin ya'ni küre-'i 'âlemin tafsîli ve resmi ve tasvîri ve tastîhi mezâhib-i selâse 'unvânıyla iştihâr buldı mezâhib-i evvel ser-defter-i hukemâ olan Aristonun ve ana tâbi' re'îs-i 'ilm-i hey'et olan Batlamyûs mezhebleridir mezheb-i sânî hukemâ-yı mütekaddimînden Fîsâğurus ve Eflâtun ve müteahhirînden sâhib-i rasd Kuprinfuş [Kopernikus] nâm hakîm mezhebleridir mezheb-i sâlis bunlardan müte'ahhar ve sahib-i rast Tykho Brahe nâm hakimin mezhebidir 'ulemâ-'i Latin re'y-i evvel üzere olan hey'ete hey'et-i kadîme ve re'y-i sânî ve sâlis

[48] Hagen, *Ein osmanischer Geograph*, s. 3.

[49] Kâtib Celebi, *Kitâb-ı Cihannüma li-Kâtib Celebi*, Qustantiniyya: Dar-ü't-Taba'a el-Âmire, 1732, ss. 14-15. Bu eserden yapılacak sonraki alıntılar da bu baskıdan alınacaktır.

üzere olan hey'ete hey'et-i cedîde dirler ancak ğaflet olunmaya ki ahvâl-i merkûmeye i'timâd ve i'tikâd umûr-ı dîniyye ve levâzım-ı i'tikâdiyyeden olmayub küre-'i 'âlem her ne şekil ve sûretde olursa olsun ve ecrâm u ecsâm terkîbi her ne keyfiyetde bulunursa bulunsun ve bu çarh-ı felek her ne takrîb ile dönerse dönsü 'âlemim cemî'i eczâsıyla hudûsını inkâra mecâl olduğuna ve bu heykel-i bedî'ü'ş-şekl-i sânî' pür-kemâl cenâb-ı müte'âlin sun'ı idügünden ğayriye tarîk-i mahall olduğuna i'tikâd u i'timâd levâzım-ı dîniyyeden idügi metn-i kitâbda şerh ü beyân olundu..."[50]

O dönemde Avrupalı bazı rahipler arasında da görülen Kopernik aleyhtarlığını sürdüren Kâtip Çelebi, kâinat sistemi hakkındaki teorilerden en çok Batlamyus'unkine yakın durmaktadır. "Muallim-i evvel Aristo'nun ve ana tâbi Batlamyus ve anlara tâbi olanların mezhebidir ki hukemâ-yı İslâmın dahi ekser hakîm-i merkumun felsefiyâtda re'yini ahz ü kabul eylemişlerdir" diyerek felsefede Aristo'nun İslâm felsefesi üzerindeki etkisine işaret buyurmuştur. Sonra, bu mezhepteki ihtilaflı noktaları anlatan Kâtip Çelebi, bu noktalarda İslâm âlimlerinin hangi yolları tuttuklarından bahsetmiştir.

Cisimler âlemi hususundaki ihtilafları anlatırken, Pisagor'dan ve takipçilerinden bahsedip, görüşlerine yer veren müellifimiz, Arşimed'in Aristarhos'tan ve Politarhos'tan yaptığı rivâyetleri anlatır ve bu görüşlere karşı Yunan taifesinin ve Lâtin şairlerinin neler söylediklerinden bahseder. İlk iki mezhebin hallerini anlattıktan sonra Kopernik isimli rahibin Lehistan'daki zuhurundan ve otuz sene boyunca yaptığı çalışmalardan sonra bulgularını Kopernik astronomisi ismiyle nasıl sabitleştirdiğini de anlatır.[51] Üçüncü mezhep olarak nitelendirdiği Tycho Brahe'nin astronomik görüşlerinin gelişimine de değinen Kâtip Çelebi, ilk iki mezhepten hangi noktalarda ayrıldığından etraflıca söz eder. Tycho'nun görüşlerinden sonra kutuplar hakkında malumatları sıralayan Çelebi bu konuda, şu bilgileri verir:

... yunânîler ona polus derler dönmek ma'nasına poliyodan müştakdır eflâk u 'arzın bu iki kutbun biri şimâlidir Yunanda ana oktokus (ontoküs) tirler âyu ma'nasına arketgudan müştakdır zira altda deb-i asfer şekli vardır bu kutba maklîl olan cenûbîdir Yunânîler ona Antarktikos dirler âti-yi zıdd ve mukallîl ma'nasındadır ve bunların latîni de gayri isimleri dahi vardır ki Atlasda bu vechile mezkûrdur kutb-ı şimâlîye

[50] A.g.e., s. 23.
[51] A.g.e., s. 36.

Buryâliş ve Akülügâvis dahir dirler Buryas ve Agülü tam rüzgâr-ı ol semtden Esdügiçün bugâliş dahi dirler"[52]

İlerleyen sayfalarda, arzın kısımları hususunda "İspanya memâlikinden olan Konizbirya Akedemyasının (*Collegium Conimbricense*, Coimbra Üniversitesinin Cizvit papazlarınca 5 cilt olarak hazırlanmış ve 1596-1606 yılları arasında basılmış olan Aristo şerhleri) hikmet-i Aristo şerhinden meteyor ya'ni kâinat-ı cû ve anâsır kitabının sekizinci makalesini tercüme itmiş idik anın mealini zikr ü irâd ve nice ebhâs zımnında ehl-i fenn kelâmını nakl ü beyânı murad iderüz" diyerek Batı'da hazırlanmış bir Aristo şerhinden faydalanarak görüşünü ifade etmiştir.[53] İlerleyen sayfalarda, Polinus'dan, İskender'den, Eflâtun'un Teodorus'tan nakil ve Timeaus kitabından alıntılar ve İskender'in seferlerine dair bilgiler mevcuttur.[54]

Kâtip Çelebi'nin tüm eserlerinde görülen etraflı bir bilgiye sahip olup bunu kendi döneminde yaşayan insanlara ulaştırma çabası, *Cihannümâ*'da daha bir ansiklopedik havaya bürünür ve kendisinin *Mîzânü'l-Hakk* adlı eserinde dile getirdiği "yek fenn ile kanaata 'uluv himmet rıza vermedi" ifadesinin akisleri bu eserde kendini net bir şekilde gösterir.[55] Bu tek fenne kanaat etmemesi, kendi dönemine kadar gelen İslâm dünyasındaki bilgi birikimiyle yetinmeme ve Batı'da yazılmış kitaplara da gerektiğinde başvurma ile sonuçlanmıştır.

Sonuç yerine

Osmanlıların te'lif etmiş oldukları eserlerde, antik dünyaya dair bilgilerin mevcudiyeti, kanonik özelliği haiz olan eserlerdeki referanslardan (örneğin *Ahlâk-ı 'Alâi*) yola çıkarak söylenegelmiştir. Biz bu makalemizde, İslâm dünyasında kendi dönemine kadar olan bilgi birikimini tevarüs etmiş ve Osmanlıların kendi dışındaki dünyaya karşı duymaya başladıkları ilginin bir bakıma tetikleyicilerinden olan Kâtip Çelebi'nin kimi eserlerinde geçen antik dünya bilgisini biraraya getirmeye çalıştık. Osmanlı âlimlerinin Batı'ya olan ilgisi XVII. yüzyıl ile birlikte artmaya başlamış ve Kâtip Çelebi'nin dışında, İbrahim Peçevi (1572-1650), İbrahim Mülhemi (vefatı 1650) gibi tarihçiler Batı kaynaklarını kullanarak kimi eser-

[52] A.g.e., s. 48.
[53] A.g.e., s. 73.
[54] A.g.e., sırasıyla s. 99, 103, 114.
[55] Hagen, *Ein osmanischer Geograph*, s. 397; Birnbaum, "The Questing Mind: Katib Chelebi, 1609-1657", s. 134, *Mîzan*, ss. 137-138'den naklen.

ler yazmışlardır.[56] XVII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bu iki tarihçiyi müteakiben yüzyılın ikinci yarısının ortaları ve sonlarında yazılmış iki dünya tarihinde, antik dönem tarihlerine Batılı kaynaklardan referanslarla yer verilir. Bu tarihlerden ilki, Müneccimbaşı'nın *Câmiü'd-Düvel* adlı, Hz. Âdem'den 1672 yılına kadar gelen eseridir. Roma ve Yahudi tarihine dair olan bölümleri, Roma ve Yahudi kaynaklarından aldığı tespit edilmiştir.[57] Bir diğer önemli eser ise, *Tenkîhü't-Tevârih* adlı, 1673 yılında Hezarfenn Hüseyin tarafından te'lif edilmiş tarih kitabıdır. Bu eserin altı ile dokuzuncu bölümleri arası, sırasıyla, Yunan ve Roma, kuruluşundan beri İstanbul ve Bizans dönemi, Asya-Çin, Filipinler, Hindistan ve Seylan ile son olarak Amerika'yı anlatır. Yazar, bu kısımları anlatırken, Batılı eserler kullanmıştır.[58]

Kâtip Çelebi'nin eserlerinde geçen antik dönem bilgisi, bize bu yazarın hemen akabinde Osmanlılar arasında gelişmekte olan antik dönem ilgisine dair sorular sorma imkânı vermektedir. Atina kadısı Mahmut Efendi'nin 1738 senesinden sonra kaleme aldığı *Târih-i Medînetü'l-Hukemâ* adlı, Atina'nın antik dönemden 1687-1715 Venedik Osmanlı Savaşı'na kadar olan vakte kadarki tarihini anlatan eser, bu ilginin zirveye çıktığı bir nokta mıydı?[59] Kâtip Çelebi'yi eserlerindeki antik dönem ve bilgiye dair referansların bolluğundan ötürü bu ilgiyi tetiklemiş bir âlim olarak görebilir miyiz? Yine Yanyalı Esad Efendi tarafından 1723 yılında yapılan Aristo'nun *Fizika Tercümesi* de bu ilginin bir sonucu mudur? Es'ad Efendi'nin eserin girişinde söylediği, "eserdeki zor problemleri çözmek ve önceki şerhlerdeki tutarsızlıkları ortadan kaldırmak" ifadesi bu ilginin antik dönem metinlerini yeniden okuma ve yorumlama süreci

---

[56] Bernard Lewis, "The Use by Muslim Historians of Non-Muslim Sources", *Historians of the Middle East*, ed. by Bernard Lewis and P. M. Holt, London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1962, ss. 180-191.

[57] A.g.m., s. 187.

[58] Heidrun Wurm, *Der osmanische Historiker Hüseyn b. Ğa'fer, genannt Hezārfenn, und die Istanbuler Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgaus: Klaus Schwarz Verlag, 1971. Hezarfen'in *Tenkihü't-tevârih* adlı eserine dair bilgiler için ss. 93-101. Bu eserin Viyana Milli Kütüphanesi'nde A. F. 276 numaralı yazması *Kitâb-ı Tenkîh-i Tevârih-i Mülûk* başlığıyladır ve bu eserdeki Yunan devleti ve filozoflarına ait kısımlar 189b-198b varakları arasındadır. Tanzimat dönemindeki antik dönem ilgisini anlatmak için kullanılan Nev-Yunânîlik akımıyla ilgili bakınız, "Şevket Toker, "Tanzimat'tan Nev-Yunânilik Akımı'na Kadar Eski Yunan ve Latin'e Duyulan İlgi", *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, c. 6 (1991), ss. 35-45.

[59] Mahmud Efendi'nin Atina tarihinin tanıtımı ve bu eserin 4b-10b varakları arasındaki metnin çevrimyazısı için bakınız, Gülçin Tunalı-Koç, "Osmanlı Atinası ve Düşünce Tarihi Ekseninde Kadı Mahmud Efendi'nin *Tarih-i Medinetü'l-Hukemâ* Adlı Eseri", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 20 (2006/1), ss. 169-184.

olduğu şeklinde yorumlanabilir mi?[60]

Kâtip Çelebi'nin eserlerinde geçen antik dönem bilgisi, XVII. yüzyılda Yunan âlimleri arasında yükselen yeni-Aristoculuk dalgasını dikkate alarak da okunabilir. Bilimsel devrimin 'yıkıcı' olabilecek düşüncelerinin kendi ülkelerine girmesini engellemek için, Yunan din bilginleri, özellikle Theophilos Corydaleus öncülüğünde, Aristo'nun eserlerini yeniden şerh etmeye başlamışlardı. Öyle ki XVII. yüzyıl boyunca Aristo'nun *Fizik* adlı eserine yazılmış birçok şerh bulunmaktadır.[61] Yunanlı bilginlerin planlı olarak tekrar diriltmeye çalıştıkları antik dönem bilgisinin ve bu stratejinin Osmanlılar arasında bir akis bulup bulmadığı, bu iki bilgi muhiti arasında ilmî etkileşimin olup olmadığı, olduysa bunun aktörlerinin neler olduğu konuları da üzerinde durulması ve sorgulanması gereken hususlardandır.

---

[60] Mahmut Kaya, "XVIII. Yüzyılda Grekçeden Yapılan Tercümeler ve Es'ad Efendi'nn Fizika Tercümesi Üzerine Bazı Tespitler", *Felsefe Arşivi*, 28 (1991), ss. 183-192.

[61] Cléobule Tsourkas, *Les Débuts de l'Enseignement Philosophique et de la Libre Pensée dans les Balkans: la Vie et l'Oeuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, Deuxième Édition, Revisée et complétée. Thessalonique: Institut for Balkan Studies, 1967; Constantin Noica, "La Signification Historique de l'oeuvre de Théophile Corydalée", *Revue des Études Sud-Est Européenne*, XI (1973) 2, ss. 285-306; *Bibliographie Critique de la Philosophie Grecque depuis la Chute de Constantinople a nos Jours 1453-1953*, par G. E. Voumvlinopoulos, Athenes: Institut Français d'Athènes, 1966; Paschalis Kitromilides, *The Enlightenment as Social Criticism: Iosipos Moisiodax and Greek Culture in the Eighteenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1992; a.y., *Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South-Eastern Europe*, Ashgate: Variorum, 1994; Antōnios N. Charokopos, *Hē symbolē tōn Hellēnōn eis tēn philosophian kata ton 18on aiōna kai mechri tu etus 1830*, Athēnai , 1982.

DOĞUBATI
YAYINLARI

TARİH

Annales Okulu
Peter Burke

Doğu Batı Makaleler-I
Halil İnalcık

ABD Tarihi
Allan Nevins-Henry Steele Commager

Feodal Toplum
Marc Bloch

Osmanlı Kırsal Hayatı
Suraiya Faroqhi

SOSYOLOJİ

Oryantalizm: Tartışma Metinleri
Editör: Aytaç Yıldız

Weber'in Metodolojisi
Fritz Ringer

Simülakrlar ve Simülasyon
Jean Baudrillard

Sessiz Yığınların Gölgesinde
Jean Baudrillard

Şeytana Satılan Ruh
ya da Kötülüğün Egemenliği
Jean Baudrillard

Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü
Vilfredo Pareto

Frankfurt Okulu
Editör H. Emre Bağce

FELSEFE

Yeni Bilim
Giambattista Vico

Ölümcül Hastalık Umutsuzluk
Søren Kierkegaard

Ahlâkın ve Dinin İki Kaynağı
Henri Bergson

Alman İdealizmi-Fichte
Haz. E. Kılıçarslan-G. Ateşoğlu

Aydınların İhaneti
Julien Benda

Tarih Felsefesi
Haz. Doğan Özlem-G. Ateşoğlu

SİYASET BİLİMİ

Türkiye'de Devlet Geleneği
Metin Heper

Türkiye Sözlüğü:
Siyaset, Toplum ve Kültür
Metin Heper

ANTROPOLOJİ

Sosyoloji ve Antropoloji
Marcel Mauss

İlkel İnsanda Ruh Anlayışı
Lucien Lévy-Bruhl

İlkel Toplumlarda
Mistik Deneyim ve Simgeler
Lucien Lévy-Bruhl

EDEBİYAT

Sainte-Beuve'e Karşı
Marcel Proust

Alman Romantizmi
Ricarda Huch

Şair ve Patron
Halil İnalcık

SANAT

Sanat
France Farago

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

BÜTÜN SAYILAR:

1. DEVLET
2. DOĞU NE? BATI NE?
3. GERİCİLİK NEDİR?
4. ETİK
5. KAMUSAL ALAN
6. KAYGI
7. AKADEMİ ve İKTİDAR
8. TÜRK TOPLUMU ve GELİŞME TEORİSİ
9. SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM
10. BİNYILIN MUHASEBESİ
11. ÂRAFTAKİLER
12. AKADEMİDEKİLER
13. HUKUK ve ADALET ÜSTÜNE
14. AVRUPA
15. POPÜLER KÜLTÜR
16. GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI
17. EKONOMİ
18. KÜRESELLEŞME
19. YENİ DÜŞÜNCE HAREKETLERİ
20. ORYANTALİZM I ve II
21. YENİ DEVLET YENİ SİYASET
22. EDEBİYAT ÜSTÜNE
23. KİMLİKLER
24. SAVAŞ ve BARIŞ
25. GELENEK
26. AŞK ve DOĞU
27. AŞK ve BATI
28. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 1
29. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 2
30. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 3
31. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 4
32. BİR ZAMANLAR AMERİKA
33. ORTAÇAĞ AYDINLIĞI
34. AKDENİZ
35. ENTELEKTÜELLER I
36. ENTELEKTÜELLER II
37. ENTELEKTÜELLER III
38. MİLLİYETÇİLİK I
39. MİLLİYETÇİLİK II

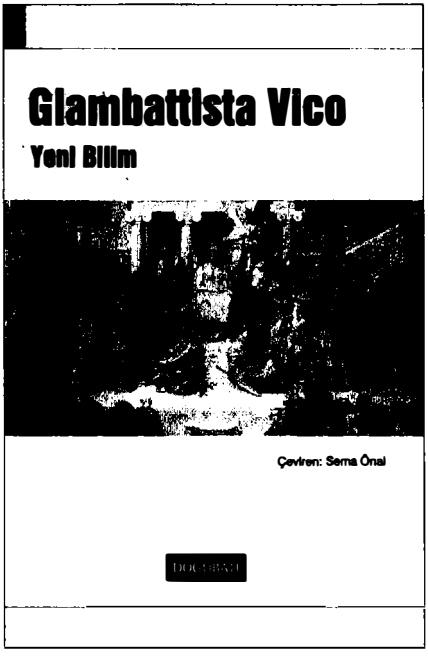
Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
tel: 0(312)425 68 64 / 425 68 65

DOĞUBATI

Giambattista Vico

Yeni Bilim

Çeviren: Sema Önal



İtalyan filozof, hukukçu, filolog, tarihçi ve retorik ustası Giambattista Vico, Yeni Bilim adlı eseriyle geniş bir okur kesiminin, filozofların, entelektüellerin ve şairlerin doğrudan ilham kaynağı olmuştur. Romantik tarihçi Jules Michelet, birçokları gibi "Vico'dan doğdum" demiştir. Ernst Cassirer, Vico'yu mitin ve mitolojinin gerçek kâşifi ilân etmiştir. James Joyce, başkalarında bulamadığı hayal dünyasını Vico'da bulur. Alman filozof Wilhelm Dilthey için Yeni Bilim, modern düşüncenin en büyük başarılarından biridir. İktisatçı Joseph Schumpeter, Vico'yu "sosyal bilimler alanındaki en büyük düşünürlerden biri" olarak kaydeder. Alman romantikleri, Goethe, Herder ve Hamann Yeni Bilim'i okumuşlardır. Coleridge, Vico'nun fikirlerini yayan ilk İngilizdir. Marx, Vico'yu das Kapital'de tartışmış, Yeats, Vico ile yakından ilgilenmiştir. Sorokin, Vico'yu zikretmiş; Hegel'den Trotsky'ye kadar birçok isim Vico'yu saygıyla selâmlamıştır.

Batı'da modern tarih felsefesinin tahtına ilk Giambattista Vico çıkar. O, kültür felsefesi ve mitoloji felsefesinin kurucusu sayılır. Tüm yaşamını büyük bir tutkuyla adadığı bu yapıtı dil, şiir, estetik, kanun, eğitim, politika, metafizik, toplum, kültür konularında ana güzergâh, yeni bir çıkış noktası sayılmıştır. O'nun fikirleri pragmatizm, tarihsicilik, varoluşçuluk ve yapısalcılık gibi birçok hareketi öncelemiştir.

Vico, bu eserinde Tanrı'nın yarattığı tabiatın yanında insanın kendi yarattığı dünya olan toplum ve kültür dünyasının nasıl bir yöntemle incelenmesi gerektiği üzerine düşünmüştür. Döngüselci tarih anlayışı, tarihin bir edimler dizisi olarak karşımıza çıkması, her tarihsel durumun kendi biricik iç yapısında ve bu iç yapı aracılığıyla anlaşılması, tarihsel yaşamın mitolojik, filolojik, hukuksal ve dinsel yönden kavranması gerektiği ve buna benzer birçok değerli düşünce onun bize mirasıdır. Günümüzde Vico sadece felsefe, tarih ya da sosyolojide değil, sosyal bilimlerin tüm alanlarında en temel noktalara ulaşıncaya dek derin ve bir daha silinemeyecek büyük izler bırakmıştır.



TAKDİM
ERTUĞRUL R. TURAN
Küskün Tanrılar, Uykusuz Ozanlar, İsimsiz Acılar

BAB
İLKER AYTÜRK
Eyüp: Soğuğa Açılan Kapı

HERMES & HERAKLITOS
CANER IŞIK
Eski Dünyanın Kadim Bilgesi Hermes

JOHN BURNET
Efesli Heraklitos

ANTİK DÜNYA BİLGELİĞİ
SEMA ÖNAL
Hikmet (Bilgelik) Üstüne

BEDİA DEMİRİŞ
Antik Çağda Dil ve Gramer

ERMAN GÖREN
Antik Çağ Destan Geleneğinde Ruh ve Öte Dünya

TURHAN KAÇAR
Pax Romana'nın Gölgesinde İkinci Sofistler Dönemi ve Bir Sofistin Kaleminden Roma İmparatorluğu

OKTAY TAFTALI
Sofist Bilgeliğin "Empirist" Dayanakları Üzerine

C. AKÇA ATAÇ
Britanya için İmparatorluk Dersleri: Sparta ve Atina

MİTOLOJİ
TURHAN YÖRÜKÂN
Aphrodite'nin Yunan ve Roma Mitolojisine Dahil Edilmesiyle Oluşan "Syncretic" Bütünleşme

DOĞU
JOHN TAIT
Mısır'ın Bilgeliği: Klasik Görüşler

N. K. DEVARAJA
Öz ve Özgürlük: Vedântik ve Fenomenolojik Görüşler

KEMAL BAKIR
Konfüçyüs, Bilgelik ve Eğitim

KENZ
HAŞİM KOÇ
XVII. Yüzyılın Ortasında Osmanlı Coğrafyası'ndan Antik Dönemlere Bir Bakış: Kâtip Çelebi'nin Eserlerinden Seçmeler

ISSN 1303-7242-0
9 771303 724207