Hasan Aydın

Mitos'tan Logos'a

ESKİ YUNAN FELSEFESİNDE AŞK



Bilim ve Gelecek Kitaplığı

ESKİ YUNAN FELSEFESİNDE AŞK

Hasan Aydın



Bilim ve Gelecek Kitaplığı

Bilim ve Gelecek Kitaplığı - 33

Mitos'tan Logos'a
Eski Yunan Felsefesinde Aşk

Hasan Aydın

© Bu kitabın yayın hakları
7 Renk Basım Yayım ve Filmcilik Ltd. Şti.'ne aittir.

Birinci Baskı: Nisan 2013

ISBN: 978-605-5888-32-9

Yayıma hazırlayan: Baha Okar

Baskı: Kayhan Matbaacılık
Davutpaşa C. Güven Sanayi Sitesi B Blok,
No. 244. Topkapı / İstanbul
Tel. 0212.612 31 85

7 Renk Basım Yayın ve Filmcilik Ltd. Şti
Tel: 0216.349 71 72
Caferağa M. Moda C. Zuhal S No: 9/1, Kadıköy-İstanbul
http://www.bilimvegelecek.com.tr • bilgi@bilimvegelecek.com.tr

HASAN AYDIN

MİTOS'TAN LOGOS'A
ESKİ YUNAN FELSEFESİNDE AŞK

Hasan Aydın

Hasan Aydın, 1971'de Ordu/Ünye'de doğdu. İlk ve ortaöğrenimini Ünye'de, yükseköğrenimini 1994 yılında OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde tamamladı. Üniversiteyi bitirdiği yıl, aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı ve yükseklisansını tamamladı. 1997-2004 yılları arasında, çeşitli özel okullar ve devlet okullarında öğretmenlik yaptı. Aynı zamanda 2001'de OMÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, doktora öğrenimine başladı ve 2004'de, "Gazzâlî'nin Tanrı ve Evren Tasarımı ve Günümüze Yansımaları" adlı çalışmayla bilim doktoru unvanını aldı. 2004-2008 yılları arasında Sinop Eğitim Fakültesi'nde, 2008-2012 yılları arasında ise OMÜ Eğitim Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. 2012 yılından beri OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olan Aydın'ın yayımlanmış kitapları şunlardır: *İslam Düşünce Geleneğinde Bilgi Kuramı* (Naturel Yayınları, 2005), *İslam Düşünce Geleneğinde Din-Felsefe ve Bilim* (Naturel Yayınları, 2005), *Felsefi Temelleri Işığında Yapılandırmacılık* (Nobel Yayınları, Birinci Baskı, 2007, İkinci Baskı, 2012), *Postmodern Çağda İslam ve Bilim* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2008), *Eski Yunan'dan İslam'ın Klasik Çağına Neden Kavramı ve Nedensellik* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2009), *Gazzâli -Felsefesi ve Islam Modernizmine Etkileri* (Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012)

Hayatı aşkla yaşayanlar,

her şeye aşkla bakanlar için..

İÇİNDEKİLER

Sunuş 9

Giriş 13

I. Dilde Aşk:
Eros, Philia, Agape ve Storge 29

II. Mitolojik Yazında Aşk:
Eros, Aphrodite, Ganymedes ve Pandora 41

III. Felsefi Yazında Aşk ve Cinsel Yorumu:
Aşk, Cinsellik ve Üreme 73

IV. Felsefi Yazında Aşkın Psiko-Fizyolojik Yorumu:
Aşkın Oluşumu, Kökeni ve Belirtileri 189

V. Felsefi Yazında Aşkın Etik ve Toplumsal Yorumu:
Haz, Ölçülülük ve Toplumsal Birlikler 225

VI. Felsefi Yazında Aşkın Kozmolojik Yorumu:
Kozmos, Varlık ve Oluş 269

VII. Felsefi Yazında Aşkın Mistik Yorumu:
Hakikat, Güzellik ve Ölümsüzlük 293

Sonuç ve Değerlendirme 327

Kaynaklar 333

Bir ozan edasıyla yaklaştı yanıma,
"Avare Aşkın Öğretmeni", dedi bana,
Haydi, götür öğrencilerini benim tapınağıma,
Tüm dünyaca bilinen bir söz var orada;
'Herkes kendini bilmeli' şeklinde,
Sadece kendini bilen, aşkını bilgece yaşar.

Ovidius, Aşk Sanatı, II, 495-500.

SUNUŞ

Aşk, insanı ele alan, onu anlamaya ve kavramaya yönelen, hiçbir düşünsel etkinliğin kayıtsız kalamayacağı en temel insani fenomenlerden birisidir. Bu nedensiz değildir; insan sırf akıl varlığı değil, aynı zamanda bir duygu varlığıdır; hatta olağan yaşamda duygusal yönünün akılsal yönüne ağır bastığı bile söylenebilir. İnsan kendi varoluşunu olduğu kadar, diğer varlık, nesne ve olayları da aklı ile sorunsallaştırdığı gibi, duyguları ile de sorunsallaştırır; varlık, nesne ve olaylara rasyonel anlamlar kadar, duygusal, hatta irrasyonel anlamlar da yükler. Kuşkusuz insanın duygusal yönü gündeme geldiğinde, bir fenomen olarak en köklü etki aşk yaşantısında ortaya çıkar. Bu yaşantı, tek düze değil, aksine karmaşık ve paradoksal bir yaşantıdır. Sözkonusu karmaşıklık ve paradoksallık, aşkın pozitif ve negatif içerimlerinde ortaya çıkar. Aşk yaşantısı, kökende daha çok arzu ve cinsellikle bağlantılı olsa da, farklı biçimleri vardır; özgürlük, kabul ve onaylanma duygusu kadar, bağlanma, engellenme, hayal kırıklığı ve içsel sıkıntı gibi varoluşsal sorunlara da yol açar. Yine yaratıcılığı, cömertliği, diğerkâmlığı, kendini aşmayı, güveni vb. desteklediği gibi, bencilliği, güvensizliği, içe kapanmayı vb. de tetikleyebilir. Bunun insanın çift kutuplu tinsel/ruhsal yaşantısıyla köklü bir ilişkisi vardır; zira insan kendi varoluşuna anlam arayışı içinde kendisini diğerlerine açmayı arzularken, diğer yandan tehditler karşısında kendini korumaya yönelir. Bir yaşantı olarak aşk, insanın varoluşa anlam arayışında kendisini diğerine açma, ötekine ilgi duyup kendini öteki aracılığıyla tanıma ve ötekini bütün zenginliğiyle kendinde var kılma eğilimi olsa da, tehditle karşılaştığında, aksi yönde tezahürlere de neden olabilmektedir.

Aşk yaşantısının çok boyutlu, paradoksal, çelişkili ve farklı tezahürlerinin olması, onu edebiyat ve sinemanın bitimsiz nesnesi kıldığı gibi, varoluşsal sorunlarla bağlantılı olması, mitolojik, dinsel ve mistik düşüncede de köklü etkiler uyandırmasına neden olmuştur. Aynı etkiyi, felsefi düşünce içerisinde de gözlemlemek olasıdır; çünkü insan, felsefe ile her şeyi bilgi nesnesi haline getirdiği gibi kendisini de bilgi nesnesi kılmakta, bilme süreçlerini olduğu kadar duygusal etkilenim süreçlerini ve hatta kendisine ilişkin olarak üretilen her şeyi felsefi düşüncenin nesnesi yapmaktadır. Felsefede logos'un ön plana çıkarılması, ilk bakışta sanıldığı gibi irrasyonel eğilim taşımaları yüzünden duyguların tümüyle dışlandığı anlamına gelmez; çünkü insan varlığına anlam arayan filozof, insanın tüm yönleriyle, yani rasyonel ve irrasyonel yanlarıyla yüzleşir. Bu anlamda, duygular ve aşk da onun için insanı ve hatta evreni anlamaya açılan önemli kapılardan birisidir ve insanın felsefesini yapan filozofun insanı bütün boyutları ve tezahürleriyle ele alması kaçınılmazdır.

Aşkın felsefi yazın içerisindeki izleri sürüldüğünde, onu ilk defa felsefenin nesnesi kılan öncü görüşlerin Eski Yunan filozoflarına ait olduğu görülür. Felsefi düşüncede öncü olması, mitos'tan logos'a geçişte bir basamak işlevi görmesi yönüyle Eski Yunan filozofları, Doğusundan Batısına düşünce tarihinde, daima özgün bir yere sahip olmuştur. Bu özgünlük, düşünce tarihinin sonraki süreçlerinde belirleyici olma açısından da bir hayli yaşamsal öneme sahiptir. Bu nedenle, felsefi yazındaki aşk tartışmalarını nesnel bir zemine oturtabilmek ve tartışmaların düşünce tarihindeki tarihsel seyrini takip edebilmek için Eski Yunan filozoflarının bu konudaki öncü düşüncelerini ortaya koymak ve çözümlemesini yapmak bir zorunluluktur. Kaldı ki, felsefe tarihi polemikler ve bir önceye atıflarla doludur; bu yüzden, Yunan filozoflarının aşk ve aşk yaşantısına dair görüşlerini anlayıp kavramadan, ortaçağda ve hatta sonrasında ortaya konan aşka ilişkin dini, mistik, edebi ve felsefi söylemleri başarılı bir biçimde çözümleme olanağı yoktur. Bu nedenle olsa gerek, Batı kültürlerinde, Eski Yunan filozoflarına ilişkin köklü çalışmalarla karşılaşıldığı gibi, Eski Yunan felsefesinde aşk sorunsalını çeşitli açılardan irdeleyen zengin içerikli yapıtlarla da karşılaşılır. Türk kültüründe ve düşün yaşamında, Eski Yunan filozofları kimi araştırınalara konu olsa da, onların aşka ilişkin görüşleriyle ilgili önemli bir çalışmanın bulunduğunu söylemek güçtür. Türk düşün yaşamında aşka dair çeviri ve kişisel çözümlemelere ağırlık veren kimi yapıtlarla karşılaşılsa da, bu konuda felsefi içerikli yapıtlar oldukça sınırlıdır. Bunlara tarihsel çözümlemelere yer veren İslam filozofları ve mutasavvıflarında aşk sorunsalını irdeleyen kimi yapıtları da eklemek gerekmektedir.

Türk düşün yaşamında, Eski Yunan felsefesinde aşk sorunsalı konusunda Zerrin Kurtoğlu'nun *Plotinus'un Aşk Kuramı* adlı derinlikli çalışmasının dışında herhangi bir ciddi çalışmanın bulunmaması gerçekten anlaşılabilir bir şey değildir. Öte yandan, sınırlı sayıda ve bütünselci bir perspektif sunmaktan uzak olsa da, İslam felsefesinde ve tasavvufunda aşk sorunsalını irdeleyen yapıtlarda da, Eski Yunan felsefesindeki köklere ya da öncü görüşlere ya çok az yer verilmekte ya da çoğu kez ihmal edilmektedir. Bu durum, Türk düşün yaşamı bakımından ciddi bir eksikliktir. Eski Yunan felsefesi, çeviriler yoluyla Batı felsefesini olduğu kadar, İslam felsefesini ve tasavvufunu, İslam felsefesi ve tasavvufu kanalıyla da divan edebiyatını ve hatta Cumhuriyet döneminde antik klasiklerin aktarımı yoluyla modern Türk felsefesini köklü bir biçimde etkilemiştir. Bu açıdan İslam felsefesinde, İslam tasavvufunda ve divan edebiyatında, hatta İslam teolojisi (kelam) geleneğinde aşk fenomenini anlamak ve çözümlemek için Eski Yunan felsefesinde geliştirilmiş düşünceler kilit işlevi görmektedir. Öte yandan gerek Türk gerekse Batı popüler yazınında Yunan felsefesinde aşk sorunsalına ilişkin, hiç de gerçekçi olmayan sloganvari kimi sığ görüşlerle karşılaşılmakta, bu görüşlerin akademik bir tutumla eleştirisinin yapılma zorunluluğu bulunmaktadır.

Bizi böylesi bir çalışmaya yönelten temel neden, gördüğümüz sözkonusu eksiklikler kadar, belki de daha fazla, konuya yönelik oldukça gerilere dayanan kişisel-felsefi ilgimiz ve Doğu ve Batı felsefesi aşk yazınına ilişkin okumalarımızdır. Bu kişisel-felsefi ilgiye, Antik Yunan felsefesine dönük mesleki ilgi ve merakınızı da eklememiz gerekir. Bu ilgi ve merak nedensiz değildir; bize göre, içine doğduğumuz kültür çevresini, İslam felsefesi, İslam mistisizmi ve hatta İslam teolojisini (kelam) dahi anlamak için Grek felsefesi önemli bir hareket noktası sağlamaktadır.

Grekçe metinleri okumak ve sözlük yardımıyla kısmen çözümleyebilmekle birlikte, bu alandaki yeterliliğimizin oldukça eksik ve sınırlı olduğunu belirtmemiz gerekir. Kuskusuz Grekçe konusunda yetkin olmamak önemli bir eksikliktir, ancak bir dili işlevsel olarak bilmek, o dilde yazılmış felsefi metinleri çözümleyebilmeyi maalesef garanti etmemektedir. Biz bu eksiklik ve sınırlılığı, yer yer Grekçe orijinal metinlere başvurmakla birlikte, felsefi metinleri İngilizce ve Türkçeye yapılmış farklı çeviriler ile Grekçe metinlerle Türkçelerinin bir arada basıldığı metinlerden okumaya çalışarak, etimolojik çözümlemelere yer veren yapıtlara dayanarak ve yer yer Arapça metinlere ve İslamın klasik çağında Grekçeden ve Süryaniceden Arapçaya çeviri yoluyla aktarılmış Eski Yunan filozoflarından pasajlar içeren doksografik yapıtlara başvurarak aşmaya çalıştık. Aslında etimo-

lojik çözümleme yapan yapıtlara ek olarak, bu çevirilere ve doksografik yapıtlara başvurma, çalışmanın kayda değer bir özgünlüğü olarak da görülebilir. Bununla yetinmedik, metin içerisinde açıkça ifade etmesek de, yorumlamalarımızın arka planına akademik geçmişimize dayanarak İslamın klasik çağında, İslam dünyasına aktarılan Yunan felsefe mirasına ilişkin bilgi birikimimizi de oturtmaya çalışık ve hatta dipnotlarda aşk özelinde, Yunan felsefesinin İslam felsefesine ve İslam düşüncesine etkilerine güçlü atıflar yaptık. Buna rağmen, her yapıtta olduğu gibi, bu yapıtta da eksiklikler olabilir; bizce önemli olan, bilimsel süreçlerde emekle tartışma başlatmayı hedefleyen bir bakış açısı ortaya koymaktır. Bilimsel ve felsefi bilgi ancak bu şekilde evrilebilir.

Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk adını verdiğimiz ve Eski Yunan filozoflarının aşka yönelik görüşlerini, mitos'tan logos'a uzanan bir süreğen içinde, ama sistematik bir biçimde ele alan bu çalışma, umarım Türk düşün yaşamı hakkında yukarıda söz konusunu ettiğimiz boşluğun giderilmesine, aşk sorunsalının tüm boyutlarıyla tarihsel, felsefi, dini, etik, psikolojik, sosyolojik ve fizyolojik düzlemde tartışılmasına, aşktan yola çıkarak insanın anlaşılmasına küçük de olsa bir katkı sağlar.

Hasan Aydın
Atakum-Samsun / 2013

GİRİŞ

Güzel yaşamak isteyenleri ömürleri boyunca güzel yaşatan nedir?
Akrabalar mı? Hayır. Şanları, şerefleri mi? Hayır.
Zenginlikleri mi? Hayır.
Ne şu ne bu, hiçbir şey insanı aşk kadar güzel yaşatamaz.
Platon, *Symposion*, 178 c.

I

Arthur Schopenhauer (ö. 1860), insan yaşamında inkâr edilemeyecek düzeyde önemli bir yeri olan aşk fenomeninin kendi zamanına değin filozoflar tarafından nadiren ele alınıp değerlendirildiğini ve onlar için hala ele alınıp işlenecek malzeme olarak durduğunu ifade etmektedir.[1] Ona bakılırsa, Eski Yunan felsefesinde Platon (ö. MÖ. 347) aşk konusuyla bilhassa *Symposion* ve *Phaidros* adlı diyaloglarında herkesten daha fazla uğraşmış, fakat bu konuda ileri sürdüğü düşünceler, "mitos, masal ve latifeden" ibaret olarak kalmıştır. Öte yandan yazdıklarının büyük bölümü Eski Yunanlıların genç erkeklere duyduğu aşk için geçerlidir. O, aynı biçimde, büyük ölçüde kendi söylemini ön plana çıkartmak için olsa gerek, B. Spinoza (ö. 1677), J. J. Rousseau (ö. 1778), I. Kant (ö. 1804) gibi şöhretli filozofların aşkla ilgili söylemlerini de oldukça sığ bulur ve anılan filozoflarca da aşkın hakikatine varılamadığını ileri sürer.[2] Bu haliyle, ona göre felsefe tarihinde aşk fenomeni ıskalanmıştır; filozoflar ona gereken önemi vermemiştir. Aşk karşıtı bir felsefenin savunucusu olarak konumlandırılan[3] Schopenhauer'un değerlendirmesi bir hayli ilgi çekici olduğu için kendi söyleminden dinlemekte yarar vardır:

> Zihnimizde canlandırdıklarından sonra kimse konunun (aşkın) ne gerçekliğinden ne de öneminden kuşku duyar. Şu halde, tüm şairlere konu olmuş olan aşk üzerine bir filozofun bir kez daha neden yazdığına şaşırmak yerine, asıl insan yaşamında her zaman böylesine önemli bir yer tutan aşkın bu zamana kadar bütün filozoflar tarafından nadiren ele alınıp değerlendirilmiş olduğuna ve hâlâ onlar için ele

1) Bkz. Arthur Schopenhauer, "The Metaphysics of Love, *Select Essays of Artur Schopenhauer*, trs.: G. Droppers and C. A. P Dachsel, Sentinel Cainpany Printers, Washington 1881, s.58.

2) Bkz. Arthur Schopenhauer, *The Metaphysics of Love*, s.33-34.

3) Alain Badio-Nicolas Truong, *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, Can Yayınları, İstanbul 2011, s.21.

> alınıp işlenecek malzeme olarak durduğuna hayret etmek gerekir. Platon, bu konuyla bilhassa *Symposion* ve *Phaidros*'ta diğer filozoflardan daha fazla ilgilenmiştir. Ne var ki, onun bu konuda söyledikleri mitos (*myths*), masal (fables) ve latife (jests) alanına girer ve büyük bölümü ancak Greklerin genç erkeklere duydukları aşk (boy-love) için geçerlidir. Rousseau'nun *Discours sur l'inegalite* adlı yapıtında ileri sürdüğü birkaç düşünce ise, ne doğru ne de tatmin edicidir. Kant'ın *Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen* adlı denemesinin üçüncü bölümünde yaptığı tartışmalar da hayli yüzeyseldir; deneyim eksikliğine işaret etmektedir ve bu yüzden kısmen yanlıştır. (...) Beri taraftan okuyucuyu eğlendirmek için Spinoza'nın tanımı, fevkalade sıradanlığından ötürü aktarılmaya değerdir: Aşk, bir dış nedenin tasavvuru eşliğinde ortaya çıkan bir iç ürpertisidir (*Amor est titillatio, concomitante idea causae externae*) (*Ethica*, iv, önerme 44). Bundan dolayı, ne kendisinden yararlanacağım ne de çürüteceğim öncülerim bulunmaktadır.[4]

Eski Yunan'da aşka ilişkin değerlendirmesinde Arthur Schopenhauer yalnız değildir; benzer yargıların Eski Yunan ve Platon özelinde R. Lewinsohn (ö. 1968) tarafından da yinelendiği görülür. Lewinshon, *Cinsi Adetler Tarihi* (*Eine Weltgeschichte der Sexualität*) adlı yapıtında, Platon bağlamında, Eski Yunan felsefesinde aşk ve cinselliğe ilişkin yaklaşımı ele alır, oldukça ilkel ve sığ bulur; hatta Platon'un aşk çözümlemesini salt homoseksüelliğe indirger ve küçümseyici bir dille katı bir biçimde eleştirir.[5] Benzer bir tutuma, aşk ve cinselliği sınıfsal temellerini de dikkate alarak çözümleyen H. Erdem Coşkun'un *Eşcinselliğin Tarihi* adlı yapıtında da karşılaşılır ve o da Eski Yunan toplumunda ve felsefesindeki aşkın aristokratik bir temelde ele alındığını söyler, bu konudaki felsefi deneyimi eşcinselliğe indirger.[6] Aynı şekilde R. C. Solomon (ö. 2007) *Love: Emotion, Myth, and Metaphor* adlı yapıtında Eski Yunan toplumunda ve Eski Yunan felsefesinde aşkın ilkel bir iş ve aristokratların ayrıcalığı olarak görüldüğünü söyler ve şöyle der:

> Greklerin erkeklerle kadınlar arasındaki aşkı çocuk sahibi olmak ve polisin nüfusunun devamını sağlamak amaçlı ilkel bir iş olarak görüp küçümsediklerini, Paris'in bir kadın olan Helen'e duyduğu aşkı aşağıladıklarını, aşkı herkesin hissedebileceği demokratik olarak dağıtılmış bir duygu değil, erkek vatandaşlara ve esas olarak aristokratlara özgü bir gerçeklik olarak gördüklerini biliyoruz.[7]

---

4) Artur Schopenhaure, *The Metaphysics of Love*, s.57-58.

5) Bkz. Richard Lewinshon, *Cinsi Adetler Tarihi*, çev. Ender Gürol, Varlık Yayınları İstanbul 1966, s.54.

6) Bkz. H. Erdem Çoşkun, *Eşcinselliğin Tarihi*, Tekin Yayınları, Istanbul 2012, s.64 vd.

7) R. C. Solomon, *Love: Emotion, Myth, and Metaphor*, Prometheus Books, USA 1990, s.69.

Yine Erdem Çiftçi, Platon'un *Symposion*'unu değerlendirdiği "Aşka Övgü" adlı makalesinde, aşkın, Eski Yunan felsefesinde üzerinde pek durulmayan bir konu olduğunu belirterek Platon özelinde şu yargıda bulunur:

> Antik Yunan düşünürlerince üzerinde konuşulmaya değer görülmeyen aşk konusunu Platon *Symposion*'da, şaşırtıcı bir şekilde mitlerle zenginleştirmiş bir diyalogda konu edinir.[8]

Eski Yunan felsefesinde aşk fenomenine ilişkin sıraladığımız türden olumsuz yargıları çoğaltmak mümkündür; ancak bu kadarı bile bir kanıya varmak için yeterlidir. Söz konusu olumsuz değerlendirmelerde, özellikle Schopenhauer'un aşkın filozoflar tarafından ele alınıp yeniden işlenmesi gerektiği saptaması bir kenara bırakılırsa, üç husus oldukça dikkat çekicidir:

İlki, genel olarak felsefe, özel olarak da Eski Yunan felsefesinde aşk fenomeninin ıskalandığı savıdır.

İkincisi, aşk bağlamında düşünüldüğünde, Yunan felsefesinde mitos'tan logos'a geçilememiş olduğu imasıdır. Zira Yunan felsefi yazınında çeşitli diyaloglarında aşkı felsefenin nesnesi haline getiren ve sırf bu konuyu ele alan bir yapıt ortaya koyan Platon'un söylemlerini "mitos (*myth*), masal (*fables*) ve latifeden (*jests*) ibaret" sayınayı ve Eski Yunan filozoflarınca önemsenmediği ileri sürülen aşka bakışlarını ilkel olarak nitelemeyi, başka türlü yorumlamaya olanak yoktur. Aşk bağlamında söylenmiş olsa da, bu savların, Eski Yunan felsefenin mitos'tan logos'a geçişi imlediği anlayışının, en azından bazı konular bakımından bir tür eleştirisi olarak algılamak da olasıdır.

Üçüncüsü ise, Eski Yunan'da aşk fenomenine ilişkin olarak dile gelen cılız ve ilkel felsefi söylemin özünün Eski Yunan aristokratlarının, genç erkeklere duyduğu aşkla (boy-love) sınırlı olduğu iddiasıdır. Bu iddia, örtük bir biçimde, Yunan kültüründe ve felsefesinde sıkça doğal bir ilişkiymiş gibi gündeme gelen homoseksüel ilişkilerin bir tür eleştirisi olarak da yorumlanabilir.

Anılan her üç sav da, oldukça ilgi çekicidir ve tarihsel açıdan doğruyu yansıtıp yansıtmadıkları araştırılmaya değerdir.

---

8) Erdem Çiftçi, "Aşka Övgü", *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı: 4 (1), Ocak 2011, s.1 vd.

II

Filozoflar, özellikle Antik Yunan filozofları, aşk fenomenini gerçekten ıskalamışlar mıdır? Bu konuda Schopenhauer ve onun gibi düşünenler haklı mıdır? İlk bakışta haklı olduklarını düşünmeye meyledebiliriz. Bunun için zihnimizde köklü mantıksal gerekçeler de bulabiliriz. Çünkü bildiğimiz kadarıyla felsefe, sadece mantıktan oluşmuş "duygusuz" bir dünyanın sırlarını çözmenin peşindedir ve filozof, akılla duygunun çatıştığı yerde daima akıldan yana olmuştur. O, Spinoza'nın da dediği gibi, insanlara, aklın üstünlüğüne dayanan ve dolayısıyla arzuların ve duyguların egemenliğini kınayan bir yaşam biçimi önerir, arzulara ve duygulara burun kıvırır.[9] Bu haliyle onun peşinde olduğu şey, sürekli değişen arzu, tutku ve duygular değil, değişmezleri, sabiteleri gösteren logos'tur. Pek çok düşünürün ileri sürdüğü, Eski Yunan'da ortaya çıkan felsefenin, insanlık düşüncesinde mitos'tan logos'a geçişi imlediği iddiası, bunu haklı kılsa gerekir.[10] Ahmet Arslan'ın da dediği gibi "filozof için, akılsal, mantıksal, doğal ve pozitif olan önemlidir";[11] onun gözünde duygusal olan irrasyoneldir ve felsefe gibi ciddi bir işin içine bulaştırılmamalıdır. Kaldı ki aşk, yaygın kanıya göre, ortaya çıktığında mantığı yok eder, mantıklı düşünme düzenini parçalar, aklın kavrayamayacağı tuhaf bir kaos yaratır. Diğer bir deyişle, sağlıklı düşünmeyi engeller, mantıksal yapıyı parçalar, rasyonaliteden uzaklaştırır, gözü kör eder;[12] bu nedenle, denetlenmesi ve kendisine karşı zafer kazanılması gereken bir duygudur.[13] Nitekim aşk, kusurlara karşı daima kör, zevklere yatkın ve kural tanımaz olarak nitelendirilmemiş midir? Onun sık sık logos'un tüm zincirlerini kırdığı ileri

---

9) Bkz. Spinoza, *Tractatus Politicus (Politik İnceleme)*, çev. Murta Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2012, s.2; Alain de Botton, *Essays in Love*, Mcmillian, USA 1993, XV, 22.

10) Bu iddianın daha Platon'dan itibaren mythos-logos, theologos-physikos karşıtlığıyla temellendirilmeye çalışıldığı, logosun akılsal, analitik ve doğru açıklamayı imlediği ve geleneksel mitlere pek çok itirazın yöneltildiği görülür. Bkz. Platon, *Phaidon*, (Yunanca ve Türkçe metin birarada), çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, 61 b; *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, Maarif Matbaası, Istanbul 1943, 26 e; *Devlet*, çev. Cenk Saracoğlu-Veysel Atayman, Bordo-Siyah Yayınları, Istanbul 2005, 376 e-380; *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, Istanbul 1943, 229 c-230 a; Kathryn Morgan, *Myth and Philosphy From the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, New York 2004, s.30 vd.; Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul 2012, s.38 vd.

11) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, cilt: I, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Istanbul 2006, s.42.

12) Bkz. *Platon, Phaidros*, 239 bc.

13) Bkz. Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1998, 840 cd.

sürülmemiş midir? Bunun böyle olmadığını söylemek tüm aşk yazınını hiçe saymak olsa gerekir. H. T. Finck'in (ö. 1926) deyişiyle söylersek, aşk, öylesine bir paradokslar silsilesidir ve öyle sonsuz rengi ve biçimi vardır ki, hakkında ne söylenirse söylensin, muhtemelen doğrudur.[14] Onun paradokslu doğası, her biçime girmesi, farklı tezahürleri, aklı başından alışı, gözü kör edişi yüzünden bir tür çılgınlık, tanrısal bir delilik (mania) ya da ruh hastalığı olduğu bile ileri sürülmüştür.[15]

Gerçekten ussalı, mantıksalı ilke edinen filozoflar, duygusal ve irrasyoneldir diyerek, aşk fenomenini bir kenara bırakıp ona gereken önemi vermemişler, onu felsefi söylemin dışında mı bırakmışlardır? Her şeyden önce felsefe, pek çok felsefe tarihçisinin de tanıklık ettiği gibi, ussal bir yaklaşımla varlığı anlama çabası olarak ortaya çıkmışsa ve varlıklar dünyasının en önemli unsurlarından birisi de insansa, felsefenin ve dolayısıyla insanın felsefesini yapan filozofun, aşk denen fenomeni görmezden gelmesini ve onu ıskalamasını beklemek boşunadır. Boşunadır; çünkü filozof, diğer insanlar gibi bir fenomen olarak aşkı kendi içinde yaşamakta, varlığına bir anlam bulma ve kendini tanıma çabasına yöneldiğinde ya da insanı felsefenin nesnesi kıldığında, aklın yanında duyguları ve tutkularıyla da yüzleşmektedir. Bu, filozofun insan olarak kendisini aynı zamanda bir bilgi nesnesi olarak konumlandırışının, kendi üzerinde refleksif bir biçimde düşünmesinin, bilincini kendine doğru, içine doğru kıvırışının zorunlu bir sonucudur. Spinoza'nın da haklı olarak belirttiği gibi, filozofların önemli bir çoğunluğunun duyguları bastırmaya yöneldikleri[16] söylenebilirse de, bastırmaya çalıştıkları duyguların neliğini, yani ne olduğunu görmezden gelerek, üst düzey

---

14) "Love is such a tissue of paradoxes, and exists in such an endless variety of forms and shades, that you may say almost anything about it that you please and it is likely to be correct." H. T. Finck, *Romantic Love and Personal Beauty: Their Development, Causal Relations, Historic and National Peculiarities*, Macmillian, London 1902, s.1.

15) Bu iddia, ilk kez felsefi anlamda Platon'da ortaya çıkar. Bkz. Platon, *Phaidros*, 224 bc. Aynı anlayış Galen'de devam eder. Bkz. Ahmed Abd el-Halim, *Câlinûs fî el-Fikr el-Kadîm ve el-Muasara*, Kahire 1999, s.110-11. Helenistik Roma döneminde de ifade bulur. Bkz. Ovidius, *Aşk Sanatı*, çev. Çiğdem Dürüşken, Türkiye İş Bankası Yayınları, Istanbul 2011, II, 105. Anılan sav Islam dünyasında da köklü bir yankı uyandırır. Bkz. Câhız, "Risale Fi el-Işk ve en-Nisâ", *el-Münteha min Resâ'il el-Câlız*, Beyrut 1992, s.183; Câhız, "Kitâb el-Kiyân", *Resâ'il el-Câhız*, cilt: III, Kahire, trs.s, 177; Ihvân es-Safâ, "Fî Mâhiye el-Işk", *Resâ'il Ihvân es-Safâ*, cilt: III, Beyrut, trs., s.269 vd.; Ebû Bekr er-Râzî, "et-Tıbb er-Ruhânî", *Resâ'il Felsefiyye*, neşr.: P. Kraus, Beyrut 1982, s.39-40; Muhammed b. Davud el-Isfehani, *en-Nısf el-Evvel min Kitâb ez-Zehra*, tah.: A. R. Nykl ve Ibrahim Tûkan, The University of Chicago Press, Chicago 1932, s.15. Modern dönemde de etkisi sürer. Bkz. Stendal, *Aşka Dair*, çev. Ayberk Erkay, Kırmızı Yayınları, Istanbul 2011, s.16-17; Alain de Botton, *Essays in Love*, Mcmillian, USA 1993, VIII, 10; XI. 9.

16) Bkz. Spinoza, *Tractatus Politicus*, s.2-3

bir bilinçle onlara yönelmeden bu işi başaramayacakları ortadadır. Kaldı ki, bir filozof için, insan ruhunda birbirinin zıddı olarak sürekli birbirini etkileyen ve değiştiren, akılla duyguyu, mantıkla hazzı, kuralla kuralsızlığı, rasyonelle irrasyoneli diyalektik ilişki içerisinde bir bütün olarak görmeden, bunlardan birini küçümsemenin ya da yadsımanın, diğerini de küçümsemek ya da yok saymak anlamına geleceğini kavramadan, insanı anlamaya çalışması kabul edilemez. Öyle görünüyor ki, insanı anlamaya yönelen, her şeyin felsefesini yaptığı gibi insanın da felsefesini yapan filozofun aşkı görmezden gelmesi ve ihmal etmesi en azından mantıksal bakımdan pek olası gözükmemektedir.

Şu halde felsefe tarihinde durum nasıldır? Anılan mantıksal gerekçelere ek olarak felsefe tarihinin de, filozofun insansal bir fenomen olarak aşkı ihmal etmediğini gösteren güçlü veriler içerdiğini belirtmek gerekir. Felsefe tarihine kuşatıcı bir yaklaşım, aşkın, pek çok boyutuyla felsefenin nesnesi haline getirildiğini, filozofların irrasyoneldir deyip ona kayıtsız kalmadıklarını gösteren belgelerle doludur. Eski Yunan felsefesi özelinde konuşursak, bu felsefe sadece teorik bilgelik olarak değil, aynı zamanda pratik bir bilgelik olarak da karşımıza çıkar. Hatta teori ile pratik iç içedir ve birini diğerinden ayırmak olanaksızdır. Bu nedenle, doğa filozofları dahil Eski Yunan filozofları, insanın varoluşsal sorunlarına eğilmenin yanında, ona mutluluğa ulaşmak için nasıl yaşaması gerektiğini gösteren yaklaşımlar da ortaya koymuşlardır. Yani onların gözünde bilgelik sevgisi olarak felsefe (*philosophia*), sadece söz söyleme sanatı değil, aynı zamanda iyi ve mutlu yaşama sanatıdır. Bu anlayışa göre felsefe, ruhun dinginliğini (*ataraksia*), insanın içsel özgürlüğünü (*autarkeia*), kozmik bilinci beraberinde getiren, ben'in özgürleşmesini sağlayan, ruhu arındıran (*katharsis*) bir yaşam biçimidir. Bu haliyle felsefe, içsel, toplumsal sıkıntıları iyileştirmeye, sağaltmaya yönelik bir tür praksis bütünüdür, bir tür ruhsal tedavi yoludur. Bu, üstü kapalı bir biçimde de olsa, Pythagoras'ta (ö. MÖ. 495), Sokrates'te (ö. MÖ. 399), Platon'un öğrencisi Ksenokrates'te (ö. MÖ. 314), Epikuros'ta (ö. MÖ. 270), Stoacılarda, hatta septiklerde bile karşılaşabileceğimiz bir tutumdur.[17] Antik Akademi ekolünün önderlerinden Polemon'un (ö. MÖ. 269) da dediği gibi, müzik manüellerini okumaktan memnun olup da, hiçbir zaman çalamayan müzisyen nasıl gerçek bir müzisyen değilse, akıl yürütmeleriyle hayranlık uyandırmakla birlikte, eylemleriyle düşünceleri çelişenler de

17) Bkz. Pierre Hadot, *Ruhani Araştırmalar ve Antik Felsefe*, çev. Kübra Gürkan, Pinhan Yayınları, İstanbul 2012, s.244-245.

gerçek filozof değildir.[18] Aynı duruma dikkat çeken Epiktetos, marangoz size gelip de, nasıl marangozluk sanatı hakkında akıl yürüttüğümü dinleyin demeden, bir ev için anlaşma yapar ve evi inşa ederse, filozof da yaşamla ilgili öyle yapar,[19] demekte ve filozofun güzel sözler söylemekle yetinmeyip, onları yaşama dökmesi gerektiğini ileri sürmektedir.[20] Hatta daha ileriye gidip, felsefi ekolleri eczaneye benzetmekte, Platon'da izlerini bulduğumuz bir anlayışla,[21] felsefeyi ruh hekimliği, felsefeciyi ise ruh hekimi olarak ilan etmektedir.[22] Eski Yunan'da, anlaşıldığı biçimiyle filozof, Sokrates örneği ile Epikuros ve Stoacılarda karşılaştığımız gibi, felsefe üzerine söylem ile gerçek felsefeyi birbirinden ayıran,[23] salt söylemle yetinmeyip, inandığı ilkeleri yaşama geçiren, bir yaşam tarzı öneren kişidir.[24]

İyi ve mutlu yaşama sanatı olarak felsefe ve bunun örneğini kendi yaşantısında ortaya koyan filozof, en temel insansal fenomenlerden birisi olarak aşka kayıtsız kalamaz ve kalmamıştır da. Daha ilkçağda, mitos'tan logos'a geçiş sürecinde, felsefenin henüz emeklediği ve mitolojilerin de etkisiyle ilgisinin varlığın kökenine, arke (ἀρχή, *arkhe*,) sorununa ve dolayısıyla doğaya (φύσις, *physis*) yöneldiği bir dönemde, Pythagoras,[25] Herakleitos (ö. MÖ. 475),[26] Empedokles (ö. MÖ. 430)[27] ve Demokritos

---

18) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, YKY, İstanbul 2007, IV, 18; İngilizcesi için bkz. Laertius, Diogenes, *Lives of Philosophers*, trs.. R. H. Hicks, Harvard University Press, Loeb 1964, IV, 18.

19) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, III, 21, 4-6.

20) Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999, s.132.

21) Bkz. Platon, *Timaios*, 86 b.

22) Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s.143. Felsefeyi ruh hekimliği, filozofu da ruh hekimi olarak gören anlayış, Yunan etkisiyle İslam felsefesinde de etki uyandırmıştır. Bu nedenle İslam dünyasında et-tıbb el cesedani/bedensel tıp yanında et-tıbb er-ruhani/ruhsal tıp adlı yapıtlar kaleme alınmıştır.

23) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 39.

24) Bkz. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011, s.26 vd.

25) Bkz. Iamblichus, *Life of Pythagoras*, trs.: Thomas Taylor, J. M. Watkins, London 1818, XXXI.

26) Bkz. Platon, *Symposion*, (Yunanca ve Türkçe metin birarada) çev. ve yor.: Eyup Çoraklı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007, 187 b; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilge-Su Yayınları, Ankara 2009, VIII, 1155b 5.

27) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996,I, 985a 5; Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: I, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1994, s.172.

(ö. MÖ. 370)[28] gibi filozofların, yapıtlarına ilişkin elimizde yeterli veri olmamakla birlikte, onlardan kalan fragmanlardan anlaşıldığı kadarıyla, aşkı nesneleştirdikleri ve aşk yazınında köklü bir işlev yüklenen iki karşıt tezi, yani, "zıtların birbirini çekmesi" ve "benzerin benzeri çekmesi" tezlerini ileri sürdükleri görülür. Doğusundan Batısına felsefe tarihinde ve hatta modern dönem felsefi, edebi ve psikolojik içerikli aşk yazınında bile izleri sürülebilecek olan bu iki karşıt tezin,[29] doğa filozofları olan Pythagoras, Herakleitos, Empedokles ve Demoktritos tarafından kavramsallaştırılması ve ileri sürülmesi, Eski Yunan'da aşkın neliğini anlama konusunda güçlü bir felsefi çabanın olduğunun kanıtıdır.

Felsefenin ilgisini doğadan insana çeken Sofistlerin bu konuyla çok fazla ilgilenmedikleri anlaşılmaktadır. Dil, mantık, retorik, tarih, din ve kökenleri, eğitim, insanlar arasındaki eşitsizlikler ve temelleri, siyaseti ve daha da önemlisi insansal değerleri felsefenin gündemine taşıyan ve bu bağlamda insan ve üretimlerini nesneleştiren ve Yunan aydınlanmasının meşalesini yakan Sofistlerin,[30] aşk fenomenini ayrıntılı bir biçimde tartışmaları beklenirdi. Ancak adı bilinmeyen bir sofistin *Dissoi Logoi*'sinde,[31] Gorgias'ın (ö. MÖ. 374) *Helenes Enkomion*'unda[32] ve Platon'un konuşturduğu biçimiyle Kallikles'ten[33] kalan kimi pasajlarda aşk daha çok etik bir bağlamda değini şeklinde dile gelir. Sofistlerin suskunluklarının aksine, doğa filozoflarınca, ilgileri gereği –temel ilgileri insan değil, doğa ve varlığın kökeni sorunudur- kısmen değinilip geçilen aşk fenomenini felsefi yazının odağına oturtan filozofun Sokrates olduğu söylemek gerekir. Bu açıdan Sokrates'i bir aşk filozofu olarak

---

28) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Ilk Filozoflar ve Pythagorascılar)*, cilt: I, çev. Ergün Akça, Istanbul 2011, s.20; Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, Istanbul 1994, s.170.

29) Bkz. A. M. Pines, *Falling in Love: Why We Choose The Lovers We Choose*, Routledge, New York 1999, s.51 vd.

30) Bkz. W Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsograflar)*, cilt: II, Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, istanbu 1995, s.81 vd.: Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Istanbul 2006, s.17 vd.

31) Bkz. Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayınları, Istanbul 2007, s.25.

32) Bkz. Gorgias, *Encomium of Helen in the Greek Sophists*, trs.: J. Dillon and T. Gergel, London 2003, s.83.

33) Platon'un *Gorgias* diyaloğunun 483-491 arası pasajlarda konuşturduğu, etik ve politik felsefeyle ilgili olduğu anlaşılan bir karakterdir. Onun yaşamış birisi mi, yoksa Platon'un yarattığı bir karakter mi olduğu tartışmalıdır. Onu yaşamış birisi olarak görenler, MÖ. 5. yüzyılda yaşadığını varsayarlar. Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, s.65-68.

nitelemek gerekmektedir. Felsefî yazında sofistlerle diyalektik içerisinde insan ve değerleri sorunsalını temel problematik olarak ele alan ve kendini bil (*gnōthi seauton*, γνῶθι σεαυτόν) ilkesini öne çıkaran Sokrates, at sineği (*myopos*)[34] tavrı, septik kişiliği, mayotik yöntemi[35] ve kendisinin ölüme mahkûm edilmesine yol açacak düzeyde tutarlı yaşantısıyla öğrencisi Platon'a felsefi olarak çok şey kazandırmış gibi gözükmektedir. Platon'daki bu sokratik kalıt, onu *Symposion* ve *Phaidros* adlı diyaloglarında aşkı nesneleştirmesine ve *Symposion* adlı yapıtta görüleceği gibi sırf aşkı konu edinen bir yapıt kaleme almasında oldukça önemli işlev görmüşe benzemektedir. Platon'un *Symposion*'unda Eski Yunan'ın önde gelen düşünürlerinin ve bu arada Sokrates'in sırf aşkı konuşmak için bir araya getirilmeleri, aslında filozofun bu konuyu görmezden gelmesinin neden imkansız olduğunu gösterecek güçlü verilerle doludur. Daha da önemlisi Platon'un aşka ilişkin söylemleri, Eski Yunan aşk felsefesi yazınında köklü bir dönüşüme, epistemik kopuşa işaret eder ve aşka varoluşsal, estetik, aşkın ve mistik anlamlar yükler. Aristoteles'in (ö. MÖ. 322) *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtı, daha çok dostluk üzerinde durur; ancak aşk fenomeninin kavramsal çözümlemesine ışık tutacak veriler de içerir. Aynı durum, *Retorik* ve *Politika* adlı yapıtları için de söylenebilir; bu iki yapıtta da aşka ilişkin felsefi ve toplumsal değiniler söz konusudur. Öte yandan onun *Metafizik* adlı yapıtında, kozmolojik bağlamda aşka ilişkin atıflarla karşılaşılır ve bu atıflar, ortaçağ felsefesinde güçlü yankılar uyandırmıştır. Bunlara ek olarak Diogenes Laertios'un[36] bildirdiğine göre, Sokrates'in sık sık görüştüğü Atinalı Simon'un[37] *Aşk Üzerine*;[38] Simmias'ın[39] *Dostluk ve Aşk Üzerine*,[40] kinik ekolüne mensup Sinoplu Diogenes'in

---

34) Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, (Grekçe ve Türkçe metin birarada), çev. ve yor.: Erman Gören, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, 30 e.

35) Bkz. Plato, *Theaetetus*, (*Complete Works of Plato*, ed.: J. M. Cooper), trs.: M. L. Levett, rev. Myles Burnyeat, Hackett Publishing Campany, Cambridge 1997, 148 e vd.

36) Diogenes Laertios hakkında bilinen hemen hemen hiçbir şey yoktur; MS. 3. yüzyılın ortalarında yaşadığı tahmin edilmektedir.

37) Atinalı Simon'la ilgili de bir şey bilmiyoruz; Diogenes Laertios onun kunduracı olduğunu, Sokrates'in onunla sohbet ettiğini ve Simon'un sohbetlerden akılda kalanları not ettiğini belirtmektedir. Bu nedenle, ona göre, diyalogları kunduracı diyaloğu olarak bilinmektedir ve 33 diyalogdan oluşan bir kitabı bulunmaktadır. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II, 123

38) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II, 123.

39) Thebaili Simmias olarak bilinmekte ve Sokrates'in takipçisi olduğu söylenmektedir. Diogenes Laertios, 23 diyalogdan oluşan bir yapıtının olduğunu bildirmektedir. Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II, 124.

40) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II, 124.

(ö. MÖ. 323) *Aşka Dair*[41] isimli yapıtlar kaleme aldıkları anlaşılmaktadır. Helenistik dönemde, aşkın nesneleştirilme sürecinin kesintisiz devam ettiği ve Epikurosçular, Stoacılar ve Yeni Platoncuların da soruna değindikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Lucretius'un (ö. MÖ. 55) *De Rerum Natura* (*Evrenin Yapısı*) adlı yapıtının aşk konusunda zengin veriler sunduğunu, yine oluşturduğu eklektik düşüncelerle Doğu ve Batı ortaçağlarına en çok etki eden Plotinus'un (ö. 270) *Enneads* (*Dokuzluklar*) adlı yapıtında bir filozof olarak güzel nedir, aşk nedir sorularına kayıtsız kalamadığını ve sisteminde aşk ve güzele köklü bir yer ayırdığını anımsatmak gerekir. Tam bu bağlamda, Helenistik dönemde elimize ulaşmamış olmakla birlikte aşka ilişkin pek çok yapıtın kaleme alındığının ileri sürüldüğünü belirtmek anlamlı olacaktır. Nitekim Diogenes Laertios, Stoacı Zenon'un (ö. MÖ. 263) *Evlilik Üzerine ve Aşklar Üzerine*,[42] Stoacı Khrysippos'un (ö. MÖ. 207) aşkın amacının birleşmek değil, dış güzellik yardımıyla dostluk kurmak olduğu tezini savunan *Aşk Üzerine*,[43] Zenon'un öğrencisi Kleanthes'in (ö. MÖ. 232) *Dostluk Üzerine, Aşk Sanatı Üzerine* ve *Aşk Üstüne*,[44] Kleanthes'in öğrencisi Sphairos'un[45] *Aşk Üzerine*[46] ve Epikuros'un *Aşk Üstüne*[47] adlı yapıtlar kaleme aldıklarını bildirmektedir. Eski Yunan'da aşk ve cinselliğe yönelik yapıtlar çokluğu Montaigne (ö. 1592)'nin de dikkatini çekmiştir. O, *Denemeler*'inin "Virgilius'un Dizeleri" adlı bölümünde aşk sorunsalını ele alırken şöyle der:

> Zenon'un *Yasalar*'ında bakireliğin giderilmesi ile ilgili düzenlenmiş kurallar bulunuyordu. Filozof Strato'nun *Cinsel Birleşme* kitabının anlamı neydi? Şu halde Theophraste, birine *Aşık*, diğerine *Aşk* adını verdiği kitaplarında hangi konuyu işliyordu? Aristippus, *Eski Hazlar* konulu kitabında neden söz ediyordu? Platon zamanındaki aşkları bu kadar geniş ve canlı betimlerken ne yapmaya çalışır? Ya Demetrius Phalereus'un *Aşık Üzerine* kitabı? Ve Calinias ya da Heraclides Ponticus'un *Zoraki Aşk*'ı? Ya da Antisthenes'in *Çocuk Yapma Biçimi* ya da *Düğünler* adlı kitapları? Ya da *Efendi ya da Aşık* başlıklı öteki

41) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VI,80.

42) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 36.

43) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 130.

44) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 175.

45) MÖ. 3. Yüzyılda yaşamış Stoacı bir düşünürdür. Diogenes Laertios'a bakılırsa, Zenon'un ölümünden sonra, Kleanthes'ten dersler almıştır. Basphoroslu Sphaioros ya da Sphaerus of Borysthenes olarak bilinmektedir. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 177.

46) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 178.

47) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, 28.

> kitabı? Aristo'nun *Aşk Alıştırmaları*, Cleanthes'in *Aşk Üzerine* ve *Sevme Sanatı* adlı kitapları? Spherus'un *Aşıkların Diyalogları*'na ne demeli? Chrysippus'un her türlü tahammülü aşan hayasız *Jupiter'le Juno* masalı ve şehvet uyandıran elli *Mektup*'u? Epikuros okulu filozoflarının şehvete pek elverişli yazılarını bir kenara bırakıyorum.[48]

Bu bağlamda Foucault'nun (ö. 1984) haklı olarak dikkatlerimizi çektiği iki hususu anımsatmak gerekmektedir. İlki, Eski Yunan felsefesinden aşk yazını bağlamında geriye çok az verinin kaldığı, ikincisi ise kalan verilerin daha çok Sokratesçi-Platoncu geleneğe bağlı metinler olduğudur. O şöyle der:

> Yunan filozoflarının (...) aşk, (...) üzerine yazdıklarından pek az şey kalmıştır. Böylesine kısıtlı sayıda metin bulunduğundan, bu düşünceler ve genel temalar üzerine sahip olunabilecek fikir zorunlu olarak pek kesin olmayacaktır; nitekim bunların neredeyse tümü Sokratesçi ve Platoncu geleneğe bağlı metinlerdir; Diogenes Laertios'un sözünü ettiği Antisthenes'e, Kynik Diogenes'e, Aristoteles'e, Theophrostos'a, Zenon'a, Khrysippos'a ya da Krantor'a ait metinler elimizde bulunmamaktadır. Yine de Platon'un biraz da alaycı şekilde aktardığı söylemler, aşk üzerine geliştirilmiş bu düşünce ve tartışmalarda nelerin söz konusu olduğuna ilişkin bir fikir verebilir.[49]

III

Elimizdeki veriler eksik olmasına rağmen ortaya koyduğumuz bu ön çözümleme bile, yeterli bulmasak da, Eski Yunan felsefesinde aşk fenomenin ıskalandığı savının pek de gerçekçi olmadığını gösterecektir diye umuyoruz. Ancak konuya giriş niteliğindeki bu ön çözümlememizin Schopenhauer'un ve onun saptamasını yineleyen düşünürlerin, Platon'dan yola çıkarak Yunan felsefesinde, aşk fenomeninin hakikatine varılamadığı, aşk fenomeni bağlamında mitos'tan logos'a geçilemediğini ima eden savları ile Yunan felsefesinde aşkla ilgili söylemleri genç ve güzel erkeklere ilgiye (love boys) indirgemelerini geçersiz kılmayacağını belirtmemiz gerekir. Bu savlar uzun tartışmaları ve tarihsel çözümlemeleri gerekli kılmaktadır ve bu yapıtın temel sorunsallarından birisi de budur. Sorunsallarımızı daha net hale getirmek için şu biçimde konumlandırmak olanaklıdır:

---

48) Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, Istanbul 2011, s.94.

49) Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, Istanbul 2010, s.261-262.

• Eski Yunan felsefi yazınında aşkın neliğine ilişkin olarak ileri sürülmüş temel savlar nelerdir? Bu yazında aşk, hangi boyutlarıyla ele alınmıştır? Aşkın kavramsallaştırmasında köklü dönüşümler olarak görebileceğimiz temel epistemik kırılma noktaları var mıdır, varsa nelerdir?

• Eski Yunan'da aşk fenomeni çözümlenirken, kimi mitolojik öğelerin kullanılması –açıkça Platon'un yapıtlarında mitolojik öğeler[50] oldukça çoktur- olgusundan yola çıkarak, bu konuda mitos'tan logos'a geçilemediği ileri sürülebilir mi?

• Eski Yunan felsefi yazınında aşk bağlamında genç ve güzel erkek çocuklara (love-boys) ilişkin söylemlerin bulunması, bu yazındaki aşk fenomeninin kavramsal çözümlemesini ve bu konudaki felsefi deneyimi, homoseksüel ilişkilere indirgemeyi zorunlu kılar mı?

Anılan sorulara yanıt bulmak için, belge inceleme ve metin çözümleme yöntemleri ışığında, doğa filozoflarından bize ulaşan fragmanlar ve doksoğraflar; Gorgias'ın *Helenes Enkomion*'u; Platon'un başta *Lysis*, *Symposion* ve *Phaidros* olmak üzere aşka ilişkin değiniler bulunan *Devlet ve Yasalar* gibi diğer diyalogları; Ksenophon (ö. MÖ. 355)'un *Sokrates'ten Hatıralar* ve *Symposion*'u, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ethik*, *Retorik*, *Politika* ve *Metafizik*'i; Epikuros'un *Mektuplar ve Maksimler*'i ile Diogenes Laertios'un *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* isimli yapıtında Epikuros'tan aktardığı metinler; Lukretius (ö. MÖ. 55)'un *De Rerum Natura* (*Evrenin Yapısı*) adlı yapıtı, yine Diogenes Laertios'un Stoacılarla ilgi aktardıkları; Epiktetos, Cicero (ö. MÖ. 43) ve Marcus Aurelius (ö. 177) gibi düşünürlerin aşka değinen pasajları ile Plotinus'un *Enneads*'larının aşka yer veren bölümleri incelenecektir. Bunlara ek olarak, ortaçağda Eski Yunan'dan İslam dünyasına aktarılan doksografik nitelikli metinler[51] ile Eski Yunan'da aşk sorunsalını inceleyen modern çalışmalar da araştırmamız içerisinde önemli bir yer edinecektir.

---

50) Bu konuda bkz. Demet Evrenesoğlu, "Sokratik Diyaloglarda Mit ve İşlevleri", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 13, Bahar 2012, 145-163.

51) Eski Yunan felsefi mirasının dokuzuncu yüzyıldan itibaren daha çok Süryanice'den ve yer yerde Grekçe'den İslam dünyasına aktarıldığını biliyoruz. Özellikle doksografik nitelikli metinler, sözgelimi, Huneyn bin Ishak'ın *Âdâb el-Felsefe*'si, İbn Fatik'in *Muhtar el-Hikem*'i, İbn Hindu'nun *el-Kelim er-Ruhaniyye min el-Hikem el-Yunaniyye*'si, Sicistani'nin *Sıvân el Hikme*'si, Deylemi'nin *Atf el-Elif el-Ma'lûf ala el-Emr el-Ma'tuf* vb. yapıtlar yorumsuz bir biçimde Eski Yunan filozoflarından pasajlar aktarmaktadırlar. Bu pasajların Eski Yunan felsefesinde boşluk oluşturan kimi yönlerin aydınlatılmasında önemli işlevlerinin olduğu açıktır; bu açıdan oldukça değerlidirler. Nitekim biz bu çalışmayı yürütürken, Aristoteles'e ait olduğu söylenen ama onun hiçbir yapıtında yer almayan kimi pasajlarla karşılaştık. Aristoteles'in aşka ilişkin diyalog tarzında yazdığı ve günümüze ulaşmamış eserleri düşünüldüğünde, bu pasajların anlamı daha iyi anlaşılır diye düşünüyoruz.

Tartışmamız tarihsel bir kesiti ve tarihsel bir süreci temel aldığı için, her bölümde Sokrates öncesi felsefeden Sokrates sonrasına ve oradan Helenistik döneme değin uzanan tarihsel bir süreğen gözetilecektir. Eski Yunan felsefesi ile ilgili genel kabul gören bu ayrımlama da, kuşkusuz her ayrımlamanın gerçekliği ve tarihsel süreci parçaladığı gerekçesiyle eleştirilebilir. Ancak bu eleştirilere rağmen, felsefenin Sokrates öncesinde daha çok doğaya, Sofistler ve Sokrates'la birlikte insana, Platon ve Aristoteles'le sistemci tutuma, Helenistik dönemle birlikte, Doğu düşüncesiyle etkileşim sonucu bireyin kurtuluşuna, mutluluğuna ve etik sorunlara, buna bağlı olarak da dini-mistik eğilimlere kaydığı gerçeği inkar edilemez diye düşünüyoruz. Yani dönemler arasında belli bir süreklilik varsa da, belli noktalarda, özellikle sorunlara yaklaşımlardaki hareket noktalarında kimi dönüşüm ve kırılmaların ve hatta epistemik kopuşların yaşandığı bir gerçektir. Bu genel eğilimlerin, aşka ilişkin ileri sürülmüş söylemler açısından bir değerinin olup olmadığını görmek ve göstermek için, anılan ayrımı hareket noktası seçmenin önemli olduğunu düşündüğümüzü belirtmemiz gerekir.

Burada, konunun ele alınışı ve çözümlenişiyle ilgili bir diğer hususa daha değinmek gerekmektedir. O husus şudur: Çalışmada, sistematik yaklaşıma olanak sağlamak amacıyla konu, sorunsallar üzerinden serimlenmeye çalışılmıştır. Böylesi bir yolu seçmemizin temel nedeni, her bir sorunsalın evrimine, tarihsel süreçte filozofların katkılarını kendi bağlamında göstermeyi ve analitik yaklaşım gereği parçaları ayrıntılı olarak irdelemeyi hedeflememizdir. Kuşkusuz bütünü görmeden parçaları, parçaları görmeden ise bütünü kavramak olanaklı değildir. Sorunsalcı yaklaşım açısından bu tercihimizin doğru olduğunu düşünmekle birlikte, düşünürlerin görüşlerini parçalayarak ortaya koyduğu için, ilk bakışta bütünün görülmesini engellediği gibi bir izlenim doğabilir. Biz bu sorunu aşmak için parçaları ele alırken, daima bütünü göz önünde tutmaya çalışacağız.

Tüm bu saptamaların ardından yukarıda söz konusu ettiğimiz ana sorunsallarımızı irdelemek için, yapıtın içeriğini nasıl sistemleştirdiğimizi de kaydetmek anlamlı olacaktır. Birinci bölümde, Eski Yunan kültüründe aşk fenomeni ve içerimlerine ilişkin saptamalarda bulunmak amacıyla aşkı ifade eden sözcüklere ilişkin özlü semantik bir çözümlemeye yer verilecektir. Bu türden bir çözümlemeye yönelmemizin temel nedeni, dilin kültürün temel taşıyıcısı olduğu ve bu yüzden sözcüklerin çözümlenmesinin Yunan kültürünün aşk fenomenine bakışına ışık tutabileceği düşüncesidir. Bu çözümlemenin, olağan dildeki sözcüklerin felsefi terminolojiye dahil edilirken yaşadıkları içeriksel dönüşümü ve evrimi görmeye de katkılar sağlayacağı, felsefenin hangi sözcüğü, neden tercih edip geliştirdiğini ya-

lın bir biçimde görmemizi olanaklı kılacağını söyleyebiliriz. İkinci bölüm, mitolojide aşk sorunsalına ayrılmıştır; bu nedensiz değildir; felsefi yazında pek çok mitolojik unsur, mitos'tan logos'a geçilirken yeniden üretilmiştir. Platon'un *Lysis* adlı diyaloğunda Sokrates'in dilinden de ifade ettiği gibi, mitolojilerin üreticileri ozanlar ve şairler, "bütün bilgeliklerin (*sophias*) önderi, atası ve yol göstericisi (*egemones*) sayılırlar".[52] Bu üretimi ve mitos'un felsefi yazına etkisini takip edebilmek için, mitolojik gelenekteki aşk imgesinin özlü bir tasavvuruna gereksinim vardır. Üçüncü bölüm ile birlikte felsefi yazında aşk imgesi çözümlenmeye başlanmıştır. Bu bölüm, aşk, cinsellik ve üreme; dördüncü bölüm aşkın, psiko-fizyolojik kökeni ve belirtileri; beşinci bölüm, aşk, haz, ölçülülük ve toplumsal birlikler; altıncı bölüm aşk, kozmoloji ve oluş; yedinci bölüm ise, aşk, hakikat, güzellik ve mistisizm ilişkilerine odaklanacaktır.[53] Bu ayrımlar Eski Yunan felsefi yazınında aşkın söz konusu edildiği hemen tüm bağlamları ve aşka ilişkin tüm yorumları yalın bir biçimde görmeye olanak sağlayacağı gibi, aşk konusunda mitos'un felsefeye olan katkısıyla, aşkın felsefi düşüncedeki farklı alanlardaki evrimini görmeye de olanak sağlayacak niteliktedir. Mitos'tan logos'a, Sokrates öncesi felsefeden Helenistik döneme uzanan çözümleyici süreğen, Eski Yunan felsefesinde belli kesitlerde aşka ilişkin yaklaşımların epistemik kopuşlara ve dönüşümlere uğrayıp uğramadığını da görmemize olanak sağlayacaktır. Bu süreğen, aynı zamanda, Eski Yunan felsefesiyle ilgili, başta değindiğimiz, aşk bağlamında ortaya konan negatif tezlerin yoklanması açısından da işlevsel bir rol yüklenecektir.

---

52) Bkz. Platon, *Lysis*, (Grekçe ve Türkçe metin birarada), çev. ve yor.: N. Petek Boyacı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, 214 a.

53) Yunan felsefesindeki ontolojik sıra gözetildiğinde, aşka ilişkin kavramsal çözümlemden sonra, aşkın kozmik yorumunu ele almak, oradan aşkın cinsel, psikolojik ve toplumsal yorumuna uzanmak, ardından mistik yorumuna geçmek gerekirdi. Yani aşkı, tanrısal düzlemde kozmik oluşla başlayıp, insani aşka uzanan bir süreğen olarak ele almamız gerekirdi. Bizim böyle bir süreğeni tercih etmeyişimizin temel nedeni, yansıtma teorisini daha gerçekçi bulmamız, yerselin göksele yansıtıldığına inanmamızdır. Diğer bir deyişle, aşkın kozmik yorumu, insanlar arası ilişkilerdeki gözlemin göksele, tanrısal olana yansıtılmasından başka bir şey değildir. Bu nedenle biz, tecrübî yönteme bağlı kalarak, insani temelde sorunu çözümleyip, ardından tanrısal olana uzanacağız.

-I-

DİLDE AŞK:
EROS, PHİLİA, AGAPE ve STORGE

Bir şeyin bilgisini elde etmek isteyenler için
bilinmesi zorunlu olan üç şey vardır: (...)
Birincisi ad, ikincisi kavram,
üçüncüsü imge (...).

Platon, VII. *Mektup*, 342 ab.

I

Pek çok gelişmiş dil, aşk fenomenini ifade etmek için bir ya da iki sözcüğe sahiptir. Sözgelimi, günümüzün en yaygın dilleri arasında yer alan İngilizcede her türden sevgi ve aşkı ifade etmek için tek bir sözcük bulunmaktadır; o da *love* sözcüğüdür.[54] Benzer bir biçimde Fransızcada *le amour*,[55] Almancada *die liebe*,[56] Türkçede ise sevgi ve aşk sözcükleri bulunmaktadır.[57] Eski Yunancada tıpkı Arapçada olduğu gibi[58] durum oldukça farklıdır; zira aşk bağlamında zengin bir sözcük dağarcığı ile karşılaşılır. Nitekim kimi düşünürler, Antik Yunancada aşkı ifade etmek için üç temel sözcüğün bulunduğunu ileri sürmekte, kimisi, sayıyı dörde çıkarmakta, kimileri ise bu sayının altı olduğunu ifade etmektedir. Örneğin, Gerasimos Santas, *Plato and Freud: Two Theories of Love* adlı yapıtında, Eski Yunancada aşkı ifade etmek için *philia* (*philia,* φιλία), *agape* (*agape,* ἀγάπη) ve *eros* (*eros,* ἔρως) olmak üzere üç temel sözcüğün kullanıldığını ileri sürmektedir. Ona göre, *philia* geniş bir içerime sahiptir ve arkadaşlar,

---

54) Bkz. A. M. Pines, *Falling in Love*, s.xxi.

55) Bkz. Abdulbaki Güçlü-Erkan Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s.119.

56) Bkz. Abdulbaki Güçlü-Erkan Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s.119.

57) Bkz. Abdulbaki Güçlü-Erkan Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s.119. Burada, fakültede oda komşuluğu yapmış dilbilimci Prof. Dr. Mehmet Aydın'a Türkçe'de aşk ve sevgi dışında, aşk fenomenini ifade etmek için başka sözcük bulunup bulunmadığını sorduğumda, Uygur Türkçesinde amır sözcüğünün sevgi sözcüğü ile birlikte kullanıldığını ifade ettiğini belirtmem gerekir. Birlikte sözlükleri karıştırdığımızda, sevginin, aile üyeleri, arkadaş, dost vb. insanlar arası sevgi ilişkilerini ifade etmesinin aksine, amır'ın, derinlikli sevgiyi ve özellikle tanrısal sevgiyi ifade etmek için kullanıldığını gözlemledik. Aynı sözcüğün daha sonraları Etrüsklerde de bulunduğunu öğrendim. Bu sözcüğün, Latince'de, aşkı ve aşk tanrısı Eros'u ifade etmek için kullanılan *amor* sözcüğü ile ses benzerliği, açıkçası bana şaşırtıcı geldi. Eğer sezdiğim benzerlik doğruysa, yeni bir soru ortaya çıkmaktadır: Acaba Latince'den Türkçe'ye mi, Türkçe'den Latince'ye mi geçti? Başka bir soru daha sorabiliriz: Roma'yı kuran Etrüskler gerçekten iddia edildiği gibi Türk ise, o zaman bu sözcüğün Türklerden geçmiş olma ihtimali daha yüksek değil midir?

58) Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Araplar'ın aşka altınışa yakın isim verdiklerini söylemekte, bunların her birini ayrı ayrı ele almaktadır. Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravza el-Muhibbin ve Nüzhe el-Müştâkin*, thk.: Ahmed Şemseddin, Beyrut 2003, s.15 vd. Ömer Rıza Kehhâle, *el-Hubb*, Suriye 1978, s.7 vd.

dostlar arası sevginin yanında aile üyeleri arasındaki sevgiyi, yani eşler arasındaki bağlılığı, evlat sevgisini ve kardeş sevgisini ifade etmektedir. *Agape*, Tanrı'nın çocuklarını sevmesi, insanın Tanrı'yı sevmesi ve insanın komşularını sevmesi için kullanılmaktadır. *Eros* ise, erkekle kadın, erkekle erkeğin ya da kadınla kadının arasındaki duygusal yakınlığı ve seksüel-erotik sevgiyi ifade etmektedir. Bu haliyle *eros*'un hemen tüm erotik ilişkileri içerdiği söylenebilir.[59] Aynı anlayışın Alexander Moseley'in *A to Z of Philosophy* adlı yapıtının "love" maddesinde de savunulduğu görülür. Onun tanımlamasıyla, *eros*, tutkulu, arzulu yoğun isteği ve cinsel aşkı ifade etmektedir; modern dönemde kullanılan erotik terimi de buradan gelmektedir. *Philia* arkadaşlık anlamında sevgiyi içerir; *agape* ise, tanrısal olana dönük koşulsuz sevgiyi ifade eder.[60]

C. S. Lewis (ö. 1963), *The Four Loves* adlı yapıtında Eski Yunancada aşkı ifade eden sözcük sayısını dörde çıkarmakta, Garasimos Santas ve Alexander Moseley'in ifade ettiği *eros*, *philia* ve *agape*'ye *storge* (*storge* στοργή) sözcüğünü eklemektedir. Ona göre, Eski Yunanlılar, aşkın nesnelerini dikkate alarak aşk konusunda ince ayrımlar yapmışlar, *philia*'yı arkadaşça, *eros*'u romantik, *agape*'yi sipritual/ruhani sevgi, *storge*'yi ise, aile bireylerinin birbirine duydukları sevgiyi ya da merhamet ve şefkati ifade etmek için kullanmışlardır.[61]

Batı düşüncesinde aşkın psikolojik kökeni ve aşk fenomenin gelişimiyle ilgili çalışmalarıyla ünlü Ayala Malach Pines, *Falling in Love* adlı yapıtında, İngilizceyle Eski Yunancayı aşk bağlamında karşılaştırarak, İngilizcede bir, Yunancada ise altı sözcüğün olduğunu ifade etmektedir.[62] Ona göre, aşkı oluşturan bileşenlerin çeşitli olması, aşkın yöneldiği farklı kişi ve nesnelerin bulunması, onu tek bir sözcükle ifade etmeyi sıkıntılı hale getirmektedir. Nitekim onca bu yüzden İngilizcede *love* sözcüğü dağarcığımızdaki en yorgun sözcüklerden birisidir. Çünkü bu sözcüğün ölümüne kullanılmadığı bir alan yok gibidir. İngilizcedeki *love*, cinsler arasındaki duyguyu ifade etmekle kalmaz, aile bireyleri arasındaki duyguyu, komşumuza, arkadaşımıza, evinize, toplumsal veya ırksal grubunuza, ulusunuza, hatta tüm insanlığa, güzel ve iyi olan her şeye ve Tanrıya karşı beslediğimiz duyguları da belirtir. Tek bir sözcüğün bütün işlevleriyle bir tutul-

59) Bkz. Gerasimos Santas, *Plato and Freud: Two Theories of Love*, Basil Blackwell Limited, Oxford 1988, s.9.

60) Bkz. Alexander Moseley, *A to Z of Philosophy*, Continuum International Publishing Group, New York 2008, s.133-135.

61) Bkz. C. S. Lewis, *The Four Loves*, N. Y. Harcourt, Brace 1960, s.53 vd.

62) Bkz. A. M. Pines, *Falling in Love*, s.xx-xxi.

ması, ona göre inanılır gibi değildir. Oysa Antik Yunanca aşk konusunda oldukça zengin bir sözcük dağarcığına sahiptir ve bu yönüyle üstünlük taşımaktadır.[63] Şöyle demektedir:

> Yunan filozofları altı tür aşkı birbirinden ayırmışlardır. Bunlar, en iyi arkadaşlar arasındaki aşk (the love between best friends), fedakar aşk (unselfish love), sahiplenmeci aşk (possessive love), pratik aşk (prac tical love), oyuncu aşk (playful love) ve eros olarak adlandırılan romantik aşktır (romantic love). Günümüz bilim insanları, yaptıkları geniş çaplı araştırmalarda, bu aşk türlerinin var olduğuna dair kanıtlar bulmuşlardır.[64]

Ona göre, Yunancadaki *storge*, yakın arkadaşlar ve dostlar arasındaki aşkı ifade eder; rahat, romantik olmayan, cinselliğin ikinci planda olduğu bir yakınlığa gönderme yapar. *Agape*, kendimize başkalarından daha az önem verdiğimiz, kendimizi başkalarına adadığımız özverili aşkı anlatır. *Mania* (*manía*, μανία), sahip olma, benimseme duygusunun yoğun olduğu, Platon'un *Phaidros* diyaloğunda geçtiği gibi delice, çılgınca sahiplenmeci aşkı,[65] pragma (*pragmā*, πρᾶγμα) yararcı pratik aşkı, lodus (*lodus*, λωδυς), bağlılığa gerek duymayan oyuncu aşkı,[66] eros ise, aşka âşık olmayı ve aşk için her şeye katlanmayı içeren tutkulu ve romantik aşkı ifade etmektedir.[67]

II

Öyle anlaşılıyor ki, Yunan dili, farklı lehçelerin oluşturduğu zenginliğe ek olarak Homeros[68] ve Hesiodos[69] gibi ozanların edebi yapıtlarıyla dili işlemesi sonucu oldukça erken dönemde gelişme göstermiş bir dildir. Bu gelişim felsefi düşüncenin ortaya çıkması, filozofların ve felsefe-

---

63) Bkz. A. M. Pines, *Falling in Love*, s.xxi.

64) A. M. Pines, *Falling in Love*, s.xx-xxi.

65) Bkz. Platon, *Phaidros*, 245 b.

66) Platon ve Aristoteles yararcı ve oyuncu aşka eleştirel yaklaşır. Platon, *Phaidros*, 241 d; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 b 5.

67) A. M. Pines, *Falling in Love*, s.xxi. Pines Eski Yunan'daki farklı aşk türlerinin İngilizce karşılığını şöyle belirler: The Greek names for the six styles of love were storge (best friends), agape (unselfish), mania (possessive), pragma (practical), lodus (playful), and eros (romantic). The six styles of love are: *storge* (best friends' love), *agape* (unselfish and sacrificing love), *mania* (possessive love), *pragma* (practical love), *lodus* (playful and game-playing love), and *eros* (romantic, erotic love) *Falling in Love*, s.244-245

68) MÖ. 850'li yıllarda yaşadığı söylenmektedir.

69) MÖ. 700'lü yıllarda yaşadığı söylenmektedir.

nin ayrımları önemseyen bakışıyla devam etmiştir. Ozanların ve filozofların dili işlemesiyle ortaya çıkan bu zenginlik, aynı biçimiyle aşk fenomeninin farklı tarzlarını ifade etmede de karşımıza çıkmaktadır. Yunan dilindeki bu ayrımları daha yakından görebilmek için, aşk bağlamında kullanılan sözcükleri, karşılaştırmalı bir bağlamda biraz daha açmakta yarar vardır.

a-) Eros:

Eros Antik Yunanca'da aşk, tutku, ihtiras, şiddetli istek ve şiddetli arzu anlamına gelmektedir[70] ve bir şeye yönelik aşkın bencil, tutkulu, yoğun ve arzulu halini ifade etmektedir. O, görüldüğü kadarıyla Antik metinlerde daima *epithumia* (istek ve arzu) ile birlikte anılmaktadır. Bu haliyle o, genel anlamda, cinsel arzu ve tutku ile bir şeyi sevmeyi,[71] ona âşık olmayı ve onu delice arzulamayı ifade etmektedir.[72] Burada arzulanan şey büyük ölçüde cinsel arzuların tatminine yöneliktir. Bu anlamda modern dönemde kullanılan erotik sözcüğünün kelimenin kök anlamına uygun olduğunu söylemek gerekmektedir. Öte yandan, kimi Yunan filozoflarınca yoğun tutku ve arzu nitelemesi yüzünden eros'a kapılanların delilikle (*mania*) nitelendirildiklerini ve bu nitelemenin yersiz olmadığını, aksine Yunan kültüründe bir temelinin bulunduğunu belirtmek gerekir. *Eros*'ta, şehvet, istek, özlem, tutku, birleşme, bağlanma ve cinsel haz ön plandadır. Bencil tutkuları ve cinselliği de barındıran yönüyle, aşkın özverili ve dostluğa dayalı yanını vurgulayan *agape*'den ayrılır. Flört ilişkilerine olduğu kadar, evliliğe yönelten ilişkiler için de kullanılır; ancak her türden cinselliği gizil olarak içerir. Felsefe içerisinde bu sözcük cinsel anlamını korumakla birlikte ek anlamlar da kazanmıştır. Sözgelimi Platon *eros*'u en güzele duyulan ilgi, doğrudan güzelliğe (*kalos*), güzellik ideasına, hakikate yöneltilmiş arzuyu betimlemek için de kullanır.[73] Kuşkusuz güzele ve hakikate yönelik bu ilgi salt haz için değil, güzellik ideasından, hakikatten pay almak ve ona yaraşır şeyler yaratmak içindir. Platon'a göre, *eros*'la, aşk yoluyla salt güzele, güzelliğin özüne, hakikatin kendisine ulaşılabilir.[74]

---

70) Bkz. Güler Gelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010, s.276.

71) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, The Scarecrow Press, Toronto 2007, s.107.

72) Bkz. A. Nygren, *Agape and Eros*, Westminster Press, Philadelphia 1953, s.89; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s.115-120.

73) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.107-108.

74) Bkz. Platon, *Symposion*, 201 b-212 c.

Bu anlamda Platon'un dilinde *eros*, güzelden etkilenme yoluyla cinsel arzu ve tutkuyla başlasa da sonunda onu aşar, idealize edilir ve güzelliğin kendisine, güzellik ideasına, hakikate ve hatta yaşamın anlamına uzanır. Eros aynı zamanda Eski Yunan kozmogonisinde aşk tanrısının da adıdır.[75]

b-) Philia:

Philia'nın, erotik, arzulu ve tutkulu isteğin aksine, diğer insanları sevmeyi, dostları, arkadaşları ve sevilen şeyleri takdir etmeyi ifade ettiği söylenebilir.[76] Bu anlamda, dost, arkadaş, aile, toplum ve onun örgütlenmiş biçimi olan devlete, Yunanca'daki adıyla *polis*'e, vatana sadakati ve tüm bunlara bağlılığı içerir. Sözgelimi, *philopolin* (kentsever) ve *philopatris* (vatansever) deyişleri buna örnektir.[77] Antik metinlerde, yer yer aile üyeleri ya da sevgililer arasındaki aşkı ifade etmek için kullanıldığı gibi, köpek, şarap, beden eğitimi, bıldırcın vb. sevmek[78] ve yüksek değeri olan kavram, idea ve düşüncelere yönelik bağlılığı ifade etmek için de kullanılır.[79] Sözgelimi, bilgeliğe ve bilgiye olan bağlılığa gönderme yapması buna güçlü bir örnek oluşturur. Nitekim Eski Yunan felsefi yazınında, *philosophia* (φιλοσοφία) bilgeliği sevmek; *philosophos* (φιλοσόφους), bilgelik sever, *philosophein* (φιλοσοφειν), felsefe yapmak olarak güçlü bir biçimde ifade bulur. Bu sözcüklere, Hadot'un saptamasıyla, MÖ. 5. yüzyılda rastlanır.[80] *Philosophia*'da durum bu biçimde olsa da, *philo* ön ekli sözcükler, oldukça gerilere gider; sözgelimi Plutarkhos'a bakılırsa, MÖ. 9. yüzyılda yaşamış Lykurgos için *phlospartan* (Spartalıları sever) ve *philopolitas* (kendi yurttaşlarını seven) nitelemeleri kullanılmaktadır[81] ve Homeros'a ait metinlerde de *philo* önekli sözcüklere rastlanır. Bu türden sözcükler, yaşam sevgisini, yaşam hazzını, yaşam nedenini, kendini şu ya da bu etkinliğe adayarak bulan kişinin konumunu belirlemek için de kullanılır. Örneğin, *philoposaia*, içkiye duyulan ilgi ve sevgiyi, içkiden alına hazzı belirtir, *philotimia* onur kazanmaya duyulan ilgi ve sevgiyi,

---

75) Bkz. Carter Lindberg, *Love (A Brief History Through Western Christianity)*, Blackwell Publishing, 2008, s.2-4; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010, s.584.

76) Bkz. Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.200; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.1257

77) Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 24 b, dipnot: 94.

78) Bkz. Platon, *Lysis*, 207 e, 212 d.

79) Bkz. Carter Lindberg, *Love*, s.2.

80) Bkz. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s.26-27

81) Bkz. Plutark, *Yasamlar (Likurgus-Numa)*, çev. Meriç Mete, Idea Yayınları, İstanbul 2005, s.39.

philosophia da, bilgeliğe duyulan ilgi ve sevgiyi ifade eder.[82] Anlaşıldığı kadarıyla bilgeliğe duyulan sevgi anlamında sözcüğü ilk kullanan kişi Pythagoras'tır.[83] Aristoteles, Pytahagorascılarca sözcüğe yüklenen dinsel ve ahlaksal anlamı bir parça öteleyerek, onu nedenleri araştıran entelektüel bir disiplin olarak epistemeyle ilişkilendirmiş[84] ve *philosophos*'un başlangıçtaki bir güçlükten (*aporia*), çatışan argümanlardan dolayı deneyimlenen bir sıkıntıdan doğduğunu belirterek[85] temeline doğup büyüyen bir hayret ve merak (*thauma*) duygusunu verleştirmiştir.[86] *Philosophia* kavramlaştırmasına koşut olarak bir kelime oyunu yaparak, *philomythos* kavramsallaştırmasına da yer verir. Ona göre *philomythos* olan doğal olarak *philosophos*'tur. Akıl yürütmesi şöyledir: Efsane (*mythos*), hayranlık verici olaylarla doludur; hayran olan bilgisiz olduğunu bilir; bilgisiz olduğuna inanan bilimi arzular; o halde, efsaneyi seven (*philomythos*), felsefeyi de sever (*philosophos*).[87] Ayrıca, *philia*'nın, antik Yunan kültüründe, cana yakınlığı, dürüstlüğü, dostluğa yaraşır bir ilişkiyi öne çıkarmak suretiyle hem içinde cinselliği de barındıran *eros*'tan hem de tanrısal, tinsel bir aşkla beslenen *agape*'den ayrıldığını belirtmek gerekir.[88] *Eros* ve *philia*, ikisinin de bağlılık ve sevgiyle ilgili olmaları bakımından benzeşirlerken, *eros*'un sahiplenici bir dürtü olmasıyla da birbirinden ayrılırlar.[89]

c-) Agape:

Agape içerisinde bencilliği ve cinsel hazları da barındıran tutkuya, arzuya ve cazibeye gönderme yapan *eros*'a karşılık, menfaat ya da herhangi bir cinsel dürtü gözetmeyen olağanüstü sevgi ya da derin bir gerçek aşk duygusunu ifade eder.[90] Kelimenin kökü, aşk ve sevgiye ek olarak, üstün tutma, yeğleme ve tercih etmeyi de içermektedir[91] ve sözcüğün eski metinlerde, aşk şöleni, yüksek bir değeri olan bir şeye çıkar gözetmeksizin duygusal olarak bağlanmayı, çocuk, eş ve arkadaşlara yönelik duyguları

---

82) Bkz. Pierre Hadot, *Ilkçağ Felsefesi Nedir?*, s.27 Philia ön ekli sözcük dağarcığı Yunancada oldukça zengindir. Bkz. Güler Gelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s.696-701.

83) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, I, 12; Cicero, *Tusculan Disputations*, trs.: A. P Peabody, Cambridge 1886, V, 3,8.

84) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 1026 a.

85) Bkz. Aristoteles, *Organon (Topikler)*, çev. H. R. Akdemir, Yayınları, Istanbul 2000, VI, 145 b.

86) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 982 b.

87) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 982 a 15-20.

88) Bkz. A. Güçlü-E. Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s.1136.

89) Bkz. D. R. Moore, *Platon İle Kahve* çev Ayşe Tunca, Epsilon Yayınları, Istanbul 2010, s.113.

90) Bkz. A. Güçlü-E. Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s.22.

91) Bkz. Güler Gelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, s.14.

ifade etmek için de kullanıldığı görülmektedir.[92] *Agape* İncil'de de geçer ve Hıristiyanlar tarafından hem özne hem de nesneden ayrı bir dış faktör olarak düşünülen Tanrı'ya yönelik çıkarsız, derin ve koşulsuz sevgiyi ifade eden bir sözcük olarak ortaçağ Hıristiyan felsefesinde geniş bir yelpazede irdelendiği gözlenir.[93] *Agepe*, ahlak alanında da karşımıza çıkar ve aşkı başlıca erdem olarak görüp, diğer bütün erdemlerin ondan türetilmesine gönderme yapar. Bu anlamda, aşk ya da sevgi ahlakı anlamında agapizm'i anımsatmak gerekir.[94] Platon'un *Symposion*'unda, Agathon (ö. MÖ. 400)'a mal edilen konuşmada[95] bilgelik, cesaret, adalet ve ölçülülük gibi temel erdemlerin aşktan türetilmesi bu anlayışın bir ürünü olarak yorumlanabilir.

d-) Storge:

Storge, anlaşıldığı kadarıyla Antik metinlerde çok az kullanılmaktadır. Kelime olarak doğal etkilenim anlamına gelmektedir[96] ve daha çok çocukları için anne-babanın ve akrabaların birbirlerine doğal olarak hissettikleri bağlılığı, sevgiyi, şefkati ve merhameti ifade etmektedir.[97] Bu anlamda ailevi sevgi ve akraba sevgisi olarak da adlandırılmaktadır. Ancak kimi yorumlara göre, akraba ve dostluk ilişkisinden hareket etmekle birlikte gelişerek cinselliğe uzanan aşkı ifade etmek için de kullanıldığı ileri sürülmektedir.[98]

Bunların dışında, Eski Yunanca'da *mania* (delice sahiplenme), *lodus* (oyun, eğlence), *koinoni* (bağlanma, birleşme), *epithumia* (istek, arzu), *paskhein-pathos* (tutku) gibi sözcüklerin de sevgi ve aşkla ilişkili olarak sıklıkla kullanıldıkları anlaşılmaktadır. Ancak aşk yani Eros söz konusu olduğunda karşımıza çıkan en temel sözcük, istek ve arzu anlamına gelen *epithumia*'dır.[99]

---

92) Bkz. Carter Lindberg, *Love*, s.14-15.

93) Bkz. A Nygren, *Agape and Eros*, s.85 ve 216.

94) Bkz. A. Güçlü-E. Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s 22; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.21.

95) Bkz. Platon, *Symposion*, 194 e vd.

96) Bkz. B. Strong, W L. Yarber, B. W. Sayad, C. Devault, *Human Sexuality Diversity in Contemporary America*, New York 2008, s.228.

97) Bkz. Carter Lindberg, *Love*, s.2.

98) Bkz. B. Strong, W. L. Yarber, B. W. Sayad, C. Devault, *Human Sexuality Diversity in Contemporary America*, s.228.

99) Bkz. Platon, *Lysis*, 207 e; *Phaidros*, 238 c; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.11-12. 281; Carter Lindberg, Love, s.1.

III

Kuşkusuz, gündelik dilde ve ozanların edebi yapıtlarında kullanılan sözcükler, felsefi yazında işlenerek felsefi bir terminolojiye dönüştürüldüklerinde, yeni ve özgün anlamlar kazanmalarının, yani anlam zenginliğine kavuşmalarının yanında, köklü anlam kaymalarına da maruz kalırlar. Çünkü filozofun yegane enstrümanı, sözcükler, kavramlar ve mantıksal uslamlamalardır. Bu yüzden filozofun sözcükleri ve kavramları berraklaştırdığı, onları derinlemesine işlediği, ayrımları ön plana çıkarttığı, sözcük ve kavramlarda içerik zenginleştirmesine ve köklü dönüşümlere yolaçtığı görülür. Bu anlamda felsefecinin işlediği dil zenginleşir ve gelişir. Bu genel ilkenin Eski Yunan felsefi yazını için de geçerli olduğu gözlenir. Eski Yunan felsefesinde, daha çok Empedokles, Platon, Aristoteles ve Epikuros'un anlam zenginliği oluşturmaya ve içeriğini belirginleştirmeye çalıştığı *philia*[100] ve içerik zenginleşmesini *eros*'la karşıtlık içerisinde ilk kez Demokritos'ta bulan[101] ve çok sonraları Hıristiyan geleneğinde gelişimini sürdüren *agape*[102] sözcükleri bir kenara bırakılırsa, en çok ele alınıp işlenen sözcük kuşkusuz *eros* olmuştur.[103] Bu nedensiz değildir; *eros* Eski Yunan mitolojisinde hem aşkı ifade eden bir Tanrı'ya hem de aşkın en belirgin görünümünü dile getiren romantik ve cinsel aşka vurgu içermektedir. Bu açıdan felsefi yazında *eros*'a bir Tanrı olarak vurgu devam etmişse de, *Symposion*'da Diotima'nın dilinde insanlarla tanrılar arasında aracılık yapan bir *daimon*'a dönüştürüldüğü ve insansal bir fenomen olan cinsel arzuya ve tutkuya olan temel vurgusunun geliştirilerek devam ettiği gözlenir. *Eros* felsefe öncesi kozmogonilerde aşk tanrısına işaret ettiği için olsa gerek, daha sonraları onun felsefi yazında Parmenides'te birleştirici bir güç olarak tasarlandığı[104] ve kozmolojik bir bağlama taşındığı görülür. Aristoteles'in deyişiyle bu güçler, Herakleitos'un, doğada bulunan gizlenmiş uyumunu anımsatır.[105] Platon'la birlikte *eros*'un, kozmolojik işlevine ek olarak, etik ve *agape*'deki Tanrı sevgisini de kapsayacak düzeyde geliş-

---

100) Bkz. Carter Lindberg, *Love*, s.9-10; Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.200.

101) Bkz. A. Güçlü-E. Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, s.487

102) Bkz. Carter Lindberg, *Love*, s.14-15.

103) Eski Yunancada aşkı ifade eden sözcüklerin etimolojik irdelemesi ve tarihsel gelişimine ilişkin Carter Lindberg'in Love adlı çalışmasının 1. bölümü olan The *Language of Love* güçlü ve değerli çözümlemeler içermektedir. Carter Lindberg, *Love*, s.18.

104) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.107

105) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 984 b, 985 a, 1071 b, 1075 b.

tirildiği, hatta ona diyalektiğin yanında, iyi ve güzel ideasına ve hakikate ulaşmada epistemolojik ve mistik işlevler yüklendiği anlaşılmaktadır. Aynı anlam gelişmesi, Helenistik süreçte, özellikle Plotinus'ta devam etmiş gibi gözükmektedir.[106]

Eski Yunan felsefesinde aşkın içeriksel evrimini derinlemesine analiz edebilmek için, bu kavramsal çözümlemenin ardından önce mitolojideki serüveni incelemiz gerekmektedir; çünkü mitolojilerdeki aşka ilişkin tasavvurlar, Yunan kültürünün ve felsefesinin dayanak noktalarına ışık tutacak niteliktedir.

106) Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.115-120.

-II-

MİTOLOJİK YAZINDA AŞK:

EROS, APHRODİTE, GANYMEDES ve PANDORA

Ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların,
O Eros ki, elini ayağını çözer canlıların ve insanların;
İnsanların da tanrıların da ellerinden alır,
Yüreklerini, akıl ve istem güçlerini.

Hesiodos, *Theogonia*, 120-125.

I

Mythologia (μυθολογία), *mythos* (μυθος) yani "söylenen ya da duyulan söz" ve *logos* (λογος) yani "konuşma, düşünce" kelimelerinin birleşiminden oluşmuş bileşik bir sözcüktür ve Eski Yunancada "geçmişte düşünülen ve söylenenlerin tekrar edilmesi" gibi bir anlama gelmektedir.[107] Mitolojiler genel olarak konu itibarıyla tanrıları, kahramanları ve doğaüstü varlıkları hayalgücü düzeyinde, şiirsel bir form içerisinde ele alırlar ve bir kültürün çeşitli olgulara ilişkin arketiplerini ortaya koyarlar. Bu haliyle Yunan mitolojisinde, Eski Yunan kültüründe aşk tasavvurunun ilk örneklerini ve arketiplerini görmek olasıdır. Platon'un deyişiyle Grekleri eğiten[108] ve Ksenophon'un söylemiyle yapıtları ezberlenen[109] ozan-şair Homeros ve Heisodos'ta en yalın anlatımını bulan Yunan mitolojisinde aşk (*eros*), tanrısal bir güç olmanın yanında, her şeyden önce cinsel bir vurguyla karşımıza çıkar. Bu aslında salt Yunan kültürüne özgü bir durum da değildir; pek çok kültürde durum bu şekildedir.[110] Bunun en güçlü kanıtı, pek çok dilde aşkı ifade eden sözcüklerin etimolojik kökeninde tutku, arzu, özlem ve libido/cinsellik gibi insanın fizyolojik ve psikolojik yaşantısında köken bulan duyguların yer almasıdır ve Yunancadaki *eros*'ta bu oldukça açıktır;[111] çünkü Yunan kültüründe *eros* ile *epithumia* (istek, arzu) ve *hedone* (haz) arasında köklü bir bağ kurulur. Batı ve Antik Yunan dillerindeki aşk kavramını tarihsel olarak inceleyen R. May'e

---

107) Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.225-227

108) Bkz. Platon, *Devlet*, X.

109) Bkz. Ksenophon, *Symposium*, III. Özellikle Homeros'un şiirlerinin ezberlendiğini ve onları ezberden okuyan profesyonellere rhopsodlar denildiğini biliyoruz. Bkz. Robin Sowerby, *Yunan Kültür Tarihi*, çev. Ö. Umut Hoşafçı, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2012, s.7.

110) Bkz. İsmail Gezgin, *Fallusun Arkeolojisi (Doğal Olanın Kültüre, Kültürün İktidara Dönüşümü)*, Sel Yayınları, İstanbul 2012, s.140 vd.

111) Bkz. Ali Evren Tufan-İrem Yaluğ, "Aşk Fenomeni ve Sevgi İlişkilerinin Nörobiyolojisi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 2/4, 2010, s.444.

göre, bu dillerde aşk, arzulama, özleme, doyum ve libido ile ilişkilidir.[112] Aynı durum, Arapça'da, tohum, sperm anlamına gelen habb kökünden türetilmiş muhabbe'de; kök olarak sarmaşmak ve sıkı bir biçimde sarılmak anlamına gelen aşk'ta[113] ve Türkçe'deki sevi kökünden türetilen ve istemek, arzulamak anlamına gelen sevgide de görülür.[114] Bu nedensiz değildir; bunun hem fizyolojik hem de psikolojik köklü nedenleri bulunmaktadır. Zira aşk diye nitelenen arzu ve tutku, insanın hem tensel/cinsel ve tinsel/ruhsal gereksinimlerini gidermektedir, hem de bir tür olarak insanın varlığını sürdürmesinin temelini oluşturmaktadır.[115] Bu anlamda aşkı, Schopenhauer gibi[116] neslin devamını sürdürmeye dönük doğanın bir aldatmacası olarak niteleyen ve onu fizyolojik açıdan cinsel dürtüyle ilişkilendiren Kenneth Walker'ın (ö. 1943) onun psikolojik ve fizyolojik kökenine ilişkin altı saptaması oldukça ilgiye değerdir. Ona göre bunların ilki, cinsel bütünleşme için sık sık duyulan güçlü istek; ikincisi, yetişkinlikte de süren çocukluk bağımlılığı; üçüncüsü, büyüklerde dahi anne babaya duyulan gereksinim; dördüncüsü, kudretimizi göstermek için hükmedebileceğimiz birisine duyulan ihtiyaç; beşincisi, duygudaşlık ve hayali tepki isteği; altıncısı ise, her türden işte ve yaşamı paylaşmada namuslu bir eşe duyulan gereksinimdir.[117] Bu saptamalar, aşkta tensel/fizyolojik gereksinimler kadar, tinsel/psikolojik gereksinimlerin de rolüne değinmesi açısından oldukça ilgiye değerdir. Ayrıca aşk, doğurganlığın, üretkenliğin ve bir şey meydana getirerek kalıcılaşmanın, ölümsüzlüğü aramanın en belirgin yollarından birisidir. Bu nedenle, aşkın Eski Yunan mitolojik yazınında cinsel vurgu ve çağrışımlarla karşımıza çıkmasına şaşırmamak gerekir.

---

112) Bkz. R. May, *Aşk ve İrade*, çev. Yudit Namer, Okyanus Yayınları, İstanbul 2008, s.8.

113) Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ravza el-Muhibbin ve Nüzhe el-Müştâkîn*, s.15, 21.

114) Bkz. A. E. Tufan-İ. Yavuz, *Aşk Fenomeni ve Sevgi İlişkilerinin Nörobiyolojisi*, s.444.

115) Bkz. Kenneth Walker, *Fizyoloji Açısından Cinsiyet*, çev. Ender Gürol, Varlık Yayınları, Ankara 1964, s.51.

116) Bkz. Schopenhauer, *The Metaphysics of Love*, s.61-62.

117) Bkz. Kenneth Walker, *Fizyoloji Açısından Cinsiyet*, s.51-52.

II

Yunan mitolojisinde, aşk, her şeyden önce varlığın temeline oturtulur; bu yüzden, Sümer-Babil[118] ve Mısır[119] mitolojilerinde olduğu gibi Eski Yunan mitolojilerinde de aşkın neden olduğu teogonik ve kozmogonik doğumlardan söz edilir. Bu durum varlığın oluşumunda cinsel içerikli motiflerin kullanıldığını[120] gösterdiği gibi, aşk ve cinsellik arasında kurulan kadim bağı göstermesi açısından da anlamlıdır. Ayrıca bu durum, Peters'in de haklı olarak işaret ettiği gibi "önemsenen insani bir duygunun mitolojilerde, teogonik ve kozmogonik bir düzeye nasıl yansıtıldığına ilişkin"[121] önemli bir örnek oluşturur. Bu kozmogonilerde, tüm varlıklar, aşkla erkek ve dişinin birleşmesinden doğmuş gibidir. Sözgelimi, Hesiodos'a baktığımızda, insan biçiminde tasarlanan Ouranos, Οὐρανός (Gökyüzü) ile Gaia, Γαῖα (Yeryüzü)'nın başlangıçta birbiriyle sarmaş dolaş olduğu, sonunda oğulları Kronos, Κρόνος (Zaman)[122] tarafından zorla birbirinden ayrıldığı

---

118) Sümer tanrılarının bir listesini veren bir tablette, adı "deniz" için kullanılan ideogramla yazılan tanrıça Namnu, "Gök'ü ve Yer'i doğuran ana" olarak betimlenir. Öteki mitoslardan, gökyüzünün ve yeryüzünün, başlangıçta, tabanı yer, tepesi gök olan bir dağı oluşturdukları anlatılıyor. Gök, Tanrı An; Yer, tanrıça Ki olarak kişiselleştirilmiştir; onların birleşmelerinden de hava-tanrı Enlil doğmuştur; Enlil ise Gök ile Yer'i birbirinden ayırmış, evreni Gök'le Yer'in birbirinden hava ile ayrıldığı bir varlık biçimine sokmuştur. Bkz. S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi (Mezopotamya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları)*, çev. Alâeddin Şenel, İnge Kitabevi, 1993, s.25. Bir erkek olarak Enki'nin oluştaki etkinliği ve bu etkinlikte cinselliğin gücü hakkında bkz. S. N. Kramer, *Sümerlilerin Kurnaz Tanrısı Enki*, çev. Hamide Okuyan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000, s.56 vd.

119) Atum, sulardan çıkarak, bu kaos öğelerini düzene sokar; öyle ki bu metinlerde, kendilerine düşen etkinlik alanlarında işlev gösteren tanrılar olarak görünürler. Mitos'un piramit metinlerinden birinde, Atum, kendisini döllerken ve hava olan Şu ile nem olan Tefnut'u üretirken gösterilir; bu çiftin bitleşmesinden Yer-tanrı, yani Geb ile Gök-tanrı Nut çıkar; (...) Geb ile Nut'un birleşmesinden, Osiris ile İsis yanı sıra, Set ile Nefitis'in doğdukları bildirilerek, Heliopolis Dokuzlusu tamamlanmış olur. Bkz. S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi (Mezopotomya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları)*, s.73.

120) Bkz. Hesiod, *Theogony*, trs.. Hugh G. Evelyn-White, Cambridge, MA., Harvard University Press, London 1914, 115 vd; Robert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, çev. Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul 2010, s.27-36.

121) Bkz. F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.116.

122) Kronos adını zaman anlamına gelen khronos sözcüğünden almaktadır. İlk titan olmakla birlikte, zamanı yarattığı ve zamanlarda seyahat ettiği söylenir. Ouranos ve Gaia'nın son oğlu olan Kronos titanlar soyundandır ve babası Ouranos'u erkeklikten yoksun etmekle birinci kuşak tanrıların egemenliğine son vermiş, ikinci kuşağı başa geçirmiştir. Bu özelliği ile mitolojide önemli bir yeri vardır. Beş erkek titan ve altı kız titanın doğuşundan sonra Kronos'un dünyaya gelişini Hesiodos şu şekilde anlatır: "Bunlardan sonra Kronos geldi dünyaya, o art düşünceli Tanrı, en belalısı Toprakoğullarının. Ve Kronos diş biledi yıldızlı babasına. Hesiodos, *Theogony*, 115 vd.

anlatılır.[123] Buradaki birleşme ve ayırma/ayrılma motifi,[124] yer ve gökle bunların arasında ve içerisindeki her şeyin, şahsi varlıklar arasında gerçekleşen bir dizi cinsel birleşmenin ve doğumun sonucu olarak tasarlandığını göstermektedir. Bu doğumlarda, ontik bir varlık atfedilen ve ölümsüz tanrıların en güzeli sayılan Eros, aşkın, cinsel üreme gücünün, çiftleşme ve doğuma giden sürecin başlatıcısı konumundadır.[125] Bu haliyle Eros'un, felsefe öncesi teogoni ve kozmogonilerde ortaya çıkan birçok kişileştirmeden birisi olduğu söylenebilir. Ancak o, belli durumları temsil eden *Nyks*, Νύξ (Gece), *Khaos*, Χάος (Kaos), *Gaia*, Γαῖα, (Yeryüzü), *Ouranos*, Οὐρανός (Gökyüzü) gibi kişileştirmelerden farklı olarak, bir güç olarak tasarlanır. Bir güç olarak Eros her şeyi birleştirir ve ölümsüz tanrıların soyu bu birleşmelerden doğar. Hesiodos Theogonia'da şöyle der:

> Khaos'tu hepsinden önce var olan,
> Sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak,
> Sürekli sağlam tabanı bütün ölümsüzlerin,
> Onlar ki, tepelerinde yaşarlar karlı Olympos'un,
> Ve toprağın altındaki karanlık Tartaros'ta,
> Ardından Eros doğdu, ölümsüz tanrıların en güzeli,
> O Eros ki elini ayağını çözer canlıların,
> Ve insanların da tanrıların da ellerinden alır
> Kalplerini, akıllarını ve istem güçlerini.
> Khaos'tan Erebos ve Nyks doğdu
> Erobos ile sevişip birleşmesinden.
> Gaia bir varlık yarattı kendine eşit;
> Her yeri saran Ouranos, Yıldızlı Gökyüzünü;
> Mutlu tanrıların, sürekli sağlam yurdunu.
> Yüksek dağları yarattı sonra,
> Konaklarında tanrılar oturan dağları.
> Sonra denizi yarattı, ekin vermez denizi;
> Azgın dalgalarla kabaran Pontos'u.
> Hiç kimseyle sevişip birleşmeden yaptı bunu.
> Sonra sarmaşıp, kucaklaşıp Ouranos'la
> Doğurdu derin anaforlu Okeanos'u,

---

123) Bkz. Hesiodos, *Theogony*, 115 vd.; W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, s.82.

124) Yer ve Gök'ün bitişikken bir birinden ayrılması motifi, tek-tanrılı dinlerde de gözlenir. Sözgelimi İslam'ın kutsal kitabı *Kuran*'da şöyle şöyle denilir: "O inkarcılar görmüyorlar mı ki, başlangıçta göklerle yer birbiriyle bitişik idi (kânetâ ratkan) biz onları ayırdık (fefetaknahümâ)." Enbiya Suresi, 30. Kur'an'da yaratılışı anlatmak için f-t-r fiilinin de kullanıldığı görülür. Bu fiil, Kur'an çevirilerinde yaratmak olarak karşılansa da, Arp dilinde, bir şeyi boylu boyunca yatırıp yarmak, ikiye ayırmak anlamına gelmektedir. Bu açıdan doğru çeviri, yarıp ayırmak olmalıdır. "Gökleri ve yeri yarıp ayıran (fâtır es-semâvâti ve el-ard) Tanrı'ya hamdolsun." Fâtır Suresi, 1.

125) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, s.43.

Ve Koios'u, Hyperion'u, Iapettos'u
Theia, Rheia, Themis ve Mnemosyne'yi,
Altın taçlı Phoibe'yi, sevimli Thetis'i,
Bunlardan sonra Kronos geldi dünyaya,
O ard düşünceli Tanrı,
En belalısı toprak oğullarının.
Ve Kronos diş biledi yıldızlı babasına,
Sonra toprak Kyklopları doğurdu, azgın yürekli,
Brontes'i, Steropes'i ve belalı Arges'i,
Ki bunlar vermiştir Zeus'a şimşeklieri, yıldırımları,
Her bakımdan Tanrı'ya benziyordu bunlar.
Ama bir tek gözleri vardı alınlarında.
Yuvarlak tek gözlerinden geliyordu adları:
Kottos, Bariareus, Gyes, başı göklerde çocuklar.
Her birinin yüz kolu vardı
Omuzlarından sarkan, korkunç.
Ve elli başı güçlü omuzlarının üzerinde.
Korkunçtu, koca bedenlerinin amansız gücü.
Böylesi korkunçtu Gaia ve Ouranus'un oğulları.
Babaları ilk günden iğrenmişti onlardan,
Doğar doğmaz gün ışığına çıkaracak yerde,
Gaia'nın bağrına saklamıştı onları.
Ve Ouranos sürdürürken bu oyunu,
Koca Gaia inim inin inliyordu zorundan.
Kurnazca bir düzen kuruyor o zaman
Akçeliği yaratıveriyor çabucak.
Ve koca bir tırpan yapıp o çelikten
Kışkırtıyor oğullarını kızgın yüreğiyle:
'Benden ve bir azılı varlıktan doğan oğullarım,
Suçlu bir babanın cezasını verelim,
Dinleyin beni, ne kadar babanız da olsa bu varlık
Odur kötülükleri ilk önce tasarlamış olan'.
Böyle dedi, korktu herkes, hiç ses çıkmadı.
Yalnız ard düşünceli koca Kronos,
Şöyle dedi anasına korkusuzca:
'Ana ben göreceğim bu işi, söz.
Kötü bir babaya acımam, babamız olsa da,
Kötülükleri ilk tasarlayan odur madem'.
Böyle dedi ve koca Gaia içinden sevindi,
Sakladı onu, pusuya yatırdı,
Bir tırpan verdi eline, keskin dişli,
Ve oynayacağı oyunu da öğretti ona.
Koca Ouranos geldi geceyle,

İndi yere arzudan yanıp tutuşarak,
Yaklaşıp sardı Gaia'yı boyundan boyuna.
Ama pusuda bekleyen oğlu,
Uzattı sol elini ve sağ elindeki tırpanla,
Bir anda kesti babasının hayalarını,
Ve kaldırıp attı arkasından bir yere.
Ama hoş bir şey değildi elinden savrulup giden:
Kanlar fışkırıp saçıldı içinden
Ve hepsi gömülü kaldı Gaia'nın bağrında,
Ve bunlardan gebe kalan Gaia yıllar sonra,
Doğurdu yaman Erynisleri, öç tanrıçalarını,
Parlak zırhlı, uzun kargılı devleri,
Bir de yeryüzüne yayılan Orman Perilerini.
Ak çeliğin kestiği hayalara gelince,
Dalgalı denize atar atmaz onları
Gittiler engine doğru uzun zaman.
Ak köpükler çıkıyordu tanrısal uzuvdan:
Bir kız türeyiverdi bu ak köpükten.
Önce kutsal Kythera'ya uğradı kız,
Oradan da denizle çevrili Kıbrıs'a gitti.
Orada karaya çıktı, güzeller güzeli tanrıça,
Yürüdükçe yeşil çimenler fışkırıyordu,
Narin ayaklarının bastığı yerden.[126]

Mitos'un, kastrasyon fobisi ve Oedipus kopleksine gönderme yapan Freudyen yorumu bir kenra bırakılırsa, her şeyin anne, baba ve çocuk üçgeninde geliştiği ve tanrıların ve kosmos'un varlığa gelişinin cinsel motifle açıklandığı açıktır.[127] Burada Eros'a birleştirici bir işlev yüklenmektedir. Hesiodos'ta Eros, kaostan çıkan ilk şeyler arasındadır ve tanrıların en eskisi ve en güzelidir; arzuyla, sevgiyle birleştirir ve kaostan düzenin çıkmasında, varlıkların doğmasında etkin rol alır.[128] Bu durum sadece Hesiodos'ta da görülmez, başka antik yazarlarda da gözlenir. Sözgelimi, Pherekydes'e göre, Proklus'un bildirdiği şekliyle, Zeus tam dünyayı yaratmak üzereyken, evreni karşıt ögelerden bir araya getirerek aşkla birleştirdiği ve her nesneye aynı uğraşı ve her şeyi etkileyen birliği telkin ettiği için, Eros'un kişiliğine büründüğünü ileri sürer.[129] Eros'un işlev yüklendiği bu kozmik

126) Hesiodos, *Theogony*, 115-195.

127) Bkz. İsmail Gezgin, *Fallusun Arkeolojisi*, s.193.

128) Bkz. Hesiod, *Theogony*, 115-120; Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.13-14.

129) Bkz. Cepella, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: I, s.46; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 115.

doğum, tragedya ve komedyalarda da konu edilir. Sözgelimi, Euripides (ö. MÖ. 406), Bilge Melanippe oyununda Melanippe'yi şöyle konuşturur:

> Bu öykü benim değil; yerle göğün nasıl tek bir biçim olduğunu annemden duydum. Birbirinden ayrılınca her şeyi doğurmuşlar; ağaçları, uçan varlıkları, hayvanları, tuzlu denizin beslediklerini ve ölümlülerin soyunu gün ışığına çıkarmışlar.[130]

Orpheus'a mal edilen teogoni ve kozmogonilerde de cinselliği anıştıran üreme motifleri kullanılır; ancak onlarda insani üreme motifi yerine, kimi hayvanlarda görülen yumurtanın döllenmesi yoluyla üreme motifleri ön plana çıkar. Bu motiftlerde de Eros etkindir. Buna göre, dünyanın başlangıçta yumurta biçiminde olduğu ileri sürülür; yumurta kırılınca, Eros ortaya çıkmış ve yumurtanın üst yarısı gökyüzünü, alt yarısı ise yeri oluşturmuştur. Eski Yunan'da bu geleneksel öykünün değişik formlarıyla karşılaşmak olanaklıdır.[131] Sözgelimi Aristophanes (ö. MÖ. 386), *Kuşlar* adlı oyununda Orpheusçu kozmogoniye atıfla şöyle der:

> Benden öğrenin yaratılışın sırlarını,
> Havaları, yıldızları benden öğrenin.
> Anlatırım size nedir Khaos,
> Nedir Khaostan çıkan Nyks.
> (...)
> Her şeyin başında Khaos vardı,
> Nyks vardı,
> Nyks, Erabus ve derin-engin Tartaros.
> Gaia, Aer ve Ouranos yoktu.
> Derken Nyks bir yumurta yumurtladı bembeyaz,
> Erabus'un geniş göğsüne koydu yumurtasını,
> İşte bu yumurtadan Eros doğdu,
> Eros altın kanatlarıyla deldi karanlığı,
> Dünyaları dolaşan rüzgârlardan hafifti Eros,
> Tartaros'un göğsündeki Karanlık Khaos'la birleşip,
> Kuşlar soyunu getirdi dünyaya.
> Eros şeyleri birbiriyle birleştirmezden önce
> Ne Olympos vardı ne de ölümsüz tanrılar.
> Bu birleşmelerden Ouranos doğdu,
> Deniz doğdu, kara doğdu.[132]

---

130) W. K. C. Guthrie, *In The Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and Early State of Man*, Methuen 1957, s.122.

131) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Londra 1952, s.69 vd.

132) Bkz. Aristophanes, *Kuşlar*, çev. S. Eyüboğlu-A. Erhat, Eşekarıları, *Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2006, s.118-119.

III

Yunan mitolojilerinde her şeyin şahsi ve tanrısal bir açıklaması vardır; sadece yağmur ve fırtına, gök gürültüsü ve gün ışığı, hastalık ve ölüm gibi dışsal ve fiziksel olayların değil, insanın kendi denetiminin ötesinde bir gücün altında olduğunu hissettiren baskın psikolojik dürtülerin de şahsi ve tanrısal bir açıklaması bulunmaktadır. Sözgelimi, yasak aşk bir tanrıça olan Aphrodite'nin işidir; birinin bir durumda delice davranması baş Tanrı Zeus onun aklını başından aldığı içindir; savaş anında olağanüstü yiğitlikler kahramana kudret üfleyen savaş ve kahramanlık tanrısı sayesindedir.[133] Bu tür deyişler, tıpkı dışsal olaylar gibi psikolojik kökenli olayların da dışsal-tanrısal bir varlık ya da güçten kaynaklandığı, bu açıdan kaçınılmaz ve zorunlu olduğunu akla getirmektedir. Şu haliyle, mitolojik gelenekte aşk ve yasak aşk iradi bir etkinlik değil, tanrı ya da tanrıçalardan kaynaklanan zorunlu bir etkinliktir.[134] Bu durum bizi, Eski Yunan mitolojisinde aşk bağlamında karşılaştığımız diğer bir hususa, güzellik (*kalos*) ve aşkın (*eros*) kişileştirilmesi, tanrılaştırılması ve aşkın zorunluluğu hususuna yöneltmektedir. Bu bağlamda, mitolojik yazında, Eros'un ve Aphrodite'nin varoluşu, kişileştirilmesi ve nitelikleri ön plana çıkmaktadır.

Eros, yukarıda Antik mitolojik metinlerden de aktardığımız gibi, teogonik ve kozmogonik birleşmeyi ve üremeyi sağlayan bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu gücün ortaya çıkışıyla ilgili genelde farklı öyküler anlatılır. Sözgelimi, Hesiodos *Theogonia*'da onu ilk tanrılar arasına yerleştirir. Khaos'tan hemen sonra Eros'a değinir ve "canlıların, insanların ve tanrıların kalplerini, akıllarını ve istem güçlerini/iradelerini alıp gitti" der.[135] Böylelikle Eros, Hesiodos'un dilinde en eski tanrılardan birisi olarak konumlanır ve kalplerin, akılların ve istem güçlerinin yönlendiricisi, yani eylemleri zorunluluk ima eden bir Tanrı olarak belirir. Yunan kültüründe eski olmanın ve yaşlılığın ontolojik değere gönderme yaptığı düşünülürse, bu mitin Eros'u diğer tanrılardan daha öncelikli bir konuma oturtmaya çalıştığını belirtmek gerekir. Orpheus'tan geldiği ileri sürülen mistik akımda da Eros'un dünya ile birlikte Khaos'tan çıktığına yahut da Nyks'ten (Gece) doğına evren yumurtası ikiye bölünüp yarı kabuğundan Ouranos (Gökyüzü), yarı kabuğundan Gaia (Toprak-Yeryüzü) orta-

133) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, s.41.

134) Bunun ilginç örneklerini, mitolojik gelenekteki pek çok unsuru şiirlerine konu edinen Ovidius'ta görmek olasıdır. Bkz. Ovidius, *Aşk Sanatı*, I, 5 vd.

135) Bkz. Hesiod, *Theogony*, 220 vd.

ya çıkınca Eros'un da doğduğuna inanılmaktadır.[136] Bu söylemde Eros, *androgyne* olarak nitelenir. Bu sözcük, ανήρ (*anér*, erkek) ve γυνή (*gyné*, kadın) sözcüğünün bileşiminden türetilmiştir ve hem erkeğin hem de dişinin cinsiyetine sahip demektir. Bu haliyle anılan mitolojide Eros, hünsa yani çift cinsiyetli bir Tanrı olarak betimlenir ve onun Zeus dahil ilk tanrılar kuşağına yaşam verdiği ileri sürülür.[137] Eros'a ilişkin *androgyne* nitelemesi, daha sonra göreceğimiz gibi, Platon'un *Symposion*'unda, Aristophanes'in konuşmasında farklı bir bağlamda yeniden ele alınıp işlenir ve farklı cinsel tercihleri temellendirmede kullanılır.[138] Başka efsanelere göre, Eros'un Aphrodite ile Zeus'un oğlu ya da Hermes veya Aries'in çocuğu olduğu veya Batı Rüzgarı ile İris'in beraberliğinden dünyaya geldiği söylenir.[139] Eros'un Zeus ile Aphrodite'nin oğlu olarak sunulması, güçlü cinsel isteğin ensest ilişkileri bile doğurabileceğini ima etmesi açısından anlamlı olsa gerekir.[140] Kimi rivayetlere göre, Eros, Ouranus'lu Aphrodite'nin Hermes'le birleşmesinden doğmuş, Dione'nin kızı Aphrodite'den de Anteros doğmuştur.[141] Platon *Symposion* adlı yapıtında, Diotima'ya dayandırılan konuşmada, daha sonra ayrıntılı olarak ele alacağımız gibi, onu ölümsüz bir Tanrı olarak değil, tanrılarla insanlar arasında aracılık yapan bir varlık, yani daimon olarak ele almakta, yoksulluk tanrıçası Penia ile bolluk ve zenginlik tanrısı Poros'un oğlu olduğunu ileri sürmektedir.[142] Erhat'ın (ö. 1982) deyişiyle, bu efsaneler, Eros'un çok boyutluluğunu dile getirmek için sonradan uydurulmuş gibi görünmektedir.[143] Eros mitolojide, altın kanatlı ve oklu olarak tasvir edilir ve yaşamın, neşenin, hazzın, cinsel birleşmenin, mutluluğun, dostluğun ve aşkın kaynağı olarak görülür. Ancak Eros çift yönlüdür; insanlar onun sayesinde dostluk zevkini, aşk ve şefkatin hazzını ve hakiki bir aşkın arkadaşı olan zevk kadar, acı ve ıstırabı da tadarlar. Daima bir ok ya da kızgın bir meşale ile gezen Eros, gözyaşını kahkahalarla, acıyı saadetle

---

136) Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s.106; Robert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, s.69.

137) Bkz. Derman Bayladı, *Klasik Mitolojyada Tanrılar, Olaylar, Kahramanlar*, Say Yayınları, İstanbul 2005, s.51.

138) Bkz. Platon, *Symposion*, 198 c-194 d.

139) Bkz. Cepella, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: 1, s.49; Robert Graves. *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, s.69.

140) Bkz. Robert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, s.70.

141) Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.106.

142) Bkz. Platon, *Symposion*, 203 cd.

143) Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.107

karıştırmaktan hoşlanan bir Tanrı olarak sunulur.[144] Buradan da anlaşılmaktadır ki, onun Eski Yunan mitolojik yazınında paradoksal bir doğası vardır. Paradoksal niteliğinden ve kontrol altına alınamayan cinsel dürtülerin düzenli bir topluma zarar getirmesinden korktukları için Yunanlılar onu, yaşlılık ve veba gibi, Ker ya da kanatlı bela şeklinde resmetmişlerdir. Bununla beraber, bazı şairler, onun maskaralıklarından aşırı bir haz almış ve Eros, Praksiteles zamanına kadar çok yakışıklı bir delikanlı olarak düşünülür hale gelmiştir.[145] Her ne olursa olsun Eros, Heisodos'un deyişiyle, ölümsüz tanrıların en güzelidir; hem canlıların, hem insanların hem de tanrıların elini ayağını çözer; yüreklerini, akıllarını ve iradelerini ellerinden alır; onları aşk karşısında iradesiz ve çaresiz bırakır.[146]

Aşkın ve güzelliğin, tanrısallaştırılması ve kişilikleştirilmesi olgusu, Aphrodite'in şahsında da açıkça görülür. Onun doğuşu ile ilgili iki ana mitosa rastlanılır. İlki, Hesiodos'a, ikincisi ise Homeros'a aittir. Hesiodos, Theogonia'da bu tanrıçanın Uranos'un oğlu tarafından tırpanla kesilen penisinin Akdeniz'e düştüğü noktada denizden çıkan köpükten doğduğunu söyler. Bu öykü Aphrodite'in kelime kökü olan *aphros*'a dayalı olsa gerekir; çünkü kelime köpük anlamına gelmektedir.[147] Öyküye göre, Ouranos, Gaia'dan doğan çocuklarını doğar doğmaz toprağın bağrına soktuğu için Gaia şişmekte ve korkunç sancılar içinde kıvranmaktadır; bu yüzden son oğlu Kronos'a bir tırpan verir, Kronos da o tırpanla babasının hayalarını keser ve denize atar. Hayalar denizde giderken ak köpükler çıkarır; bu ak köpüklerden güzel bir kız türer ve denizle çevrili Kıbrıs'ta karaya çıkar.[148] Hesiodos sözüne şöyle devam eder:

> Aphrodite dediler ona tanrılar ve insanlar,
> Bir köpükten doğduğu için.
> (...)
> Sevmek ve sevişmenin büyüsü Aphrodite'den kaynaklandı.[149]

Hesiodos'un Aphrodite'nin doğuşuna ilişkin bu anlatısı, onu, erkeğin hayalarından ve denizin köpüklerinden türetmesi oldukça ilgi çekicidir. Paglia bu olayla ilgili şu yorumu yapar.

---

144) Bkz. Tahsin Kozanoğlu, *Yunan Mitolojisi*, Düşünen Adam Yayınl , İstanbul 1994, s.31.

145) Bkz. Robert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, s.69.

146) Bkz. S. Eyüboğlu-A. Erhat, *Hesiodos: Eseri ve Kaynakları*, TTK Yayınları, Ankara 1977, s, 108.

147) Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.42; M. Tahsin Kozanoglu, *Yunan Mitolojisi*, s.28; obert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, s.57-59.

148) Bkz. Hesiod, *Theogony*, 180 vd., Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.42.

149) Hesiod, *Theogony*, 200-210.

> Hesiodos, Afrodit'in, Uranüs'ün kopmuş cinsel organlarından denize düştüğü yerde oluşan köpükten doğduğunu anlatır. Bu vahşi hikaye, her ne kadar hayal ürünü etimolojiyi (*aphros*, köpük, köpürmek) çağrıştırsa da, daha önemlisi, bu öykü tanrıçada var olan cinsel bir sorunsala işaret etmektedir: Yeni doğmuş Afrodit, Uranüs'ün erkeklik gücünün dönüşüm geçirmiş halidir. Athena tanrısal bir beyin, Afrodit ise tanrısal testislerden doğar. Mutasyonla dünyaya gelen Tanrıçalar, farklı dünyada, erkekleri mağlup eden galiplerdir.[150]

Homeros'a göre ise Aphrodite, Zeus ile Okeanos'un kızı Dione'den doğmadır.[151] Öyküye göre, yiğit Diomedes'le çarpışıp yaralanan Aphrodite'i anası Diona kollarına alır, sever, okşar ve bileğinden akan kanı silerek yarasını iyileştirir. Dert yanan kızını avutmaya çalışan Zeus, "cenk işleri sana göre değil yavrum, sen evliliğin gönül açan işlerine ver kendini" der.[152] Homeros'a göre, Hera eşini aldatmak için Aphrodite'ten yardım istediğinde, onu *erotika* ve *hedone* ile niteler, ölümsüz ve ölümlüleri aşk ateşiyle yaktığını belirtir.[153] Ondaki erotik ve haz unsurunu göğsündeki süslü kuşakla ilişkilendirir.[154] Mitolojide, güzelliği, zarafeti ve bereketi simgeleyen Kharit'ler, Hora'lar ve düğün alaylarının başında giden Hymenaios da Aphrodite'nin çevresindeki diğer tanrılardır. Efsanede aşk tanrıçasının kişiliği çelişkili ve belirsiz olarak canlandırılır. Savaş tanrısı ile birleşmesinden *phobos* (bozgun) ve *deimos* (korku), bir de *harmonia* (uyum) doğar. Erhat'a göre, ahenk ve uyum anlamına gelen *harmonia*'nın yanı başında korku ve bozgunun anılması Aphrodite'nin kişiliğindeki olumlu ve olumsuz yanları ve çelişkileri simgeler. Ona göre bu ikilik, Platon'un *Symposion* diyaloğunda, daha sonra irdeleyeceğimiz Pausanias'ın konuşmasında da güçlü bir yankı bulur.[155] Buradaki *harmonia* yani uyum, hem aşk ve güzellik ilişkisine hem de aşkın kökeninde çiftler arasındaki karşılıklı uyuma gönderme yapıyor olsa gerekir. Bunların yanında, Platon yer yer karşı çıksa da[156], Aphrodite'e

---

150) Camilla Paglia, *Cinsellik ve Şiddet ya da Doğa Sanatı*, çev. Turgut Berkes, Iyi Şeyler Yayınları, Istanbul 1996, s.95.

151) Bkz. Robert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, s.57

152) Bkz. Homeros, *Ilyada*, çev. A. Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, Istanbul 2010, V. 370 vd.; Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.42.

153) Bkz. Homeros, *Ilyada*, , XIV, 195-205.

154) Bkz. Homer, *Ilyada*,, XIV, 215.

155) Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.42.

156) Platon, aşırı cinsel tutku ve isteklerin Aphrodite'ye bağlanmasına karşı çıkar ve şöyle der: "Ruhtan yana fakir olan kimse, (...) insanı köle eden, adını yanlış olarak Aphrodite'den alan, o şerefsiz zevklerini doyurmak için hiç utanmadan, tıpkı bir yırtıcı hayvan gibi oraya buraya saldırır." Platon, *Mektuplar*, çev.. I. Şahinbaş, MEB Basımevi, Istanbul 1962, 335 b.

gerek tanrılarda gerekse insanlarda aşk arzusu uyandırdığı için, hoşluk (*philotes*), cazibe (*kharis*), cinsel tutku (*himeros*), aldatma, kurnazlık (*dolia*), acı çekme ve en bilgeleri bile baştan çıkarma (*parphasis*), tatlı söz (*oaristys*) gibi özellikler iliştirilir.[157] Özellikle onun topal ve çelimsiz eşi Hephaistos'u aldatması, göreni âşık eden sihirli kuşağı ve güzel bedeni mitolojilerde zengin bir içerimle anlatılır.[158] Yine onun, bakire kızların söylentilerine, gülmelerine tatlı bir haz, sevecenlik ve incelik verdiği kabul edilir.[159] Gezgin'in de haklı olarak belirttiği gibi, Aphrodite tüm bu niteliklerine rağmen Eski Yunan mitolojisinde tanrılar arasında yaşanan cinselliğin yeryüzüne inişinin bir simgesi gibidir; cinsel ilişkileri düzenleyen göksel yasanın adeta yeryüzündeki bir yansımasıdır. Bu haliyle Aphrodite sadece aşkın yaşanmasını sağlayan bir tanrıça değil, onun düzenlenmesinden, yeryüzünde sağlıklı ilişkiler kurulmasından da sorumlu bir tanrıçadır. Onun aşırılıklarının felaketle sonuçlanması pek olasıdır; bireysel tutkuların felakete yol açacağını, Aphrodithe'den söz eden metinler açıkça ifade ederler. Bu anlamda onun şahsında, mitolojide aşktaki ölçülülüğe örtük göndermeler bulunduğunu da belirtmek gerekir.[160] Gezgin şöyle der:

> Güzellik berekettir; soyun devamının garantisidir. Aslanlar güzel kadından anlamazlar, eşekler de öyle. Oysa güzellik insanın erkeklerini etrafına pervane eden bir ışık gibidir. Işığı gören gelir. Çünkü istikbal ışıktadır; güzelliktedir. Aphrodite bu nedenle, en eski tanrılar kuşağından geleceğe kalabilmiştir. Yunan pantheonunun ilksel kuşağında Eski Yunan dünyasına sadece iki tanrısal varlık kalabilmiştir; Aphrodite ve Eros. Her ikisi de aynı şeyin peşindedir, aşkın. Onlar olmaksızın zaman dönmez; canlılar dünyasının istikbali onlarsız mümkün değildir. Ancak ölçüyü koymak da onların görevidir. (...) Güzellik ve aşk insanların geleceğe yaptıkları yatırımın ta kendisidir. Aşksızlık tükenmek, bitmek ve yok olmaktır, ocağa dikilen incir ağacı anlamına gelir.[161]

IV

Eski Yunan mitolojisinde aşk bağlamında karşımıza çıkan bir diğer önemli husus, daha önceki çözümlemelerimizden de sezileceği gibi tanrı-

---

157) Bkz. Homeros, *Ilyada*, XIV, 216; Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayınları, İstanbul 2012, s.120-121.

158) Bkz. Robert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, s.81.

159) Bkz. Bkz. Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, s.120.

160) Bkz. Isınail Gezgin, *Fallusun Arkeolojisi*, s.198.

161) Isınail Gezgin, *Fallusun Arkeolojisi*, s.198-199.

lar pantheonunda karşılaşılan karmaşık aşk yaşantıları ve cinsel ilişkilerdir. Gerçekten Yunan mitolojileri irdelendiğinde, kozmogonilerde olduğu kadar, teogonilerde de tanrılar arası ilişkilerde aşk ve cinsellik söz konusudur ve hatta ensest ilişkiden, aşk yüzünden tanrılar arası kıskançlık ve kavgalara, tanrıların birbirini ayartmasına ve tecavüze değin olağan ahlaki durumu hiçe sayan pek çok olaydan söz edildiği görülmektedir.[162] Bu nedenle olsa gerek, daha sonraları edebi ve felsefi yazında mitsel halk metafiziğini eleştiren Euripides, Ksenophanes, Herakleitos ve Platon gibi düşünürler bu türden tasarımlara köklü bir eleştiri yöneltir; Euripides,[163] Ksenophanes[164] ve Herakleitos'un[165] eleştirisi daha çok teolojik, Platon'unki ise hem teolojik hem de pedagojik bir temele dayanır.[166] Sözgelimi Ksenophanes şöyle der:

> Hepsini tanrılara yüklediler Homeros ve Hesiodos,
> Ne kadar alçaklık ve yüzkarası varsa insanlarda:
> Çalıp çırpma, zina ve birbirini aldatma.
> Oysa ölümlüler vehmediyor tanrıların doğduğuna,
> Kendileri gibi giysileri, sesleri ve kişilikleri olduğuna.[167]

Konuyu nesnelleştirmek için, Robin Soweby'nin genellikle çocuksu, kişisel istekleri güçlü, adalet ve merhamet duyguları zayıf ve kendilerine verdikleri öneme ve kendilerine uygun şeylere karşı gelişmiş duygulara sahip olarak nitelediği[168] mitolojik tanrılar arasında gerçekleşen aşk ve cinselliğe ilişkin kimi örnekler vermek aydınlatıcı olacaktır. Sözgelimi Zeus ikiz kardeşi Hera'ya kur yapar, başarısız olunca tavus kuşu kılığına

---

162) Bkz. Bkz. Ovidius, *Aşk Sanatı*, I, 280-285; Colette Estin-Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çev. Musa Eran, Tübitak Yayınları, Ankara 2005, s.132-134.

163) Euripides, "Tanrılar çirkin şeyler yaparlarsa, Tanrı denemez onlara" demektedir. Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.225.

164) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: I, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, Istanbul 1994, s.105.

165) Herakleitos, halkın inandığı gibi inanmanın dinsizlik olduğunu söyler. Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.67

166) Platon, ütopik devlet tasarımında nelerin öğretilip öğretilmeyeceğini elc alırken, Homeros ve Hesiodos'un tanrılarla ilgili söylediklerine söz getirip, onların Tanrı'ya ilişlirdikleri, kötü özelliklerin hiçbirisinin eğitim sisteminde yer alamayacağını söyler. Ozanların ve masal anlatıcılarının sanatlarının özü taklittir (mimesis); kimi taklit ürünlerinde gerçeğe yakın şeyler olsa da, bunlarınkinde gerçeğe hiçbir yakınlık bulunmamaktadır Bkz. Platon, *Devlet*, II, 379 a-383 c. Platon'un Tanrı tasarımıyla ilgili olarak bkz. Ekrem Sevil, *Platon'un Tanrı Anlayışı (Mitoloji'den Rasyonel Tanrı'ya Geçiş)*, Birey Yayınları, Istanbul 2007, s.11 vd.

167) Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: I, s.105.

168) Bkz. Robin Soweby, *Yunan Kültür Tarihi*, s.75.

bürünür;[169] Hera da ona acır, onu nazikçe göğsünde ısıtır; Zeus gerçek kimliğine döndüğünde kendisiyle evlenmeyi kabul etmesi için ona sahip olur. Bu evlilikten, Ares, topal Hephaistos ve Hebe doğar.[170] Zeus, çok çapkın olduğu için sürekli Hera'yı aldatır, bu yüzden kavgaları hiç bitmez. Bazen Hera gizli planlar kurup onu küçük düşürür ve aşağılar, bazen Aphrodite'nin sihirli kuşağını ödünç alarak Zeus'un gözlerini kamaştırıp baştan çıkartır,[171] bazen de Hera kıskançlığı yüzünden Zeus'u cezalandırır ve onu bir boğaya çevirir.[172] Kız kardeşi Demeter ile gizli aşk yaşayan[173] ve Toprak tanrıçası Rhea'nın ırzına geçen[174] Zeus, yılan kılığına girerek öz kızı Persophone ile cinsel ilişkiye girer.[175] Çapkınlıkları bununla da bitmez, bir ölümlü kılığına girerek, Thebes kralı Kadmos'un kızı Semele (Ay) ile gizli bir aşk yaşar.[176] Nemesis'e de sevdalanan Zeus, tanrıçayı baştan çıkarmak için sürekli takip eder; sonunda emeline ulaşır ve bu birliktelikten Troya savaşının başlamasına neden olan Helen dünyaya gelir.[177] Graves'in deyişiyle, 'çapkınlığıyla ün yapan' Zeus, titan ya da tanrıların soyundan gelen birçok Nympha'yla, insanın yaradılışından sonra da sayısız ölümlüyle beraber olmuş ve bu evlilik dışı birlikteliklerden başta dört Olymposlu tanrı olmak üzere birçok çocuk dünyaya gelmiştir.[178] Bir başka mitolojiye göre, babası Zeus yüzünden annesinin çektiği acıyı gören Artemis evlenmemeye ve bakire kalmaya yemin eder;[179] fakat Nenflerden oluşan hizmetçileriyle ormanda avlandığı bir gün karşısına çıkan Orion'a âşık olur ve onunla evlenmek ister. İşveli, cilveli ve gönül alıcı olarak nitelenen Aphrodite'in kocası topal Hephaistos'tur ve tanrıça kocasını Ares ve Hermes ile aldatır. Hermes ile birlikteliğinden Hermaphroditos doğar. Bunun yanı sıra Adonis ve Ankhises ile de ilişkileri vardır.[180]

---

169) Tavus kuşu, sülüngiller (*Phasianidae*) familyasında Pavo cinsindeki iki tür kuşa verilen isimdir. Kur yapma döneminde, erkek tavusun açarak sergilediği kuyruklarıyla tanınır. Dişi tavus kuşu kahverengi ya da gri tonlu kahverengi renklidir. Erkek tavusun kuyruğunun heybetine karşın sesi hiç de kulağa hoş gelmez. Zeus'un tavus kuşu kılığına girmesi kur yapma odaklı olsa gerek.

170) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, s.59.

171) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, s.62-63.

172) Bkz. Colette Estin-Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s.132.

173) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar Söylenceler)*, s.109.

174) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, s.63.

175) Bkz. Derman Bayladı, *Klasik Mitolojyada Tanrılar, Olaylar, Kahramanlar*, s.51.

176) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, s.66.

177) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, s.154.

178) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, s.65.

179) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, s.100.

180) Bkz. Colette Estin-Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, s.131 vd.

Messadie mitolojik tanrılar arası aşk ilişkileri ile ilgili şöyle der:

> Hükümdar Zeus, Hera'yla evli olmasına rağmen, dur durak bilmeden çapkınlık yapar, Antiope'yi, Alkmene'yi, Leda'yı, Europa'yı baştan çıkarır, fırsat bulduğunda da, darkafalı davranır; çünkü Ganymedes'i de kaçırır. (...) Denizler tanrısı Poseidon, Atinalılar Athena'yı ona tercih ettiler diye öfkelenerek su baskınlarına yol açar. Yine bir Tanrı ve aynı zamanda topal bir demirci olan Hephaistos'un eşi Afrodit onu Ares'le aldatır ve ıstırap ve zevk için kendi suçunu üstüne atar. (...) Baştan çıkarıcı, hırsız, sadakatsiz, gaddar, katil, öfkeli, sinsi, (...) güzel tanrılar.[181]

V

Yukarıda mitolojilere ilişkin yaptığımız çözümlemelerde dikkate değer önemli bir husus daha bulunmaktadır; mitolojilerde, ensest ilişkiler, tanrıların aşkları uğruna verdikleri mücadeleler yer almakla birlikte açık bir biçimde eşcinsel ilişkiden özellikle homoseksüel ilişkilerden söz edilmemektedir. Kimi metinlerde, Dionysos kız çocuğu gibi giyindirilip kız gibi yetiştirilmesi[182] yüzünden travestiye benzer bir biçimde tanımlansa,[183] kimi anlatılarda Orpheus'un homoseksüel ilişkiyi teşvik ettiği[184] ima edilse, Narkissos'un kendisine âşık olan kızları reddedip kendine âşık oldu-

---

181) Gerlad Messadie, *Şeytanın Genel Tarihi*, çev. Işık Ergüden, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1998, s.218-219.

182) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, s.127

183) Bkz. İsmail Gezgin, *Fallus'un Arkeolojisi*, s.237 Dionysos, kız çocuğu gibi giyindirilip, kız gibi yetiştirilmesi yüzünden travesti gibi tanımlansa da, Dionysos törenlerindeki canlandırma hiç de öyle değildir. Bu canlandırmanın tipik bir örneğine yer veren Ksenophon, *Symposion* adlı yapıtının sonunda Ariadne ile Dionysos'a yer verir ve Dionysos'un gerdek odasına girişini anlatır. Ariadne gelin giysisine bürünmüş olarak gelilr; koltuğa oturur. Daha Dionysos kendini göstermeden, Bakkhos havasını çalan kavalın sesi duyulmaya başlar. Dionysos onu görür görmez, kendinden geçer, kızın önünde diz çöker, kıza sarılır, onu öper. Kız utangaç davranır; ama yine de yumuşak davranışlarla Dionysos'a sarılıp, kucaklamalarına yanıt verir. Herkesin önünde öpüşme ve okşama sahnesi başlar. Konuklar oyunu seyrederken neredeyse deli olacak hale gelirler. Dionysos öylesine güzel, Ariadne öylesine körpedir ki, öpüşmeleri ve sevişmeleri göstermelik değil, gerçekmiş gibidir. Dionysos, fısıldayarak Ariadne'ye 'beni seviyor musun' diye sorar. Kız da sevgisini binbir andla pekiştirir. Ksenephon şöyle devam eder: "Sonunda, konuklar oğlanla kızın sarmaşıp gerdek yatağına birlikte uzandığını görünce, henüz evlenmemiş olanlar hemen evlenmeye and içerler evli olanlar ise, bir an önce eşlerinin yanına giderek şu mutluluğu kendileri de yaşamak için atlarına atlayıp yola çıkarlar." Bkz. Bkz. Ksenophon, *Şölen*, çev. Bilge Umar, Sergi Yayınları, İzmir 1984, 79-81. Bu anlatı, Dionysos törenlerinin homoseksüel ilişkileri değil, erkele-kadın arasındaki aşkı ve evliliği ön plana çıkarttığını göstermekteclir

184) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramalar, Söylenceler)*, s.138.

ğundan[185] ve Ganymedes mitinde, güzelliği yüzünden onun Zeus tarafından göklere kaçırıldığından söz edilse de, açık bir homoseksüel ilişki anlatısı yoktur.[186] Aynı duruma dikkatlerimizi çeken Lewinshon'a göre de, mitolojilerde her türden aşk, ensest ilişki, aldatma vb. ile karşılaşılsa da, homoseksüel ilişkiye rastlanılmaz. Ona göre, Eski Yunan felsefi yazınında köklü bir yer edinen homoseksüel ilişkiler Yunan kültüründe MÖ. altıncı yüzyıldan sonra ortaya çıkmıştır. Onun tarihsel değerlendirmesi ilgi çekicidir. O şöyle der:

> Doryenler Yunanistan'a İyonyalılardan çok önce gelmişlerdi; ama ilk zamanlarda homoseksüellikten söz edilmemektedir. Cinsiyet konusunun ikide bir geçtiği Homeros'un eserlerinde, erkekler arası özel bir bağdan söz edilmez. Aeskhikos'un, Patroklos'un kulamparası, Platon'un oğlanı gibi gösterdiği Achilles, biricik esir-kız sevgilisi Briseis'ten yoksun kalınca, bütün Yunan ordusunu tehlikeye attığını anlatır. Akha ordusunun önderleri, Lakedemonya prensleri homoseksüel değildir; uğruna savaştıkları kadınları vardır. İliada'dan yüz yıl sonra yazılan, Hesiodos'un büyük tanrısal destanı *Theogonya*'sında bile homoseksüelliğe hemen hemen hiç işaret yoktur. Hesiodos'un Olympos'u karşı cinse yönelmişti, muhtemelen gününün Yunanlıları da öyleydi. Ancak MÖ. altıncı yüzyılda değişiklik belirtileri başlıyor, Peisistratos'un oğulları homoseksüeldi, Tiranların (zorbaların) katilleri Harmodios ile Aristegeiton açıktan açığa sevişiyorlardı. Solon'un pedofili (küçükseverlik) konusundaki sözlerinin dostça olduğu açıktır. Yüz yıl sonra iki devlet adamı, erdemli Aristides ile cesur Temistokles, Stesilaos adlı yakışıklı bir genç yüzünden kıskanıp darıldılar. Homoseksüellerin kutsal kitabı olan *Şölen* adlı kitapta Platon, Aristophanes'e bedenen ve manen homoseksüel aşka kendilerini adayan delikanlılar ancak devlet adamı olurlar, dedirttiğinde, gene de büyük mübalağada bulunuyordu.[187]

Cicero da, Eski Yunan'da homoseksüel ilişkilerin MÖ. 6. yüzyılda ortaya çıktığını ima eder ve bu dönemde yaşamış olan homoseksüel eğilimli ozan Alkaios'a değinir. Ona göre, Alkaios'un anılan eğilimi yüzünden, 'oğlanın bileğindeki ben Alkaios'un hoşuna gider' deyişi şöhret bulmuştur. Daha sonra, onca, homoseksüel eğilim açıkça felsefeye konu olmuş ve yeni yetmelerden hoşlanma konusunda yaşlı filozoflar onay vermişlerdir.[188]

---

185) Bkz. Robert *Graves, Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, s.385-387.

186) Bkz. İsmail Gezgin, *Fallus'un Arkeolojisi*, s.225.

187) Richard Lewinshon, *Cinsi Adetler Tarihi*, s.53. Ovidius'ta aşkı ele alırken Yunan mitolojisine geniş bir yer verir; mitolojik gelenekteki çapkın ve hatta ensest ilişkilerden söz etmekle birlikte, homoseksüel ilişkiye hiç değinmez. Bkz. Ovidius, *Aşk Sanatı*, I, 5 vd.

188) Bkz. Cicero, *Tanrıların Doğası (De Natura Deorum)*, çev. F. G. Özaktürk- F. Telatar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006, I, 78.

Eğer mitolojik yazında açık bir homoseksüel ilişki teması yoksa mitolojik yazındaki Ganiymedes mitini, antik zanaatkarların Zeus ile Ganymedes arasında homoseksüel bir ilişki varmış gibi tasvirler yapmalarını nasıl yorumlamak gerekir? Bu soruyu yanıtlamak için, Gezgin'in Ganymedes mitine yönelik arkeolojik saptamlarıyla birlikte yaptığı yoruma kulak vermek gerekmektedir. Ona göre, Zeus'un Ganymedes'e duyduğu aşk, yaratımın ötesinde bir durumdur. Zeus'un diğer aşklarından farklı bir mitik anlatımdır. Zeus'un Ganymedes ile cinsel ilişkiye girdiğini anlatan bir gelenek ve mit yoktur. Ancak Antik Yunan sosyal yaşamından yapılan kimi çıkarımların bu sonucu ima ettiğini de gözden kaçırmamak gerekir. Antik Yunan zanaatkarları da böyle düşünüyor olmalı ki, özellikle de vazo ressamları tasvirlerini klasik bir erastes ve eromenos sahnesi olarak yapmışladır. Zeus ile Ganymedes miti, erkek güzelliğinin yüceltilmesi olarak da okunabilir. Genç ve güzel bir erkek bedeninin ancak tanrılar katına yakışacağı veyahut bu denli bir güzelliğin göksel cennetin bir parçası olması gerektiği de vurgulanan bir noktadır.[189]

Graves, Zeus ve Ganymedes'e ait bu efsanenin özellikle Yunanistan ve Roma'da, yetişkin bir erkeğin, yani *erastes*'in bir delikanlıya, yani *eromenos*'a duyduğu şiddetli arzuyu dini temalarla işlediği için son derece popüler hale geldiğini söyler ve şu yorumu sunar:

> O zamana kadar, erkek erkeğe ilişki tanrıçalara marjinal bir formda ibadet etmenin dışında hoş görülmeyen bir durumdu: Kybele'nin rahipleri tanrıçalarıyla ruhen bütünleşebilmek için yaptıkları ibadetlerde kendilerini hadım edip kadın elbiseleri giyerlerdi. Dolayısıyla bu tür cinsel tercihler, Sürgün'den hemen öncesine kadar Ulu Tanrıça'ya ait Tyre, Joppa, Hieroplolis ve Kudüs'te (I. Krallar xv 12-2. Krallar xxiii. 7) bulunan tapınaklarda yalnızca ibadet amaçlı olarak kabul edilmişti. Bununla beraber, Apollodoros'a göre Thamyris ile başlayan bu yeni cinsel tercih aynı zamanda ataerkil kültün, anerkil yaşam tarzına karşı elde ettiği bir zafer olarak değerlendirilir. Buna ilaveten sözkonusu mitosun Yunan felsefesine yansıması, erkelerin kadınların yardımı olmaksızın da ayakta durabileceği ve onların yeni bir tür aşk serüvenine atıldıkları şeklinde olmuştur. Bunu en fazla işleyen yazarların başında Platon gelir. Kendisi her ne kadar homoseksüel ilişkinin doğanın diyalektiğine aykırı olduğunu dile getirmiş (Nomoi/Yasalar, i,8) ve Zeus ile Ganymedes'i konu alan efsaneyi, 'yüz karası bir Girit' icadı olarak adlandırmışsa da (filozof burada fikrini, Girit Kralı Minos'un 'Zeus'un onayını aldıktan sonra' Ganymedes'i zorla kaçırıp kendine metres yaptığını ileri süren Bizanslı Stephanos'a (...) dayandırır) öğrencilerine

189) İsmail Gezgin, *Fallus'un Arkeolojisi*, s.225-226.

kendi düşüncelerini yansıtmak için sözü edilen efsaneyi kullanmaktan kaçınmamıştır (*Phaidros*, 79). Platoncu felsefenin geniş bir coğrafya yayılmasıyla Apollon ve Zeus'a ibadet edilen bütün bölgelerde, bir zamanlar erkekler üzerindeki üstünlükleri tartışılmaz olan kadınlar artık ikinci sınıf insanlar olarak görülmüş ve soyun devam etmesi için gerekli olan canlılar olarak algılanmışlardır. Ganymedes ismi, âşığının elinden nektar içerek serinleyen Zeus'un değil, aslında evlilik umudundaki kahramanın kendi arzularını ifade eder. Bununla beraber kelime Latince catamitus ile özdeşleştirilmiş ve İngilizce'ye homoseksüel ilişkide pasif erkek obje anlamına gelen catamite olarak geçmiştir.[190]

Ksenophon'un *Symposion*'unda da, Ganymedes mitinin cinsel bir içeriğinin olmadığı vurgulanır ve Sokrates'in dilinden, Zeus'un Ganymedes'i göklere kaçırmasının bedensel güzelliği yüzünden değil, gönlünün yüceliği yüzünden olduğu belirtilir. Hatta bunun kanıtı olarak da, ganymedes sözcüğünün Homeros'un dilinde 'mutluluktan içi ışıldıyan anlamına' geldiği, Zeus'un onu güzelliği ile tanrılar arasında ışıldasın ve yaşasın diye kaçırdığı anlatılır. Ksenophon Sokrates'in dilinden yaptığı bu açıklamanın ardından, 'tanrılar onu Olympos'a kaçırırken, aslında yüce canını sevdikleri, beğendikleri için onu aralarına almak istemişlerdir, yoksa tatlı bedenini beğendikleri için değil' demektedir.[191]

VII

Eski Yunan mitolojisinde aşk bağlamında, aşk (*eros*) ile ruh (*psykhe*) arasındaki ilişkilerin ve tensel güzelliğin bela getirici niteliğinin de sorunsallaştırılcığı gözlenir. Sözgelimi bir Miletos efsanesine göre, Psykhe, Miletos kralının kızıdır, üç kız kardeşin üçüncüsü ve en güzelidir. Bu güzelliği yüzünden, Aphrodite'in hışmına uğramıştır; güzelliği başına bela olmuştur. Tanrıça onun tek başına bir dağa bırakılmasını, kendisine koca olacak ejdere varmasını emreder. Oğlu Eros'tan da dileğini yerine getirmesini ister. Ama Eros, Psykhe'yi görür görmez, ilk bakışta ona âşık olur, kızı bir saraya yerleştirip geceleri gizlice yanına gider. Sevgilisine görünmez, kendisini görmek için herhangi bir girişimde bulunmamasını da öğütler. Ama Psykhe dayanamaz, bir gece kardeşlerinin etkisiyle Eros kanatlarını yaymış uyurken yağ kandilini yakar ve yanına gidip ona bakar. Tanrı Eros olduğunu görünce, elleri titrer ve bir damla kızgın yağ Eros'un omzuna düşer.

---

190) Robert *Graves*, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, s.143-144.
191) Bkz. Ksenophon, *Şölen*, s.74.

Eros uyanır uyanmaz sevgilisini bırakıp gider.[192] Sonunda Aphrodite ikisine de acır; Psykhe'nin bir sürü olamayacak işler yapmasını emreder. Cinler, periler kıza yardım ederler ve sonunda Psykhe Eros'a, yani can sevgiye kavuşur.[193] Öykü, simgesel bir dil ile aşkın bir bakışta ortaya çıktığı, aşk ile ruhun birbirinden ayrılmaz olduğu, ama bu birliğin ancak birçok engelleri yenmek, birçok düşman güçleri alt etmekle gerçekleşeceği mesajını vermeye çalışmaktadır.[194] Dolayısıyla öykü, gerçek aşkı hem ruha yönelik hem de emek isteyen bir aşk olarak tanımlar. Öte yandan görme ile etkilenim ve âşık olma arasındaki ilişkiye ışık tutar; kadın güzelliğinin yol açtığı belalara da değinir. Bu tema, felsefi literatürde sık sık yinelenir ve gerçek aşkın tene/bedene değil, tine/ruha dönük aşk olduğu vurgulanır.

Tensel güzelliğin bela getirdiği söylemi, Helen'den söz eden mitolojilerde de gündeme gelir. Yazına göre Helen o denli güzeldir ki, güzelliği önce anne-babasını tedirgin eder. Çünkü onun güzelliği, henüz çocukken bile başa beladır. Toplumsal düzeni tehdit eder, ölümcül güzelliği şeytanı, yani belayı beraberinde çağrıştırır, suça teşvik eder. Nitekim daha küçük bir kızken, güzelliği yüzünden, Eski Yunan'ın efsanevi kahramanları Theseus ve Peirithoos tarafından kaçırılır. İki kahraman Helen'in kime düşeceğine karar vermek için kura çektiklerinde, Theseus kazanır. Theseus Helen'i Atina'ya götürdüğünde, Atinalılar bu tanrısal güzelliğin başa bela olacağını düşünerek, onu kente almak istemezler. Bunun üzerine Theseus, kızı annesi Aphidna'ya emanet eder. Çünkü kendisi Peirithoos'la birlikte yeraltına inip onun kısmetine düşen Persephone'yi kaçıracaktır ve Ölüler Ülkesi'ne gitmek zorundadır. Onlar ayrılınca da kızın yerini öğrenen anne bir kardeşleri Dioskurlar gelip onu kurtarırlar. Kız ülkesine döner dönmez babası Tyndareos bu güzelliğin başlarına bir bela açacağını tahmin edip bir an önce onu evlendirmeleri gerektiğini düşünür. Hemen dört bir yana haber salınır, taliplerin gelmeleri istenir. Helen'in güzelliğinin ünü o denli yayılmıştır ki, gelen taliplerin sayısı doksan dokuzu aşmıştır. Taliplerin çokluğu karar vermeyi zorlaştırınca, cin fikirli Odysseus ortaya bir fikir atar ve seçimi Helen'e bırakır. O kimi seçerse diğeri saygı gösterecek ve hatta bu çiftin başına kötü bir hal gelirse yardımlarına koşacaklarına söz vereceklerdir. Denilen yapılmış, Helen kendine eş olarak Menelaos'u seçmiş ve diğerleri düğün gününde, onların yardımına koşacaklarına söz vermişlerdir. Mitolojiye göre, dünyanın en güzel kadının aşkıyla ödüllen-

192) Bkz. Ovidius, *Aşk Sanatı*, I. 245.

193) Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.258.

194) Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.258.

dirilen Paris'in Helen'i kaçırması üzerine, tüm Akhalıların bir araya gelmelerinin nedeni budur. Hem Akhalıların hem de Troialıların başlarına gelen bu başa bela, ölümcül tensel güzellik yüzündendir.[195]

VIII

Eski Yunan mitolojilerinde, kahramanların tıpkı tanrılar gibi sevdikleri uğruna yaptıkları savaşlar, çekişmeler konu edinildiği gibi, ilk insani aşkın nasıl ortaya çıktığının da sorunsallaştırıldığı görülür. İlk insani aşkın ortaya çıkışı meşhur Pandora mitinde ortaya çıkar. Bu mit hem kadının yaratılışını hem de ilk insani aşkın ortaya çıkışını anlatır. Hesiodos'un anlattığı öyküye göre, zekâ ve ateş tanrısı olan Prometheus[196] insanlara vermek için gökten ateşi çalınca[197] ulu Tanrı Zeus ona kızar ve insanlara ceza olsun diye Pandora'yı yaratır. Pandora –*pan* (bütün), *doron* (tanrıların insanlara armağanı)- adını verdiği bu kadının içine her türden kötülüğü sokar ve onu, insanların başına güzel bir bela (*kalon kakon*, beautiful evil) olarak musallat eder. Öyküyü Hesiodos şöyle dile getirmektedir:

> Prometheus çaldı Zeus'un ateşini insanlar için,
> Sakladı onu nartheks içinde.
> Kızdı bulut devşiren Zeus, dedi ki ona:
> Iapetos oğlu, sivri akıllı kişi,
> Seviniyorsun ateşi çaldın, beni aldattın diye,
> Ama bil ki, dert açtın kendi başına da:
> Çaldığın ateşe karşılık bir bela,
> Öyle bir bela salacağım ki insanlara,
> Sevmeye, okşamaya doyamayacaklar bu belayı.
> Böyle dedi ve kah kah güldü insanların ve tanrıların babası.
> Namlı şanlı Hephaistos'u çağırdı hemen:
> Bir parça toprak al, suyla karıştır, dedi,
> İçine insan sesi koy, insan gücü koy,
> Bir varlık yap ki yüzü ölümsüz tanrılara benzesin,
> Bedeni güzelim genç kızlara.
> Athena, sen de ona el işlerini öğret dedi,
> Renk renk kumaşlar dokumasını öğret.

---

195) Bkz. P. Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç, Sosyal Yayınları, İstanbul 1997, s.235-238. İsmail Gezgin, *Fallusun Arkeolojisi*, s.199-200.

196) Prometheus ismiyle müsemmadır ve olacakları önceden (pro) anlamaya, kavramaya muktedirdir (mathes). Önceden görendir. Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın: Pandora*, çev. Devrim Çetin Kasap, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011, 13.

197) Bu öykünün farklı kültür ve edebi metinlerdeki gelişimi için bkz. Birkan Kargı, *Bir Ölümsüz Yalnız: Prometheus*, Samsun 2010, s.7 vd.

Nur topu Aphrodite, sen de büyülerinle kuşat onu,
İstekler, arzularla tutuştur gönlünü.
Yüz gözlü devi öldüren Hermeias, sen de
Bir köpek yüreği, bir tilki huyu koy içine.
Böyle dedi Zeus, onlar da yaptılar dediğini:
Koca Hephaistos, topal Tanrı hemen
Bir kız biçimine soktu toprağı.
Gök gözlü Athena süslü kuşağını salı verdi beline.
O canım Kharitler ve o güzelim Peitho
Altın gerdanlıklar taktılar boynuna.
Horalar bahar çiçekleriyle donattılar saçlarını,
Hermeias doldurdu göğsüne yalanı dolanı,
Uzaktan gürleyen Zeus'un oluyordu isteği.
Ses koydu içine o tanrılar kılavuzu
Ve Pandora adını taktı.
Pandora demek bütün tanrıların armağanı demekti,
Çünkü bütün Olymposlular insanların başına bela etmişti onu.
Tanrıların babası kurunca bu düzeni,
Epimetheus'a gönderdi Pandora'yı
Kılavuz Tanrı Hermeias'la.
Epimetheus unuttu Prometheus'un dediğini:
Zeus'tan armağan alma demişti ona Prometheus,
Alırsan ölümlüleri derde sokarsın demişti.
Armağanı aldı ve alınca anladı
Başına bela aldığını.
Eskiden insanoğulları bu dünyada
Dertlerden, kaygılardan uzak yaşarlardı.
Bilmezlerdi ölüm getiren hastalıkları.
Pandora açınca kutunun kapağını,
Dağıttı insanlara acıları, dertleri.
Bir tek umut kaldı dışarı çıkmadık
Kapağı açılan dert kutusundan.
Umut tam çıkacakken Panclora kapamıştı kapağı.
Böyle istemişti, bulutlar devşiren Zeus.
O gün bugündür insanların başı dertte,
Toprak bela doludur, deniz bela dolu,
Geceler dert doludur, gündüzler dert dolu,
Belalar başı boş dolaşır sessizce
Ölümlülerin çevresinde.[198]

198) Hesiod, *Works and Days*, trs., Hugh G. Evelyn-White, Cambridge, MA., Harvard University Press, London 1914, 50 vd. Metnin çevirisi için bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.236-237 Öykünün farklı versiyonları için bkz. Hesiod, *Theogony*, 560 vd. M. Tahsin Kozanoğlu, *Yunan Mitolojisi*, 1994, s.21-22.

Hesiodos'un hem *Theogonia* (*Tanrıların Doğuşu*) hem de *Erga kai Hemerai* (*İşler ve Günler*) adlı yapıtında uzun uzadıya anlattığı bu efsane, *Erga kai Hemerai*'deki bağlamıyla birlikte ele alındığında, köylülere insan emeğinin gerekliliği ve bereketi hakkında öğüt vermeyi, dünyada çalışma ve meşakkat sorununun nasıl ortaya çıktığını açıklamayı erekler. Açıklanmaya çalışılan sorun felsefi bir sorundur;[199] ancak yanıt mitolojik bir temelde ortaya konur. Mitolojik yanıta göre, başlangıçta sadece erkek türü vardır ve tanrılarla birlikte yaşamaktadır. Bu dönemde, erkeklerden oluşan insan türü için, çalışma ve zahmetin söz konusu olmadığı bir cennet hayatının yaşandığı bir altın çağ söz konusudur. Ancak insanların destekçisi olan Prometheus tarafından, boğanın tanrılarla insanlar arasında paylaştırılması ve tanrılardan ateşin çalınması ve insanlara verilmesi ile yeni bir süreç başlar;[200] özellikle çalma işine kızan Zeus, bu duruma bir ceza olarak Pandora'nın, bir diğer deyişle kadının yaratılmasına karar verir. İşte bu andan itibaren dünya, çalışma yükümlülüğünün olduğu, hastalık, acı ve kederlerin eksik olmadığı bir sahneye dönüşür ve altın çağdan bir uzaklaşma yaşanır.[201] Bu motif, özü itibariyle İbrani geleneğindeki cennetten düşüş mitini anımsatmaktadır.[202] Mitolojide kadının varlık nedeni, Prometheus'un cezalandırılmasına bağlansa da, ironik bir biçimde erkeğe tanrısal bir hediye (*doron*) olarak gönderildiği, erkeğin sevmeye ve okşamaya doyamadığı, erkeği kandırmak için güzel bir biçimde süslenmiş bir bela (*kalon kakon*) olarak sunulduğu görülür. Zeus, Prometheus'a, ateşi çaldın madem, ben de insanlara bir kalon kakon yollayacağım, der. Kalon kakon, güzel bela, musibet demektir. İnsanların yüreklerini ısıtan, izlemeye doyulamayan bir bela.[203] Zeus, bu iş için demir ustası, heykeltıraş, topal Hephaistos'u görevlendirir ve ona su karılmış bir kilden ölümsüz tanrıçalardan farksız bir kadın yapmasını salık verir. Ona, *parthenos* biçimini vereceksin, der. *Parthenos*, evlenme çağındaki genç kız veya henüz çocuk sahibi olmamış, doğum yapmamış genç kadın demektir.[204] Ortada sadece erkek türü bulunup kadın olmadığına göre, parthenos biçimi nereden kaynaklanıyor? O zamanlarda insanların dişisi yoktur, fakat *parthenoi*, yani tanrıçalar vardır. Sözgelimi, Athena, Artemis, Hestia güzel tanrıçalardır; yani tanrılar katında dişiler vardır. Hephaistos'a

199) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.25.

200) Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri (Tanrıları Yaratmak, Ulusları İcat Etmek)*, çev. Merve Tabur, Ithaki Yayınları, İstanbul 2012, s.32-33.

201) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.24.

202) Bkz. W. F. McCants, *Kültür Mitleri (Tanrıları Yaratmak, Ulusları İcat Etmek)*, s.24.

203) Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın: Pandora*, s.33.

204) Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın: Pandora*, s.33-34.

verilen görev, ilk insan parthenos'u olacak bir kadın üretmektir ve bu insan parthenos'un ayırıcı özelliği de tanrısal parthenos'un, yani ölümsüz bir tanrıçanın görünümüne tıpa tıp benzemesidir. Hephaistos işini bitirince, Zeus, Athena, Hermes ve Aphrodite'i çağırır; ona beyaz bir elbise, nakış işlemeli, ışıltılı muhteşem bir duvak verirler; Hephaistos'un imal ettiği, üzerinde bütün hayvanların tasvirleri olan ve bakanların tasvirleri gerçek zannettikleri bir taç giydirirler. Kısacası Pandora, dış görünümüyle, kıyafetiyle ve takılarıyla göz kamaştırmaktadır; etrafına *kharis* yaymaktadır. *Kharis*, zerafet, çekicilik, ışıltılı güzellik, ayartma anlamlarına gelmektedir.[205] *Kharis*, Pandora'ya tanrıçalar tarafından bahşedilmiştir. Ayartmanın ve güzelliğin karşı konulamaz pırıltısı, yani kharis bahşedildiği sırada, Hermes onu canlandırır; ona insani yetenekler ve insani bir ses verir. Ancak onun sesi, *peithio*'ludur; yani büyüleme, ikna etme ve cezbetme özelliklerine sahiptir.[206] Hermes bu kadına, aynı zamanda, köpek mizacı, yalancılık ve hatta hırsızlık huyu yerleştirir. Dış görünüşü açısından güzellik ve çekicilikle parıldamaktadır, ona âşık olmadan, arzulamadan, cezbe gelmeden bakmak olanaksızdır. Ancak dış görünümü iç görünümünün tam tersidir; çünkü köpek ruhu ve hırsız mizacı barındırmaktadır. Niçin köpek ruhu ve hırsız mizacına sahiptir? Jean-Pierre Vernant'a göre bu sorunun yanıtı, kendisine can verilen ve artık canlı bir varlık olan, erkekler gibi konuşan, dolaşan ve baştan çıkaran bu kadının Hesiodos tarafından bir *gaster*, yani bir karın olarak tanımlanmasında gizlidir. Nitekim Hesiodos, erkeğin yanı sıra doyumsuz iştaha sahip bir varlık yaratmanın Zeus'un kurnazlığı olduğunu belirtir.[207] Bu varlık ortalama olmaya ve nefis terbiyesine tahammülü olmayan bir varlıktır; hem karnı hem de nefsi açtır ve doyurulmalıdır. Bu nedenle Hesiodos yer yer kadın için, sana gülücükler vermesi, dayanılmaz cazibesini sergilemesi senden hoşlandığı için değildir, senin ambarındadır asıl aklı, yani bir köşeye biriktirdiğin tahıldadır, der ve bir kadına güvenmekle bir hırsıza güvenmek arasında fark olmadığını belirtir.[208] Kadın bir karındır, fakirliğe katlanmasını bilmez; her zaman bolluk ister, bu yönüyle, işçi arıların beslemelerine benzer.[209] Doymak bilmez yeme iştahının yanı sıra doymak bilmez cinsellik gereksinimi de bulunmaktadır[210] ve bu ge-

---

205) Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın: Pandora*, s.35.

206) Bkz. Marcel Detienne, *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, , s.118.

207) Bkz. Hesiod, *Theogony*, 590-595.

208) Bkz. Hesiod, *Works and Days*, 370-375.

209) Bkz. Hesiod, *Theogony*,590.

210) Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın: Pandora*, s.37-38.

reksinimi erkeklerden daha fazladır. Kadınlar her cinsel ilişkide erkeklerden daha çok zevk alırlar; eğer aşktan duyulan zevk on parçaya bölünseydi, bu parçalardan dokuzu kadına, ancak biri erkeğe düşerdi.[211] Hesiodos'un deyişiyle, kadınlar daha arzulu ve istekli, erkeler ise daha yavaştırlar.[212] Sudan ve kilden yaratılan kadın erkeğin aksine nemli bir mizaca sahiptir; bu yüzden sıcak havalarda kurur ve sıhhatli hale gelir. Hesiodos, kadınların kocalarını ateşe, köseğiye başvurmadan kuruttuğunu hatta yaktığını iddia eder. Kadın kocasını yakar; çünkü yeme iştahını doyurmak için onu olabildiğince çok çalışmaya zorlar ve Yunanlıların gözünde genç ve erişkin erkek özsuyuyla dolu olduğundan, kocasının özsuyunu sağaltarak aynı zamanda cinsel gücünü de kurutmaktadır.[213] Kadının erkeği kurutan ateş olarak nitelenmesi, Prometheus'un çaldığı ateşe bir karşılık olarak yaratılmasıyla ilişkili olmalıdır. Bu anlamda Zeus, ateşe karşılık erkeği kurutan bir ateş yaratmıştır. Prometheus'n uyarılarına rağmen adı üzerinde olayların gerçek yüzünü olduktan sonra anlayan Epimetheus, Pandora'yı görür görmez ona vurulur, yani ilk bakışta âşık olur ve böylece Pandora insanlar içine karışır ve Epimetheus'un eşi olur ve evine yerleşir. Pandora içine buğday, şarap, yağ konan, hatta daha eski zamanlarda evlerin bodrumunda ölüleri saklamak için de kullanılmış pişmiş topraktan yapılma kocaman küplerden birisini Zeus'un emriyle eve getirir. Küp kapalıdır; Zeus Pandora'ya emrettiğinde kapağı açmasını söylemiştir; kapağı bir anlığına açıp yeniden kapatması gerekmektedir. Pandora söyleneni yapar ve küpün içinden daha önce varolmayan hastalık, acı, ölüm, yaşlılık, yorgunluk, doğal felaketler gibi bütün musibetler dışarı çıkar. Dışarı çıkmadan kalan tek şey umuttur (*elpis*). Bu felaketlerin, Jean-Pierre Vernant deyişiyle, ilginç bir yönü bulunmaktadır; görülmezler ve duyulmazlar, her an insanın başına gelebilirler ve insanı çaresiz bırakırlar. Buna karşın kendisi de güzel bir musibet ya da güzel bir şeytan olan Pandora, hem görülür hem de duyulurdur; zira erkekler gibi konuşmaktadır. Fakat onda görülen, ondan işitilen şeyler erkeği çekinmeye iteceği yerde baştan çıkaracak niteliktedir. Onun fiziksel görüntüsü, yani güzelliği her şeyi unutturur ve tatlı ve büyülü sözleri erkeğin aklını başından alır.[214]

Pandora miti, görünüşle gerçek arasında bir ayrım yapıp, kadını görünüşte güzel ve cazibeli ama gerçekte bela/şeytan olarak sunduğuna göre,

---

211) Bkz. Robert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, s.507

212) Bkz. Hesiod, *Works and Days*, 585; aynı anlayış için bkz. Ovidius, *Aşk Sanatı*, I, 340.

213) Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın: Pandora*, s.38.

214) Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın: Pandora*, s.43-44.

bir erkek bir kadına âşık olup onunla evlenerek niçin ona tahammül eder? Hesiodos'a göre bunun üç temel nedeni vardır.

İlki, kadınlar bütün işlerinde erkeğe sıkıntı yaratsalar, iyiliğe karşı kötülük yapsalar da, yaşlandığı zaman erkeğin yalnızlığını paylaşırlar.[215]

İkinci neden, mülkiyet sorununa odaklanır. Erkek ne kadar mal biriktirirse biriktirsin, evlenmemişse, yani çocuğu olmamışsa, ölüm gelip çatınca, hepsi yabancılara kalır. Yani kadınsız yaşayan erkeğin her şeyi, ölünce yabancıların olur.

Üçüncü neden ise, ölüme karşı ölümsüz olma isteğidir. Bu anlamda buğday sperma'sını/tohumunu saklamak, yaşam veren tohumu filizlensin diye toprağa gömmek, ateşin korunu sönmesin diye kül altında muhafaza etmek zorunda olan erkekler, çocuk sahibi olmak ve ölümsüzleşmek için kendi sperma'larını kadının gaster'inde muhafaza etmeye mecburdur.[216] İştahının yanı sıra, kocasının ekmeğini ve erkeklik gücünü yutması sebebiyle *gaster* olan kadın, erkeğin ölümünü toptan bir yok oluş olmaktan yalnızca bu karın sayesinde kurtarması sebebiyle de gaster'dir. Kadının tohumların ekildiği tarlaya benzetilmesi, Mezopotamya'ya değin uzanan kadim bir analojidir ve Yunanlılarda da rastlanır.[217] Erkeğin bırakacağı tohum, kadın vücudunun kıvrımları sayesinde tıpkı buğday tarlasındaki tohum gibi filizlenecek ve erkek, Hesiodos'un deyişiyle, babaya benzer bir evlat sahibi olacaktır. Böylece erkek, kadının karnı sayesinde soyunu sürdürerek ölümsüzleşecektir. Bu ölümsüzlük motifi, felsefi düşüncede işlenerek derinleştirilecektir. Neden babaya benzer bir çocuk? Çünkü Antik Yunan anlayışına göre çocuğun oluşumunda annenin rolü sadece malzemeyi, Aristoteles'çi terminolojiyle söylersek maddi nedeni sağlamaktan ibarettir; bir şeyi o şey yapan biçimi veren yani biçimsel neden babadır.[218]

Hesiodos bir kadına yönelik aşkı ve onunla evliliği kader olarak niteler ve bırakın deli bir kadınla evlenmeyi, iyi bir kadınla evlenilse bile erkeğin kötü şeyler yaşayacağının altını çizer.[219] Dostların eşleriyle gizli aşk ilişki-

---

215) Bkz. Hesiod, *Theogony*, 600-605.

216) Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın: Pandora*, s.46-47.

217) Kadının tohumların ekildiği tarlaya benzetilmesi, doğurganlık ve cinsellik arasındaki ilişkiyi vurgulamak amaçlıdır. Bu anlayış örtük bir biçimde eşcinsel ilişkilere, doğurgan olmadığı için olumsuz yaklaşır. Aynı anlayışa İslam'ın kutsal kitabı *Kuran*'da da rastlanır: "Kadınlar sizin tarlanızdır (nisâikum harsun leküm) tarlalarınıza dilediğiniz gibi gidin (fe'tû harseküm enna şi'tüm). Bakara Suresi, 223.

218) Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın: Pandora*, s.47-49.

219) Bkz. Hesiod, *Theogony*, 605-610.

leri kurmaya karşı çıkan[220] ve kadına evlenirken para ödemeyi öneren[221] Hesiodos, evlenme yaşını belirlemeyi de ihmal etmez; bu gelenek felsefi düşüncede de devam edecektir O şöyle der:

> Zamanı geldiğinde evlen.
> Otuz yaş civarı bu konuda iyi bir zamandır.
> Kadın ise, geliştikten dört yıl sonra evlenmelidir.
> El değmemiş bir bakire olursa,
> Ona istediğin gibi davranabilirsin.
> Bu nedenle, en güzeli tanıdıklarından biriyle evlen.[222]

Pandora'nın kutusundan çıkmadan kalan umut yani *elpis*'e gelince, öngörülen ancak emin olunmayan bir olay karşısında bekleyişi içermektedir. Olay mutlu bir olaysa ve beklentimiz varsa bu umuttur; ancak olay kötü, tehlikeli ise bu endişedir.[223] Öyle anlaşılıyor ki, Pandora ile birlikte insan hayatı, hayvanlardan farklı olarak *elpis*'in güdümüne girmiştir. *Elpis*, hayvanlarda ve tanrılarda karşılaşılan bir şey değildir; sadece umut ve korkuları olan insanlarda görünür. Bu anlamıyla elpis, insanı tanrılarla hayvanlar arasına yerleştiren ontolojik bir ayrım da sunar. Pandora miti, bir bütün olarak kadını tüm paradoksal görünümüyle ortaya koyar; onu biçimsel açıdan yüceltir; ancak karakter olarak aşağılar; yine de erkeğin ölümsüz olması için ona muhtaç olduğunu göstermeye çalışır. Öte yandan mitteki kadına yönelik arzu, tutku, güzellik, umut gibi unsurlar, mitolojik gelenekte, kadının tüm olumsuzluklara rağmen bir aşk nesnesi olarak sunulduğunu ima eder. İzleğin emek ve çalışma bağlamında sunulması, örtük bir biçimde üremenin ve insanların çoğalmasının doğurduğu ekonomik sıkıntılara gönderme yapıyor olabilir.

IX

Erhat, Hesiodos'un hem *Theogonia* hem de *Erga kai Hemerai* adlı yapıtında uzun uzadıya anlattığı Pandora efsanesinin, Ortadoğu, özellikle Sami kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir. Benzer bir kanının Jaegar tarafından da dile getirildiği, özellikle ilk kadınla, günah ve kötülüğün dünyaya nasıl girdiği ile ilgili anılan mitte, Doğu'nun teolojik düşüncelerine verilen bel-

---

220) Bkz. Hesiod, *Works and Days*, 325.
221) Bkz. Hesiod, *Works and Days*, 405.
222) Hesiod, *Works and Days*, 695.
223) Bkz. Jean-Pierre Vernant, *İlk Kadın: Pandora*, s.50-51

li tepkilerin izlerinin sürülebileceğini söylediği görülür.[224] Erhat'a göre, bu efsane, âdeta İbrani kökenli Adem ve Havva efsanesinin Yunan mitosuna aktarılmış bir kopyası konumundadır. Ona göre, kadını her kötülüğün, her dert ve belanın başlangıcında görmek Yunan görüşlerine pek uymaz; nitekim Hesiodos'tan sonra bu efsaneyi işleyen pek olmamıştır. Yunan yazınında, Homeros şiiri ve onun dile getirdiği iyimser, gülümser dünya görüşü ağır basmış, karamsarlığı olduğu kadar kadın düşmanlığını da silip süpürmüştür.[225] Erhat, bu mitin Yunan geleneğinde çok etkili olmadığını söylese de, Platon'un *Devlet*'inde kadına verdiği önemi son yapıtı olan *Yasalar*'da nispeten tersine çevirmesi[226] ve Aristoteles'in kadını sürekli ikincilleştiren söylemi,[227] yine komedya ve tragedyalarda kadını aşağılayan ifadeler[228] onun Yunan kültüründe kadına bakışla ilgili olumlu yargısının ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşündürmektedir. Kaldı ki,

---

224) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.38.

225) Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s.236-237.

226) Bkz. Richard Lewinshon, *Cinsi Adetler Tarihi*, 1966, s.46.

227) Bkz. Richard Lewinshon, *Cinsi Adetler Tarihi*, s.47-48.

228) Yunan kültüründe kadının kimi yönleriyle aşağılandığı, cinsel bir nesne olarak sunulduğu ve erkek karşısında ikincilleştirildiğini gösteren pek çok örnek vardır. Sözgelimi, Aristophanes, *Lysistrata*'da kadınlara ilişkin şu türden deyişlere yer verir: "Bir de erkekler bizi kurnaz ve becerikli bilirler"; "kadın kısmının evden çıkması kolay mı? Kimi kocasına bakacak, kimi çocuğunu yatıracak, yıkayacak, giydirecek"; "böyle parlak işleri (barışı sağlamak gibi) kadınlardan nasıl beklersin? Bizim işimiz gücümüz, boya sürünmek, takıp takıştırmak, sarı fistan, süslü pabuç edinmek"; "ah siz kadınlar, tepeden tırnağa dişiliksiniz, tevekkeli değil, bütün tragedyalar bizi konu alır, aklınız, fikriniz hep onda (cinsellikte), hep onda; zor şey doğrusu, zor şey, kadınlar için yalnız yatmak; düşünün bir kere, evinizde oturuyorsunuz, süslenip püslenmişsiniz, soyunup üstünüze sade bir örtü alınışsınız, yıkanıp tertemiz olmuşsunuz, erkelerimiz gelmiş, yanıp tutuşuyorlar, tam yanımıza sokulurken, olmaz diyoruz, bakın o zaman barıştan yana olurlar mı, olmazlar mı? (...) Ya döverlerse? İstemeye istemeye yaparsın. Zorla olunca bu işin tadı çıkmaz; bu kadınların çenelerini dağıtmazsak susmayacaklar"; "Euripides en akıllısıymış şairlerin: Sahiden kadınlardan aşağılık varlık yokmuş"; "kadının aklı uzun saçı kısadır"; "kadının gözü erkeğin malındadır." Bkz. Aristophanes, *Lysistrata (Kadınların Savaşı)*, çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000, s.11 vd. Euripides, "kadın kısmı erkek kadar acısını gizlemesini bilmez" (Euripides, *Herakles*, çev. L. Ay, Maarif Matbaası, Ankara 1945, s.26) derken, Demokritos, "kadın kötü düşünceler konusunda erketen çok daha ateşlidir" (W. Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.172) der. Yine Sophokles, kadınların kendilerini beğenmiş mahluklar olduğunu (Sophokles, *Kral Oidipus*, çev. B. Tuncel, Maarif Matbaası, İstanbul 1941, s.87), Aiskhylos, onların yüreklerinin kolayca inanı verdiğini (Aishülos, *Agamemnon*, çev.. A. C. Emre, TDK, Ankara 1943, s.59), Phaidros ise, kadınların erkelerin başını yediğini, onların en büyük derdi olduğunu (Phaidros, *Ezop Masalları*, çev. T. Uzel, Öteki Yayınevi, Ankara 1999, s.50) söyler. Platon, *Devlet* adlı diyalogunda kadınla erkek arasında, doğurma dışında ontolojik bir fark görmese de (Platon, *Devlet*, V, 499 a vd.), Aristoteles, doğası ve zekası itibariyle kadının erkekten üstün olduğunu söyler (Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Yayınları, İstanbul 1993, I, 2.).

Yunan kültürü araştırmalarıyla ünlü Friedell'in (ö. 1938) deyişiyle söylersek, Eski Yunan toplumunda kadının yeri hemen hiç yoktur ve hayattaki asıl görevi evliliğe önce para sonra da çocuk vermek,[229] ve kocasının *oiko*'sunu yani ev yaşantısını ve aile ekonomisini devam ettirmektir.[230] Kadın düşünürler, *hetairai*'ler yani metresler ve fahişeler, nispeten özgürdürler ve toplum içerisinde yerleri vardır; ancak *hetairai*'ler ile ilgili Perikles'in evlendiği Aspasia'dan yola çıkılarak farklı şeyler söylenebilirse[231] de, genellikle sadece, bir gecelik aşk ve haz nesnesi oldukları anlaşılmaktadır. Apallodorrus'un deyişiyle, Antik Yunan'da zevk için metresler, her gün erkelerle ilgilensin diye cariyeler ve varisleri doğursun ve evdeki mülkü sadık bir biçimde korusun diye eşler vardır.[232] Kadınlar, belgelerden anlaşıldığı kadarıyla, *kyreia* yani erkek akrabanın himayesi altındadır ve *kyreia*'sı kadının evlendirilmesinde de gerçek söz sahibidir. Çoğu kez Atinalılar kadınlara ya da kızlara eş seçme hakkı dahi vermemişler, on beş yaşından itibaren erken yaşta evlendirmişlerdir. Genellikle iki kişinin birbirine âşık olması da söz konusu değildir; evlilik daha çok bir iş anlaşmasını andırmaktadır.[233] Evlilik için kadının drahoma vermesi ekonomik ilişkiye gönderme yaptığı gibi, kadının nasıl erkek karşısında değersizleştirildiğinin ve aşağılandığının bir göstergesi olarak da yorumlanmaya açıktır. Yunan kültür tarihi araştırmalarıyla ünlü Friedell şöyle der:

> Demek ki, demokrasinin en aşırısı diyebileceğimiz Atina demokrasisi aslında egemen partinin uyguladığı oligarşik bir düzendi ve ne 'insan hakları, ne de kadın erkek eşitliği' bilirdi. Kadınlar ne seçebilir ne memur olabilir, ne siyasal toplantılarda ne de şenliklerde yer alabilir, hatta spor etkinliklerine bile ancak Sparta'da katılabilirdi. Kadınlar hayatları boyunca başkalarının velayeti altındaydılar, örneğin babanın, erkek kardeşin, kocanın, yetişkin oğlun. Buna karşılık, kocanın yalnızca kullanma hakkına sahip drahomaları vardı. Ev kadınları asla toplumsal faaliyetlerde bulunamazdı; bunlara ancak dansözler, flütçü kızlar, kadın düşünürler ve hetairalar katılabilirdi. Hetaira'lar ve kadın düşünürler aynı kefeye konurdu; çünkü hetaira'lar çoğunlukla akıllı ve eğitimli olurlar, kadın düşünürler ise, en azından dışarıdan bakıldığında, son derece özgür bir yaşam sürerlerdi. Thukydides'in eserinde Perikles şöyle der: 'En saygın kadın, erkeklerin ne övgüsüne ne de söv-

229) Bkz. Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Açа, Dost Kitabevi, Ankara 1999, s.199. Benzer yargılar için bkz. Robin Sowerby, *Yunan Kültür Tarihi*, s.86-91.

230) Bkz. Robin Sowerby, *Yunan Kültür Tarihi*, s.88.

231) Bkz. Robin Sowerby, *Yunan Kültür Tarihi*, s.90-91.

232) Aktaran Robin Sowerby. Bkz. Robin Sowerby, *Yunan Kültür Tarihi*, s.90.

233) Bkz. Robin Sowerby, *Yunan Kültür Tarihi*, s.87.

güsüne hedef olan kadındır.' Özellikle de üst tabakalara mensup onurlu kadınlar harem yaşamı sürerlerdi. Sokağa yalnızca yaşlı bir kölenin, gynaikonomos'un (kadınlardan sorumlu görevli) eşliğinde çıkabilir, çarşıda görülmezlerdi bile. Oysa yoksul kadınlar çarşıda sıkça görülürdü, hem müşteri hem de tezgahtar olarak, fakat onlar bile atölyelerde çalışamazlardı. Kadına toplum içinde, bir kadının hizmetini gerektiren bir kurban ayininde rahibe olarak ya da şenlik alayı sırasında figüran olarak yer verilirdi, bunun dışında hayattaki asıl görevi evliliğe önce para, sonra da çocuk vermekti.[234]

Mitolojilerde, özellikle Homeros'un *Ilyada*'sında Greklerin güzellik tutkusuna göndermelerle kadın güzelliğini yücelten ifadelere yer verilse, sözgelimi Troyalı yaşlı adamın Helen'in kuleye geldiğini gördüğü anda, "yeryüzünde kim ayıplayabilir Troyalı ve Akhalı askerleri böylesi bir kadın yüzünden yıllardır acı çektikleri için" sorusuna Helen'i işaret ederek "tıpkı ölümsüz bir tanrıça'nın görünümüde o" yanıtı verilse de,[235] anlaşıldığı kadarıyla, Eski Yunan'da kadın gerek aşk yaşamında gerekse sosyal yaşamda yok denecek kadar az yer almaktadır.

Mitolojik gelenekteki aşka yönelik bu özlü çözümlememizden sonra, artık şu soruları sorabiliriz: Eski Yunan mitolojisinde önemli bir yer edinen aşk, felsefenin gündemine nasıl girmiş, ne türden tezler ileri sürülmüştür? Mitosların felsefe üzerindeki etkileri neler olmuştur? İleri sürülen tezler, aşk bağlamında mitos'tan logos'a geçişi sağlayabilmiş midir? Eski Yunan felsefesinde aşk ve cinsellik nasıl bir evrim geçirmiştir, bu konuda epistemik kopuşlar var mıdır? Bu soruların yanıtını bulabilmek için felsefi yazına yönelerek çözümlememizi tarihsel bir perspektifte sürdürmemiz gerekmektedir.

234) Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, s.198-199.
235) Bkz. Homeros, *Ilyada*, III.

-III-

FELSEFİ YAZINDA AŞK ve CİNSEL YORUMU:

AŞK, CİNSELLİK ve ÜREME

Kireneli filozof Aristippos'a,
aşkın tensel birleşmenin sayesinde
doğup doğmadığı sorulduğunda, 'ne onunla
ne de onsuz' yanıtını vermiş.
Aristippos, *Anthologia Stobaiou*, ΞΓ 32.

I

Philosophia (Φιλοσοφία) olarak adlandırılan bilgelik türü, mythos-logos karşıtlığı temeline oturtulur ve genel olarak onun, mythos'tan logos'a geçişi imlediği ileri sürülür. Logos'u, akılsalı, analitik ve doğru olanı imleyen felsefenin tarihi, kimi farklı düşünceler ileri sürülse de,[236] genel kabule göre Thales'le (ö. MÖ. 546) başlatılır. Felsefe tarihinde, Thales'ten Sokrates'e değin uzanan tarihsel süreç, Sokrates öncesi felsefe olarak nitelenir. Sokrates öncesi felsefede, diğer bir deyişle felsefenin başlangıcında filozofların temel ilgisi doğaya (*physis*) ve dolayısıyla varlık (*on*) ve oluş (*genesis*) sorununa odaklıdır. Bu anlamda, felsefenin başlangıcında, mythos-logos karşıtlığına ek olarak, theologos-physikos karşıtlığı da varmış gibi görünmektedir. Nitekim gerek Milet, gerek Elea gerekse Efes ekolüne mensup düşünürler, daha çok varlık nedir, varlığın kökeninde ne yatmaktadır, arkhe (ἀρχή) nedir, ikincil şeyler birincil şeylerden nasıl ortaya çıkmaktadır gibi sorularla uğraşmışlar; bu sorulara ussal yanıtlar aramışlardır.[237] Bu anlamda, doğal bir biçimde, onların genel olarak aşk, özel olarak da cinsel aşkla ilgili olarak bir düşünce ileri sürmedikleri sanılabilir. Ancak tarihsel durum bu türden bir genellemeyi haklılaştıramayacağımızı göstermektedir. Sözgelimi Platon, *Lysis*'te herhangi bir ad vermeksizin doğa ve evren hakkında (*peri physikos*) ilk yazanların dostluk ve aşk konusunda görüşler ileri sürdüklerini söyler.[238] Yine *Symposion*'da bu konuda Herakleitos'un görüşlerine yer verir.[239] Aynı durumla ilgili Aristoteles de tanıklıkta bulunur.[240] Bu bakımdan tarihsel veriler, daha çok doğa ile ilgilenen Sokrates öncesi filozoflardan Pythagoras,

---

236) Bkz. İsmail Erdoğan, "Felsefenin Menşei İle İlgili Görüşler", *FÜİF Dergisi*, sayı: 8, 2003, s.59-74.

237) Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınları, İstanbul 2000, s.10 vd.

238) Bkz. Platon, *Lysis*, 214 b.

239) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 b.

240) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1155 b 5.

Herakleitos, Empodokles ve Demokritos'un aşk konusunda kimi görüşler geliştirdiklerini göstermektedir. Buna şaşırmamak gerekir; yaygın felsefe tarihi algısının aksine, Hadot'un da açıkça belgelediği gibi[241] Eski Yunan'da philosophia, daha başlangıcından itibaren sadece teorik bilgeliği değil, bilgece bir yaşamı da ifade etmektedir. Bu durum, felsefenin ve filozofun bir yaşam biçimi sunduğu anlamına gelmektedir ve her yaşam öğretisi aşk ve cinselliğe ilgi duymadan yapamaz; çünkü bu fenomenler yaşamın en doğal parçalarıdır.

II

Sokrates öncesi felsefede, yaygın deyişle doğa felsefecilerinde tarihsel açıdan aşkın ve cinselliğin felsefi yorumunun ilk izleri, Cicero'nun felsefe adının mucidi (*inventor*) olmakla kalmayıp icatlarını yayan (*amplificator*) kişi olarak nitelediği Pythagoras[242] ve onun ardılı Pythagorascılarda karşımıza çıkar. Varlık ve oluş sürecine sayıları oturtan Pythagoras'ın kişiliği etrafında pek çok gizemli öğeler bulunmakla birlikte, onun yaşamından söz eden pek çok yapıt, Mısır'ı ziyaret ettiği, Orpheuscu düşünceden etkilendiği, müzik ve matematikle ilgilendiği, gizli felsefi bir topluluk kurduğu üzerinde birleşmektedir.[243] Onun, topluluk üyelerine, bedene düşmüş olan ruhun kurtuluşu ve Tanrı'ya benzemek ya da onunla özdeşleşmek (*homoiosis theoi*) için felsefi düşünceye ek olarak pek çok pratik önerdiği anlaşılmaktadır.[244] Kuşkusuz, bir felsefi cemaat lideri ve felsefeyi, bir yaşam biçimi ve ruhun bedenden kurtuluşu için gerekli olan alıştırmalar (*askesis, melete*) pratiği olarak gören[245] bir düşünürün, en temel insansal fenomenlerden birisi olan aşk ve cinselliği görmezden gelmesi beklenemez. Pythagorascılıkla ilgili olarak aktarılan öğretilere bakılırsa, Pythagoras'ın, cemaat üyeleri arasındaki dostluk ve arkadaşlık ilişkilerine yönelik öğütleri kadar, aşka ve cinselliğe yönelik öğütleriyle de karşılaşılır. Onun, dostluk ve arkadaşlığı güven, sadakat ve vefa temeline oturturken, aşkı cinsel bir temelde ele aldığı anlaşılmaktadır. Ancak aşkı cinsel temelde ele alması, insanın psişik yaşantısıyla ilgili bağını yok saydığı anlamına gelmez. Nitekim onun insan ruhunun akıl, mantık ve

241) Bkz. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s.27 vd.

242) Bkz. Cicero, *Tusculan Disputations*, II, 4, 10.

243) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce ilk Filozoflar ve Pythagorascılar)*, cilt: I, s.158 vd.

244) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce ilk Filozoflar ve Pythagorascılar)*, cilt: I, s.193 vd.

245) Bkz. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, s.178 vd.

tutku olmak üzere üç bölüme ayırdığı, akıl ve tutkunun öteki canlılarda da olduğu, ancak mantığın insanda bulunduğunu belirttiği ifade edilir. Ona göre ruhun egemenliği yürekten beyne kadardır; ruhun yürekteki kısmı tutkudur, beyindeki bölümleri ise akıl ve mantıktır.[246] O, anlaşıldığı kadarıyla aşkı yürekteki tutkuyla ilişkilendirmekte, ancak akıl ve mantık tarafından denetlenmesi gereken bir güç olarak yorumlamaktadır. Öte yandan onda, karşıtlar arası uyum önemli bir öğe olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu bağlamda erkek ve dişi karşıtlığı anılmaya değerdir.[247] Bu karşıtlık ilkesinin Pythagoras'ın çağdaşı ve bu ekole mensup hekim Alkmeon'da da karşımıza çıktığı ve sağlığı karşıt güçlerin dengesi olarak tanımlayan bir tıbbi teori geliştirdiği ve bir-çok, sağ-sol, erkek-dişi, sükûn-hareket, doğru-eğri, ışık-karanlık, iyi-kötü, kare-dikdörtgen gibi karşıtlıklara güçlü bir değer atfettiği görülür.[248] Pytahgoras ve Pythagorascıların, erkek-dişi karşıtlığına vurguları, onların eşcinsel ilişkilere negatif yaklaşmaya itmiş gibi gözükmektedir.

Pythagoras'ın anılan genel aşk anlayışından beslenen ve evliliğe vurgu yapan cinsel aşk yorumunda iki husus egemendir.

İlki, Hesiodos'ta gözlendiği gibi, erkek egemen bakışa, evlilikte kadının kocasına bağlılığına ve sadakatine vurgudur. Bu bakış, kadınlara yönelik şu öğüdünde açıkça görülür:

> Kadınlar kocalarını, kendilerini dünyaya getiren anne babalarını sevdiklerinden daha fazla sevmeliler. Bunun sonucu olarak da, kocalarına ne karşı çıkmaya ne de onları hangi konuda olursa olsun, baskı altında tutmaya kalkışmamalıdırlar.[249]

İkincisi, cinsel aşkta, neslin devamının ilkeleştirilmesi ve cinselliği zevk ve sefahat aracı olarak görmeye karşı çıkılmasıdır.

Bu anlayış, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi düşünürlerde gelişerek varlığını sürdürecektir. Pythagoras'ın anılan ilkesi, tutkuların akıl ve mantık tarafından dengelenmesi gerektiği ilkesinin bir sonucu olmalıdır. Gerçekten Pythagoras'ın öğretisinde, mitolojik gelenekte olduğu gibi, aşkla üreme ve ölümsüzlük arasında köklü bir bağ kurulmuştur; ancak bu köklü bağ, ister insan, ister hayvan olsun, yaşam zincirine yeni halkalar eklemek bağlamında ele alınır. Yoksa cinsellik, bir zevk ve haz aracı olarak görülmez. O, bu anlamda türün devamı için evliliği teşvik eder bir konumdadır. Buna rağmen Pythagorascı öğreti, zamansız doğum olayına doğru

---

246) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VIII, 30.

247) Bkz. Derman Bayladı, *Pythagoras: Bir Gizem Peygamberi*, s.82.

248) Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografılar)*, cilt: I, s.91-92.

249) Derman Bayladı, *Pythagoras: Bir Gizem Peygamberi*, s.53.

bakmaz; bu kural yalnızca insanlar için değil, bitki ve hayvanlar içinde geçerlidir. İyi meyve üretebilmek için nasıl belli bir mevsim ve olgunlaşma gerekiyorsa, cinselliğin de belli bir yaşı ve zamanı vardır. Bu, Pythagoras'ın astrolojiye ilişkin yaklaşımıyla ilgili olmalıdır; çünkü onca göksel olaylarla yersel olaylar arasında güçlü bir bağ vardır. Ona göre, bir erkek yirmi yaşından önce cinsel ilişkiye girmemelidir. Cinsellikle yaş arasında kurduğu bu ilişki, insan yaşamını mevsimlere bakarak dörde ayırmasının bir sonucudur. Onca ilk yirmi yıl ilkbahara karşılık gelen çocukluk, yaza karşılık gelen ikinci yirmi yıl delikanlılık, sonbahara karşılık gelen gençlik üçüncü yirmi yıl, kışa karşılık gelen son yirmi yıl da yaşlılıktır.[250] Üremeyle ilgili bu yaş olgusu, daha önce değindiğimiz gibi mitolojik geleneğe, Hesiodos'a değin geriye gitmektedir ve Platon, Aristoteles ve Eski Yunan tıp geleneğinde de sık sık gündeme gelecektir. Bu anlamda cinsel aşkın başlangıcı, ilk yirmi yıl olan çocukluğun bitip delikanlılığın başlangıcıdır. O, aşırı cinsel ilişkiye de karşı çıkar; çünkü aşırı cinsel ilişki düşkünlüğü bedene zarar verir; beden sağlığı ve aşırılık bir arada bulunmaz. Bu anlayış Hipokrates ve Galen tıp geleneğinde de karşılaştığımız bir hususdur.[251]

Pythagoras'ın ve Pythagorascıların anne, baba, kız evlat ve kız kardeşle ilişkiyi yasaklayan erken dönem Yunan yasalarından ilgiyle söz ettikleri görülür. Bu açıdan onlar ensest ilişkilere şiddetle karşı koyarlar. Bu tema Platon'da da önemli bir yer edinir. Aşk ve cinselliğin amacı, çocuk yapmaya, iyi ve yaralı kuşaklar yetiştirilmesine yönelik olacağı için, bu konuda asıl çaba anne ve babalara düşmektedir. Anne babalar soylarını sürdürecek kuşaklar için elverişli ortamlar hazırlamalıdırlar. En başta alınacak önlem, aşırılıktan uzak durmaya ve sağlıklı bir yaşam sürmeye yönelik olmalıdır. Vücuda zarar verecek maddelerden, kötü alışkanlıklardan ve tutkudan uzak olunmalıdır.

Pythagoras ve Pythagorascıların insanların karakterleriyle dölleri arasında da bir koşutluk ilişkisi kurdukları, daha sonra Platon da karşılaşılacağı gibi, nasıl iyi cins köpek elde etmek için iyi cinslerin birleşmesi için uğraşılıyorsa, bu şekilde davranılması gerektiğini önerdikleri görülür. Iamblicos'un, *Life of Pythagoras* adlı yapıtında aktardıklarına bakılırsa, kötü, bozguncu, fesat karakterler, yoz tohumlar üretirler. Ona göre, aylak ya da bilinçsiz kişiler, yeryüzüne bir hayvandan başka bir şey getiremezler. Dünyaya gelecek yavruların iyiliği, onları dünyaya getirenlerin iyiliğine, mevsimin doğruluğuna, ortamın elverişli olmasına bağlıdır. Bu, kuşları, köpekleri ve başka hayvan-

250) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VIII, 10.

251) Bkz. Ahmed Abd el-Halim, *Câlinûs fi el-Fikr el-Kadîm ve el-Muasara*, s.110-111.

ları sevenler için de geçerlidir. Ama ne tuhaftır ki, insan kendi tohumundan yetişecek kuşaklar için aynı özeni göstermez. Doğumdan sonra çocuğun ne beslenmesi ne de eğitimiyle ilgilenir; insanlığın büyük bölümünün kötülük ve yozlaşmışlık içinde yüzmesinin nedeni, bu boş vermişlik ve genelde hayvanlar gibi düşüncesizce üreme çabasıdır.[252] Diagones Laertios'a göre, yaşamı büyük bir şenliğe benzeten Pythagoras yeme içmede aşırılığı yadsıdığı gibi cinsellik konusunda da aşırılığı yadsır, onun hangi mevsimde iyi olacağını belirlemeye yönelerek şöyle der:

> Yazın değil, kışın sevişmeli, çünkü cinsel hazlar sonbahar ve ilkbaharda hafiftir; ama her mevsimde sağlık için iyi değildir. Ne zaman ilişki kurulmalı sorusuna, 'ne zaman kendinden zayıf olmak istersen' diye karşılık vermiş.[253]

III

Aşk sorunsalı, Sokrates'in "sözlerindeki derinliği anlayabilmek için Delos'lu bir dalgıca ihtiyaç olduğunu" söylediği[254] Herakleitos'un da gündemindedir. O, gerek evren kurgusunda gerekse politik tasarımında, direnenlerin, karşıt şeylerin bir araya geldiğini (*to antiksoun sypheron*) ve en güzel uyumun uzlaşmaz şeylerden doğduğunu (*ek ton diapheronton kallisten hormonian*) ileri sürer.[255] Uyum diye Türkçeleştirilen *harmonia* sözcüğü Yunanca'da bağlanmak ve bir araya gelmek anlamlarına gelen *ararisko* ve *hormozo* fiillerinden türetilmiştir. Bu haliyle sözcük, Cengiz Çakmak'ın da belirttiği gibi, "birbiriyle uyumlu parçaları bir araya getirme ve bağlama" anlamına geldiği kadar, "düşman güçlerin ya da karşıt güçlerin arasındaki uyuşma ve uzlaşma anlamına" da gelir. Herakleitos sözcüğü uzlaşmaz olanların birliği, uzlaşmaz olanların uyumu anlamında kullanmaktadır.[256] Çakmak, Herakleitos'ta *harmonia* yerine yer yer *syllapsis* (bağlanış, bir araya getirme) sözcüğünün de kullanıldığını belirttikten sonra üç ayrı bağlanış ve birlikten söz ettiğini belirterek şöyle der:

> Herakleitos üç ayrı bağlanış veya birlikten söz eder: 1) Bütün ve bütün olmayanın birlikteliği; 2) uzlaşan veya bir arada bulunan (*symphero-*

---

252) Bkz. Iamblichus, *Life of Pythagoras*, XXXI.

253) Diogones Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VIII, 9.

254) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II, 22.

255) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1155 b 4; Herakleitos, *Fragmanlar*, fr. 8, s.45.

256) Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, çev ve yor Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınları, Istanbul 2005, s.45.

> *menon*) ile uzlaşmayan, ayrı duran (*diaheromenon*) ve 3) ayrı söylenen (*diadon*) ile birlikte söylenenin (*synaidon*) birlikteliği. Anladığımız kadarıyla Herakleitos'ta uyum ancak birbirini karşılıklı olarak çeken ve iten öğeler arasındadır.[257]

Bu anlayışı uyarınca, gerek Platon gerekse Aristoteles, onun, arzuyla ilişkilendirdiği aşkın, "karşıt cinslerin uyumundan (*harmonia*), bir araya gelmesinden (*sympherei*) doğduğunu" ileri sürdüğünü belirtirler.[258] Nitekim Platon aşkı (*eros*) ele aldığı *Symposion*'da hekim Eryksimakhos'un dilinden Herakleitos'un "uzlaşmaz şeylerin (*diapheremenon*) kendi aralarında nasıl uzlaştığını (*homologein*) anlamazlar; karşıt dönüşlerin uyumu (*harmonin*), yay ve lirdeki gibi" deyişine değinir ve uyumun uzlaşmama olduğunu ya da hiç uzlaşmayan şeylerden doğduğunu ileri sürmek saçmadır, der. Ardından Herekleitos'un görüşünü bir parça yumuşatır ve onun belki de başlangıçta uzlaşmayan ama sonradan uyuşan ince ve kalın sesten müzik marifetiyle doğan uyum gibi bir şeyi kastetmiş olabileceğini ileri sürer.[259] Kuşkusuz Eryksimakhos'un dilinden ifade edilen bu Herakleitos yorumu, onu Pythagorascılara yaklaştırmaktadır ve onun gerçek görüşünü yansıtmamaktadır.[260] Pythagoras ve Pythagorascıları küçümseyen Herakleitos'un[261] onlarla aynı kanıda olduğunu söylemek doğru olmasa gerektir. Aslında Platon da bunun farkındadır; en azından *Sofist*'te Herakleitos'un "öğelerin ayrılırken bir araya geldiklerini"[262] söylediğini ifade ederken onun görüşlerinin çelişmezlik ilkesini parçalayan doğasını kavramış gibidir. Herakletos'un düşüncesinde uyum çatışmayla, savaşla (*polemos*) iç içedir; çatışma ve savaş kozmosdaki kurucu ilkedir.[263] Aristoteles'e bakılırsa, Herakleitos karşıtların bir araya gelmesi (*to antiksoun sympheron*) motifi ekseninde erkeğin dişiyle bir araya gelmesinden de söz eder.[264] Buna rağmen Gigon, Aristoteles'te Herakleitos'a atfedilen erkek-dişi karşıtlıklarının otantikliğini sorgulamaya yönelir. O, tezini açıkça ifa-

---

257) Herakleitos, *Fragmanlar*, s.49.

258) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 b; Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1155 b 5.

259) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 ab.

260) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce ilk Filozoflar ve Pythagorascılar)*, cilt: I, s.443-44.

261) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VIII, 6.

262) Platon, *Sofist*, çev. Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, Istanbul 1943, 242 d.

263) Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, s.193.

264) Bkz. Aristotle, *De Generation and Corruption*, trs.. J. De Haas, Jaap Mansfeld, Oxford University Press, USA 2004, I, 18, 724b9 5; *Eudemos'a Etik*, çev.. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999, VII, 1, 1235 a 25.

de etmemiş olmakla birlikte, erkek-dişi karşıtlığının Herakleitos'un şimdiye kadar tanınan öğretisi çerçevesine sığması hemen hemen imkansızdır, der.[265] Jaeger'in de haklı olarak dile getirdiği gibi, bu türden şüpheler hiç de inandırıcı değildir; çünkü Herakleitos'un karşıtların birliği düşüncesi tek bir anlama indirgenemeyecek denli karmaşıktır; onu sadece bitişiklik ve bağlantısallıkla ilişkilendiremeyeceğimiz gibi, gerilim, uyum ve kaynaşmayla da tam olarak ilişkilendiremeyiz. Kaldı ki, Herakleitos çoğu zaman örneklere başvurmaktadır, ancak bu örnekleri, anlaşıldığı kadarıyla tümevarımsal çıkarımda bulunmaktan çok, simgesel anlamda kullanmaktadır. Onun ifade ettiği birlik, örnek olarak kullandığı görsel formların hiçbirinde tam olarak algılanamaz, uyum hakkında söylediği, "görünmeyen uyum (*aphanes harmonie*), görünen uyumdan (*phaneres harmonie*) daha iyidir"[266] sözü ve "doğa saklanmayı sever (*physis kryptesthai philei*)"[267] deyişi bu bağlamda daima hatırda tutulmalıdır.[268] Öte yandan, Aristoteles, ona sadece erkek-dişi karşıtlığını iliştirmez, "kadın ve erkekten yani karşıtlardan üremeden" de söz ettiğini belirtir ve onun "birbirine karşıt erkek ve dişi olmazsa canlı varlık da olmazmış" dediğini ileri sürer.[269] Yine Capella, Poseydo-Aristoteles'in *Evren Üstüne* adlı yapıtından Herakleitos'a ait olduğunu ileri sürdüğü şu pasajı aktarır:

> Doğa da karşıtları bir araya getirmeye çalışır ve aynı olanlardan değil, karşıtlardan uyum yaratır. Örneğin erkeği dişiyle birleştirir (yoksa her birini kendi cinsiyle değil) ve böylece karşıt doğaya sahip varlıklardan ilk birliği kurar.[270]

Gigon eleştirel yaklaşsa da, Aristoteles'in tanıklığına dayanarak, onun felsefi yazında karşıt cinsler arasındaki uyumdan ve karşıtların ilişkisine dayalı üremeden söz eden ilk düşünür olduğunu belirtmek gerekir. O, "karşıtımız iyi bize"; "bilmezler ki nasıl uyuşur karşıtlar, uyumu karşıt gerilimlerin yay ile lirdeki gibi" deyişleriyle[271] aşkın karşıtların-zıtların birliğinden doğduğunu ima eder ve aşk ile birleşme ve üreme arasında

---

265) Jaeger, Olof Gigon'un *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzing 1935, s.117'den aktarır. Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.175, dipnot, 47

266) Herakleitos, *Fragmanlar*, fr. 54, s.139.

267) Herakleitos, *Fragmanlar*, fr. 123, s.283.

268) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.165-166.

269) Bkz. Aristotle, *De Generation and Corruption*, I, 18, 724b9; *Eudemos'a Etik*, VII, 1, 1235 a 25.

270) Wilhelm Capella, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: I, s.118.

271) Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, s.45, 233; Herakleitos, *Kırık Taşlar*, çev. Alova, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul 2004, s.19-20.

güçlü bir bağ kurar. Hatta cinsellik ile ölümsüzlük arasında ilişki kurarak, gerçek ölümsüzlüğün çocuk yapmakla değil, bilgelikle mümkün olacağından söz eder.[272] Yine o, "tutkulara karşı mücadele etmek (*thymo makhesthai*) zordur; arzu edilen şeyin bedelini ruh öder"[273] diyerek, aşk gibi insansal arzu ve tutkuların, karşı konulamaz, ölçülülüğü (*sophrosyne*) zorlayan gücüne de vurgu yapar. Pasajda geçen *thymos* sözcüğü, Homeros'ta da geçer; o sözcüğü bilinç ve çoşkular anlamında kullanırken, Herakleitos, anılan sözcükle insanın duygusal, coşkusal ve tutkusal yönüne gönderme yapar.[274] Bu sözcük daha sonra Platon tarafından ruhun önemli bir öğesi olarak geniş bir bağlamda irdelenecektir. Bu anlamda Herakleitos, mitolojik gelenekte dile getirildiği gibi, arzu, tutku ve bir arzu ve tutku olarak aşkın denetlenmesi zor olan doğasına da gönderme yapar.

IV

Sokrates öncesi felsefede konuya eğilen bir diğer filozofun, doğa filozofu olarak ünlenmiş Empedokles olduğu anlaşılmaktadır. O, görebildiğimiz kadarıyla, aşk ve evliliğe önem veren bir kişi olarak belirir. Nitekim Diogenes Laertios'un aktardıklarına bakılırsa, "aşık olup evlenmek için drahoması olmayan kadınlara, zengin olduğu için drahoma dağıtmaktadır."[275] Onun dilinde aşk, haz (*hedone*), arzu (*epithumia*), bir araya gelme isteğinde aşırılık ve karşılıklı gereksinimlerin giderilmesi olarak belirir.[276] Ona göre, bu haliyle aşk, insanların organlarında yer alan gizil/dynamis bir güçtür ve bu güç, âşıkların köklü haz duygusu ve arzularının karşı konulamaz birleştirici etkisi ile etkin/*energeia* hale gelir. Buradaki tensel haz vurgusu oldukça anlamlıdır; daha sonra da göreceğimiz gibi Eski Yunan felsefesinde cinsel aşkla tensel haz arasında köklü bir bağ kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden ona göre insanlar aşkı, haz/hedone ve Aphrodite diye de adlandırmışlardır. O şöyle demektedir:

> Bilindiği gibi aşktır, doğuştan yer alan insanın organlarında; çünkü aşk denen duyguyu insanlar onun sayesinde öğrenirler ve sevişme edimini yerine getirirler; sonra da, ona sonsuz haz ya da Aphrodite derler.[277]

---

272) Herakleitos, *Fragmanlar*, fr. 20, s.69.

273) Herakleitos, *Fragmanlar*, fr. 85, s.205; Herakleitos, *Kırık Taşlar*, s.80.

274) Herakleitos, *Fragmanlar*, s.205.

275) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VIII, 73.

276) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: I, s.178 vd.

277) Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt. I, s.172.

Empedokles, Herakleitos'un zıtlar arasında gördüğü aşkı, "benzerin (*homoios*) benzeri çekmesi" ya da "benzerin benzer tarafından çekilmesinde" görür.[278] Burada kullanılan *homoisos* sözcüğü, benzer, aynı, eş, denk, akran, karşılıklılık ve aynı zümreden aynı mevkiden kişiler anlamına gelir.[279] Eski Yunan'da, benzer benzeri bilir ve algılar (*aisthesis*) savıyla epistemolojik bir düzlemde, yine tıbbi hekimliğe özgü, bir hastalığı ona neden olan şeylere benzer şeylerle tedavi etme usulünde (*homoiopathism*) de gündeme gelen[280] söz konusu iddia, Empedokles'te kozmolojik bağlamda da güçlü bir işlev yüklenir. Aslında bu ilke de, Platon'un *Lysis*'te anlattıklarına bakılırsa, karşıtların birbirini çekmesi ilkesi gibi, mitolojik geleneğe ve ozanlara değin gerilere gider.[281] Nitekim Homeros, *Odiysseia*'da şöyle der: Tanrı hep benzeri benzerine çeker (*hos aei ton homoion agei theos hos ton homoin*).[282]

V

Bir doğa filozofu olarak aşk fenomenine değinen bir diğer filozof, atomcu Demokritos'tur. O, gelenekteki *eros* ve philia sözcüklerini ele alıp işler ve "sevmeyenin sevilmeyeceği" özdeyişini ilkeleştirir.[283] Philia'nın fikir ortaklığı temeline dayandığını[284] belirten Demokritos, *eros*'un, güzele dönük istek, arzu ve güzelden alınan haz olduğunu belirtir.[285] O, erkeklik çağında olmayan çocuklara aşırı derecede istek duymayı kınayarak[286] aşkı, erkekle kadın arasındaki bir ilişki olarak konumlandırır.[287] Ancak bu ilişki, anlaşıldığı kadarıyla eşitlikçi bir ilişki değildir. Nitekim insanı mikrokozmos olarak gören Demokritos, Hesiodos gibi, kadının kötü düşünceler, istek ve arzu (*epithumia*) konusunda erkekten çok daha ateşli

278) Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: I, 191-192; Ahmet Arslan, *Illkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Felsefe)*, cilt: I, s.274.

279) Bkz. F. E. Peters, *Eski Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.155.

280) Bkz. F. E. Peters, *Eski Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.155-156.

281) Bkz. Platon, *Lysis*, 214 a vd.

282) Homer, *The Odiyssey*, çev. Ian Johnston, Richer Resources Publications, Virginia 2007, XVII, 218.

283) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: II, s.205.

284) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: II, s.209.

285) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: II, s.196-199.

286) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: II, s.194.

287) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: II, s.197-198.

olduğunu ileri sürer.[288] Bu nedenle, kadının kölesi olmamak gerekir. Kadının az konuşanın makbul olduğunu belirten Demokritos, kadının egemenliğine girmenin bir erkek için kölelikten bile aşağı bir şey, bir tür yüz karası olduğunu söyler.[289] O, aşk nesnesi olarak konumlandırdığı kadınlar üzerinde egemen olmak gerektiğini söylediği gibi, istek ve arzulara da egemen olmak gerektiğinden söz eder. Onun şöyle dediği aktarılır:

> Midesini zevklerin kaynağı haline getiren, yeme, içme ve aşkta ölçüyü aşan insanların hazları kısa sürer. Yani yalnız yiyip içtikleri sürece haz duyarlar, sonradan gelen dertler ise çok çeşitlidir ve uzun sürer. Çünkü aynı şeylere duyulan arzu hiç eksik olmaz ve arzulanan şey elde edildikten sonra istek çabucak söner. Geriye kısa süreli hazdan başka bir şey kalmaz ve sonra tekrar aynı isteği duyarlar.[290]

Fazla istek ve arzunun paradoksal bir biçimde isteksizliğe yol açtığını[291] söyleyen Demokritos, ölçüyü aşmadan, sırf güzeli arzu eden aşkın meşru bir aşk olduğunu ileri sürer.[292] Ona göre, akıldan yoksun, salt beden güzelliğine yönelik aşk ve tutku bir parça hayvani bir şeydir.[293] Buna rağmen o, cinsel aşkı ve aşkın ürünü olan çocuk meydana getirmeyi, doğaya ve ilk duruma uygun olan gerekli şeyler arasında sayar.[294] Onu içgüdüsel bir istek olarak niteler.[295] Onca aşk ve cinsellik, mitolojik gelenekte olduğu gibi neslin devamını sağlama, yani üreme için doğal ve zorunludur; bu fenomen sadece insanlarda değil, diğer varlıklarda da görünür.[296] Ancak o, evliliğin ve çocuk sahibi olmanın pragmatist açıdan bakıldığında, insan için pek çok sıkıntılar doğurduğunu ileri sürer.[297] Ona göre, insan dokuma ve örmede örümceği, şarkı söylemede ötücü kuşları, kuğuyu ve bülbülü taklit ettiği gibi, aşk ve eş seçmede de kırlangıçları taklit etmektedir.[298] Demokritos, aşk bağlamında, Empedokles gibi, 'benzerin (*homoios*) benzeri çektiği ya da etkilediği' ilkesine de göndermede yapar ve bu benzerliği,

---

288) Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.172.
289) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: II, s.207
290) Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: II, s.197-198
291) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: II, s.197
292) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: II, s.199.
293) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: II, s.196.
294) Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.175-176.
295) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: II, s.208.
296) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: II, s.207-208.
297) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: II, 208.
298) Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.172.

düşünce[299] ve "huyca benzer olanlar bir araya gelir" özdeyişi ve bu anlama gelen Homeros'un bir dizesini alıntılayarak temellendirmeye çalışır.[300]

VI

Pythagoras, Herakleitos, Empedokles ve Demokritos'a ilişkin ortaya koyduğumuz verilerden yola çıkarak, Sokrates öncesi felsefede aşk ve cinselliğe ilişkin üç temel sonuca varmak olasıdır:

İlki, genel olarak aşk ve özel olarak da cinsel aşk, daha felsefenin başlangıcında, kimi doğa filozofları tarafından felsefenin nesnesi haline getirilmiştir; bunu yadsımak olanaksızdır. Bu durum, doğa filozoflarının salt doğaya ilişkin sorunlarla ilgilenmediklerini, kimi insansal fenomenlerle de ilgilendiklerini göstermektedir. Bu nedensiz değildir; felsefe, Eski Yunan'daki anlamıyla söylersek, daha doğuşundan itibaren, bir yaşam öğretisi olarak, Demokritos'un deyişiyle, ruhu tutkulardan arındıran bir ruh hekimliği olarak[301] ortaya çıkmıştır

İkincisi, kimi doğa filozofları tarafından kavramsal olarak aşk nedir sorusuna bir yanıt aranmaya başlanmış, aşk, "arzu, tutku, birleşme, çiftleşme, üreme, haz, gereksinimi giderme ve üreme içgüdüsü" gibi kavramsallaştırmalarla tanımlanmaya çalışılmıştır Birleşme ve çiftleşme daha çok tensel; haz, arzu, tutku ise tinsel-ruhsal; gereksinimi giderme ve üreme yoluyla ölümsüz olma isteği ise ise hem tensel hem de tinsel yanını ifade etmektedir.

Üçüncüsü, Pythagoras, Herakleitos, Empedokles ve Demokritos gibi erken dönem doğa filozofları tarafından, Eski Yunan felsefesinde aşk tartışmalarına damgasını vuran iki karşıt tez, yani "karşıtların birleşmesi" ve "benzerlerin birbirlerini çekmesi" tezleri açık bir biçimde ortaya konulmuştur. Bu iki tezin Platon tarafından mitolojik geleneğe dek geriye götürülmesi sonucu değiştirilememektedir; zira mitolojik gelenekte anılan ilkeler yer alsalar da doğrudan aşk bağlamında ele alınmazlar. Şu halde aşk tartışmalarında hala güncel bir soru olan "bir elmanın iki yarısı mı" "birbirinin zıtları mı" sorusunun her ikisinin de felsefenin başlangıcında taraftar bulduğunu söylemek gerekir. Ancak tam bu bağlamda, benzerlik, yani bir elmanın yarısı ve zıtlıkla ne kastedilmektedir, sorusunu sormak gerekmektedir. Pythagoras ve Herakleitos karşıtların birleşmesi, Empedokles ve

---

299) Bkz. Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.180.

300) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, s.20; Walter Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s. 170.

301) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: II, s.196.

Demokritos benzerin benzeri çekmesi söylemiyle ne kastetmektedir? Biz biliyoruz ki, benzerlik, yaş, cinsiyet, huy, karakter, düşünce, özgeçmiş, yaşam felsefesi, sosyal sınıf vb. anlamında olabileceği gibi karşıtlık da, tüm bu alanlarda karşıtlığa gönderme yapıyor olabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Aristoteles'in yorumlamasına bakılırsa, Herakleitos, zıt ve karşıtla cinsler arası zıtlığı ve karşıtlığı ifade etmektedir. Eğer bu yorum doğru ise, onun aşkı, erkek ve kadın arasındaki karşıtlığın doğurduğu çekimden doğan bir fenomen olarak kabul ettiğini söylemek gerekir. Ancak sırf cinsel karşıtlık aşkın doğuşunu açıklamak için yetmemektedir. Aynı yargının, erkek-dişi karşıtlığından söz eden Pythagorascılık içinde geçerli olduğu söylenebilir. Bu anlamda Platon, Sokrates'in diliyle *Lysis*'te *philia*'nın temellerini araştırırken, benzer benzeri çeker savının karşıtı olan görüşe değinirken Sokrates'in söyledikleri belki bir ipucu verebilir. O şöyle der:

> Vaktiyle, şimdi adını anımsamadığım birisinden duymuştum, benzer benzeriyle, iyiler iyilerle hiç geçinemezmiş. Bunu ileri süren kişi, Hesiodos'un, 'çömlekçi çömlekçinin, şair şairin, dilenci dilencinin düşmanıdır', sözüne dayanıyordu. Bu her şeyde böyledir diyordu; birbirine en çok benzeyenler arasında kıskançlık, kavga, düşmanlık eksik olmazmış; hiç benzemeyenler ise iyi geçinirlermiş; fakir ister istemez zenginin dostu olurmuş; çünkü ondan yardım beklermiş; bunun gibi güçsüz güçlüyü, hasta hekimi, bilmeyen bileni arar, severmiş. Daha da ileri giderek diyor ki, benzer benzerin dostu olmak şöyle dursun, bunun tam tersi doğrudur; birbirini en çok sevenler birbirine en az benzeyenlerdir. Herkes kendine benzeyeni değil, tıpkı kurunun ıslağı, soğuğun sıcağı, acının tatlıyı, keskin gözlünün körü, boş olanın doluyu isteyip aradığı gibi tam karşıtını arar; çünkü her şey kendi karşıtından beslenir; benzerin benzere hiçbir faydası yoktur.[302]

Empedokles'in benzerlik ilkesi de oldukça belirsizdir; çünkü onun cinsler arasındaki benzerlikten mi, yoksa huy, karakter, ahlak, beden, sınıf vb. açıdan benzerlikten mi söz ettiği konusunda karar vermek oldukça güçtür; çünkü o sözcüğü yalın olarak kullanır. Platon *Lysis*'te, doğa filozoflarına iliştirdiği benzerin benzeri çektiği düşüncesini karakterde benzerlik olarak yorumlar; iyinin iyiyle ilişkisinden söz eder; kötünün kötüyle ilişkisini öteler.[303] Ancak Empedokles'in evrimci düşüncesi dikkate alınırsa, orada daha çok işlevsel olanın birleşiminin ön plana çıktığı görülür. Onun evrimsel anlayışında tesadüfen de olsa, işlevsel ve faydalı olanlar bir araya gelmektedir. Bu işlevselliği, üremeyle ilişkilendirirsek, erkekle dişinin birleşmesi-

302) Platon, *Lysis*, 215 c-216 a.
303) Bkz. Platon, *Lysis*, 214 b-215 a.

nin daha anlamlı görüleceği ve eşcinsel ilişkilere karşı durulacağı sonucuna ulaşmak olanaklıdır. Demokritos sözkonusu olduğunda benzerin benzeri çekmesi ilkesinin ne anlama geldiği daha açıktır; çünkü onun, açıkça düşünce ve huyca benzerlikten söz ettiğini ve aşkı bunlar arasında olanaklı gördüğünü biliyoruz. Ayrıca onun, aşkın üreme odaklı olduğunu ve insanın aşkta ve eş seçmesinde kırlangıçları örnek aldığını savunmasından aşkı, erkek ve kadın arasında olası gördüğünü ve bu anlamda, Pythagoras ile birlikte Eski Yunan'da yaygın olduğu söylenen homoseksüel ilişkilere ve bu türden aşklara olumsuz yaklaştığını ileri sürmekte bir sakınca olmasa gerekir.

VII

Miletli ve İonyalı filozofların temel ilgisinin doğaya (*physis*, φύσις) yönelik olduğunu, buna rağmen onların bazılarının cinsellik ve üreme bağlamında aşk sorunsalına eğildiklerini ve bu konuda felsefi düzlemde öncü görüşler ileri sürdüklerini gördük. Felsefe tarihçilerinin genel kanıların bakılırsa, felsefe, Sokrates'le birlikte köklü bir dönüşüme uğrar. Bu nedenle Antik felsefede Sokrates öncesi ve Sokrates sonrası ayrımı söz konusudur. Onlara göre bu dönüşüm konu açısındandır ve felsefenin ilgisi doğadan insana yönelmiştir. Hatta kimi deyişlere bakılırsa, bu süreçte felsefe, gökten yere indirilmiştir. Nitekim Cicero, *Tusculan Disputations* adlı yapıtında şöyle der:

> Antik felsefeden Sokrates'e kadar uzanan süreçte, (...) sadece sayılar ve hareketlerle uğraşılırdı; aynı şekilde, her şeyin nasıl ortaya çıktığı ve nasıl yok olduğuna ilişkin ilkeler araştırılırdı; gökcisimlerinin büyüklükleri, uzunlukları, yörüngeleri üzerine çalışılır, genel olarak tümüyle göksel olgularla ilgilenilirdi. Sokrates, felsefeyi gökten yere, şehirlere inmeye ilk çağıran; felsefeyi evlerin içine değin sokup doğrudan insansal yaşamla, örfle, adetlerle, neyin iyi neyin kötü olduğu ile ilişkilendiren ilk kişidir.[304]

Genel kanıya bakılırsa, felsefenin ilgisinin doğadan insana ve insansal sorunlara yönlendirilmesinde, doğaya ilişkin ortaya konan söylem çokluğunun, doğanın bilinmesinin mümkün olmadığı sonucuna varılmasına yol açtığı, Atina demokrasisi yüzünden insansal sorunları tartışmanın daha makul olduğu düşüncesinin doğmasına neden olduğu ileri sürülür.[305] Bu süreçte en etkin özne Sokrates'tir. Bu saptama tümüyle tarihsel gerçekliği yansıt-

304) Cicero, *Tusculan Disputations*, V, 4, 10.

305) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, s.11.

makta mıdır? Buna iki nedenle bütünüyle evet demek mümkün değildir. İlki; Sokrates'ten önce insansal sorunları felsefenin merkezine oturtan Sofistlerdir. Ancak bundan da daha önemlisi, aşk fenomeni bağlamında düşünürsek, doğa filozofu olarak nitelenen kimi düşünürlerin, önceki çözümlemelerimizden de anlaşılacağı gibi aşk sorunsalına eğilmeleridir. Eğer konu etik bağlamda düşünülürse, Sokrates yine tek başına öncü olarak ele alınamaz; çünkü Sofistler ve çağdaşı Demokritos'un bu konuda önemli bir mesai harcadığı bilinmektedir.[306] İkincisi, Aristophanes gibi, Sokrates'in yaşamına tanıklık etmiş kimi düşünürlerin onun yaşamının erken döneminde doğa felsefesiyle ilgilenmiş olduğunu belirtmeleridir.[307] Hatta bu konu Sokrates'in suçlanmasında da önemli bir yer edinir; onu suçlayanlar onun hem yerin altındakileri hem de göktekileri araştırdığını ileri sürerler.[308] Platon gibi, onu insansal sorunların felsefi öncüsü sayan birisi bile, onun doğa felsefesiyle ilgilendiği gibi bir imada bulunur. Nitekim Platon, Sokrates'in Anaksagoras'ın (ö. MÖ. 428), her şeyin nedeninin Nous olduğunu söylediğini duyduğunda ondan etkilendiğini aktarır. Ona göre, Sokrates böyle bir neden fikrinden etkilenir. Ardından Anaksagoras'ın tüm yapıtlarını incelediğini söyler ve onun evrendeki düzenin ve varolan her şeyin nedeninin gerçekte Nous olduğunu kendisine açıklayacağı umuduna kapıldığını belirtir. Ancak yapıtları inceledikten sonra, Anaksagoras'ın nesnelerin düzenini metafizik nitelikli etkin/fâil nedene bağlayacak yerde, havadan, Aitheros'lardan, çevrintilerden söz ettiğini ve meydana gelen şeylerdeki düzeni bunlarla açıkladığını görünce hayal kırıklığına uğradığını; çünkü onda metafizik nitelikli etkin/fâil neden ve onu eyleme iten erekselci bir nedensel açıklama bulamadığını belirtir.[309] Platon'un anlattığı bu olay Sokrates'in en azından yaşamının bir döneminde doğa felsefesiyle ilgilendiğini gösterdiği gibi, erekselci bir doğa imgesinden yana tavır aldığını da göstermektedir. Ancak Sokrates'in felsefi ilgisinin baş-

---

306) Bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998, s.31-35.

307) Aristophanes'in *Bulutlar* isimli eserinde sunduğu Sokrates imgesi oldukça ilgiye değerdir. Ona göre Sokrates, Atinalıların mülkiyet duygusunu hiçe sayan, aklı bir karış havada gençlerin devam ettikleri, böceklerden yıldızlara değin bütün doğal dünyayı araştırdıkları, güçsüzü güçlü gösteren uslamlama ve söylem biçimleri üzerinde çalıştıkları bir evin, sözde bir eğitim kurumunun yöneticiliğini yapmakta olan bir felsefecidir. Yine Sokrates, gençler tarafından taklit edilen birisi olarak, Atina'nın geleneksel tanrılarıyla alay eden, onların daha önceleri tanrılar tarafından meydana getirildiği ve idare edildiğini düşündükleri doğal olayları, tabii nedenlerle açıklayan birisidir ve söz ve söylem biçimiyle bir sofisttir. Bkz. Aristophanes, *Clouds*, trs: A. H. Sommerstein, Oxford, Clarendon Press, 1896, s.247 vd.; Ahmet Cevizci, Sokrates, Say Yayınları, İstanbul 2011, s.16-118.

308) Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 19 b.

309) Bkz. Platon, *Phaidon*, 97-99.

langıcında her ne kadar kimi doğa filozoflarının görüşleriyle ilgilendiği söylense de,[310] onun felsefi anlamda temel ilgisinin yine de insanın varoluşsal temellerine ve etik olana yönelik olduğunu itiraf etmek gerekir. Ama onun felsefenin ilgisini doğadan insansal fenomenlere çektiği iddiasının abartılı bir iddia olduğunu yinelemek gerekir; zira bu iddia, gizli bir biçimde doğa filozoflarının bu konularla hiç ilgilenmedikleri gibi bir ima içermektedir; oysa bu gerçeği yansıtmamaktadır. Eğer hiç doğa sorunlarıyla ilgilenmeyip, salt insansal sorunlarla ilgilenen düşünür ya da düşünürler aranıyorsa bu Sokrates değil, Sofistlerdir.[311] Hakikaten onlarla ilgili olarak aktarılan düşünceler, onların tümüyle insansal sorunlara eğildiklerini göstermektedir ve belki de Sokrates'in erken döneminde doğa felsefesiyle ilgilenip ondan vazgeçmesinde Sofistlerin köklü bir rolü olmuştur. Şu halde, eğer Cicero'nun yaptığı gibi felsefeyi gökten yere indiren mitsel bir temel aranıyorsa, o Sokrates değil, Sofistler olmalıdır.

Felsefi ilginin, Sofistlerle birlikte ağırlıklı olarak insana ve insansal sorunlara yöneldiğine göre, onların kimi doğa filozofları tarafından değinilip geçilen aşk fenomenini tüm boyutlarıyla tartışmalarını beklemek gibi bir umuda kapılabiliriz. Ancak realitenin hiç de böyle olmadığını, felsefenin ilgisini doğadan insana ve insansal sorunlara çeken Sofistlerin, elimize ulaşan eksik ve sınırlı belgelere bakılırsa Sokrates'in aksine, aşk konusunda değiniyi geçen çözümlemelere yer vermedikleri görülür. Bu değiniler ise daha çok etik bir bağlamda ortaya çıkar. İnsanı her şeyin ölçüsü olarak gören ve bu bağlamda etik rölativizmin öncüsü sayılan Protagoras'ın (ö. MÖ. 420) etkisinde olduğu söylenen ve bilinmeyen bir sofiste ait olduğu ileri sürülen *Dissoi Logoi*'de[312] iyi ve kötünün koşullara bağlılığı vurgulanırken, insan yaşamında yiyecek, içki ve sevişmenin güçsüz ve hastalıklı insanlar için kötü, sağlıklı ve bunlara ihtiyaç duyan insanlar için de iyi olduğunun söylendiği görülür. Bu yiyecek, içecek ve cinselliğin birlikte anılışı, Eski Yunan felsefesinde sık sık karşımıza çıkar; bunun nedeni, üçünün de Eski Yunan felsefesinde iştah yetisiyle ilişkilendirilmiş olmasıdır. Bu üçleme, hiç yememe ve içmeme durumu ile yeme ve içmedeki aşırılığın insana zarar vermesi gibi cinsellikte aşırı uçların da insana zarar verdiği belirtmek gibi bir amaca

---

310) Aristophanes, *Bulutlar*, çev. Ali Süha Delilbaşı, Maarif Vekaleti, Ankara, 1957, 247, 248,367, 830; Platon, Phaidon, 97-98.

311) Bkz. Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayınları, İstanbul 2007, s.14 vd.

312) *Dissoi Logoi*, Antik Yunan'da, göreliliğin her şey için ve her alanda geçerli olduğunu göstermek amacıyla oluşturulmuş, her konunun ve sorunun iki ayrı yanı olduğunu ifade eden çift anlamlı sözler, iki anlamlı akıl yürütmeler demektir.

da hizmet eder. Yine aynı metinde, gençliğinin baharındaki bir delikanlı, eğer ona âşık olan birisi varsa, memnun etmesi uygun, ancak başka türlüsü ayıptır denilmektedir. Böylelikle, Eski Yunan felsefi metinlerinde ilk kez homoseksüel ilişki gündeme gelmiş olmaktadır. Benzer bir biçimde, başkalarının bakışlarına hedef olduğu açık bir ortamda sevişmek ayıp iken evde gizli olarak yapmak çok doğaldır; insanın eşiyle sevişmesi normal iken, başka insanlarla sevişmesi ayıptır, görüşü ileri sürülmektedir.[313] Ardından metin bağlamsallığa gönderme yaparak şöyle devam etmektedir:

> Hiçbir şey tümüyle uygun ya da tamamen ayıp değildir, ancak şeyler doğru zaman, yer ve koşullarda uygun, aksi takdirde ayıptır.[314]

Aşk, Sokrates'in deyişiyle *episteme*'ye (bilgiye) değil, *pistis*'e (inanca) dayalı bir söylev biçimi benimseyen ve hakikati inkar eden[315] Gorgias'ın *Helenes Enkomion* (Helen'e Övgü) adlı yapıtında da gündeme gelir. Yapıt, Helen dünyasında daima eleştirilen, Helenlerin Troia'ya gelip büyük kayıplar vermesinin tek sorumlusu olarak gösterilen Helen'in savunusunu amaçlar. Gorgias'ın hedefi, logos'un istikrarsızlığını kanıtlayabilecek bir delil öne sürebilmektir. Bu açıdan özde logos sorununun ele alındığı metinde, aşk teması, mitolojik geleneğe değin geriye giden Paris'in Helen'le başbaşa kaldıktan sonra onu kaçırması sorunsalı ekseninde tartışılır.[316] Helen Menelaos'la mutlu bir yaşam sürerken neden Paris'le kaçmıştır? O, Helen'i kandırmış mıdır, yoksa Helen ona âşık olup mu onunla kaçmıştır? Gorgias'ın çözümlemesine göre her iki seçenek de olasıdır. Ancak, birinci seçenek, logos'un gücünü ve iknanın önemini göstermesi açısından daha fazla önem taşımaktadır.[317] Nitekim Gorgias metinde, karşı konulamaz güçler arasında saydığı, yazgı, tanrılar, zorunluluk, fiziksel şiddet ve aşkın yanında en çok logos'un gücüne vurgu yapar. Bu anlamda logos'un dışındaki öğeler, adeta ona yardımcı olarak konumlandırılır. Burada aşk, Versenyi'nin deyişiyle, Helen'e ilişkin hiçbir tartışmanın, aşka gönderim olmaksızın tam ve yeterli olamayacağı ya da belki daha büyük bir olasılıkla, insanın Eros karşısındaki çaresizliği lirik ozanlar tarafından tümüyle çok iyi bir biçimde ortaya konduğu için, zorunlu ama en son öğe olarak dile getirilir.[318] Ancak metinde aşk, karanlık,

---

313) Bkz. Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, s.25-26.

314) Aktaran Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, s.26.

315) Bkz. Platon, *Gorgias*, 454 d.

316) Bkz. Gorgias, *Encomium of Helen*, s.76-84.

317) Bkz. Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, s.50.

318) Bkz. Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, s.50.

rasyonalite ve anlaşılabilirlilikten uzak, aklı değil de tutkulu ruhu kendine çeken bir fenomen olarak tanımlanır[319] ve logos'un etkisi karşında gücü oldukça sınırlıdır. En büyük güç logos'tur; o korkuyu sona erdirir, üzüntüyü uzaklaştır, keyif yaratabilir ve merhameti artırabilir. Ancak logos, ilginç bir biçimde, aklı değil, fakat daha ziyade duygu ve tutkuları etkilemektedir. Bunu ise ikna ve aldatma yoluyla yapmaktadır. Logos'un insanı kendinden geçiren çekiciliği haz doğurur ve acıdan uzaklaştırır; çünkü sözlerin ruhun sanısıyla birleşen cazibe gücü, dinleyeni büyüleyerek yatıştırır, ikna eder ve başka bir dünyaya götürür.[320]

Bir sofist olan Kallikles de aşka değinir; ancak o da doğrudan aşkı ele almaz, etik bir bağlamda haz kuramı içerisinde ona da değinip geçer. Nitekim o, iyinin neliği bağlamında hazza vurgu yapıp, Eski Yunan'da mitolojilere değin uzanan ve Eski Yunan kültüründe köklü bir geçmişi bulunduğu anlaşılan etik ölçülülüğe (*sophrosyne*) savaş açtığında, aşk ve cinselliğe dolaylı da olsa değinir. Ona göre, gerçek iyi hazların sınırsızca yaşanması ve duyguların tatmini yoluyla elde edilebilir. Bu hazların en önemlileri yemek, içmek, aşk ve cinsel ilişki gibi bedensel hazlardır. Bu anlamda Kallikles, cinsel ilişkinin ve cinsel aşkın sınırsızca yaşanması taraftarıdır ve etik ölçülülüğe karşıdır.[321] Anlaşıldığı kadarıyla o, cinsel aşka etik bir bağlamda değinmekte, hazcı tutumuyla, insansal mutlulukta ona pozitif bir değer yüklemektedir. Aynı anlayışın, daha sonra Sokrates'ten etkilendiği söylenen ve aşkın cinsel birleşmeyle ilişkisinin olup olmadığı sorulduğunda, "ne onunla ne de onsuz" yanıtını veren hazcı Aristippos'ta da gündeme geldiği ve geliştirildiği görülür.[322]

Wilhelm Capelle'nin (ö. 1961) Yunan aydınlanmasının ve insan felsefesinin öncüsü saydığı[323] Sofistler, neden genel olarak aşk, özel olarak da cinsel aşk konusunda ayrıntılı tartışmaya girmemişlerdir? Sanırım bunun temel yanıtı, onların ilgisinin politik felsefeye yönelik olmasında aranmalıdır. Bilindiği gibi Sofistler, siyasete aday olan aristokrat gençlere, para karşılığı retorik, dilbilim ve mantık dersleri vermekle ilgiliydiler ve doğal olarak aşkın bu konularla doğrudan bir bağı bulunmamaktadır.[324]

---

319) Bkz. Gorgias, *Encomium of Helen*, s.83.

320) Bkz. Gorgias, Encomium of Helen, s.77 vd.

321) Bkz. W. T. Jones, *Klasik Düşünce (Batı Felsefe Tarihi)*, cilt: I, çev. Hakan Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, s.108.

322) Bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s.56 vd.

323) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: II, s.77

324) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: II, s.77-83.

VIII

Felsefenin ilgisini Sofistlerle diyalektik ilişki içerisinde insansal-varoluşsal sorunlara, insanın kendini gerçekleştirmesine ve özellikle etik sorunlara yoğunlaştıran[325] ve bu konuda Sofistlerden etkilendiği anlaşılan Sokrates, yazılı bir ürün bırakmadığı için[326] onun da hem genel felsefesini hem de aşka ilişkin düşüncelerini doğrudan bilme şansına sahip değiliz. Bu durum, doğal olarak Sokrates'in düşüncelerine ilişkin kaynaklar sorununa yol açmaktadır. Aslında onunla ilgili ikincil kaynaklara sahibiz;[327] ancak sorun oluşturan, kaynakların verdiği bilgiler arasında çelişkilerin bulunmasıdır.[328] Sözgelimi, onun en gözde öğrencisi olan Platon'un yapıtları, Sokrates'le ilgili en önemli kaynaklar arasındadır. Ne var ki, onun ilk, yani gençlik dönemi diyaloglarındaki[329] Sokrates imgesiyle, olgunluk[330] ve yaşlılık[331] dönemindeki Sokrates imgesi arasında köklü farklılıklar bulunmaktadır. Öte yandan Platon, Sokrates'in erken dönemiyle ilgili doğrudan tanıklar arasında da yer almaz. Platon'un ilk dönem Sokrates'i, tartışmaları açan, diyalektik söylemle onu yönlendiren, ileri sürülen savları çürütücü (*elenkhos*) yöntemine ek olarak Latince'deki ifadesiyle *nolle contendere*'ye başvuran, yani bir sonuca varamayacağı inancıyla tartışmadan çekilen ve tartışmayı bir sonuca bağlamayıp askıda bırakan bir kişi-

---

325) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, III, 75 vd.

326) Ahmet Cevizci'ye göre, Sokrates'in hiçbir yazılı ürün bırakmamasının iki nedeni vardır: Bir kere Sokrates yazılı sözün değerine inanmıyordu; o, ikinci olarak, görünüşünün bütün ayrıksılığına, karakterinin alışılmadıklığına, hayat tarzının olanca farklılığına ek olarak, söylediklerinin felsefece yeniliğini ve önemini vurgulamak için, felsefi söylem ve iletişimin geleneksel araçlarından da tamamen vazgeçmeyi tercih etmiştir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Sokrates*, s.13. Platon'un *Phaidros* adlı diyalogunda, Sokrates'in dilinden yazıya karşı çıkıldığı görülür. Sokrates karşılıklı konuşmalardan birisinde, Mısır tanrısı Thoth'un rakamlar, aritmetik, geometri ve astronominin yanı sıra dama oyununu, zarı ve her şeyden önemlisi harfleri bulduğunu duyduğunu aktarır. Bu bağlamda yazının Thoth'un iddiasının aksine, hafızaya yardımcı olmak yerine insanları tembelleştireceği ve ezberlememeye teşvik edeceği ileri sürülür. Bkz. Platon, *Phaidros*, 275 a.

327) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, III, 18 vd.

328) Bkz. Ahmet Cevizci, *Sokrates*, s.13-32.

329) Platon'un gençlik dönem diyalogları şunlardır: Savunma, Kriton, Hippias Elatton, Ion, Alkhibiades, Lakhes, Protagoras, Meneksenos, Eutyphron, Gorgias, Kharmides, Menon, Lysis, Euthydemos.Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, çev. M. Nedim Demirtaş, Dost Kitabevi, Ankara 2000, s.40, dip not: 2.

330) Platon'un olgunluk dönem diyalogları şunlardır: Kratylos, *Symposion*, Phaidon, Devlet, Phaidros, Parmenides, Theaitetos.Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.40. dipnot, 2.

331) Platon'un yaşlılık dönem diyalogları şunlardır. Sofist, *Politika*, Philebos, Timaios, Kritias, Yasalar. Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.40, dipnot: 2.

liktir. Buna karşın Platon'un olgunluk ve yaşlılık dönem Sokrates'i, idea (*eidos*) öğretisi temelinde diyalektik bir söylemle tartışmaları yönlendiren ve tartıştığı konularda, kesin bir sonuca ulaşan birisidir.[332] Nitekim Eski Yunan estetik araştırmalarıyla ünlü Tunalı, Platon'un Sokrates'le ilişkili düşünsel seyri ile ilgili şu çarpıcı saptamayı yapar:

> Platon felsefesi, genel olarak, üç bölüm, üç devir içinde gelişir. Birinci devir, Platon'un gençlik devri olup, bu devirde filozofumuz, hocası Sokrates'in derin etkisi altındadır. Bu devre bundan dolayı, sokratik devir denir. Bu devrin ve bu devirde yazılan sokratik diyalogların özelliği, onların kavram etrafında dönmeleridir. Gerçi bu devirde araştırılan şey ideadır, ama idea, henüz lojik belirlemenin dışına çıkıp ontolojik bir karakter alınamıştır. Bu gençlik devrinde Platon, erdemin, cesaretin, güzelin ne olduğunu araştırır, ama bu araştırmalar henüz mantık alanında bulunur. Bu devirde Platon, ele aldığı problemlerin tanımlarını, lojik kavramlarını elde etmek ister. İkinci devrinde, olgunluk devrinde, Platon, lojik alanı aşarak ontolojik alana geçer. Bu devirde de, araştırma yine idea etrafında döner, ama ne var ki, olgunluk çağının ideası kavram yanını yitirerek, bir lojik kavram olmaktan çıkarak, ontolojik, substantiel bir varlık, hakiki varlık (*ontos on*), bir töz (*ousia*) haline yükselir. İdea artık bir kavram değil, oluş (*genesis*) dünyasında karşılaştığımız tek tek nesnelerin, şeylerin substantiel birer prototypus'udur. Böyle birer töz olan idealar oluş ve duyulur dünyaya (*kosmos-aisthetos*) karşı, intellegib (zihni) ve substantiel bir dünyayı (*kosmos noethos*) meydana getiriler. Son devir, yaşlılık devridir. Bu devirde Platon, idealar teorisini tehlikeye düşürecek bir şekilde Pythagorascılık'ın etkisi altına girer. İdea, idea'lar metafiziğindeki substantielite'sini yitirir; şimdi daha çok sayı ve ölçü olarak anlaşılmaya başlar.[333]

Platon, son yapıtı olan *Yasalar* hariç diğer hemen tüm yapıtlarında Sokrates'i konuşturduğu için, anılan düşünsel gelişime koşut olarak Sokrates'in savunduğu düşünceler de değişmektedir. Dorion'un saptamasıyla, Platon, Sokrates'e birbiriyle uyum içerisinde olmayan felsefi tavırlar yüklemekten kaçınmadığı gibi, gençlik dönemiyle olgunluk ve yaşlılık döneminde ona yüklediği düşünceler neredeyse birbirine taban tabana zıttır.[334] Bu durum aşka ilişkin söylemler için de geçerlidir. Bu nedenle olsa gerek, erken dönem felsefe tarihçilerinden birisi olan Diogenes Laertios şöyle der:

---

332) Bkz. E. Zeller, *Socrates and the Socratic Schools*, New York 1996, s.129.

333) İsmail Tunalı, *Grek Estetiği'*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007, s.26.

334) Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.40.

> Gerçekten de Platon, Sokrates'e aslında söylemediği birçok şey söyletmiştir.[335]

Bu durum, Platon'un üç döneminde sunduğu farklı Sokrates imgelerinden hangisi tarihsel-gerçek Sokrates'tir, sorunsalına yol açmaktadır.[336]

Öte yandan, Sokrates hakkında bilgi veren, yine öğrencilerinden birisi olan Ksenophon, *Sokrates'ten Hatıralar* (*Memorabilia*), *Savunma* (*Apologia*), *Şölen* (*Symposion*) ve *Ekonomi* (*Oecenomicus*) gibi yapıtlarında, kimi konularda belli ortaklıklar olsa da[337] Platon'dan büyük ölçüde ayrılan bir Sokrates imgesiyle karşımıza çıkar.[338] Zira onun ortaya koyduğu Sokrates imgesi, filozoftan çok bir ahlak öğreticisi gibidir.[339] Hatta Ksenophon'un ortaya koyduğu Sokrates imgesini kimileri peygamberimsi bulmuş ve bu durum Batı felsefe geleneğinde kimi düşünürlerin Sokrates ile Hz. İsa'yı karşılaştırmalarına neden olmuştur.[340] Aynı anlayışın izlerini, Sokrates'i peygamber olarak ya da peygamberlik kandilinden, halidî hikmetten beslenen bir bilge olarak sunan İslam felsefe geleneğinde de bulmak olasıdır.[341]

Sokrates hakkında ilk dönem kaynaklar arasında yer alan ve onun ölümünden yaklaşık on beş yıl sonra dünyaya gelen Aristoteles'in Sokrates imgesi ise, daha filozofumsu bir kişiliktir; zira ona göre Sokrates, genel kavramların mucididir ve tümevarım yöntemini ilk kullanan kişidir. Aristoteles Sokrates için şöyle der:

> Sokrates ise, ahlaki erdemlerin incelenmesi ile uğraşmış ve onlarla ilgili tümel tanımlar tesis etmeye çalışan ilk kişi olmuştur. (...) Sokrates haklı olarak özü aramaktaydı, çünkü o tasımlar ortaya koymak istiyordu. Tasımın ilkesi ise özdür. (...) Tümevarımsal argüman ve genel tanımlar ki, bunlardan her ikisi de bilimin hareket noktasında bulunur. Fakat Sokrates, ne tümellere ne de tanımlara bağımsız bir varlık yükledi. Daha sonra gelen filozoflar ise, onun tersine onlara ayrı varlık yüklediler.[342]

---

335) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, III, 35.

336) Bkz. Ahmet Cevizci, *Sokrates*, s, 13 vd.

337) Ksenophon ve Platon'un Sokrates imgelerinin karşılaştırılması için bkz. Cevizci, *Sokrates*, s.20-22.

338) Krş. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, çev. C. Şentuna, Ankara: TTK Yayınları, 1994, s.1 vd..

339) Bkz. B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, cilt: I, cev. M. Sencer, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972, s.164-465.

340) Bkz. S. Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005, s.27

341) Söz gelimi bkz. Şehristânî, el-Milel ve en-Nihal, cilt: II, Kahire, 1968, s.121-126; İbn Hazm, el-Fasl fî el-Milel ve el-Evhâ ve en-Nihal, Cidde 1982, s.140; Ebu Said el-Endülüsî, Tabakât el-Ümem, Beyrut 1985, s.37-40.

342) Aristoteles, *Metafizik*, XIII, 1078 b 18-32.

Antik tiyatro geleneğinde de Sokrates önemli bir yer tutar; bu bağlamda, Ameipsias, Telekleides, Kallias, Eupolis ve Aristophanes'i anımsatmak gerekir.[343] Özellikle Aristophanes'in yaşı itibariyle Sokrates'le tümüyle çağdaş olduğunu, onun gençlik dönemi dahil tüm yaşantısına tanık olduğunu biliyoruz.[344] Bu beş yazardan dördünden elimize pek bir şey kalmadığı gibi, kalanlar da, Sokrates'in çok konuşması, yoksulluğu, açlığını gidermek için çalmaya bile hazır olacak düzeyde aç olması gibi özelliklerinden söz ederler ve bunlarla alay ederler. Bu yüzden onlardan yola çıkarak Sokrates'in genel felsefesi ve aşka ilişkin görüşleriyle ilgili pek bir şey söylenemez.[345] Ancak Aristophanes'in *Bulutlar*'la Büyük Dionysos yarışmasını üçüncü kez kazandığını, Ameipsias'ın *Sokrates'in Hocası Konnos* başlıklı oyunuyla ikincilik ödülüne layık olduğunu biliyoruz. Bu bağlamda, Aristophanes'in Sokrates'e en çok yüklenen ve onu en çok eleştiren komedya yazarı olduğunun altını çizmek gerekir. İki oyununda Sokrates'e dokunup geçmesi yetmez; elimize ulaşan *Bulutlar* adlı yapıtında, onunla ve felsefi araştırmasıyla alay eder. *Bulutlar*'da, Sokrates'in doğa felsefesiyle de ilgilendiği belirtildiği gibi onun ölüme mahkûm edilmesine neden olan temel iddiaların da ilkin bu yapıtta dile getirilmesi gerçekten ilgi çekicidir. Bu iddialar; Sokrates şehrin tanrılarını hiçe saymaktadır; onların yerine yenilerini koymaktadır; Sokrates gençleri çürütmekte ve onları baştan çıkarmaktadır şeklindedir.[346] Dorion'un da haklı olarak belirttiği gibi, Aristophanes bizatihi Sokrates'i değil, onu bahane ederek Sofist entelektüel bir tipi eleştirmektedir.[347] Bu açıdan onun sunduğu Sokrates imgesi de oldukça kurgusaldır ve gerçek Sokrates'ten bir hayli uzaktır.

O halde gerçek-tarihsel Sokrates kimdir ve hangi düşünceleri savunmuştur? Gerçek Sokrates'in kim olduğunu ve düşüncelerinin neler olduğunu tartışmak bizim konumuzun sınırlarını aşmaktadır; çünkü biz doğrudan aşk ve cinsellik tartışmasıyla ilgiliyiz. Öte yandan Sokrates sorununun çözümünün elimizdeki kaynaklardan yola çıkarak hiç de kolay olmadığının bilincindeyiz ve akademik olarak sadece Aristophanes, Platon, Ksenophon ve Aristoteles'in Sokrates imgeleriyle ilgili gerçek bir bilgiye sahip olacağımızı biliyoruz. Ancak, aşk bağlamında ele alındığında ilginç bir durumun olduğunu kaydetmek gerekir. Bu durum, Aristoteles ve Aristophanes'ten

---

343) Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.30.

344) Bkz. Ahmet Cevizci, *Sokrates*, s.16.

345) Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.30.

346) Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.31-32; Ahmet Cevizci, *Sokrates*, s.17

347) Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.33-34.

kalan yazıların Sokrates'in bu konudaki düşüncelerine ilişkin doğrudan bir veri içermemesidir. Çünkü onlarda bu konuya ilişkin herhangi bir ciddi veri bulunmamaktadır. Aşk bağlamında geriye sadece Platon ve Ksenophon kalmaktadır. Platon ve Ksenophon'da bu konuyla ilgili gerçekten oldukça zengin veriler bulunmaktadır. Her şeyden önce ikisinin de Sokrates'in aşk hakkındaki fikirlerine yer veren *Symposion* adlı yapıtlarının olduğunu belirtmek gerekir. Yine gerek Platon'un gerekse Ksenophon'un Sokrates'i Atinalıların dilinde "aşık (*erotikos*) Sokrates"[348] ve "tüm gençlerin kendisine güzel göründüğü kişi ya da güzelliğe âşık (*philokalos*) birisi"[349] diye tanındığını söylemeleri onun aşk konusuyla yakından ilgilendiğinin bir işareti olarak yorumlanabilir. Hatta ona, tanrısal bilgelik karşısında insani bilgeliği (*anthropine sophia*) hiçe indirdiği için, tek bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir ironisine (*eironeia*)[350] gönderme yapılarak, "hiçbir şey bilmiyorum, eros'a ilişkin işler (*he erotike*) ve eros sanatı (*he erotike tekhne*) hakkında olmak dışında",[351] deyişinin iliştirilmesi de bu bağlamda oldukça manidar olsa gerekir. Bu ironi Platon'da olduğu gibi Ksenophon'da doğrudan yer almamaktadır; ama onun Sokrates'e yüklediği düşünsel alçakgönüllülükle bu ironinin bir şekilde ilişkisi kurulabilir.

Theages diyaloğunda Platon, Sokrates'i şöyle konuşturur:

> Ne kadar istesem de, bu çok güzel, ünlü bilgilerin hiçbirisini bilmem ben; ama her zaman dediğim gibi, yalnız ufacık bir bilgi, aşk işleri (*he erotike*) bilgisi bir yana bırakılırsa, her türlü bilgiden mahrum olduğumu söyleyebilirim.[352]

Yine Platon, sokratik diyaloglar arasında yer alan *Lysis*'te Sokrates'i seven ve sevilen insanı ilk bakışta anlayacak, Tanrı vergisi yeteneğe sahip bir insan olarak konumlandırır:

> Bana âşık olup olmadığını söylemene gerek yok, (...); sevdiğini, hem de sırılsıklam âşık olduğunu biliyorum. Başka pek çok konuda işe yaramaz ve zavallı olabilirim, fakat seveni ve sevileni bir bakışta anlamak doğrusu benim için Tanrı vergisi bir yetenektir.[353]

Sokrates'in aşk fenomeniyle yakından ilişkili olduğu Diogenes Laertios gibi erken dönem felsefe tarihçilerince de gündeme getirilmiştir. Sözge-

---

348) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, II, 6, 28; *Symposium*, trs.. O. J. Todd, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1922, , IV, 27; Platon, *Symposion*, IV, 27.

349) Bkz. Platon, *Kharmides*, çev. N. Şazi Köseminihal, MEB Yayınları, İstanbul 1998, 154 b.

350) Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 20 d vd.

351) Bkz. Platon, *Lysis*, 204b; *Symposion*, 216 d; Phaidros, 257 a.

352) Platon, *Theages*, çev. Hamdi Varoğlu, Maarif Vekaleti, İstanbul 1943, 128b.

353) Bkz. Platon, *Lysis*, 204 bc.

limi, onun Arkhelaos'a[354] ve Alkibiades'e âşık olduğu,[355] evlenmeli mi, evlenmemeli mi, sorusuna, "hangisini yaparsan yap pişman olacaksın"[356] yanıtını verse de iki kez evlendiği söylenmektedir.[357]

Sokrates'in aşkla ilgili olması, onun aşkla ilgili olarak ne düşündüğü sorunsalına yol açmaktadır. Gerçekten Sokrates, genel olarak aşk, özel olarak da cinsel aşkla ilgili gelişmiş bir felsefi düşünceye sahip midir? Çözümlememize yanıt bulmak için Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar* ve *Symposion* adlı yapıtlarına ve Platon'un çeşitli diyaloglarına bakmak yararlı olabilir. Her ne kadar, Kierkegaard, Atinalıların Sokrates'i ölüme mahkûm etmelerinin adaletsiz olduğunu kanıtlamaya yönelmesi yüzünden, Ksenophon'un onu çarpıttığını ileri sürse,[358] Schleiermacher gibi kimi felsefe tarihçileri, onu asker olarak niteleyip saf dil olmak ve felsefi derinlikten yoksun bulunmakla suçlasalar da,[359] aşk üzerine Sokrates'in ne düşündüğü konusunda Platon'la onu diyalektik ilişki içine sokmak, olası bir sonuca ulaşmak için anlamlı olabilir. Zira her ikisi de onun öğrencisidir ve onunla yakın ilişkileri bulunmaktadır. Aksi takdirde salt Platon'dan yola çıkarsak, Sokrates'in aşk konusunda ne düşündüğünü saptamak güçleşecektir; bu yolla, sadece Platon'un farklı diyaloglarında Sokrates'e iliştirilen aşk anlayışının bilgisine ulaşılabilecektir. Bu nedensiz değildir; Platon'un *Lysis* diyaloğunda konuşan Sokrates aşkın neliği konunda *elenkhos* yöntemiyle bir soruşturma yürütür,

---

354) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II, 19.

355) Bkz. Diogens Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II, 23.

356) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II, 33. Benzer bir anektodu Montaigne de anlatır: Sokrates kendisine bir kadınla birlikte olmanın mı, yoksa olmamanın mı daha rahat olduğunu soran birisine, 'hangisini yaparsan ondan pişman olursun' diye cevap vermiş." Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.86-87.

357) Diogenes Laertios şöyle der: Aristoteles onun iki kadınla evlendiğini söyler; birinci karısı Ksanthippe'den Lamprokles adında bir oğlu olmuştur, ikinci karısı haksever Aristeides'in kızı Myrto'yu drahomasız almış, ondan da Sophroniskos ve Meneksenos adında iki oğlu olmuştur. Kimileri ilk olarak Myrto ile evlendiğini söylerler, kimileri de, ki arasında Satyros ile Rodoslu Hieronymos da vardır, aynı anda iki kadınla evli olduğunu söylerler. Çünkü dendiğine göre, Atinalılar erkek azlığından ötürü, nüfusu çoğaltmak için kentli bir kadınla evlenip başka bir kadından da çocuk sahibi olmaya olanak sağlayan bir karar almışlar; buna dayanarak, Sokrates de böyle yapmış. Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, II, 26.

358) Bkz. S. Kierkegaard, *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur, İmge Kitabevi, Ankara 2009, s.20.

359) Bkz. Orhan Saadettin, "Sokrat", *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası* içinde, cilt: 1, sayı: 4, 1927, s.241 vd. Platon'la karşılaştırıldığında, Ksenophon'un yapıtları gerçekten oldukça saf dil ve derinlikten yoksun kalmaktadır. İki düşünüre ilişkin okumlarımız bizde de böylesi bir kanı doğurmuştur.

nolle contendere'ye baş vurur;[360] *Phaidros*'taki ilk konuşmasında ona pragmatik temelde olumsuz yaklaşır,[361] ama buna karşılık *Symposion*'da[362] ve *Phaidros*'taki ikinci konuşmada onu olumlar ve onu *endeia* olarak niteler. *Endeia*, insan doğasındaki bir eksikliğin, bir yoksunluğun ve bir gereksinimin giderilmesi anlamına gelir. Yine aşka, güzel ideasından yola çıkarak epistemolojik ve hatta mistik işlevler yükler.[363] Bu son yaklaşım Eski Yunan felsefesinde aşk bağlamında köklü bir kırılmaya ve dönüşüme işaret eder. Aşk bağlamında hangisi tarihsel-gerçek Sokrates'i yansıtmaktadır? İlk döneme ait, yani sokratik diyaloglara ait olduğu için *Lysis*'teki düşünceleri Sokrates'e, olgunluk dönemine ait olduğu için *Symposion* ve *Phaidros*'taki düşünceleri Platon'a mal edebiliriz. Ancak, kimi felsefe tarihçileri buna da ihtiyatlı yaklaşmaktadırlar. Nitekim Dorion, Sokrates düşüncesine sadık kaldıkları düşüncesiyle, gençlik dönem diyaloglarının uzunca bir dönemdir sokratik diyaloglar olarak adlandırıldığını belirttikten sonra, gençlik dönemi diyaloglarının, Sokrates'i ön plana çıkartan olgunluk ve yaşlılık dönem diyaloglarından daha sokratik bulunmasının abartılı ve haksız bir yargı olduğunu ileri sürmektedir.[364] Kaldı ki, *Symposion*, özellikle Alkibiades'in konuşması, Sokrates'e ilişkin tıpkı *Savunma* ve *Phaidon* gibi otobiyografik bilgiler de sunar. Aynı sorun Sokrates'in aşkla ilişki içinde ele aldığı güzellik içinde geçerlidir; zira gençlik dönem diyalogları arasında yer alan Büyük Hippias'ta güzel nedir sorusuna verilen yanıtla, olgunluk dönem diyalogları arasında yer alan *Symposion* ve *Phaidros*'taki yanıt köklü bir biçimde değişmektedir. Çünkü *Büyük Hippias*'ta Sokrates, güzelin neliği konusunda pek çok öğretiyi tartışır ama sonuca ulaşmaz[365], oysa *Symposion* ve *Phaidros*'ta güzeli iyiyle özdeşleştirir ve onu aşkın bir ideaya dönüştürür ve tekil güzelliklerin ondan pay aldığı (*metheksis*) ifade edilir.[366] Bu anlamda, tekil güzellikler, idea'nın taklidine (*mimesis*) dönüşür ve güzellik, aşkla birlikte mistik bir görüye hizmet eder. Şu halde aşk ve onla ilişkili güzellik soru-

---

360) Bkz. Platon, *Lysis*, 222 e.

361) Bkz. Platon, *Phaidros*, 238 e vd.

362) Bkz, Platon, *Symposion*, 206 e vd.

363) Bkz. Platon, *Phaidros*, 244 a vd.

364) Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.40. Buna rağmen Dorion, Sokrates'in felsefesini anlamak için yine de gençlik dönemi diyaloglarına başvurmayı önerir; ancak gerekçesi, onların gençlik diyalogları olması ve Sokrates'e daha sadık görünmesi değil, bu diyalogların sonrakilere göre Sokrates'e daha etkin ve daha belirleyici rol vermeleridir. Ayrıca bu diyaloglarda, çok fazla sayıda sokratik tema, yani Ksenophon gibi diğer logoi sokratikoi'de de ele alınan konular işlenmiştir. Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.40-41.

365) Bkz. Plato, *Hippias Major*, trs.. Paul Woodruff, Hackett Publishing Company, 1982, 286 a vd

366) Bkz. Platon, *Symposion*, 210 a vd., Platon, *Phaidros*, 246 e.

nunda Sokrates'in ne düşündüğünü anlama konusunda sağlıklı bir karar verebilmek için kanımca, Ksenophon'a başvurmaktan ve onun görüşlerini Platon'un Sokrates'e iliştirdikleri ile karşılaştırmaktan başka çare yoktur.

Aşk bağlamda, Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar*'ı incelendiğinde, Sokrates, güzel kadınla evlenmeye ihtiyatla yaklaşan,[367] sevişme konusunda oldukça iradeli,[368] içkiye kapılıp aşk batağına düşen kimselerin kötü bir biçimde servetlerini tükettiklerini[369] ileri süren, Kritis'in Euthydemos'a âşık olduğunu ve ona bedensel şehvet duygularıyla yaklaşmaya çalıştığını hissettiğinde, yalvara yakara sadaka isteyen dilenciler gibi, sevilenden aşk dilenmenin özgür ve adam gibi bir insana yakışmadığını söyleyerek onu bundan vazgeçirmeye çalışan[370] birisi olarak karşımıza çıkar. Yine Ksenophon'a göre o, yöneticinin, boğazına, şaraba ve aşka düşkün olmayanını seçmek gerektiğini,[371] boğaza, uykuya ve cinselliğe köle olmamak için bunlardan daha hoş zevkler edinmenin zorunlu olduğunu,[372] işi gücü engellememesi için aşk karşısında iradeli olmak gerektiğini,[373] bıldırcın ve keklik gibi cinsel dürtüler altında sevişme arzusu ve umuduyla başlarına gelebilecek korkunç olayları düşünmeden, dişinin sesine koşup ağa takılmanın doğru olmadığını,[374] sevişme arzusunu insanın kendisini tehlikeye atmadan tatmin etmesinin daha doğru[375] olduğunu ileri sürmektedir. Ksenophon'a göre Sokrates, çocuk sahibi olmayı sadece sevişme içgüdüsüne bağlayamayacağımızı, çünkü hangi kadın daha iyi çocuk verir diye araştırdığımızı ileri sürer. Ona göre erkek, kendine çocuk veren kadını besler, çocukla ölümsüzleşir.[376] Sokrates için, delilik bilgeliğin karşıtıydı, ama o bilgisizliği delilik saymıyordu, onun için asıl delilik, bilmediği bir şeyi bildiğini sanmak ve güçlü tutku anlamına gelen aşk denen büyük çılgınlığa kapılmaktır.[377] O, mitolojik gelenekte vurgulandığı gibi, bedence güzel olanın değil, ruhça erdemli olanın sevilmeye layık olduğunu,[378] ger-

---

367) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, 8.
368) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, II, 1.
369) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, II, 21.
370) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, II, 29.
371) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, V, 1.
372) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, V, 8.
373) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, II, I, 1.
374) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, II, I, 4.
375) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, II, I, 5.
376) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, II, II, 4-5.
377) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, III, IX, 4.
378) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, IV, I, 2.

çek güzelliğin tensel değil tinsel olduğunu,[379] gerçek aşk nesnesinin insanlık, dostluk, bilgelik ve kardeş sevgisinin olduğunu belirtmektedir.[380]

Ksenophon, Sokrates'in aşka nasıl yaklaştığını ortaya koymak için uzun bir söyleşi de aktarır. Söyleşi şöyledir:

> Aşk uyandıran güzellikten de dikkatle uzak durmayı öğütlüyordu. Nitekim böyle aşka kapılanın ölçülü (*sophrosyne*) davranması kolay değildir. Kriton'un oğlu Kritobulos'un Alkibiades'in oğluna güzelliğinden ötürü vurulduğunu duyunca, Kritobulos'un önünde Ksenophon'a sordu: 'Söyle bana Ksenophon', dedi, 'sence Kritobulos gözü kara olmaktan çok ölçülü bir insan değil miydi?' 'Elbette' dedi, Ksenophon. 'Ama şimdi karşımda en azgın ve en cüretli insan duruyor; bu adam kendini bıçağın önüne de atabilir, ateşe de'. Ksenophon da dedi ki: 'Ne yaptığını gördün de mi, onun hakkında böyle bir yargıya vardın?' 'Bu adam Alkibiades'in yakışıklı mı yakışıklı ve gencecik oğlunu sevmeye kalkmadı mı?' Ksenophon da şöyle dedi: 'Eğer gerçekten gözü kara hareket bu ise, bu tehlikeyi göğüslemeye ben de varım.' 'Ah zavallı' dedi Sokrates, 'güzel bir delikanlıyı sevmekle başına neler geleceğini sanıyorsun? Düşünmüyor musun ki, özgür olmak yerine kısa sürede köle olacaksın, zararlı zevkler uğruna çok para harcayacaksın, doğru düzgün bir şeyle ilgilenmek için hiç zamanın olmayacak ve ancak delilerin uğraştığı şeylerle uğraşmak zorunda kalacaksın. 'Herakles aşkına', dedi Ksenophon, 'sana göre sevginin ne korkunç bir gücü var!' 'Bir de buna şaşıyor musun? dedi Sokrates. 'Biliyor musun ki, yarım obol büyüklüğünde bile olmayan zehirli örümcekler bir soktular mı, ısırığın verdiği acıyla insanı perişan edip aklını başından alır.' 'Zeus hakkı için doğru' dedi Ksenophon; 'çünkü örümcek ısırırken bir salgı salgılar' 'Budala' dedi Sokrates, 'güzel delikanlıların da sevdiklerinde senin görmediğin bir şey salgıladığını hiç düşünmüyor musun? Bilmiyor musun ki, güzel ve körpe diye adlandırılan bu hayvan örümceklerden daha korkunçtur? O kadar ki, örümcek ancak soktuğunda, bu hayvan ise ilişmeden de, eğer biri onu seyrediyorsa, çok uzaktan bile öyle bir şey salgılar ki, insanı çıldırtır. Belki de Eros'a bu nedenle okçu deniyor; çünkü güzel insanlar uzaktan da vurabiliyor. Sana tavsiyem, Ksenophon, güzel birini gördüğün zaman, var gücünle kaç. Sana da tavsiyem, Kritobulos, bir yıl buralardan uzaklaş; bu süre içinde belki ancak iyileşirsin. Demek ki onun düşüncesine göre aşka karşı zayıf olanlar, hani bedenin gereksinmediği şeyleri insanın canı çekmez, gereksinimi olduğunda da, zorluk çıkarmaz ya, işte bu gibi şeylere düşkün olmalıydılar. Kendisi de aşka karşı öyle dayanıklıydı ki, başka-

379) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, III, X, 1 vd.

380) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, II, III, 4, 16-IV, 2.

larının çirkin ve yaşlı insanlardan uzak durduğu gibi, hatta onlardan daha fazla güzel ve genç insanlardan uzak duruyordu. Yemek, içki ve aşk konusunda işte böyle iradeliydi ve bu taraklarda bezi olanlardan hiç de daha az zevk almadığını, tersine çok daha az üzüntü çektiğini düşünüyordu.[381]

Benzer temalar Ksenophon'un *Symposion*'unda da gündeme gelir. Erkeklerle kadınların güçlerini ve yeteneklerini karşılaştırarak ele alan, ardından erdemin öğretilebilir olup olmadığını sorunsallaştıran ve nihayet ölümsüz tanrılarla eşit olmasına rağmen onlardan daha genç olan Eros'a odaklanan yapıtta Sokrates, ruha, tinsel olana yönelen aşkın bedensel olana yönelenden daha yüce olduğunu kanıtlamaya yönelir.[382] Bu bağlamda o, Platon'un *Symposion*'unda da karşımıza çıktığı gibi, göksel ve yersel Aphrodite tamasına başvurur; bu temadan yola çıkarak tensel ve tinsel aşkı karşılaştırır. Yersel Aphrodite, bedenleri aşka düşürüp, cinselliği ön plana çıkarırken, göksel Aphrodite, ruhları, gönülleri sevdalandırır. Ona göre, bedenin istek ve arzuları sadece geçici bir doyum sağlar; tensel güzelliğin kendisi gelip geçicidir; bu yüzden tensel arzuların tam olarak doyurulması mümkün olmadığı gibi, onlar insanı özgürleştirmek yerine köleleştirir. Öte yandan tensel-cinsel aşk kötüye kullanıma müsaitir; maddi çıkar amaçlı olarak kullanılabilir; çıkar için birlikte olunanın onurunu yok sayabilir. Oysa tinsel-ruhsal aşk, kalıcı bir doyum sağlar; ruh, bilgelik yolunda ilerlediği sürece, sevilmeye layık hale gelir Tinsel-manevi güzelliğe duyulan aşk, insanı eğitir, erdem yolunda ilerletir, arındırır ve özgürleştirir. Bu yüzden, tensel aşkın somut bir istek veya tensel bir arzunun tatminiyle sınırlandığı yerde, tinsel-ruhsal aşk, çok daha kalıcı bir güzellik yaratır; onda tensel güzellik değiştiği veya uçup gittiği zaman kaybolmayan bir iyilik ve güzellik kalır. Tinsel-ruhsal aşkın karşılıklı bir güvene, mutlu bir dostluğa, birlikte paylaşma duygusuna ve işbirliği içinde düşünsel yaratıma yol açtığı yerde, tensel-cinsel aşka yönelmek için hiçbir neden yoktur. Tensel-cinsel aşkta, seven ve sevilen aynı tutkuyu paylaşmayabilir; dolayısıyla o, taraflardan biri ya da diğeri için utanç verici ya da acı çektirici olabilir.[383] Ksenophon'a göre Sokrates burada iki tür aşk arasındaki farkı belirlemek için bir bahçe analojisine de yer verir. Analojiye göre, fiziksel ya da tensel aşk, bir bahçeyi, kısa sürede olabildiğince çok ürün elde etmek amacıyla kiralamaya benzetilir. Amaç orayı kullanmaktır, sömürmek-

381) Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, II, 1-15.

382) Bkz. Ksenophon, *Symposium*, 8. 15.

383) Bkz. Ksenophon, *Symposium*, 8. 1 vd.

tir ve kısa sürede çok fazla ürün elde etmektir. Oysa tinsel-ruhsal aşk, aynı bahçeye sahip olmaya, ona insanın, kendi içinde bir değer olarak gözü gibi bakmasına, onu sınırsızca güzelleştirip geliştirmesine benzemektedir.[384] O, şöyle der:

> Bana öyle geliyor ki, sevdiğinin yalnız dış güzelliğinden yararlanan kişi, bir tarlanın ürün kiracısı gibidir: Yararlandığını daha değerli duruma getirmeyi umursamaz; tersine, yalnız ondan olabildiğince faydalanmaya bakar. Ama gönülden gönüle sevgi besleyen kişinin durumu başkadır; o tarlanın sahibi gibidir, sevdiğine daha bir değer kazandırmak için elinden geleni yapar. Sevdiğinin davranışı da buna uygundur; sevilen seveni avucu içinde tutmak için ona yalnız bedenini sunmasının yeteceğini bilirse, başka türlü bir karşılık verme gereğini duymaz, ama sevenin sevgisini yalnız erdem yolunda ilerlemekle canlı tutabileceğini anlarsa, o konuda çaba gösterir.[385]

Sokrates'e göre, yalnız insanlar değil, tanrılar da, tinsel-ruhsal aşkı, tensel-cinsel aşka üstün saymışlardır. Nitekim Zeus, bedensel güzelliğine yanıp yakıldığı tüm ölümlü kadınları, onlarla birleştikten sonra, yine ölümlü olarak bırakmıştır. Ama tinsel-ruhsal açıdan kimi yüce bulduysa, onları ölümsüzler arasına katmıştır. Bu bağlamda Herakles, Dioskouros'lar ve Ganymedes'e değinen Sokrates, burada tenselliğin-cinselliğin olmadığını; aksine tinsel-ruhsal yüceliğin egemen olduğunu söyler. Aynı durumun, Nikeratos, Homeros'un yapıtına bakılırsa Akhilleus için de geçerli olduğunu düşünür. Ona göre, Orestes'le Pylades, Theseus'la Peirithoos, yarı tanrı ulu yiğitlerden daha nicesi, tensel-cinsel aşk için değil, tersine, birbirlerine karşı tinsel-ruhsal aşk ve saygı duydukları için büyük işler başarmış ve övgüye layık olmuşlardır.[386] O, Pausanias ile Agathon'un tensel-cinsel aşkı öven ilişkilerine de değinir, âşıklardan oluşan ordunun yenilmezliğine vurgu yapan söylemi eleştirir. Sözü eşcinselliğe getirir ve şöyle der:

> Gerçi Pausanias, ozan Agathon'a sevdalıyken, en azgın şehveti savunan yapıtında, bir ordu sevenlerle sevilenlerden oluşturulursa bu orduya karşı koymanın, dayanmanın olanağının bulunmayacağını öne sürmüş ve 'çünkü' demişti, 'bu ordunun erlerinden daha çok, birbiri karşısında küçük düşmekten çekinecekler ve birbirini zor durumda bırakmamaya özen göstereceklerdir.' Ne var ki, bu pek tuhaf bir sav; hiçbir ayıplamadan utanç duymayacak ve birbirini görünce kendini tutamayacak zevk budalalarının 'yaptığım şu iş ayıp düşecek' diye utanıp sıkılacağını

384) Bkz. Ksenophon, *Symposium*, 8. 1-41.
385) Ksenophon, *Şölen*, s.73.
386) Bkz. Ksenophon, *Symposium*, 8. 15 vd.

> unmak boşunadır. Pausanias, Thebai'liler ile Elis'lilerin de kendisi gibi düşündüklerini söylüyor; bunlar da sevdikleri oğlanlarla birlikte yatar, sonra savaş çıktığında onları, yanlarında savaşın diye getirirlermiş. Ama öne sürdüğü kanıtın aksayan bir yanı var. Bu iş onlarda gelenekseldir; bizde ise utanç kaynağıdır. (...) Kişi başkasının bedenine elini uzatacak olsa, artık her iyi şey, her güzel şey ondan esirgenir.[387]

Ksenophon, aşk ve estetik görü ile doğrudan ilgili güzel (*kalos*) konusunda da Sokrates'in görüşlerini aktarmaya çalışmaktadır. Onun *Anılar*'da aktadığına göre, bir gün Aristippos ona güzel bir şey tanıyıp tanımadığını sorar. Konuşma şöyle devam eder:

> Aristippos bir kez daha Sokrates'e güzel bir şey bilip bilmediğini sorunca, 'hem de çok', dedi. 'Hepsi, bir birinin aynı mı?' –'Bazıları olabildiği kadar birbirinden farklı.' 'Nasıl oluyor da güzele benzemeyen güzel oluyor?'- 'Zeus adına', dedi Sokrates, 'çünkü güzel bir koşucu olan insan, güzel bir güreşçi olan bir başkasına benzemeyebilir; güzel bir savunma aracı olan kalkan, güçlü ve hızlı fırlatılışıyla güzel olan mızraktan son derece farklı olabilir' 'Ama senin cevabın, iyi bir şey biliyor musun diye sorduğunda verdiğin karşılıktan farklı değil.' 'Sen iyi ile güzeli başka şeyler mi sanıyorsun?' 'Aynı ölçütle değerlendirildiğinde her şeyin hem güzel hem iyi olduğunu bilmiyor musun? İlk başta erdem bir şeye göre iyi, başka bir şeye göre güzel değildir; sonra insanlara aynı şekilde ve aynı ölçüt üzerinde güzel ve iyi denir; insanların bedeni de aynı ölçüt üzerinde güzel ve iyi görünür; insanların kullandığı her şeyin yararlı olduğu şey açısından güzel ve iyi olduğu düşünülür.' 'Peki, pislik kovası da güzel mi?' 'Zeus hakkı için güzel! Ve altın bir kalkan çirkin, eğer gördükleri iş bakımından, biri iyi öteki kötü yapılmışsa?' 'Sen aynı şeyin hem güzel hem de çirkin olduğunu mu söylüyorsun? 'Zeus hakkı için, öyle; hem güzel hem çirkin; çünkü çoğunlukla açlığa iyi gelen şey ateş için kötüdür ve ateşe iyi gelen şey açlık için kötüdür; çoğunlukla koşu için güzel olan güreş için çirkindir ve güreş için güzel olan koşu için çirkindir; her şey amacına uygun olduğu ölçüde iyi ve güzeldir; amacından uzaksa kötü ve çirkindir.' (...) Yazın serin, kışın sıcak bir ev hoş değil midir?' (...) Kısaca söylemek gerekirse, insana her mevsimde hoş bir sığınak olan ve malını en güvenli bir şekilde koruyan ev, doğal olarak en rahat en kullanışlı evdir.[388]

Benzer bir tema, *Symposion*'da gündeme gelir; orada Sokrates Kritoboulus'la güzelliğin doğasını tartışır; tartışma güzelliğin sadece insan-

---

387) Ksenophon, *Şölen*, s.75-76.

388) Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, III, VIII, 4-10.

larda değil her şeyde bulunduğunu ve güzellikte temel olanın, uyuma ek olarak işlevsellik olduğu vurgulanır ve işlevselliğin göreceli doğası gündeme getirilir. Bu tanımla Sokrates, kendi organlarının Kritoboulus'unkinden daha işlevsel olduğu için daha güzel olduğunu göstermeye yönelir.[389]

Ksenophon'un *Anılar* ve *Symposion*'da aktardıklarından şu sonucu çıkarsamak olasıdır: Güzel her şeyden önce bir kavramdır ve bir kavram olarak da belli bir tanımla anlam kazanır. İkincisi, güzel (*kalos*) ile iyi (*agathon*) derin bir bağla birbirine bağlıdır; hatta ikisi bir ve aynı şeydir. Güzel ve iyinin bu ontik bağlılığı, Platon'dan geçerek bütün Yunan felsefesinde etkili olacak bir düşünceyi gösterir.[390] Üçüncüsü, güzel ve çirkinin fayda, işlev ya da haz açısından ele alınması ve rölatif karakterinin vurgulanmasıdır. Bu sofistlerde, özellikle Pratogoras'ta da karşılaştığımız bir düşüncedir.

Şimdi bu bağlamda Platon'un diyaloglarına yönelik olarak yapılmış çeşitli ayrımlardan yola çıkarak onlardaki duruma bakmak ve onlarda aşk bağlamında Sokrates'e ilişkilendirilen öğeleri ortaya çıkartmak gerekmektedir. Platon'un diyaloglarını, Sokrates'in diyalektik bir yöntem kullanıp kesin bir sonuca varmayan ve kesin bir sonuca varan şeklinde yaygın kanıyla ikiye ayırıp, aşk ve güzellik bağlamında soruna yaklaşırsak, sadece *Lysis*'te ve *Büyük Hippias*'ta konuşan Sokrates'in gerçek Sokrates olduğunu kabul etmek gibi bir sonuçla karşılaşırız. *Lysis*'te konu dostluktur; ancak aşka da yer verilmektedir. Sokrates, ana tezler olarak şunları tartışır: Benzer benzeri çeker.[391] Benzerin benzere ne faydası vardır?[392] Aşk ve dostluk faydayı aramaktır.[393] Aşk ve dostluk, iyidir-kötüdür, ne iyidir ne de kötüdür.[394] İnsanı mı severiz yoksa ondaki bir şeyi mi severiz?[395] Kötülükten ya da iyilikten dolayı mı birbirimizi severiz?[396] Dostluk ve aşk gereksinimden mi doğar?[397] Karşıtlar birbirini çeker. Karşıtın bize faydası nedir? Benzer (*homoios*) benzeri çeker savı ile ruhlar, huylar, adetler ve görünüşde birbirine yakın (*oikeion*) olanlar birbirini çeker savları aynı mıdır?[398] Diyalog boyunca ileri sürülen tüm bu

389) Ksenophon, *Sölen*, s.55 vd.
390) Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, s.24.
391) Bkz. Plato, *Lysis*, 213 e-215 a.
392) Bkz. Plato, *Lysis*, 215 a-216 c.
393) Bkz. Plato, *Lysis*, 215 a-216 c.
394) Bkz. Plato, *Lysis*, 216 c-218 c.
395) Bkz. Plato, *Lysis*, 218 c-220 c.
396) Bkz. Plato, *Lysis*, 220 c-221 d.
397) Bkz. Plato, *Lysis*, 221 d-222b
398) Bkz. Plato, *Lysis*, 222 a-e.

savlar ve tartışmalar, genelde faydacı bir temele çekilerek çürütülmeye çalışılır ve diyalog, konu bir sonuca bağlanmadan biter. Nitekim diyaloğun sonunda Sokrates şöyle der:

> Anlaşıldı ki, biz bu işin içinden çıkamayacağız. Bari bırakın, ben de, mahkemelerdeki usta hatipler gibi, söylediklerimizi şöyle bir toparlayayım. Demek ne sevenler dost, ne sevmeyenler, ne benzerler, ne karşıtlar, ne iyiler, ne uygunlar, ne de sözünü ettiğimiz daha bir sürü başka şeyler. (...) O kadar çok ki bunları hatırlamıyorum. Bütün bunların hiç birisi dost değilse, susmaktan başka çare kalmıyor. (..) Bizi dinleyenler buradan giderek diyecekler ki, birbirine dost diyen bu insanlar ( ) daha dost nedir bulup çıkaramıyorlar.[399]

Büyük Hippias'ta ise, güzel olan nedir soru gündemdedir ve bir sofist olduğu için nominalist ve individüalist olan Hippias, bu soruyu oldukça yavan bulur ve karşılık olarak da tek tek nesneleri güzel olarak sunar. Örneğin, güzel bir kız, gerçek bir güzelliktir Sokrates buna güzel bir kızın güzel şeylerden biri olabileceğini ama güzelin kendisi olmayacağını söyleyerek, Hippias'ın verdiği yanıtı çürütür. Bunun üzerine Hippias, her şeyi güzelleştiren altındır yanıtını verir; ancak bu tanımda güzele bir örnektir, ama güzeli tanımlamamaktadır; Sokrates'in eleştirileri üzerine, Hippias, güzel uygunluktur; güzel faydalı ve kullanışlı olandır gibi yeni tanımlar ileri sürer. Tartışma, güzel bize işitme ve görme duyularıyla haz veren şeydir, güzellik güçtür vb. savlarla devam eder. Ancak tartışma, bir sonuca varmadan sona erer.[400] Aşkın ve güzelliğin çok az yer aldığı Platon'un olgunluk dönemi diyaloglarından birisi olan *Devlet*'te konuşan Sokrates idealar kuramına bağlıdır; aynı anlayış sırf aşk ve güzelliğe ayrılmış ve yine bir olgunluk dönemi diyaloğu olan *Symposion*'da ve aşka güçlü bir yer veren *Phaidros* diyaloğunda da gündeme gelir.[401] Özellik *Phaidros*'ta idealar kuramına ek olarak ruhun nesneler dünyasına düşüşü ve anımsama kuramı gündeme gelir; aşk iyiyle özdeşleştirilen tikel güzelliklerden tümel, idea olan güzelliğe ulaşmada ve ideanın farkına varılmasında köklü bir işlev yüklenir. Tikel güzellik, idea olan güzellikten pay alan bir şey olarak sunulur. Platon'un olgunluk dönemine ait bu iki diyaloğun, diyalektik dışında, aşka epistemolojik bağlamda tikel güzelliklerden idea olan güzel ve iyiye ulaşmada işlev yüklenmeleri oldukça dikkat çekicidir.

---

399) Plato, *Lysis*, 222 c-223 b.

400) Bkz. Plato, *Hippias Major*, 286 a vd.

401) Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetiği*, s.32 vd.

402) Bkz. Platon, *Phaidros*, 249 c.

Konuya Diogenes Laertios'un Platon'un diyalogları konusunda yaptığı, anlatı diyaloğu ve dramatik diyalog ayrımıyla yaklaşılırsa,[403] durum tümüyle değişmektedir. Kierkegaard'ın da haklı olarak belirttiği gibi, bu durumda, Sokrates'in tarihsel yorumlanışıyla ilgili diyaloglar, anlatı diyalogları haline gelmektedir. Bu sınıflamayla bakıldığında, *Phaidon* diyaloğuna ek olarak aşk ve güzellik bağlamında Platon tüm öyküyü Apollondoros'un ağzından anlattığı için *Symposion*'un diyaloğu Sokrates'in görüşlerini içeren ve hatta Alkibiades'in yaptığı Sokrates övgüsü içeren konuşma düşünüldüğünde onun hayatını anlatan bir diyaloğa dönüşmektedir.[404] Eğer durum böyle ise, *Phaidros* diyaloğunda, *Symposion*'la örtüşen pek çok unsuru da Sokrates'e mal etmek gerektiği gibi, idealar kuramı ile aşkın, diyalektiğin yanında tikel güzellerden idea olan güzele ve dolayısıyla metafizik hakikatlere ulaştıran temel yollardan birisi olduğu düşüncesini de Sokrates'e bağlamak gerekmektedir. Gerçekten bunun böyle olduğunu düşünebilir miyiz? Eğer Ksenophon'un Sokrates'e iliştirdikleriyle birlikte düşünürsek, bu soruya evet demek güçleşecektir. Nitekim Ksenophon bilgelikte alçakgönüllükle nitelediği[405] ve yine Platon'un açıkça "aşk dışında olmak koşuluyla tek bildiğim hiçbir şey bilmediğimdir" diyen Sokrates'i idealar kuramına bağlı olarak kesin bir sonuçlamaya ulaşan birisi olarak görmek doğru olmadığı gibi, idealar kuramı ve aşkın, tikel güzelliklerden güzel ideasına ulaştıran bir araç olduğu görüşünü de ona mal etmek çok doğru olmasa gerekir. Bu bağlamda Aristophanes'ten de yararlanabiliriz; çünkü o, Sokrates'i, bir sofist olarak sunmaktadır.[406] Sokrates'in bir sofist olduğunu düşünmekte çekincemiz olsa da, onlardan etkilendiği açıktır. İdealar öğretisi söz konusu olduğunda Aristoteles ve Ksenophon yardımıyla olası bir sonuca ulaşmak mümkündür. Aristoteles'in Sokrates'i tümellerin mucidi olarak görmesi, onun idealar öğretisine yaklaştığını düşündürmesi açısından anlamlı bulunabilir; ancak bu, tümellerin başka bir dünyaya yerleştirilmesini gerektirmez. Pekala, Aristoteles'te karşılaştığımız gibi, tümellerin tikellerde için olduğu da düşünülebilir; nitekim Aristoteles, Sokrates'in ne tümellere ne de tanımlara bağımsız bir varlık yüklemediğini belirtir.[407] Sokrates ile tümevarım arasında kurulan ilişki, onun Aristoteles'e benzer bir yaklaşımı benimsediği lehinde yorumlanabilir. Öte yandan Ksenophon'un ve

403) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşam Öğretileri*, III, 49-51.

404) S. Kierkegaard, İroni Kavramı, s.37

405) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Hatıralar* I, 5, 10.

406) Bkz. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, cilt: III, Cambridge University Press, Cambridge 1969, s.372.

407) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XIII, 1078 b 15-30.

Aristoteles'in tanıklığını ciddiye alırsak, bu tümellerin ahlaki alanla ilişkili olduğunu düşünmek zorundayız; bu konuda Platon da oldukça geniş bir veri sunar; zira sokratik diyalogların konusu daha çok etiktir. Şu halde, *Symposion* ve *Phaidros*'ta gündeme gelen idealar ve bu öğreti temeline oturan güzel ideasına aşkla ulaşmayı tümüyle Sokrates'e mal etmek sıkıntılı olacaktır. Ancak Alkibiades'in *Symposion*'da Sokrates'i aşkla özdeşleştiren son konuşma hariç. Bu konuşma, Ksenophon tarafından da Sokrates'e mal edilen pek çok öğeyi içermektedir. Aynı şeyi, tikel güzellerden güzellik ideasına ulaşmaya yönelen aşk yorumu için söylemek güçtür. Nitekim Lazslo Versenyi de *Sokratik Hümanizm* adlı yapıtında, Sokrates'e *Symposion*'da Diotima'nın anlatısında dile gelen ve tek tek güzelliklerden güzellik ideasına yükselmeyi erekleyen yaklaşımı sokratik bulmayarak Sokrates'e mal etmemektedir.[408] Ksenophon'a güvenirsek, Sokrates, güzeli bir kavram olarak ele almakta, onunla iyi arasında bir bağ kurmaktadır; ancak iyi ile güzel arasındaki bağ tüm Yunan felsefesinde göze çarpan bir bağdır. Öte yandan, fayda ve hoş temelinde güzel ve çirkinin rölatifleştirmesini de burada anımsatmak gerekmektedir *Büyük Hippias*'ı ciddiye alırsak, onun güzeli bir kavram ve idea olarak konumlandırdığı ama kesin bir sonuca ulaşamadığını kabul etmek zorundayız. Şu halde Ksenophon ve Platon'un sokratik diyaloglarında, iyi-güzel koşutluğunu ve güzel ve çirkine ilişkin fayda ve hoş temelindeki rölatif yaklaşımı, *Büyük Hippias*'ta bir sonuca varılmayan düşünceyle bütünleştirebiliriz.

Burada aşk bağlamında başka önemli bir nokta daha vardır. O nokta, Ksenophon'un, Sokrates'in tutkulu aşkı delilik saydığını ileri sürmesi ve pragmatik anlamda ele alındığında, aşkın bireye pek çok zarar verdiğini belirtmesidir.[409] Bu iki durumun, Phaidros diyaloğunda, "insan âşık olandan ziyade âşık olmayana iltifat etmelidir" ya da "aşık olmak zararlıdır" argümanını savunan Phaidros'un *Lysias*'tan aktardığı nutkuna karşılık Sokrates'in yaptığı "aşk karşıtı" ilk nutukla[410] belli açılardan benzerlik göstermektedir. Sokrates bu diyalogda, iyi bir nutkun nasıl olduğunu tartışan birisidir ve Lysias'ın nutkunu eleştirdiği için Phaidros'un isteği üzerine aynı temada, ancak daha tutarlı yapıntı bir nutuk ortaya koyan kişi olarak gösterilmektedir. Ardından Sokrates, büyük nutkunda aşkı öven ve kimi farklılıklar olsa da büyük ölçüde *Symposion*'daki konuşmayı anımsatan aşka övgülü bir nutuk düzmektedir. Nitekim ardından Sokrates, aşk

---

408) Bkz. Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, s.133.

409) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Hatıralar*, I-II, 1-15.

410) Bkz. Platon, *Phaidros*, 234 c vd.

karşıtı ilk nutkun dinsizlik olduğunu söylemekte, aşk tanrısından özür dileyerek, birinci nutkumu affet, ikincisini kabul buyur demektedir.[411]

Ksenophon'un tanıklığı kabul edilirse, en azından aşk ve güzellik bağlamında, Platon'un diyaloglarını bir sonuca varan ve varmayan ya da anlatı ve dramatik şeklinde ayırmanın sorunu tümüyle çözmediğini itiraf etmek gerekir. Çözümlememizden yola çıkarak kompleks bir bakışla, ironik yaklaşımı gereği, *Lysis* diyaloğundaki aşk söylemi kesin bir sonuca ulaşmadığı için Sokrates'in düşüncelerini yansıttığını söylemekte bir sakınca olmasa gerektir. Aynı şekilde, Ksenophon'un tanıklığıyla birlikte düşündüğümüzde, Phaidros diyaloğundaki aşk karşıtı Sokrates'in ilk nutkunun kimi öğelerinin Sokrates'in düşüncelerine daha yakın, aynı diyalogda aşk övgüsü olan ve anımsama ve idealar öğretisine gönderme yapan büyük nutuk diye nitelenen ikinci nutukla, *Symposion*'daki Sokrates'in Diotima'nın dilinden aktardığı söylemi, Sokrates'e daha uzak saymak gerekmektedir. Buna rağmen, Platon'un *Symposion*'da aşk bağlamında konuşturduğu Sokrates, daima teni değil tini seven, cinsel aşkla ölümsüzlük arasında bağ kuran bir kişi olarak da belirir. Bu belirlemeler, daha önce değindiğimiz gibi Ksenophon'da da gözlenir. Öte yandan ölçülüğü temel alan aşkın Sokrates'in dilinde, daima bir şeyin aşkı olarak belirdiğini ve insanın eksikliğini duyumsadığı bir şeyi arzu etmesi anlamına geldiğini belirtmek gerekir.[412]

Eğer çözümlememizde haklıysak, gerek Ksenophon gerekse Platon'da ortaklaştığını düşündüğümüz anılan düşünceleri, Sokrates'in öz düşünceleri olarak kabul edebiliriz. Buna göre, Sokrates, bilgiye, erdeme ve dostluğa âşık, ama bunların neliği konusunda da çok emin olmayan, diyalektik yöntemle hakikati arayan, cinselliğe, cinsel aşka, üremeyi ve türün devamını sağladığı,[413] güzellik aracılığıyla üreme arzusu olduğu[414]

---

411) Bkz. Platon, *Phaidros*, 242 de.

412) Bkz. Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, s.133-134.

413) İslam dünyasında kaleme alınmış doksografik nitelikli yapılarda Sokrates'e şu söz ilistirilir: "Aşk Tanrı'nın hayvanların bekasını sağlamak için içlerine yerleştirdiği bir yetidir; bu yeti sayesinde hayvan cinsel birleşme arzusu duyar; böylelikle hayvan çocuk sahibi olur ve bireysel olarak hayvan sureti yok olsa da tür olarak varlığını sürdürür. İbn Hindu, el-Kelim er-Ruhaniyye min el-Hikem el-Yunaniyye, *İbn Hindu Sîretühü, Eraühü el-Felsefiyye, Muellifatühü*, cilt: I, tah.. Suhbân Halifat, Umman 1995, s.316. Huneyn bin Ishak da Sokrates'in aşk konusundaki görüşlerine değindiği bir pasajda, onun aşkı, Tanrı tarafından insana, oluş ve bozuluş evreninde bir tür olarak neslini sürdürmek için verildiğini ileri sürdüğünü ve aşkın ürününün güzel olması için insanın güzele yöneldiği düşüncesini savunduğunu belirtir. Bkz. Huneyn Bin Ishak, *Âdâb el-Felsefe*, tah.. Ahmet b. Muhammed el-Ensari, Kuveyt 1985, s.64

414) Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.119.

için bütünüyle negatif yaklaşmayan, hatta ona ölümsüzlük bağlamında bir anlam yükleyen, ama aşırı tutku anlamındaki aşkı insanın gündelik yaşamına zarar verdiği için delilik olarak niteleyip pragmatik temelde buna karşı koyan, tenden çok tine önem veren ve genel anlamda kuşkuları olsa da, aşkı insan doğasında eksik olan bir şeyi tamamlamaya dönük bir arzu olarak niteleyen birisi olarak ortaya çıkmaktadır; tensel değil tinsel aşkı önemsemektedir. Ancak bu pragmatik tutumun onun ılımlı ve ölçülü bir aşka karşı olduğu şeklinde yorumlanmayacağını belirtmemiz gerekir. Zira Sokrates'e ilişkin tüm veriler onu ölçülülüğü temel alan aşka karşı olmadığı şeklindedir. Ölçülülüğü aşan aşk onca, pragmatik anlamda zararlıdır ve insanın mutluluğa ulaşmasına engeldir. Zira ölçüsüzlük, uzak erimde acıya neden olur ve insanı köleleştirir. Yine onun, güzelle iyi arasında koşutluk kuran, ama güzele koşullu bir bakışla rölatif yaklaşan biri olduğunu kabul etmek ve güzelliği ontik varlığı olan bir idea olarak konumlandıran yaklaşımı ona mal etmekten sakınmak gerekmektedir. Buna rağmen, yinelemek gerekirse, kesin olarak bildiğimiz tek şey, en azından aşk bağlamında Ksenophon'un Sokrates'e yükledikleri ve Platon'un gençlik, olgunluk ve yaşlılık döneminde ona aşk konusunda iliştirdikleridir. Ancak, Ksenophon ve Platon arasındaki ortaklaşır gibi görünen söz konusu görüşlerin Sokrates'in öz düşüncesini yansıtma konusunda, belli bir epistemik değer içerdiği reddedilemez diye düşünüyoruz.

Sokrates, Ksenophon ve Platon'un da uzlaşımıyla tensel olandan çok tinsel olan aşka önem verdiğine ve cinsellikle üreme ve ölümsüzlük arasında bir bağ kurduğuna göre, onun Eski Yunan'da, kadının toplumsal yaşamdan dışlanması, erkeklerin daha çok erkelerle birlikte vakit geçirmeleri olgusu[415] ve güçlü olana sahip olmanın bir kadına sahip olmaktan daha üstün olduğu inancı yüzünden yaygınlaştığı anlaşılan ve pedagojik işlevler yüklendiği görülen eşcinsel ilişkilere mesafeli baktığı söylenebilir mi? Kimi düşünürler Sokrates'in Atinalı genç oğlanlarla ilişkilerinde[416] bedensel bakımdan erotik özellikler bulunduğundan pek kuşku duymasalar da,[417] Ksenophona'a bakılırsa, o bu konuda daima iradeli birisi olarak

---

415) Bkz. D. R. Moore, *Platon ile Kahve*, 114-115.

416) Bkz. Platon, *Symposion*, 216 d; *Kharmides*, 155 e; *Menon*, 76 c; *Gorgias*, 481 d.

417) Lukianos, "Lucius ya da Sihirli Eşek" adlı fantastik edebi çalışmasında, ütopik yolculuğunda hazzın egemen olduğu bir adaya ulaşır ve orada Venüs'ün yani aşk tanrısının işlerinin özgürce yapıldığını, kadınların ortak olduğunu belirtir ve sözü Sokrates'e getirir. Özgürlüğe rağmen Sokrates'in genç oğlanlarla ilişkisini gizlediğini ima eden bir üslupla şöyle der. "Venüs'ün gizemlerine gelince, doğrusu bu işlerin bu adada açıktan açığa ve hiçbir engel tanımaksızın, özgürce yapıldığını belirtmek dışında hiçbir şey söylemek istemiyorum. Ger-

karşımıza çıkar, genç ve güzel delikanlılardan kaçınır ve bu konuda da insanlara iradeli olmayı öğütler.[418] Aynı durum Platon'da da gündeme gelir. Nitekim *Symposion* diyaloğunun son konuşmacısı olan ve sarhoş bir biçimde Agaton'un evine gelip aşkı övmek yerine Sokrates'i övme izni alan -böylelikle Sokrates ve aşk arasında özdeşim kuran[419]-Alkibiades'in anlattıkları ışığında konuya yaklaşırsak, Sokrates'in bu konuda farklı bir tutumunun olduğu açıktır. Alkibiades'in Sokrates'i ayartmaya çalışırken de keşfettiği gibi, Sokrates'in, tutku ile tutkunun konusu arasında bir ayrım yapabilme yeteneğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. O yüzden, Alkibiades'in kendi anlatımıyla, onu nedenli ayartmaya çalışmışsa da, başarıya ulaşamamıştır;[420] çünkü Sokrates isteğini küçümseyerek bronz için altın vermeye benzetmiştir.[421] Yani o, tutkuya kapılıp her önüne gelenle birlikte olmuyordu. İradesine sahip biriydi; âşık olandan çok âşık olunan konumundaydı ve bu konumunu cinsel haz için değil, *philosophia* aşkı bağlamına taşımaktaydı. Bu aşk için hiçbir karşılık beklememekte, oğlanların sevdalısı olup yırtıcı kuşlar gibi cinsel iltimas talep etmemekteydi.[422] Sokrates'i Silenus heykellerine benzeten Alkibiades, onun felsefi söylemiyle, sadece kendisini değil, pek çok genci kendisine âşık ettiğini[423] ama onunla birlikte olma girişimini kararlı bir biçimde nasıl püskürttüğünü anlatır:

> Bu biçimde davrandığı tek ben değilim üstelik. Glaukoğlu Kharmides'e; Dioklesoğlu Euthydemos'a ve daha bir çoğuna karşı hep böyle; önce sanki âşık (*erastes*) gibi akıllarını çelip sonra kendisi âşıktan (*erastou*) çok sanki asıl sevilen, âşık olunan (*paidika*) durumuna geçti.[424]

Bu anlamda Sokrates, Eski Yunan'da genç bir delikanlıyla olgun bir adamın homoseksüel ilişki içindeki rollerini tam anlamıyla tersine çevirir; alı-

---

çekten de içlerinde yalnızca Sokrates, gençlerle çok yakın yaşadığı halde, aralarında özel bir şey olmadığına dair yemin ediyor. Fakat herkes onun yalan yere yemin ettiğini düşünüyor. Hyazinthos ve Narzissos açık yürekli davrandılar; ama Sokrates her şeyi, kanıtlara rağmen inkar etti. Lukianos, "Ütopyalar Diyarına Yolculuk", çev. ve haz.. Sadık Usta, *Platon'dan Jambulos'a Antikçağ Ütopyaları*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005, s.200-201. Yine bkz. François E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.116.

418) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, II, 1 vd.

419) Bkz. Pierre Hadot, *Ruhani Alıştırmalar ve Antik Felsefe*, s.105.

420) Bkz. Platon, *Symposion*, 219 a.

421) Bkz. Platon, *Symposion*, 216 d.

422) Bkz. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge Universitiy Press, Cambridge 1991, s.39, 245-247

423) Bkz. Platon, *Symposion*, 221 d-222 a.

424) Platon, *Symposion*, 222 bc.

şılmış olan, arzu nesnesi genç sevgiliye (*paidika*) olgun âşığın (*erastes*) kur yapması, adamın gencin bedensel güzelliğinden yararlanması, gencin ise erdem yolunda eğitim almasıdır;[425] ama Sokrates, âşık rolünü ayak oyunuyla çalımlayıp sevilen, arzulanan haline geldiği için peşine düşen genç âşıklarını reddedebilir; arzularını doğru yöne yönlendirebilir hale gelir.[426] Ona âşık olan Kharmides, Euthydemos ve Alkibiades'in üçü de bildiğimiz kadarıyla genç ve güzel delikanlılardır; üçü de politikaya atılmak isterler, ama kendilerini tanımıyorlardır. Onlar Sokrates'le birliktelikleri ve söyleşmeleri sayesinde kendilerini tanırlar; politik anlamda sorumluluk üstlenmeye hazır olmadıklarını kabule razı olurlar. Bu görüşmeler sonunda her üçü de bilgisizliğini kabul ederek, iyiliğin emrinde gençler olmak istiyorlarsa, Sokrates'le sürekli görüşmenin yararlarına olacağını anlarlar. Sokrates'in bu gençlerin iddialarını çürüterek onlar üzerinde bir derin etki yaratmak gibi bir derdi olmamasına karşın, her üçü de onu bir daha terk etmemeye yemin edecek denli ondan etkilenirler.[427] Yani Sokrates, elindeki düşünceleri çürütme (*elenkhos*) aracılığıyla gençlerin öğrenme ve iyiye yönelme meraklarını uyandırdığı ölçüde, gençlerin sevgilisi haline gelir;[428] aşk onun yaşantısında pedagojik bir işlev yüklenir.[429] Gerçek aşkın tene değil, tine dönük olduğunu, birini ruhu yüzünden seviyor olmanın, o kişinin iyiliğe yönelişi, ruhun iyiliği-güzelliği yüzünden sevilmesi olduğunu savunan ve beden için yanıp tutuşan bir anlık aşkın, yaşın verdiği güzellik sönünce yok olduğunu ileri süren[430] Sokrates, *Devlet* diyaloğuna bakılırsa, gerçek aşkla seven âşığın, güzel adına genç sevgilisini ikna edince, bir babanın oğlunu sevdiği gibi sevmesini, öyle öpmesini ve okşamasını salık verir ve tensel-homeseksüel ilişkilere set çekmeye çalışır. Eğer âşık bunu yapamıyorsa, birlikte olmak için çabaladığı delikanlı ile bu ilişkide görünenden daha fazlası yaşanıyormuş izlenimi vermekten kaçınarak birlikteliğini sürdürmesini ister. Aksi halde, gerek eğitim gerekse güzellik duygusu açısından kusurlu olduğu suçlamasına katlanmak zorunda olduğunu kaydeder.[431]

---

425) Bkz. Jerome Neu, *Gözyaşı Entelektüel Bir Şeydir (Duygunun Anlamları)*, çev. C. C. Çevik-M. Çakan, Kabalcı Yayınları. İstanbul 2012, s.251.

426) Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.88.

427) Bkz. Platon, *Kharmides*, 176 b; Ksenophon, Sokrates'ten Hatıralar, IV, 2, 40.

428) Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.88.

429) Bkz. Plutark, *Yaşamlar (Alkibiades-Coriolanus)*, çev. Meriç Mete, İdea Yayınları, İstanbul 2005, s.12-13.

430) Bkz. Platon, *Alkibiades*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları 2010, 131 d.

431) Bkz. Platon, *Devlet*, III, 403 bc.

Plutarkhos, onun Alkibiades'le ilişkisi konusunda söyle der:

> Çok geçmeden soylu doğumlu pek çokları Alkibiades'in çevresinde toplanarak ilgisini ve dostluğunu kazanmak için kur yapmaya başladılar. Bunların çoğu açıkça gözalıcı ve olağanüstü güzelliğinin çekimine kapılmışlardı. Ama çocuğun doğal soylu niteliklerine ve iyi yanlarına en büyük tanık Sokrates'in ona duyduğu sevgidir. Sokrates, bunların onun dışsal güzelliğinde ışıl ışıl sergilendiğini gördü ve varsıllığının ve konumunun, ve dalkavukluk ve yaltaklanma yoluyla onun duygularını kazanmaya çalışan Atinalıların ve yabancıların onun üzerindeki bozucu etkilerinden korkarak, eğer olanaklıysa araya girerek onu korumaya ve böylesine güzel serpilen bir çiçeğin vereceği meyvanın yok olup gitmesini önlemeye çalıştı. Çünkü talihin yaşamın armağanları dediğimiz şeyler tarafından felsefenin gözüpek ve özgür uslamlamalarının ona ulaşamayacağı ve onu tam yüreğinden yakalayamayacağı bir yolda kuşattığı hiçbir insan yoktur. Bu Alkibiades için de böyleydi. Daha baştan şımartılmış olmasına karşın, ve onu bilgilendirip eğitecek birine kulak vermesinin önüne geçmek için onu hoş tutmaya çalışan kişiler tarafından engellenmesine karşın, Alkibiades yeteneklerinin iyi nitelikleri yoluyla en sonunda her şeyin Sokrates'te olduğunu gördü ve ona sıkı sıkıya sarılarak varsıl ve ünlü sevgililerini bir kenara bıraktı. Ve kısa bir zaman içinde, birbirlerine yaklaştılar, ve insana yaraşmayan hiçbir hazzın peşinde olmayan, hiçbir öpücük ve kucaklama beklemeden yalnızca ruhun zayıflığını ortaya çıkarmaya ve boş ve aptalca kibirini kırmaya çalışan bir sevgilinin sözlerine kulak vererek-
> 'Savaşçı bir kuş olmasına karşın,
> Tıpkı bir köle gibi, düşük kantalarla ona yaslandı.
> Sokrates'in çabalarının gerçekte tanrıların gençliğin sakınımı ve esenliği için bir tür önlemleri olduğunu düşünmeye başladı. Böylece kendini küçümsedi ve dostuna hayran oldu, ve onun esirgeyen inceliğini severek ve erdemine taparak, Platon'un da dediği gibi, sevginin sevgiye denk düşen bir imgesini kazandı. (...) Felsefeci Kleantes Sokrates tarafından sevilen birisinin yalnızca 'kulaklarından' yakalandığını söyler.[432]

Sokrates'in eşcinsel ilişkiye karşı bu mesafeli tutumunun Platon'u da etkilediği anlaşılmaktadır. Platon'un Sokrates'i konuşturmadığı tek diyalog olan *Yasalar*'da eşcinsel eğilimleri, doğaya uymayan ve üreme amacı taşımayan, bu yüzden de hiçbir zaman kendi kökünde yaratıcı olmayacak dağlara taşlara tohum ekmeye benzeterek karşı çıkma eğilimdedir; ancak, Eski Yunan'da gizli de olsa yaygınlığını düşündüğü

---

432) Plutark, *Yaşamlar (Alkibiades-Coriolanus)*, s.12-15.

için, uyulmayacağı gerekçesiyle bunu yasaklayan bir yasa önermez.[433] Ona göre eşcinsel ilişki, hayvanlar aleminde bile görülmeyen sapkın bir ilişkidir;[434] ancak Aphrodite çok güçlü olduğu için, tümüyle yasaklanmak yerine, gizli olması, açığa vurulmaması koşuluyla onaylanabileceğini ileri sürer.

> Töreye ve yazılı olmayan yasaya uygun bir kural olarak, gizlice ilişki kurmak onların gözünde güzel bir şey olsun, hiçbir şekilde yapmamak değil, gizli kalmamak çirkin sayılsın.[435]

Bu durum, tıpkısıyla Sparta'daki Lykurgos yasalarında dile getirilmektedir.[436] Şu halde anılan tutum, Sokrates'in Platon'un *Yasalar*'ındaki etkisini gösterdiği gibi, Lykurgos'un etkisini göstermesi açısından da önemlidir. Platon'un gizli olmak koşuluyla bu tür ilişkilere, doğaya aykırı ve sapkınlık olarak görse de, yasal düzlemde uyulmayacağı gerekçesiyle tümüyle negatif yaklaşmadığını göstermesi açısından da anlamlı olsa gerektir. Ancak Sokrates'in bu türden ilişkilere negatif yaklaşması ve Platon'un bu türden ilişkileri doğaya aykırı bir sapkınlık olarak görmesi, Eski Yunan'da cinsel aşkta belli bir dönüşüme işaret eder; zira Helenistik dönemde, hem bu türden ilişkiler yerilecek hem evlik dışı ilişkiler olumlu karşılanmayacak hem de evlilik kutsanacaktır.

IX

Eski Yunan felsefe yazını, aşk bağlamında, elimize ulaşan ayrıntılı çözümlemeler içeren materyaller açısından değerlendirildiğinde, gerçek temsilcisini Platon'da bulur. Onun sorunu ele aldığı ilk diyalog *Lysis*'tir; kanımızca bu diyalog, önceki çözümlemelerimize dayanarak Sokrates'in düşüncelerini dile getiren sokratik bir diyalog olmak durumundadır. Kaldı ki bu diyalog, cinsel aşka yer verse de, daha çok philia, yani dostluk olarak adlandırılan aşka ilişkin tartışmalara yer vermektedir. Bu diyalogda öz olarak Platon, Sokrates'in diliyle, erkekler arasındaki *philia*'ya yani arka-

---

433) Bkz. Platon, *Yasalar*, VIII, 838 e, 839 bc. Benzer görüşler için bkz. Platon, *Phaidros*, 250 e, Devlet, 403 b. Bu konuda değerlendirmeler için bkz. K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978, s.167-170. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford University Press, Oxford 1989, s.229-235.

434) Bkz. Platon, *Yasalar*, VIII, 840 de.

435) Platon, *Yasalar*, VIII, 841 b.

436) Bkz. Plutork, *Yaşamlar (Likurgos-Numa)*, s.32 vd.; W. T. Jones, *Klasik Düşünce (Batı Felsefe Tarihi)*, cilt: I, s.67.

daşlık, dostluk çekim ilişkisine bir tanım arama çabasındadır. Diyaloğun kurgusu özetle şöyledir:

Hippothales, Lysis'e âşıktır ve onun aşkı, özellikle yazdığı şiirler ve söylediği şarkılar nedeniyle herkesin diline düşmüştür. Ancak bunu Sokrates'e anlatmaktan utanmakta ve çekinmektedir. Sokrates, onun Lysis'e yazdığı aşk şiirlerinden arkadaşı Ktesippos aracılığıyla haberdar olmuştur. Böylece Sokrates, diyaloğun başlangıcında meşhur ironise dayanarak en önemli çıkarımını yapar, bilgisiz olsa da, kendisini âşık olanları ilk bakışta tanıyan birisi olarak konumlandırır ve Hippothales'in sevdiğine yazdığı şiirlerde aslında sevdiği kişiyi değil, kendisini övdüğünü ve övgünün zararlı olduğunu kanıtlamaya yönelir.[437] Bu sav aşk bağlamında oldukça ilgi çekicidir; Freudcu bakışla bir yansıtma teorisi içerir ve Phaidros diyaloğunda ayna motifiyle yeniden karşımıza çıkar. Sokrates âşığı övmenin zararlarına değinerek şöyle der:

> Söylediğin şiirlerle, şarkılarla aslında sen kendini övüyorsun, diye cevap verdim. Tarif ettiğin gibi bir genci kazanmada başarılı olursan, bütün söylediğin ve şarkılara döktüğün her şey kendini onurlandırmana vesile olur ve böylece sevgiliyi elde etmede zafer kazanmışsın gibi gerçekten de senin zaferin şarkın olur. Ama elinden kaçırırsan, sevgiline büyük methiyeler düzdükçe kaybedeceğin şeyler de o denli büyük olur ve sonuçta sen de fazlasıyla gülünç duruma düşmüş olursun. Bu yüzden dostum, aşkın erbabı hiç kimse sevgililerini kazanmadan önce övmez; çünkü sonuçta başlarına gelebilecek akıbetten korkarlar. Üstelik böyle güzel oğlanlar çok övülüp göklere çıkarılınca kibirlenir, kendini beğenmiş olurlar. (...) Üstelik kendilerini ne kadar çok beğenirlerse, elde edilmeleri de o kadar zor olur (...). Avlanırken avını korkutan ve yakalanmasını daha da zorlaştıran bir avcı söz konusu olsa hakkında ne düşünürdün? (...) O halde sözlerle, şarkılarla onu büyülemek yerine hırçınlaştırmak budalalık değil de nedir?[438]

Sokrates ve Hippothales arasında geçen bu konuşmaya daha sonra Lysis ve Meneksenos da katılır. Sokrates, Lysis'e sorduğu sorularla, Hipothales'in ona duyduğu aşkın aslında sıradan bir aşk olduğunu kanıtlamaya çalışır. Sorgulaması öz olarak Lysis'in anne babasının yetkin olmadığı konularda onu sınırlandırarak, ona ne denli önem verdiklerini göstermeye dönüktür. Sokrates, Lysis'in, asil, zengin ve güzel olsa da, aslında çok da övülecek birisi olmadığını göstermeye çalışır; onu akıllı ve bilgili olma konusunda uyarır. Bilgili olunca herkesin güvenini ka-

437) Bkz. Platon, *Lysis*, 203 a-2007a.

438) Platon, *Lysis*, 205 e-206 b.

zanmak sözkonusu olabilir, ancak insan o zaman özgürleşebilir.[439] Konuşmaya Meneksenos da dahil olur ve artık konu aşktan (*eros*) dostluğa (*philia*) evrilir. Sokrates, kimileri atı, köpekleri, altınları, mevkileri severken, kendi yaşamının en büyük ereğinin dost edinmek olduğunu söyler ve dostluğu Darius'un hazineleri ve hatta Darius'un kendisinden bile üstün sayar. Ardından tartışma sevenin mi yoksa sevilenin mi dost olduğu üzerine odaklanır. Ancak bir sonuca varılmaz; çünkü sevenin dost olduğu söylense, karşı taraf sevmiyor, hatta nefret ediyorsa, sorunlara yol açar; sevilenin dost olduğu söylense, bu da sorunludur; çünkü karşılıklılık yoksa gerçek dostluk olmaz.[440] Sokrates, dostluğun ne olduğunu bulmak için ozanların ve şairlerin söylediklerinden yola çıkmayı önerir; ne de olsa onlar, Sokrates'e göre bizim edindiğimiz bütün bilgilerin atası ve yol göstericisi sayılır.[441] Önce Homeros'un *Odysseia*'sından bir alıntı yapılır; bu alıntı, benzer benzerin dostudur, der. Ancak bu sözün de doğruluğu kanıtlanamaz; çünkü pragmatik temelde bakıldığında benzerin benzere gereksinimi yoktur. Ardından Hesiodos'un *Erga kai Hemerai* isimli yapıtından bir alıntı yapılır. Bu alıntı da benzerin benzere düşmanlık beslemesiyle ilgilidir ve "çömlekçi, çömlekçinin, şair şairin, dilenci dilencinin düşmanıdır" denmektedir. Bu sözden yola çıkılarak karşıtların dost olması gerektiği vurgulanır; çünkü karşıtların birbirlerine gereksinimleri vardır. Ancak Sokrates, *elenkhos* yöntemi gereği, düşman ile dostun da karşıt olduğunu belirtir; şu halde karşıtlar da dost olamayacaklardır. Sonuç olarak ne benzer benzerin, ne de karşıt karşıtın dostudur.[442] Sokrates, Homeros ve Hesiodos'un sözlerinden yola çıkarak aslında, doğa filozoflarınca aşk ve dostluğa ilişkin olarak ileri sürülmüş meşhur iki ana tezi çürütür. İki ana tez çürütülünce, Sokrates kimin kime dost olduğunu öğrenmek için başka bir yöntem önerir; bu yöntemsel saptamayı temel-

---

439) Bkz. Platon, *Lysis*, 207 b-210 e.

440) Bkz. Platon, *Lysis*, 211 a-214 e.

441) Ozanların ve şairlerin yol gösterici ve hikmet erbabı olarak sunulmaları, Emile de Strycker'ın da dediği gibi ilk bakışta bize şaşırtıcı gelebilir. Ancak Greklerde ozanın ve şairin bilge olduğu kabul edilir. Onlar şeylerin nasıl dile getirileceğini, daha da önemlisi neleri dile getireceğini bilen zanaatkarlardır. Homeros'tan beri, ozanların vecde gelerek, esinlenerek şiir söylediklerine inanılır, bu nedenle kahinlere akraba oldukları kabul edilirlerdi. Çünkü gerek şairler gerekse kahinlerin tanrılardan bilgi aldıklarına inanılırdı. Bkz. Emile de Strycker, *Plato's Apology of Socrates (A Literary and Philosophical Study With A Running Commentary)*, ed.. S. R. Slings, Leiden 1994, s.280-281. Fakat Sokrates'in *Lysis*'te ozanlara ve şairlere verdiği bilgeliği, *Savunma*'da geri aldığı görülür. Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 22 b-22 d. Gerçi o, *Lysis*'te de onların ortaya koyduğu düşünceleri çürütmektedir.

442) Bkz. Platon, *Lysis*, 214 a-216 e.

lendirmek için karşıt karşıtın dostudur argümanından yararlanır. Hastanın hekime sağlık nedeniyle dost olduğunu dile getirir. Hastalık kötü bir şeydir ve bu yüzden de iyi bir şeye gereksinim duyar. Yani kötü bir şey yüzünden hekimin dostu olunur. Bir amaç uğruna dost olunur; bu amaç sağlığı elde etmektir. Sağlık örneğinde yoğunlaşan tikel çıkarımlardan Sokrates tümel bir sonuca ulaşmaya çalışır ve ne iyinin ne kötünün, ne de hem iyi hem de kötünün dost olmayacağı göstererek, aslında dost olunanın dostluğun kendisi olduğunu ileri sürer Bu haliyle dostluk bir amaç uğruna edinilen bir şey değildir.[443] Ancak Sokrates burada da durmaz, sevmenin ve sevilmenin nedeninin arzu (*epithumia*) olduğunu söyler. Bu tema, Platon'un aşkı ele aldığı hemen her diyalogda karşımıza çıkar. İnsan bir şeyin eksikliğini duyduğunda onu arzulamaya başlar. Bu anlamda birinin birisini sevmesi doğalarının uygun olmasıyla ilgilidir. Ancak uygun olan ile benzer olan arasında bir ayrım yapılmalıdır. İyi herkese uygun, kötü ise herkese aykırıdır; o zaman iyi ancak iyi ile dost olabilir. Daha önceki tartışmalara değinilerek, benzerin benzere dost olamayacağı söylendiğinden bunun da geçerli bir sav olamayacağı ileri sürülür. Söylenenlerin hiçbirisi, yani ne iyi, ne kötü, ne benzer, ne uygun ne de karşıt dost değildir. Vakit geç olduğundan gençlerin eve dönmeleri gerektiği gerekçesiyle diyalog bir sonuca varmadan sona erer.[444] Diyalog kararsızlıkla bitse de, yapılan tartışmalardan aşkın ve dostlukların, birbirine yönelen insanlar arasında bir tür yakınlık (*oikeion*) olarak algılandığı anlaşılmaktadır. Dostluğa temel olan bu yakınlık, çok farklı çıkarlardan kaynaklanabilir ama Sokrates bunları, anlaşıldığı kadarıyla, "ruh, ruhun alışkanlıkları, fiziksel uğraşlar ve fiziksel görünüş" olarak dört gruba indirger. Farklı aşk ve dostlukları aynı nedene bağlamaktan kaçınmak için o, yakınlık biçimlerinden birisinin, ruh ve onun iyiliğine yönelmesinin diğerleri arasında öne çıktığını savunur. Birisini ruhu yüzünden seviyor olmak, o kişiyi iyiliğe yönelişi, ruhun iyilik soluyuşu nedeniyle sevmek demektir.[445] Ancak tüm bunlara rağmen *philia*'nın ve *eros*'un yani dostluğun ve aşkın farklı tiplerinin bulunması ve her tipin farklı bir temele dayanması yüzünden diyalog, Peters'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, büyük ölçüde ikna edici bir sonuca ulaşılmaksızın, Eski Yunan tıbbi hekimlik teorisine değin geriye giden ve o zamanın hâkim teorilerinde önemli uygulamaları olan şu ilkeye varır:

443) Bkz. Platon, *Lysis*, 216 a-221 c.

444) Bkz. Platon, *Lysis*, 221 a-223 b.

445) Bkz. Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.86-87

> Arzu ve onun ardı sıra gelen aşk, bir yoksunluğun, bir eksikliğin veya bir gereksinimin giderilmesine yönelir ve dolayısıyla da arzunun konusu bünyeye, yani insan doğasına has olan bir şeydir. Yani bizim bünyemize ne özdeş ne de bütünüyle özümsenemez olan, ama yine de bünyemizde eksik olan bir şeydir.[446]

Bu tezin, *Symposion*'da dile gelişi,[447] Platon'un olgunluk dönemi yapıtlarında da kimi sokratik etkilerin bulunduğunun açık kanıtı olsa gerekir.

X

Platon'un *eros*'a yönelik en temel tartışması, daha önce de yer yer değindiğimiz gibi olgunluk dönemi diyaloğu olan *Symposion*'da ortaya çıkar. Kuşkusuz Platon aşka, yine olgunluk diyalogları arasında yer alan *Devlet*,[448] *Phaidros*[449] ve yaşlılık dönemi diyaloğu olan *Yasalar*[450] adlı yapıtlarında da değinir; ancak *Symposion*, onun sırf bu konuyu ele aldığı, salt bu konuya ayırdığı tek yapıtıdır. Burada Phaidros'a da özel olarak değinmek gerekmektedir; çünkü *Devlet* ve *Yasalar*'da değini şeklinde dile gelen aşk, nutku tartışan *Phaidros*'ta ikincil bir izleğe dönüşür ve aşka ilişkin geniş pasajlara yer verilir.[451] Buna rağmen anılan durum, *Symposion*'un ayrıcalıklı konumuna gölge düşürmez; zira o, sırf aşkı övmek için kaleme alınmıştır. Bu niteliğiyle *Symposion*'un erken dönem Eski Yunan felsefesinde, ne bir öncüsü ne de bir başka örneği, şuan ki bilgilerimize göre, bulunmamaktadır. Kimi doğa filozoflarında daha önce gösterdiğimiz gibi ön bilgiler bulunsa, Sparta'da Lykurgos yasalarında aşka ilişkin düzenlemeler yer alsa,[452] Solon

---

446) F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.117

447) Bkz. Platon, *Symposion*, 202 d.

448) Bkz. Platon, *Devlet*, III, 402 d vd.

449) Bkz. Platon, *Phaidros*, 249 d vd.

450) Bkz. Platon, *Yasalar*, VIII, 837 vd.

451) Bkz. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford Universitiy Press, New York 1989, s.15-103.

452) Bu yasalarda, özgür bir kadının en temel görevinin neslin devamını sağlamak için çocuk doğurmak olduğu dile getirilmekte, yine bedensel aşka olan tutku yerilip, ruhsal olana tutku övülmekte, evliliğin cinsel kudretin en etkin olduğu çağda olması istenmekte, genç kadınla evli yaşlı kocaya, eşinden sağlıklı çocuklar doğurtacak fiziksel ve ahlaksal niteliklerini beğendiği birini getirmeyi zorunlu kılmakta, eşcinsel ilişkiye karşı çıkılmaktadır. Lykurgos yasalarındaki bu ilkelerin Platon'un devletinde yankı bulması oldukça ilgi çekicidir. Bkz. Plutork, *Yaşamlar (Likurgus-Numo)*, s.28 vd., W. T. Jones, *Klasik Düşünce (Batı Felsefe Tarihi)*, cilt: I, s.67

bu konuda düzenlemeler yapsa,[453] Aristophanes'in[454] ve Euripides'in[455] komedya ve tragedyalarında aşk olgusu işlense bile, konunun felsefi düzlemde ayrıntılı olarak işlenişi Platon'a aittir. Bu yönüyle Platon, Eski Yunan aşk felsefesi yazınında epistemik anlamda köklü dönüşüm yaratmış bir düşünürdür; çünkü o, aşkın ilkel cinsel yorumunu aşmaya çalışmakta, ona varoluşsal temelde farklı ve özgün anlamlar yüklemeye yönelmektedir. Eğer Diogenes Laertios'un tanıklığına güvenebilirsek, Platon'un bu konuda Eski Yunan felsefesinde bir çığır açtığını bile söyleyebiliriz; çünkü ondan sonra aşk üstüne kaleme alınmış pek çok yapıtın ortaya çıktığı söylenmektedir.[456] Bu bağlamda Foucault'nun, Eski Yunan felsefi yazınından elimize ulaşan yapıtların Sokratesçi-Platoncu gelenekten köklü etkiler taşıdığı yargısını yeniden anımsatmak gerekir.[457] Platon'un *Symposion* diyaloğu ile özellikle ondan sonra kaleme aldığı söylenen *Phaidros* diyaloğunda savunduğu aşk kuramının farklılaşıp farklılaşmadığı sorusu da önemli tartışmalara neden olmuştur.[458] Her şeyden önce iki yapıtın kurgusunun köklü bir farklılık gösterdiğini biliyoruz; daha önce de belirttiğimiz gibi, *Symposion* aşkı övmeyi, *Phaidros* ise nutkun doğasını ve yapısını ele almaktadır. *Symposion*, Alkibiades'in aşk yerine Sokrates'i öven konuşması bir kenra bırakılırsa, Sokrates'inki dahil aşka ilişkin altı konuşma içermesine karşın,[459] *Phaidros* diyaloğu, Phaidros'un Lysias'tan dinlediği ve ezberlemeye çalıştığı aşk karşıtı nutuk ile, Sokrates'in buna karşılık ortaya koyduğu ve "aşkın güzellikten alınan hazza yönelik akıl dışı bir arzu ve delilik (*mania*) olduğu" temasının işlendiği aşk karşıtı bir nutku içermektedir.[460] Fakat Sokrates, pragmatik bir temelde yapılanan aşk karşıtı nutkundan daha sonra vazgeçmekte, aşka ilişkin, idealar kuramı, anımsama (*anamnesis*) ve ruh öğ-

---

453) Solon aşk evliliğini önemsemekte, aşkın amacına neslin devamını oturtmakta, evliliği sürdürmek için, ayda en az üç kez erkeğin kadınıyla birlikte olması gerektiğini yasalaştırmaktadır. O Eski Yunan'da yaygın olan metres ilişkilerine de soğuk yaklaşmakta, zina suçunun ölümle cezalandırılmasını istemektedir. Bkz. Plutark, *Yaşamlar (Solon-Poplicola)*, çev. Meriç Mete, Idea Yayınları, İstanbul 2005, s.32 vd.

454) Bkz. W. T. Jones, *Klasik Düşünce (Batı Felsefe Tarihi)*, cilt: I, s.75 vd.

455) Bkz. W. T. Jones, *Klasik Düşünce (Batı Felsefe Tarihi)*, cilt: I, s.88 vd.

456) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VI, 80; VII, 36, 130, 175, 178, X, 28.

457) Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.261.

458) Bkz. Anne Van De Vijver, *Comparison of Plato's Views of Eros in the Symposium and Phaidros*, University of South Africa, 2009, s.7-49; Bkz. A. W Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, s.15 vd.

459) Bkz. Platon, *Symposion*, 172 a vd.

460) Bkz. Platon, *Phaidros*, 228 c vd.

retisi temelinde bir övgü düzmeye, kendi deyişiyle aşktan özür niteliğinde bir Palinodia söylemeye yönelmektedir. Aşka ilişkin bu son konuşma daha sonra da ele alacağımız gibi, kimi farklılıklara rağmen *Symposion*'daki Diotima'nın dilinden aktarılan düşüncelerle belli açılardan uyuşmaktadır. En önemli fark, *Symposion*'da, ne iyi ne de kötü olmaması yüzünden eros'un Tanrı olmayıp, bir diamon olduğu fikri Phaidros'ta terk edilir ve o, iyi ve güzel bir Tanrı olarak takdim edilir. Bu arada Phaidros'ta aşkın akıl dışılığı, deliliğin tanrısal (*theia mania*) bir tipi olarak sunulur ki, bu tema açık bir biçimde *Symposion*'da yoktur. Ancak bu durum, Paters'in de haklı olarak işaret ettiği gibi, *Symposion*'da hem Diotima'nın varlığı hem de onun söylemiyle bir şekilde ilişkilendirilebilir.[461] Dolayısıyla, kimi farklılıklara rağmen, her iki yapıt, Sokrates'in Phaidros'taki ikinci konuşması dikkate alındığında, tek tek güzellerden güzel ideasına yolculuğu esas alırlar. Her iki yapıtın karşılaştırılmasına ilişkin çalışmalar da bizim kanımızı doğrular niteliktedir.[462] Biz aşkın mistik yorumunu ele alırken bu iki diyalogdaki söylemleri ayrı ayrı ele alıp çözümleyeceğiz. Şu halde, Eski Yunan felsefi yazınında Platon'un *Symposion*'u, sorunu derinlemesine ela aldığı için Eski Yunan aşk felsefesinin en temel yapıtı olmak durumundadır. Lewinson, Platon'un kendi evinde değil de, ün salmış bir homoseksüel olan trajedi yazarı Agathon'un evinde, Platon'un daha çocukluğuna rastlayan bir tarihte verilen Şölen'in birçok bakımdan güvenilemeyecek bir tarihsel belge olduğunu söylese de,[463] kanımızca, oradaki aşka ilişkin övgülü ve fakat farklı değerlendirmeler içeren görüşleri, Eski Yunan'da görülen aşk fenomeninin tüm boyutlarını gözler önüne seren tarihî-felsefî bir belge olarak görmemek için bir neden bulunmamaktadır. Lewinson'un tek gerekçesi, *Symposion*'un Platon'un çocukluk dönemindeki bir şöleni konu edinmesidir; diyaloğun kurgusunun, Apollodoros anlatıcısına dayandırılmasının nedeni de bu olsa gerekir. Kurgu, Platon'un şölene konuk olan birinden dinlediğini ima ettiği için, yapıta pekala tarihsel bir değer de yüklenebilir. *Symposion*'un tarihsel değeri konusundaki süpekülasyonlara ek olarak, son dönemlerde, onda

---

461) Bkz. F. C. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.118.

462) Platon'un aşka geniş yer verdiği *Phaidros* diyaloğu ile *Symposion* diyaloğunda savunduğu aşk kuramlarını karşılaştıran çalışmalar bulunmaktadır. Sözgelimi Anne Van De Vijver, bu iki diyaloğu ve bu iki diyalog ile ilgili karşılaştırmalı yapıtları bir değerlendirmeye tabi tutarak, özü itibariyle Platon'un aynı aşk kuramını savunduğunu kanıtlamaya çalışır. Bkz. Anne Van De Vijver, *Comparison of Plato's Views of Eros in the Symposium and Phaidros*, s.7-49.

463) Lewinshon'un tek gerekçesi, *Symposion*'un Platon'un çocukluk dönemindeki bir Şöleni konu edinmesidir; diyaloğun kurgusunun, Apollodoros anlatıcının anlatıcısına dayandırılmasının nedeni de bu olsa gerekir. Kurgu, Platon'un Şölen'e konuk olan birinden dinlediğini ima ettiği için, yapıta pekala tarihsel bir değer yüklenebilir.

aşka ilişkin ileri sürülen argümanların değeriyle ilgili de farklı görüşlerin ileri sürüldüğü görülmektedir. Kimi yorumcular onu yermekte, kimileri ise övmektedir. Sözgelimi Schopenhauer daha önce de değindiğimiz gibi onu homoseksüel eğilimlerin bir yansıması olarak görmektedir;[464] aynı anlayışın Lewinshon tarafından da yinelendiği görülür. Nitekim o şöyle der:

> Homoseksüellerin kutsal kitabı *Symposion/Sölen* (...) homoseksüel edebiyatın tipik örneğidir. Dünyayı bir homoseksüelin gözüyle biçim değiştirmiş olarak görmektedir Yunanistan'ın seçkin zümresini temsil ettiği iddia olunan yarı sarhoş adamlar, kimin kimin yanında yatacağı üzerine uzun uzun tartışmaktadırlar Genç de Platon, platonik aşkın babası ününü alınasını bu kitaba borçludur; bu aşk bütün beden tatlarından uzaktır, bugüne kadar da namuslarını savunan kadınlar, sonradan evlenecekleri kocaları dışta kalmak üzere, erkeklerle olan ilişkilerinin sadece platonik olduğunu ileri sürerek gurur duymuşlardır. Bütün erotizm sözlüğünde, bundan daha acayip bir yanlışlık yoktur.[465]

Robert E. Wagoner ise, *The Meanings Of Love* adlı yapıtında *Symposion*'un ne homoseksüel ne de cinsel aşkla sınırlandırılamayacak eşsiz bir yapıt olduğunu söyler ve sözlerini şöyle sürdürür:

> Platon'un aşk ideasının dehası şudur: O, bizim geleneksel olarak cinsel aşk kavramımızla başlar, fakat ardından bizi erotik gücün nasıl bireysel gelişime ve entelektüel yetkinliğe ulaştırdığını, hatta bu tutkunun, bilim ve politik düzendeki etkisini kavramamıza yol açar. O, erotik aşkın sadece cinsel arzu olmadığını bize gösterir, bu arzunun, temellerini ve geniş kapsamlı anlaşılır bir çözümlemesini sunar. Platon aşkı bu yolla savunur; çünkü onun çoğu önemli sorunumuzun çözümünde temel oluşturduğuna inanır.[466]

Symposion'a ilişkin bu türden karşıt değerlendirmeler hiç de az değildir. Hangi değerlendirme daha gerçekçidir? Bunun yanıtı aslında bu yapıtın ilerleyen sayfalarında açıkça görülecektir; ancak, peşinen bir imada bulunmak gerekirse, Schopenhauer ve Lewinshon gibi düşünenlerin bütünü saf dışı edip, kimi parçalardan yola çıkarak Platon'un *Symposion*'una bir parça haksızlık yaptıklarını ve onu çarpıttıklarını itiraf etmek gerekir. Kanımca, *Symposion*'da alışılmışın dışında homoseksüel ilişkiler gündeme gelmekle birlikte, onu tümüyle homoseksüel ilişkilere indirgemek ve homoseksüelliğin başyapıtı olarak sunmak, aşkın yarattığı etik erdemlere vurgu yapan

---

464) Bkz. Arthur Schopenhaure, *The Metaphysics of Love*, s.58.

465) Richard Lewinshon, *Cinsi Adetler Tarihi*, s.54.

466) Robet E. Wagoner, *The Meanings Of Love (An Itroduction to Philososphy of Love)*, Praeger Publishers 1997, s.11

konuşmalar ile Sokrates'in Diotima'nın dilinden aktardığı görüşleri hiçe saymak anlamına gelse gerektir. Ayrıca bu tutum, Platon'un Eski Yunan aşk anlayışında yarattığı epistemik kopuşu ve devrimci dönüşümleri, aşkın idealist yorumuna yaptığı özgün katkıları görmemize de engel oluşturmaktadır.

Bilindiği gibi *Symposion* diyaloğu Atina'nın ünlü tragedya yazarı Agaton'un MÖ. 416 yılında yapılan yarışmada birinci olması ve ödül kazanması üzerine evinde verdiği *symposion*'u/şöleni/ziyafeti[467] ve oradaki bir Tanrı olarak Eros üzerine yapılan övgülü konuşmaları aktarmaktadır.[468] Platon tarafından Apollodoros anlatıcısının diliyle ortaya konan metin, anlatıcının hatırlamadıkları ve şölene sonradan katılıp aşk yerine Sokrates'i övmeye yönelen Alkibiades'in konuşması bir kenara bırakılırsa, aşk üzerine yapılan Sokrates dahil altı kişinin konuşması üzerine kuruludur. Konuşmalar, Sokrates'inki hariç, nutuk şeklindedir ve her ne kadar diyaloğun sonunda Sokrates'in dilinden Eros'un bir Tanrı değil daimon olduğu ileri sürülse de,[469] bir Tanrı olarak Eros'u övmeyi amaçlamaktadır.[470] Platon, bir tanrı olarak Eros'u övmeyi toplantının konusu[471] haline neden geti-

467) Burada "Symposion" ile ilgili bir açıklama vermek gerekmektedir. Bu sözcük dilimize hem şölen hem de ziyafet diye çevrilmiş (bkz. Platon, *Şölen*, çeviren: A. Erhat- S. Eyuboğlu, İş Kültür Yayınları, İstanbul 2002; *Aşk ve Ziyafet*, çev. Semiha Cemal, Devlet Basımevi, İstanbul 1936) durumdadır. Batı dillerine symposium diye geçen bu kelime, İngilizcede banquet, feast, Fransızcada banquet ve festin sözcükleriyle de karşılanmaktadır. Ancak symposion'un dinsel, kültürel ve toplumsal içeriği yüzünden bu türden çevirilerinin yapılamayacağı da ileri sürülmektedir (Bkz. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1975, s.380). Symposion, bir tür birlikte içme olayıdır. Akşam yemeği yenildikten sonra, sofralar toplanır, kölelerin getirdiği suyla arınılır ve temizlenilir ve tanrılar için yere saf şarapla sunular serpilir, ardından hymnos ve paian'lar söylenir. Bu başlangıç ritüellerinin ardından, ev sahibi ya da başka bir konuk syposiarkhos olarak seçilir ve içmeye başlanır. Kadınların katılmadığı bu erkek eğlencesine yalnızca aulos'cu kızlar ve hetaire'ler katılabilir. Müzik, şiir, dans ve çeşitli eğlencelerle geçirilen symposionlar gece yarılarına kadar sürer. Bu açıdan symposionların dinsel bir toplantı olduğu da ileri sürülmüştür. Eyup Çoraklı, "*Symposion* Üzerine", *Symposion* içinde, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007, s.9-10; Robin Sowerby, *Yunan Kültür Tarihi*, s.101-104.

468) Bkz. Platon, *Symposion*, 173b.

469) Bkz. Platon, *Symposion*, 202c vd.

470) Bkz. Platon, *Symposion*, 177 b vd.

471) Aşkı tartışmak için yapılan bu toplantının benzerlerinin ortaçağ İslam dünyasında da yapıldığı rivayet edilir. Sözgelimi, Ahmed b. el-Hüseyin es-Serrâc ve İbn el-Cevzi halife Me'mun (ö. 833)'un (Bkz. Ahmed b. el-Hüseyin es-Serrac, *Mesâri' el-Uşşâk*, cilt: I, Dersaadet, Beyrut, trs., s.11-12; İbn el-Cevzi, *Zemmı el-Heâv*, s.29); Mesudi ise vezir Yahya Bermekî (ö. 805)'nin konusu aşk olan toplantılar düzenlediğini aktarır. Görünüşe göre aynı toplantıya farklı bir nakil vasıtasıyla ed-Deylemi de değinir. Konuşmacılar Şii Hişam b. Hakem el-Kufi (ö. 814), Mu'tezili Ebu el-Huzeyl el-Allaf (ö. 841), İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (ö. 845), Sümame b. El-Eşras (ö. 828) gibi daha çok kelamcılardır ve savunulan düşüncelere bakıldığında

rildiğine, bir diğer deyişle böylesi bir konuyu neden gündemine aldığına ilişkin hekim Eryksimakhos'un dilinden bir gerekçe de sunar. Gerekçe, bu konunun daha önceleri ihmal edilmişliğine vurgu yaptığı için anlamlıdır. Gerekçeyi *Symposion* yapıtından dinleyelim:

> Eryksimakhos demiş ki: 'Euripides'in Melanippe'sindeki gibi başlamalıyım konuşmama. Ne de olsa söylemeye çalıştığım söz benim sözüm değil, şu Phaidros'un. Çünkü Phaidros her defasında dert yanar bana. 'Ne korkunç değil mi', der, 'ey Eryksimakhos, diğer bazı tanrılara şairlerce yazılmış hymnos'lar ve paian'lar vardır da, Eros'a, böylesi değerli ve yüce bir Tanrı'ya bunca şairden hiçbiri bugüne dek tek bir övgü bile yazmış değildir.' Bir de eğer istersen, saygıdeğer sofistlerimize bir bak, tıpkı üstat Prodikos gibi onlar da Herakles ve diğerleri için övgüler kaleme aldılar düzyazıyla. Bu, o kadar da şaşırtıcı sayılmaz. Aksine tuzun faydaları hakkında akla ziyan övgü dolu bir kitaba rastladım daha yeni. Bunun gibi daha bir sürü şeye övgüler düzüldüğünü görebilirsin orada. Dolayısıyla bu tür konularda kıyametler koparılmış da, bugüne kadar tek bir insan bile Eros'a yaraşır bir hymnos terennüm etmeye yeltenmemiş, aksine böyle böyle ihmal edilmiş yüce bir Tanrı.[472]

Phaidros'un dilinden ortaya konan bu yakınma gerçekçi midir? Buna tümüyle evet yanıtı vermek zordur; çünkü o tarihten önce, MÖ. 416 yılında Sophokles *Antigone*[473] oyununda, Eros'a övgü niteliğinde bir hymnos'a yer vermiştir. Aynı biçimde, Euripides *Hippolytos*[474] oyununda da böylesi bir övgü yer almaktadır. Buna karşın *Symposion*'da aşk övgüsü içeren hemen her konuşmada aşkın farklı yönlerinin ele alındığı, ancak neredeyse hemen her konuşmacının onun cinsel boyutunu güçlü bir tonda vurguladığı görülür. Bu durum, daha önce yer yer değindiğimiz aşkla cinsellik arasında Eski Yunan'da görülen köklü bağın Platon'un dilinden olumlanması açısından önemli bir işaret olarak yorumlanabilir. Platon'un *Symposion*'unda aşk ve cinsellik arasındaki ilişkiyi daha yakından görmek için, ondaki aşka ilişkin övgülü nutukları, aşkın neliği ve aşk-cinsellik ilişkisi açısından, sırasıyla irdelemek aydınlatıcı olacaktır.

Platon'un *Symposion*'uyla kimi paralel düşüncelerle karşılaşılır. Mesudî, *Murûc ez-Zeheb* ve *Me'âdin el-Cevher*, cilt: III, tah.. Kemal Hasan Meri, Beyrut 2005, s.307 vd., ed-Deylemi, *Atf el-Elif el-Me'lûf alâ el-Lâm el-Ma'tûf*, s.30-31. Bu toplantılar konusunda, J. N. Bell, "kurgusal veya yarı tarihi symposion" deyişini kullanır. Bkz. J. N. Bell, *İslamda Aşk Tasavvuru –Hanbelilik Örneği-*, s.175-176.

472) Platon, *Symposion*, 177 bc.

473) Bkz. Sophokles, *Antigone*, çev. Sabahattin Ali, MEB Yayınları, İstanbul 1995, 781 vd.

474) Bkz. Euripides, *Hippolytos*, trs.: Robert Bagg, Oxford University Press, New York 1973, 525 vd.

XI

Symposion'un ilk konuşmacısı olan Phaidros, Eros'un bir Tanrı olarak eskiliğini, yüceliğini, eşsizliğini ve sonsuzluğunu betimler;[475] anne-babası olmaması sayesinde onun zamana karşı zafer kazandığını, aşırı derecedeki alçakgönüllülüğü ile yalnızca insana ve onun sağlığına karşı değil, ölüme karşı da zafer kazandığını belirtmeye çalışır[476] ve onun yarattığı cesaret, utanma, yardımseverlik, cömertlik gibi ahlaki erdemleri dile getirir.[477] O, Hesiodos, Akousilaos ve Parmenides'in de dediği gibi, en eski, en yaşlı (*presbytatos*) Tanrı olduğundan,[478] en onurlu ve en saygıdeğerdir (*timiotatos*) ve insan için en büyük iyiliklerin de kaynağı (*agathon hapanton aitian*) durumundadır.[479] Yine ona göre, yaşamının baharındaki bir genç için iyi bir âşıktan ve bir âşık için de iyi bir sevgiliden daha iyi bir şey yoktur; bu, güzel yaşamak isteyenler için için en temel düsturdur. Ne soyluluk, ne mevkii ne zenginlik ne de başka bir şey aşka denktir. İnsan çirkin şeylerden (*kakos*) utanır, ama güzel şeylere (*kalos*) düşkündür. Aşk olmadan ne bir kent ne de tek başına insan, yüksek ve soylu işlerin altından kalkabilir.[480] Phaidros, aşka etik ve toplumsal bağlamını dikkate alarak övgüler düzse de, onun söyleminde Alkestis'in aşkı ve bağlılığı yüzünden eşini ölümsüzleştirmesinin dışında[481] aşkın neliği ve cinselliğe ilişkin doğrudan bir ima yoktur. Alkestis'in aşkı, onca, anne-babanın çocuklarına olan bağlılığının bile ötesine uzanmıştır; bu durum, aşk bağının, anne-babanın çocuklarına olan bağlılığından ne denli güçlü olduğunun bir göstergesidir. Aşk bağıyla

---

475) Bkz. Platon, *Symposion*, 178 ab.

476) Bkz. S. Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s.49.

477) Bkz. Bkz. Platon, *Symposion*, 178 b vd.

478) Phaidros, Hesiodos'un önce Khaos'un oluştuğunu belirttikten sonra şöyle dediğini aktarır: "Ve hemen ardından bağrı yaygın Gaia, bütün varlıkların her daim emin kucağı Eros." Phaidros'a göre Akousilaos da Hesiodos ile hem fikirdir. O da Khaos'tan sonra şu ikisinin, Gaia ile Eros'un doğduğunu söyler. Parmenidese gelince o da, Oluş'un, Eros'u bütün tanrılardan önce tasarladığını belirtir. Bkz. Platon, *Symposion*, 178 bc.

479) Bkz. Bkz. Platon, *Symposion*, 178 b-c.

480) Bkz. Platon, *Symposion*, 178 cd.

481) Bkz. Platon, *Symposion*, 179 cd. Platon *Symposion*'da bir kadın olarak Alkestis ve Diotima'ya övgülü sözlerle yer verir, ancak bunların dışında kadın geçtiğinde genelde kadın aşağılanır. Jerome Neu'ya göre bu tutumun, askeri cesaret, yurttaş ailelerindeki kadına dönük ayrım (evlilik dışı kadınlar saygı değer olarak görülmemiştir), cinsel edilgenliğe karşı tutumlarla ve dönemin diğer sanılarıyla köklü bir bağı vardır. Bkz. Jerome Neu, *Gözyaşı Entelektüel Bir Şeydir (Duygunun Anlamları)*, s.239, dipnot, 2. Platon'un çeşitli yapıtlarında kadına yönelik farklı tutumlar ve değerlendirme için bkz. G. Vlastos, "Was Plato a Feminist?", *Times Literary Supplement* (March 17-23), 1989, s.276-289.

karşılaştırıldığında, bu bağ, anne-babanın yabancılığına işaret ettiği gibi, yakınlıklarının da yalnız isimden ibaret olduğunu gösterir.[482] Bu yüzden aşk iki kişi arasında kopmak bilmez bir bağdır ve bu bağ uğruna seven sevdiği için ölümü göze alır. Aşkı için ölmeyi göze alamayan Orpheus'a deyinen Phaidros, bu yüzden onun aşkını gerçekçi bulmaz; ancak Akhilleus'un Hektor'u öldürdükten sonra öleceğini bilmesine karşın âşığı Patroklos'un yardımına koşmasını gerçek aşk olarak selamlar.[483] Aşk bağı, ona göre öyle bir bağdır ki, âşık sevdiği için her şeyi yapar, ölümü göze alır, âşığına sonsuz bir değer biçer, aşkı ile ölümsüzleşir.[484] Yine Phaidros'a göre, âşık sevgilisini sevdiğinde değil, âşık olunan bir adam âşığını sevdiğinde daha anlamlıdır. Çünkü âşık, içinde tanrılık bulunduğu için sevgiliden daha yücedir.[485]

XII

Symposion'un ikinci konuşmacısı olan Pausanias, Phaidros'un aksine konuşmasının büyük bir bölümünü cinsel aşka ayırır, bu konuda klasik dönem Atina'sının sıradan aşk ilişkilerini eleştirir ve ideal aşk ilişkilerinin bir resmini cizer[486] ve kendisinden önce konuşan Phaidros'un Eros'un tekliğini ve sonsuzluğunu vurgulayan söylemine karşı durur. Aşka ilişkin ideali ortaya koyarken, önce Eros'u basitçe övmenin mümkün olmadığını belirtir ve ardından Eros'un ikili doğası üzerinde yoğunlaşır ama bunu daha sonra gündeme gelecek Sokrates'in Diotima'nın dilinden anlattığı, Eros'un Poros ve Penia'nın oğullarından birisi olduğu mitosundaki gibi olumsuz bir birlik yaratma adına yapmaz.[487] Ona göre bir değil, iki Eros söz konusudur. Bu durumda hangisinin övüleceği sorunsalı ortaya çıkmaktadır. Pausanias, bu düşüncesini temellendirirken, mitolojik gelenekte yer alan Aphrodite ve Eros mitlerinin kökenine ilişkin iki farklı anlatıdan yola çıkar. Şöyle der:

> Önce övmemiz gereken Eros'u belirteceğim, sonra da onu Tanrı'ya yaraşır bir biçimde öveceğim. Hepimiz biliyoruz ki, Eros olmadan Aphrodite de olmaz. O bir tane olsaydı, Eros'ta bir tane olabilirdi. Ama

---

482) Bkz. Platon, *Symposion*,179 bd.

483) Bkz. Platon, *Symposion*, 179 c-180 b.

484) Bkz. Platon, *Symposion*,180 b.

485) Bkz. Platon, *Symposion*,180 b.

486) Bkz. Jerome Neu. *Gözyaşı Entelektüel Bir Şeydir (Duygunun Anlamları)*, s.239.

487) Bkz. Bkz. Platon, *Symposion*, 203 b-c; S. Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s.49-50.

> ondan iki tane olduğuna göre, Eros da iki tane olmak zorundadır. Nasıl iki tane olmaz ki? Kuşkusuz birisi daha eskidir ve Ouranios'un anasız kızıdır. Biz onu Ourania diye adlandırırız. Diğeri, yani daha genç olanı ise Zeus'la Dione'nin kızıdır. Onun adına da Pandemos deriz. İkinci Tanrı ile birlikte iş gören Eros'a haklı olarak Pandemos (Halka özgü-ortamalı), diğerine de Ouranios (Göksel Olan) dememiz gerekir.[488]

Bu iki Eros imgesi, daha önce mitolojide gördüğümüz Eros'un doğuşuna ilişkin iki farklı versiyonu ele almakta ve her iki mite de bir anlam yüklemeye çalışmaktadır. Ksenephon'a bakılırsa, Sokrates de Eros'un yersel ve göksel olarak ayrımlanması anlayışını onaylamaktadır. İki Eros arasında ne fark vardır ve hangi aşk, ideal tipi simgeler? Pausanias'a göre eğer, aristokratlarla halkın aşklarını birbirinden ayırırsak çok büyük bir fark vardır; zira Pandemos'un aşkı, halka, sıradan insanlara yöneliktir, rastgele çabalar, bayağılığı, sıradanlığı, şevk ve cinselliğe tutkunluğu (*diapraksasthai*) ifade eder. Bu türden aşka sahip olanlar, hem oğlanlara hem de kadınlara yönelir ve ruhtan çok bedeni arzularlar. Bu nedensiz değildir; bu Eros, diğerinden çok daha genç olan ve mayasında erkeğin de dişinin de payı bulunan Zeus ve Dione'dan kaynaklanır. Bu Eros'a tutulanları yönlendiren sadece cinsel içgüdüdür. Bu ortamalı aşkın özünde hile bulunduğu için, arzulara hizmet ettirme söz konusudur ve bu âşıklar, güzel ve çirkinliğe bakmaksızın, cinsel istek ve arzuyu (*epithumia*) tatmine yönelir; bu yüzden de akılsızca tutulmalara uğrarlar. Bu aşkın esiri olanlar, şans eseri iyi insanlarla karşılaşmaları olası olsa da, tam tersi şeylerle de karşılaşmaları olasıdır.[489] Ourania'nın aşkına gelince, o gökseldir; onda dişinin değil yalnızca erkeğin payı vardır. Bu oğlancıların aşkının kaynağıdır ve daha da önemlisi, daha eski bir Tanrı'dır ve gençliğin verdiği taşkınlıktan (*hybros*) yana nasipsizdir. O yüzden bu aşkın esinledikleri, daha güçlü bir doğaya ve daha yüksek bir akla düşkün oldukları için, erkek cinsine yönelir. Bu aşkın kışkırttığı kimseleri, tek başına oğlanları sevişiyle da tanımak olanaklıdır. Onlar oğlanlara ancak akılları ermeye başladığında, Pausinias'ın deyişiyle sakalları yeni terlemeye başladığında[490] tutulurlar. Bu yaşlarda

---

488) Platon, *Symposion*, 180 cd. Burada kullanılan Ouranus sözcüğü, Eros bağlamında ele alındığında da, sanki gizliden gizliye Ouranus'un, oğlu Kronos-Zeus'un babası- tarafından hadım edildikten sonra kesilen cinsel organların etrafa dağıldığı denizden çıkan Aphrodite'nin efsanesini ima eder. Ouranian ya da Uranian kelimesi ondokuzuncu yüzyıl seksologları tarafından o günden bu yana homoseksüel eğilimli kişileri ve kategorileri ifade etmek için kullanılan bir sözcüktür Bkz. Robin Sowerby, *Yunan Kültür Tarihi*, s.104.

489) Bkz. Platon, *Symposion*,181 b.

490) Bkz. Platon, *Symposion*, 181 d. Phaidros konuşmasında genç oğlanları, sakalsız olan biçiminde tanımlar. Bkz. Platon, *Symposion*, 180 a.

onları sevmeye başlarlar ve bütün bir ömür onlarla birlikte olmaya ve yaşamlarını onlarla paylaşmaya hazırdırlar. Yoksa toy delikanlılardan düşüncesizce faydalanmayı ve sonra da onları taşkınlığın (*hybris*) bir sonucu olarak, alaya (*katagelan*) alıp aldatmayı (*apate*), bir kenara atmayı ve başkasına gitmeyi düşünmezler. Çünkü onlar, bedene değil ruha âşık olurlar, ona önem verirler.[491]

Pausanias'ın anılan söyleminde, açık bir biçimde seçkincilik ve sıradancılık öğretisi yer almaktadır ve halkın aşkını aşağılamaya ve seçkinlerinkini güçlü ve akıllı olanı arzulamak gerekçesiyle oğlancılıkla özdeşleştirmeye ve övmeye ve hakiki, ideal aşkı genel anlamda oğlancılıkla (*to eran paidon*), oğlansevicilikle (*paiderasste*) ilişkilendirmeye yöneliktir. Bu durum, Antik Yunan'da kimilerince gerçek aşkın aristokratik bir öğe olarak algılandığı ve gerçek aşk nesnesinin genç oğlanlar olarak görüldüğü ile ilgili açık bir veri sunmaktadır; ancak bu durum daha sonra Sokrates ve Platon eliyle farklı bir yöne, yani pedagojik bir yöne kanalize edilecektir. Burada, Ouraina diye nitelenen göksel ve daha eski olan aşkın övülmesi, yersel ve halksal olana dönük olan genç Pandemos'un eleştirilmesi, açıkça Yunan düşüncesinde, eski ve yaşlı olan ile göksel olanın yüceltildiğine, karşıtının bayağılaştırıldığına işaret etmektedir. Bu nedensiz değildir; Yunan düşüncesine göre, en yaşlı olan (*presbytatos*) aynı zamanda en onurlu, en saygı değer olandır (*timiotatos*).[492] Eros'un ikiliği, diğer bir deyişle ikili doğası, Pausinias'ın dilinde, cinsiyetler arası farklar ve cinsel eğilimlerden yola çıkarak, Kierkegaard'ın da haklı olarak belirttiği gibi, insanın ruhani özünü seven ama bütünüyle cinsel yönüyle basitleşip bozulmayan tanrısal sübyancılığın önemine vurguya dönüşür[493] ve bu durum aristokratlara özgü bir ayrıcalık olarak sunulur. Anılan söylem, aristokratların kendilerini ayrıcalıklı kılmaya çalışırken, mitolojik imgelerden nasıl yararlandıklarını göstermesi açısından da bir hayli ilgi çekicidir.

Pausanias, aşka dönük seçkinci ve sıradancı görüşünü, Sofistler gibi, öznelci bir yaklaşımla, değerlerin kaynağını öznenin niyetinde ve düşüncesinde gören etik bir temele oturmayı da ihmal etmez. Nitekim ona göre, hiçbir şey kendinde ne güzel ne de çirkindir; bir diğer deyişle, değerler ve değer ölçüleri nesnel değildir. Sözgelimi, içmek, şarkı söylemek ya da konuşmak gibi şeylerin hiçbiri ne kendi başına güzel ne de çirkindir. Aksine, eylemler nasıl yapılıyorsa o renge bürünür. Yani güzelce, dürüstçe

---

491) Bkz. Platon, *Symposion*, 181 bcd.

492) Bkz. Werner Jaeger, *Eski Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.189.

493) Bkz. S. Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s.50.

yapılan eylem güzel; dürüstçe, güzelce yapılmayan ise çirkindir. Bir değer olarak aşkta da durum böyledir. Bu açıdan güzel olan, övülmeye değer olan tümel olarak aşk değil, bizi aşkın güzeline yönelten, bedensel olana değil tinsel/ruhsal olana yönlendiren seçkinci aşktır. Bu yüzden, ortamalı Aphrodite'ye bağlanan insanların hem kendileri hem de aşkları ortamalı olmak durumundadır. Şu halde Pausanias'a göre, tinleri/ruhları ve bedenleri, sonunda iyiliğe mi kötülüğe mi döneceği bilinmediği için, sevenlerin emekleri boşa gitmesin diye küçükleri sevmeyi yasak etmek gerektiği gibi, ortamalı sevgiye düşkün olanlara karşı da zor kullanmalı, onların serbest kadınlarla düşüp kalkmaları da yasaklanmalıdır. O konuşmasını şöyle sürdürür:

> Adi birisini adi bir biçimde memnun etmek çirkindir; soylu birisini soylu bir biçimde memnun etmekse güzeldir. Adi olan ruhtan çok bedene tutulan şu bayağı aşktır. Kalıcı olmayan bir şeye âşık olduğu için o da kalıcı olamaz. Çünkü âşığı olduğu kişinin beden çiçeği, sararıp solduğunda o da bütün söz ve vaatlerini unutarak kanatlanıp gider. İyi huylu olan birine âşık olansa kalıcı olanla kaynaştığı için ömrü boyunca böyle kalır.[494]

Pausanias, erdem ve iç güzelliği yüzünden âşık olanın, beden için âşık olandan üstünlüğünü anlatırken, -bu tema mitolojik gelenekte de vardır-, Yunan geleneğinde kendini aşka vermenin bir tek güzel yolu olduğunu söyler. Bu, âşık olan kişinin aşkı için gönüllü kölelik yapmasıdır. Eğer insan kendini birine kul, köle ederken, onunla daha üstün bir bilgiye, daha üstün bir erdeme ulaşacağına inanıyorsa, bunda hiçbir küçülme yoktur. Bu açıdan insanın birinin tinine/ruhuna âşık olmasıyla bilgiye ve herhangi bir erdeme boyun eğmesi bir ve aynı şeydir. Bu nedenle, gelip geçici tensel güzellik, zenginlik, çıkar vb. için aşk ortamalıdır; iç güzelliği, tin/ruh güzelliği, huy güzelliği, bilgi ve erdem için olan aşk ise, gerçek, göksel aşktır. Bu aşk, âşığı da maşuku da, erdem yolunda kendini aşmaya zorlar.[495]

Böylelikle Pausianas'ın dilinde gerçek aşk, erdemli ve bilge bir yaşama götürmede köklü bir pedagojik işlev yüklenir. O, sıradan insanların aşkının, erdemli seçkin insanların aşklarına yönelik halk nazarında olumsuz bir bakış oluşturduğunu düşündüğü için, konuyu yasal bir düzleme çekerek tartışmasını sürdürür. Çünkü sıradan insanlar öyle bir iftiraya yol açarlar ki, sonuçta birilerine âşıkları memnun etmenin çirkin bir şey olduğunu söyleme cesaretini verirler. Oysa yasalara uygun olarak akıllı

---

494) Platon, *Symposion*, 183 de.

495) Bkz. Platon, *Symposion*, 185 bc.

ve uslu bir biçimde yapılan bir davranış hiçbir biçimde suçlanmaz.[496] Ona göre, aşkla ilgili bir yasanın başka kentlerde anlaşılması kolaydır; çünkü sınırları basitçe çizilmiştir. Kendi yaşadığı kentin yani Atina'nın ve Lakedaimon'ın aşk ve cinsellik konusundaki yasalarını karmaşık bulur. Bu nedensiz değildir, Atina bir yandan erkekler arasındaki aşkın utanç duyulmadan bütünüyle kabul edildiği Sparta, Elis ve Boetia, diğer yandan durumun tam tersi olduğu İonya ve Pers egemenliği altındaki diğer devletler arasındaki iki uç arasında yer alan, ortalarda karmaşık bir noktayı temsil eder.[497] Ona göre Elis'te, Boiotialılar arasında hatta söz ustalarının olmadığı herhangi bir yerde âşıkları memnun etmenin güzel olduğu basit bir yasayla belirlenmiştir. Ne genç ne de yaşlı hiç kimse, gençleri sözle kandırmaya çalışma zahmetinden kurtulmak için bunun çirkin bir şey olduğunu söylemez. Ama İonia'da ve insanların barbarların boyunduruğunda yaşadıkları başka pek çok yerde, genç oğlanların âşıklarını memnun etmeleri çirkin sayılır. Çünkü bu şey, yani oğlanlarla cinsel aşk yaşamak, barbarların yani Perslerin gözünde, zorba yönetimlerden dolayı felsefe kadar, beden eğitimine düşkünlük kadar çirkin bir şeydir.[498] Pauanias Perslerdeki bu yasaklamayı ve çirkin saymayı, yönetilenler arasında yüksek düşüncelerin, sağlam dostluk ve birlikteliklerin doğmasının yöneticilerin işine gelmemesine bağlar. Onca sevenler arasındaki sadakati ve güçlü bağı gören tiranlar, deneye yanıla bu aşkın çıkarlarına ters düştüğünü öğrenmişler ve bu yüzden bu türden aşka karşı çıkmışlardır. O, bu türden aşkın tiranlıkları yıktığına inanır ve buna bir örnek vermeyi de ihmal etmez. Ona göre, Aristogeiton'un aşkı ile Harmodios'un vefalı dostluğu tiranların iktidarını çökertmiştir. Bu yüzden homoseksüel âşıkları memnun etmenin çirkin sayılmasını, yöneticilerin iktidarlarını koruma arzularına ve onlara direnmeyen pasif insanlara bağlar.[499] Ama ona göre yaşadığı kentte, açık olmasa da örtük olarak işleyen, gerçek aşkla gerçek olmayanı deneyip ortaya çıkarmaya çalışan çok daha güzel bir yasa vardır; ancak onu ilk bakışta kavramak hiç de kolay değildir. Örneğin açıktan açığa âşık olmanın gizliden gizliye âşık olmaktan daha güzel olduğu, hatta diğerlerinden daha çirkin olsalar bile özellikle en soylulara ve en iyilere âşık olmanın güzel olduğu söylenir ve yine bir âşığın herkesçe yüreklendirilmesi harika bir şey olarak kabul edilir. Nitekim çirkin bir

496) Bkz. Platon, *Symposion*, 182 ab.

497) Bkz. Robin Sowerby, *Yunan Kültür Tarihi*, s.105-106.

498) Bkz. Platon, *Symposion*, 182 cd.

499) Bkz. Platon, *Symposion*, 182 d.

şey yapınca değil, sevgilisini elde edince güzel, elde edemeyince çirkin sayılır. Hatta yasa bile sevgiliyi elde etmeye çalışırken olağanüstü işlere kalkışan bir âşığın övülmesine izin verir. Birisi bunun dışında başka herhangi bir şeyin peşine düşüp de, onu gerçekleştirmek için, âşığını elde etmedeki gibi davranmaya yeltenirse felsefe açısından en ağır suçlamalara maruz kalır. Çünkü eğer birisinden para koparmayı, yönetimi eline almayı ya da başka herhangi bir yetkeye konmayı dileyip de tıpkı âşıkların sevgililerine yaptığı gibi yapmak istese, yalvara yakara yeminler etse, kapı önlerinde yatıp uyusa, hatta hiçbir kölenin katlanmayacağı köleliklere razı olsa, dostları da düşmanları da onu bu işi yapmaktan menederler. Düşmanları onu yaltaklıkla ve uşaklıkla suçlarken, dostları öğütler verir ve yaptıklarından utanç duyarlar. Ama tüm bunları sevgilisini elde etmek için bir âşık yaptı mı hoş karşılanır ve tümüyle güzel bir iş ortaya çıkaracağı için de suçlamalar olmadan töreler buna izin verir. Aynı şekilde âşıklara tanrılar da tolerans gösterirler, âşıklar yeminlerini bozunca onlara kızmazlar. Çünkü atasözünde de belirtildiği gibi, aşk yeminleri yeminden sayılmaz. Dolayısıyla hem tanrılar hem de insanlar törenin de söylediği gibi bir âşığa her türlü serbestliği tanımışlardır.[500] Öte yandan töreler çabucak birleşmeyi ve çabucak vazgeçmeyi çirkin sayarken, uzun boylu süren ilişkileri ve erdeme yönelik olanları olumlar.[501]

Pausanias'a göre, yaşadığı kentte, bunlara bakarak, âşıklarla dostluk kurmanın tümüyle iyi görüldüğü sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü bu konuda eksiklikler ve karmaşıklıklar da vardır.[502] O bu karmaşaya son vermek için yeni bir yasa önerisinde de bulunur ve şöyle der:

> Eğer bir sevgili gereğince memnun etmek niyetinde ise âşığını, o zaman bizim yasamıza göre, tek bir yol kalıyor geriye. Çünkü bizim yasamıza göre, âşıkların kendi istekleriyle sevgililerine kul-köle olmaları yaltaklık ya da yüz kızartıcı sayılmaz. İşte bunun gibi yüz kızartıcı olmayan tek bir kölelik kalıyor geriye, o da erdem yolunda köleliktir. Eğer bir insan, sayesinde bilgelik alanında ya da erdemin başka herhangi bir bölümünde daha iyi olacağına inanıp da kendisini birisinin hizmetine adarsa, yine onun bu gönüllü köleliği de bizde yaltaklık ya da çirkin kabul edilmez. Bu iki yasayı, yani oğlancılık konusundaki yasayla felsefe ya da diğer erdemler konusundaki yasayı bir araya getirelim. Böylece bir sevgilinin âşığını memnun etmesi güzel midir, değil midir anlarız. Çünkü bir âşıkla bir sevgili yan yana geldiğinde, ikisinin

500) Bkz. Platon, *Symposion*, 182 e, 183 abc.
501) Bkz. Platon, *Symposion*, 184 ab.
502) Bkz. Platon, *Symposion*, 183 d.

de kendi yasası olduğu için, âşık kendisini memnun eden sevgilisine nasıl hakça davranması gerekiyorsa öyle davranır, sevgilisi de kendisini bilge ve iyi bir kişi yapan âşığına yine hakça nasıl davranması gerekiyorsa öyle davranır; âşık düşünce ve diğer erdemler konusunda yardımda bulunacak güçtedir; sevgili de eğitim ve diğer bilgelikleri edinme ihtiyacındadır. İşte bu yasalar bir araya geldiğinde, yalnızca o zaman bir sevgilinin âşığını memnun etmesi güzel olur, başka zaman değil. Bu durumda aldatılmış olmak bile çirkin değildir. Ama diğer bütün durumlarda aldatılması da aldatılmaması da utanç vericidir. Eğer bir insan zengin sandığı bir âşığı zenginliğinden ötürü memnun edip de aldatılmış olsa ve bu âşığın yoksul olduğu gün yüzüne çıktığında eline para geçse, bu hiç de daha az çirkin değildir. Çünkü böyle bir insan, kendi kişiliğini ortaya koyuyor demektir, yani para için kime ne şekilde olursa olsun hizmetten geri durmayacağını. Bu da güzel bir şey değildir. Aynı düşünceye göre, bir insan iyi bir âşığı memnun edip de, bu âşığın dostluğu sayesinde kendisinin de daha iyi bir insan olacağını zannetse ve onun kötü ve erdem yoksunu bir adam olduğu gün yüzüne çıktığında aldatılmış durma düşse, yine de bu güzel bir aldatılmadır. Çünkü o kişi de aynı şekilde kendi kişiliğini açığa çıkartıyor demektir, yani erdem için, daha iyi bir insan olmak için ne olursa olsun her şeye can atacağını. Üstelik bu bütün bunların en güzelidir. Dolayısıyla birisini sırf erdem için memnun etmek her bakımdan güzeldir. İşte budur Göksel tanrıçanın aşkı. Gökseldir ve çok değerlidir hem kent hem de tek tek bireyler için. Çünkü hem âşığın kendisini hem de âşık olduğu kişiyi erdem yolunda büyük çabalar sarf etmeye zorlar. Ama diğer hepsi ötekine, bayağı olana aittir.[503]

Pausanias, aşka ilişkin yasal düzenlemeleri ele alırken, sorunu büyük ölçüde oğlancılık kapsamında ele almakta, bu türden ilişkilerin meşruluğunu pedagoji ve erdemle ilişkili kılarak, seçkinlere yönelik bir ayrıcalık olarak konumlandırmaya çalışmaktadır. Çünkü âşıkla sevgili arasındaki ilişkide, bilgi ve erdeme vurgu, yaşlı âşığın bilgi ve erdem öğreticisi olarak genç sevgilisini kendisine vermesini istemek, bu işi seçkinlerin ayrıcalığı olarak kabul etmek ve felsefi bilgeliği bu işe alet etmek demektir. Bunlara rağmen konuşmanın genelinin, aşka ilişkin ciddi bir saptamada bulunduğu açıktır. Buna göre, Yunan mitolojilerine değin geriye giden geleneğe dayanarak söylersek, gerçek-ideal aşk, tensel arzulara değil, tinsel olana odaklıdır; âşık olunan hemencecik arzularına kapılıp aşka teslim olmaz, naz yapar, âşık olan ise kur yaparak âşığını etkilemeye çalışır. Cinsel aşk bile özünde, sırf tensel arzuların tatminini amaçlamaz; o, sevgilinin ge-

503) Platon, *Symposion*, 184 cde, 185 abc.

reksinimi olan, bilgi ve erdemle ona yardım eder; bu anlamda, aşk, felsefenin kılavuzluğunda yol alır. Yine aşk eşitler arasında gerçekleşmez, aşk asimetrik bir şeydir; âşık olan yaşlıdır, bilge ve erdeme sahiptir; sevgili ise genç, güzel ve erdem yolunda kendini aşmaya istekli birisidir. Genç, sevgili (*cromenos*) güzelliğini ve duyusal yeterliliğini ortaya koyar; yaşlı adam ya da olgun âşık (*erastes*) ise, ahlak eğitimi, ruhsal ve zihinsel rehberlik sunar. Öte yandan gerçek, ideal aşk maddi çıkar amacı gütmez, tinseldir, kısa süreli değil, uzun sürelidir ve en önemlisi eğiticidir.[504] Ancak bunlar olursa bir aşk, gerçek aşk olur.

XIII

Symposion'un kurgusuna göre, üçüncü konuşmacı Aristophanes'in konuşması olacaktır; ancak onu hıçkırık tutmuş, o da hekim Eryksimakhos'tan ya onu tedavi etmesini[505] ya da onun yerine konuşmasını istemiştir. Her iki isteğin de Eryksimakhos tarafından kabul edilmesiyle birlikte konuşma düzeni değişmiş, Eryksimakhos Aristophanes'ten önce söz almıştır.[506] Eryksimakhos, Pausanias tarafından ortaya atılan aşkta bulunan ikiliğe yönelik bir konuşma yapıp daha çok aşkın kozmik boyutuna dikkat çekmesine karşın, aşkın neliğine yönelik ışık tutacak önemli verilere de yer verir. Pausanias'ın güzelce başladığı konuşmayı yeterli bir sonuca bağlayamadığını düşündüğü için, anılan tartışmayı bir sonuca bağlama görevini üstlenir. Ona göre Pausanias'ın aşkı ikiye ayırması yerindedir; ancak onun dediğinin aksine aşk, sadece insanın ruhunda ve bedenin doğasında güzel kişilere karşı yer etmez, daha pek çok şeye karşı da yer eder. Yine aşk, sadece insan türünün ruhunda ve bedenin doğasında değil pek çok şeyde de vardır; varlıklarda, yani bütün hayvanların bedenlerinde, toprakta yeşerip filizlenenlerde, hatta neredeyse tüm varolanlarda bulunur. O, bu sonuca kendi hekimlik mesleğin sayesinde ulaştığını söyler.[507] Buradan itibaren, Eryksimakhos, hekimlik sanatından ödünç aldığı bir terminoloji ile sağlıklı bedenin (*to hygieion*) aşkıyla sağlıksız bedenin (*to nosodes*) aşkını birbirinden ayırır;[508] sağlıklı bedenin aşkı Pausanias'ın gökseline,

---

504) Bkz. Jerome Neu, *Gözyası Entelektüel Bir Şeydir (Duygunun Anlamları)*, s.239.

505) Metinde Antik Yunan'da hıçkırığın geçmesi için Hekim Eryksimakhos'un tavsiyelerine de yer verilir. İlk tavsiye uzun süre nefesi tutmak, ikincisi suyla gargara yapmak, üçüncüsü ise, hala geçmemişse, bir şeyle burnu karıştırıp aksırmaktır. Bkz. Platon, *Symposion*,185 de.

506) Bkz. Platon, *Symposion*, 185 c-e

507) Bkz. Platon, *Symposion*,186 ab.

508) Bkz. Platon, *Symposion*,186 bc.

sağlıksız bedenin aşkı ise ortamalı aşkına karşılık gelir. O bunun için, Mousa Ourania'dan doğan aşkı soylu, Polymnia'dan doğan aşkı ise bayağı aşk olarak niteler ve böylelikle Pausanias gibi, seçkincilik ve sıradancılık öğretisini onaylar.[509] Ona göre, bedenin iyi ve sağlıklı yanlarını memnun eden aşk güzel ve hatta gerekli iken, kötü ve hastalıklı yanlarını menun etmek çirkin ve hatta karşı çıkmamız gereken bir şeydir.[510] O, şöyle der:

> Hani Pausanias, ahlaklı insanları memnun etmek güzel ama ahlaksızları memnun etmek çirkindir diyordu ya az önce, aynı şekilde bizzat bedenlerde de, her bedenin iyi ve sağlıklı yanlarını memnun etmek herhalde güzeldir, hatta gereklidir. Adına hekimlik dediğimiz şey de zaten budur. Ama kötü ve hastalıklı yanlarını memnun etmek çirkindir, hatta niyetiniz uzman bir kişi olmaksa terslemek zorundasınız bunları. Çünkü hekimlik, özetle söylemek gerekirse, dolma ve boşalmayla ilgisi bakımından, bedenin aşkla ilgili bilimidir ve aşkın güzelini çirkininden ayırt edebilendir en marifetli hekim. Bir aşkın yerini diğeri alacak biçimde değişiklik yaratan ve içlerinde âşık olmayıp da olması gereken bedenlere onu aşılamayı, olup da olmaması gereken bedenlerden de sürüp çıkarmayı bilen kişi de usta bir zanaatkâr olabilir ancak.[511]

Hekimlikten yola çıkarak, aşkı sağlıklı ve sağlıksız biçiminde ayıran Eriyksimakhos, müzik, astronomi ve yemek analojisine başvurduğunda, ahlaki bir temelde aşkı ölçülü (*sophrosyne*) ve ölçüsüz (*akolasia*) olarak bölümler.[512] Ona göre ölçülü aşk, sağlıklı aşka karşılıktır; düzgün bir insan olabilmek için düzgün insanları memnun etmeyi,[513] hiçbir ölçüsüzlüğe bulaşmadan,[514] hastalanmadan hazzın tadına varabilmeyi,[515] aşkı ve âşığı koruyup gözetmeyi gerektirir;[516] yine ölçülü aşk, tanrılara ve annebabaya olan sevgiyi ihmale sürüklemeyen aşktır.[517] Ölçüsüz aşk ise, sağlıksız, hastalıklı, taşkınlık içeren aşktır.[518]

Ölçülü, sağlıklı ve göksel aşkı, hekimlik, müzik ve aşçılık gibi sanatlardaki uyum/ahenkle özdeşleştiren Eriyksimakhos, bu türden aşkın sağalı-

---

509) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 e.
510) Bkz. Platon, *Symposion*, 186 c.
511) Platon, *Symposion*, 186 cd.
512) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 a vd.
513) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 d.
514) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 e.
515) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 de.
516) Bkz. Platon, *Symposion*, 188 cd.
517) Bkz. Platon, *Symposion*, 188 c.
518) Bkz. Platon, *Symposion*, 188 a vd.

cı, bilgiye ulaştırıcı, tanrılarla insanlar arasında aracılık edici, dostluk kurucu, uyumlulaştırıcı ve mutlu edici işlevlerinin olduğunu söyler. Ölçüsüz aşk ise bunların zıttına yol açar.[519] Onun analojik konuşmasının aşkın doğasını ve kökenini aydınlatma konusunda da oldukça işlevsel olduğunu belirtmek gerekir. Bir yandan aşkın, karşıt şeylerin bir araya gelerek (*to antisoun sypheron*), uyum (*harmonia*), ahenk (*symphonia*), uyuşma (*homologia*) ve birlik yarattığını söylerken, diğer yandan döneminin Hipokratesçi tıp ve Pythagorascı müzik öğretisinden yola çıkarak, karşıtlardan doğan uyumu ve ahengi sağlıklı, ölçülü aşkın temeline oturtur, sağlıksız ve ölçüsüzde ise uyumsuzluğa değinir ve şöyle der:

> Hekim, bedendeki en uzlaşmaz şeyleri dost kılabilmeli, hatta birbirine âşık edebilmelidir. Herhalde en uzlaşmaz şeyler, taban tabana zıt şeylerdir; sıcakla soğuk, tatlıyla acı, yaşla kuru ve bu türden her şey. Bunlara aşk ve uyuşma aşılamayı becerdiği içindir ki pirimiz Asklepios, şu şairlerin dediği ve benim de inandığım gibi, bizim sanatımızın temellerini attı. (...) Müzik de aynı tıp gibidir; birazcık dikkat eden herkes görecektir bunu. Belki Herakleitos da yaptığı onca laf kalabalığına karşın aynen böyle demek istiyor. Çünkü uzlaşmayan bir şey yine kendisiyle uyuşur, tıpkı yay ve lirdeki uyum gibi diyor. Ama uyumun uzlaşmama olduğunu ya da hiç uzlaşmayan şeylerden doğduğunu ileri sürmek çok saçmadır. Belki de başlangıçta uzlaşmayan ama sonradan uyuşan ince ve kalın sesten müzik marifetiyle oluştuğunu söylemek istiyordu uyumun. Çünkü uzlaşmadıkları sürece ince ve kalın sesten kesinlikle bir uyum doğmaz. Uyum bir ahenktir ne de olsa, ahenk de bir tür uyuşmadır. Ama uzlaşmaz şeylerden bir uyuşmanın doğması uzlaşmaz kaldıkları sürece mümkün değildir. Diğer yandan uzlaşmayan ve uyuşması da mümkün olmayan şey uyum sağlayabilir ancak, tıpkı başlangıçta uzlaşmayan, ama sonradan uyuşan hızlı ve yavaştan oluşan ritim gibi. Bütün bunlarda uyuşmayı, yukarıda hekimliğin yaptığı gibi, burada da müzik sağlar; karşılıklı aşk ve uyuşma aşılayarak tabii. Yani müzik de, uyum ve ritimle ilgisi bakımından aşkla ilgili bir bilimdir. Bizzat uyumun ve ritmin oluşumunda aşkla ilgili şeyleri ayırt etmek hiç de zor değildir; ama iki türlü aşk henüz yoktur burada. Ancak ritim ve uyumu insanlara uyarlamak gerekirse, beste yaptığımızda -ki buna bestelemek derler- veya bestelenmiş ezgi ve şiiri doğru bir şekilde icra ettiğimizde -buna da eğitim derler- burada bir zorlukla karşılaşırız ve usta bir zanaatkâra ihtiyaç duyarız. Dönüp dolaşıp aynı yere ulaşıyoruz: Henüz düzgün olmayan insanlar daha düzgün olabilmek için düzgün insanları memnun

519) Bkz. Platon, *Symposion*, 188 de

> etmeli ve koruyup gözetmeli onların aşkını. Soylu olan budur, göksel olan, Mousa Ourania'dan türeyen aşk. Polymnia'dan türeyense bayağı olandır. İnsan bu aşkı kimlere veriyorsa sakınarak vermeli, hiçbir ölçüsüzlüğe yol açmadan hazzın tadına varabilsin; nasıl bizim sanatımızda, aşçılık sanatıyla ilgili arzuları düzgün bir şekilde kullanmak ve böylece hastalığa yakalanmadan bu hazzın tadına varmak önemli bir işse. Dolayısıyla müzikte, hekimlikte ve hatta insani ve ilahi diğer bütün işlerde her iki aşkı da olabildiğince koruyup gözetmeli insan. Çünkü her ikisi de bunlarda mevcuttur.[520]

Eryksimakhos, aşkın ilk bakışta uzlaşmaz gibi görünen şeylerin uyumlu ve ahenkli hale getirilmesinden doğduğunu söylemekle birlikte bunu sağlıklı, ölçülü, soylu aşkın temeline oturtur ve bu aşka, Pausanias'ın yaptığı gibi pedagojik işlevler yükler. İlk bakışta sağlıksız, ölçüsüz, sıradan olan aşkın temelinde uyuşmazlığı görür; onda uyum ve ahenk olmadığını belirtir; hatta bu aşkın uzlaşmayanların aşkı olduğunu söyler. Onu ölçüye çekmek mümkün ise onaylar, ancak bu aşkın yıkıcı doğasına köklü bir göndermede bulunur. Ona göre, yılın mevsimlerinin oluşumu da anılan iki aşkla doludur; sıcak, soğuk, kuru ve yaş gibi nitelikler düzgün bir aşk sayesinde birbiriyle karşılaştıklarında ve ölçülü bir uyum, ahenk ve birliğe kavuştuklarında, o zaman insanlara, diğer canlılara ve bitkilere sağlık ve gönenç getirirler ve hiçbir zararları da dokunmaz. Ama ölçüsüz bir aşk yılın mevsimleri üzerinde egemen olursa, büyük yıkımlara, belalara hastalıklara yol açar.[521] Bu ölçülü-ölçüsüz aşk ayrımı, daha sonra göreceğimiz gibi, Platon'un *Devlet*'inde de karşımıza çıkar.

XIV

Symposion'un dördüncü konuşmacısı, ünlü tragedya ve komedya yazarı Aristophanes'tir. Aristophanes, *Bulutlar*'da Sokrates'i gülünçleştirmiş ve Platon'un hocasına yapılan tüm hakaretlerden o sorumlu tutulmuştur; bu hakaretler Sokrates'i ihbar edenler tarafından tekrarlanmış ve bu durum Sokrates'in ölüme mahkum edilmesine kadar gitmiştir.[522] Dolayısıyla Platon, Aristophanes'i dürüst olmayan ve hocasının korkunç cinayetinden sorumlu olan birisi olarak görüyordu.[523] Bu açıdan, Platon'un

520) Platon, *Symposion*, 187 b-188a.

521) Bkz. Platon, *Symposion*, 188 bc.

522) Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 18 b-19 d.

523) Bkz. Jean Brun, *Platon ve Akademia*, çev. Ismail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara 2007, s.101, Louis-Andre Dorion, *Sokrates*, s.30-39.

Symposion'da Aristophanes'i hıçkırık tutulması, açgözlülük ve içki düşkünlüğü ile gülünçleştirmeye çalışması oldukça manidar olsa gerektir.[524] Buna karşın Aristophanes'in *Symposion*'daki konuşması, büyük olasılıkla, öz üslubunu yansıtmaktadır; çünkü konuşma, komedilerin eğlendiriciliğini hatırlatan bir üslup içinde gelişmektedir. Ama bütün bunlara rağmen, Aristophanes'in yapıntı söylemi anlam doludur; çünkü Platon, Aristophanes'in Sokrates'e karşı kör haksızlığını takip etmeyi reddeder; katı tavrı içinde ona karşı adaletli olmaya özen gösterir.[525] Nitekim Platon, onu, eğlendirici ifadelerle ciddi düşünceleri bağdaştıran, son derece heyecan verici şiirsel bir söylemi, komik bir coşkuyla, ama aynı zamanda derin teorik bir düşünceyle iç içe sokan bir düşünür konumuna yerleştirir.[526] Bu heyecanlı, şiirsel ve eğlendirici üslupta aşk ve onun cinsellikle ilişkisini bir mitolojiden yola çıkarak temellendirmeye çalışan Aristophanes, ilk izlerini Demokritos ve Empedokles'te bulduğumuz, benzerin benzeri çekmesi ilkesini işleyerek geliştirir. Ancak onu ilk örneğe dayanan fiziksel bir benzerlik olarak yorumlar. Onun kullandığı mit, kolektif bilinçaltının en yaygın ve anlamlı arketiplerinden birisidir; hem Yunan mitolojik geleneğinde[527] hem Batı felsefesinde hem de dünyanın birçok mitolojilerinde farklı biçimleriyle karşımıza çıkar.[528] Bu mit, bir parça değiştirilerek aşkı çözümlerken Freud tarafından da kullanılır.[529] Bu mitolojik ama derin-

---

524) Bkz. Platon, *Symposion*,185 de; 213 c, 223 c.

525) Bkz. Jean Brun, *Platon ve Akademia*, s.101.

526) Bkz. Jean Brun, *Platon ve Akademia*, s.101.

527) Bkz. K. J. Dover, "Aristophanes' Speech in Plato's Symposium", *The Journal of Hellenic Studies*, vo. 86, 1996, s.51-50.

528) Bkz. K. J. Dover, "Aristophanes' Speech in Plato's Symposium", s.42; Jean Brun, *Platon ve Akademia*, s.100-101.

529) Freud, insanların atalarının nasıl kadın ve erkek olarak ikiye ayrıldığı ve parçaların her daim nasıl aşkla birleşmeye çalıştığını anlatan bir öyküye yer verir. Bkz. S. Freud, *Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul 2006, s.10 vd. Freud bu öyküyle *Symposion*'daki Aristophanes'in konuşmasına atıf yapıyorsa, açıkça öyküsü eksiktir; çünkü Aristophanes erkek, kadın ve androgynos olmak üzere üç cinsten söz eder. Fakat öykünün Hint versiyonu, iki cinsten söz eder. Freud büyük olasılıkla, kendi amacına daha çok hizmet ettiği için öykünün Hint versiyonunu tercih etmiş olmalıdır. Brihadanyaka Upanishad'ın Birinci Adhyaya bölümünde şöyle denilmektedir: "(Atman, yalnız olduğu için) hiç zevk almıyordu. O yüzden yalnız olan zevk alamaz. Bir ikinci olsun istedi. Erkeği ve kadını kapsayacak kadar genişti. Yere düşüp kendini ikiye böldü; böylece koca ve karı ortaya çıktı. O nedenle Yacnavalkya'nın dediği söz doğrudur: 'Kişi bir bütünün yarısı gibidir" Bu yüzden bu boşluk, kadın tarafından doldurulduu; erkek onunla birleşti ve insanlar ortaya çıktı. *Upanishadlar*, çev. Korhan Kaya, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011, s.10. Bu mit oldukça yaygındır ve Tek tanrılı dinlerde de farklı bakış açılarıyla varlığını sürdürür. Sözgelimi, *Tevrat* kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığını söyler ve kadını erkeğin kemiğinden

likli söylem, büyük ölçüde, insanlar arasındaki çekimin ve karşılıklı cinsel arzunun, yani cinsel aşkın kökenini[530] ortaya koymaya dönüktür. Bu açıdan Aristophanes'in konuşması cinsel aşktaki çekim ve tutku, önceki konuşmacıların tümünden daha derin bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışır.[531]

O, sözüne kendisinden önce konuşan Eryksimakhos ve Pausanias'tan başka türlü konuşmayı düşündüğünü belirterek başlar ve bir Tanrı olarak Eros'a övgüler düzer. Onu tanrıların en insancılı olarak niteler; hem insanların koruyucusu olması hem de iyileştirildiğinde insan soyuna en büyük mutluluğu getirecek olan hastalıkların şifacısı, hekim (*aitros*) olarak selamlar. İnsanların onun büyüklüğünü kavrayamadıklarından yakınır: eğer kavrasalardı, en büyük tapınakları onun için dikerlerdi, der.[532] Ardından, mitsel temelli antropolojik bir yaklaşımla aşkın doğasını çözümlemeye yönelir. Ona göre, aşkı ve nedenini anlamak için insan doğasının geçmişteki ve şimdiki yapısını bilmek gerekir; insanın dününü ve bugününü bilmeden, onun doğasındaki farklılaşmayı, geçirdiği değişimi (*pathenema*) görmeden aşk fenomeni anlaşılamaz. Onun kullandığı pathenema sözcüğü, sadece değişimi değil, Hipokratesci bağlamda değerlendirildiğinde, bedenin maruz kaldığı tüm hastalıkları da ifade eder.[533] Böyle yorumlandığında, insan doğasının geçirdiği değişimin pozitif değil, negatif olduğu anlaşılır; yani ilerleme ve yetkinleşme değil, ideal olandan bir düşüş ve eksiliş söz konusudur. Bu nedenle, hem insanı hem de aşkı anlamak için insana antropolojik zeminde tarihsel bir perspektifle bakmak gerekir.

Aristophanes'e göre, başlangıçta insan doğası şimdikinden çok farklıdır; her şeyden önce erkek ve kadın olmak üzere iki değil, üç cinsiyet vardır. Üçüncü cinsiyet, erkek ve kadından da pay alan androgynos'tur. Kendisi yok olmuş, ama utanılası adı kalmış olan androgynos, adı gibi iki cinsi-

---

bir kemik, etinden bir et olarak niteler (*Tevrat*, Tekvin, II, 22-23). Ancak *Kur'an*, erkek ve kadının aynı özden yaratıldığını ifade eder: "O, sizi tek bir nefisten yarattı (halakakum min nefs'in vahidetin) ve o tek nefisten eşini yarattı ve ikisinden birçok erkek ve kadın türetti. Nisa Suresi, 1 "Sizi tek bir nefisten yaratan, kendisiyle huzur bulması için ondan da eşini yaratan O'dur. Araf Suresi, 189. Kimi İslam düşünürlerinin, sözkonusu ayetleri, Platon'un Aristophanes'in dilinden anlattığı miti İslam kültüründe meşrulaştırmak için kullandıkları gözlenmektedir. Örneğin bkz. İbn Hazm, *Tavk el-Hammame fi el-Elfe ve el-Eläf, Resa'il İbn Hazm*, cilt: I, thk.: İhsan Abbas, Beyrut 1980, s.94-95.

530) Bkz. K. J. Dover, "Aristophanes' Speech in Plato's Symposium", s.42.

531) Bkz. Kierkegaard, *İroni Kavramı*, s.51.

532) Bkz. Platon, *Symposion*, 189 cd.

533) Bkz. E. M. Craik, "Plato and Medical Tex: Symposium 185c-139d", *Classical Quarlity*, vo. 51, 2011, s.111.

yetlidir; görünüşü ve doğası bir bütündür (*holon*).[534] Bu androgynos kavramsallaştırmasının Orpheuscu mitolojik geleneğe değin geriye gittiğini ve ilk varlıklar arasında yer alan Eros'un bu niteliğe sahip bir varlık olarak konumlandırıldığını, aynı anlayışın diğer mitolojik söylemlerde de farklı izdüşümlerinin olduğunu biliyoruz.[535] Aristophanes, büyük olasılıkla önceki mitsel geleneklerden yola çıkmakta, ama onu farklı bir kurguyla ele almaktadır. Androgynos diye adlandırılan bu insanlar, sırtları ve böğürleri ile yusyuvarlak ya da küre (*periphere*) gibi bir şeydiler. Her birinin dört eli, dört bacağı ve dört kulağı vardı. Yusyuvarlak bir boyun üzerinde birbirinden ters yöne bakan iki yüzleri ve iki üreme organları bulunuyordu. Özetle, androgynos, bir insanın sahip olduğu organların iki katına sahipti; çünkü o, iki insanın bütünlüklü (*holon*) halini ifade etmektedir. Yürürken istedikleri yöne doğru, bizim gibi düpedüz adım atabilir, ancak koşmak istedikleri zaman taklacı cambazlar gibi tepe takla, havaya fırlayan bacakları ile bir tekerlek olur, dört kola ve bacağa birden dayandıkları için döne döne uçar gibi giderlerdi.[536] Acaba neden üç cinsiyet vardı ve biçimleri neden anılan şekildeydi? Aristophenes'in bu soruya yanıt verirken döneminin kozmolojisine başvurur. Ona göre erkekler aslında Güneş'in, dişiler Dünya'nın, her ikisinden de pay alan androgynos Ay'ın soyundan geliyordu. Çünkü Ay, her ikisinden de, yani hem Güneş'ten hem de Dünya'dan pay almaktadır.[537] O, burada kozmolojik kökenli bir analojiye başvurmakta ve bu analoji ile Ay'ın hem Güneş'e hem de Dünya'ya bağlılığına gönderme yapmaktadır. Aristophanes, androgynos'ların küresel (*periphere*) olmaları ve küre gibi döne döne gitmelerini de, bu ataları olan gezegenlere çekmelerine bağlamaktadır Küresel androgynos'lar ona göre, korkunç derecede güçlü ve kuvvetliydiler, yüksek düşüncelere sahiptiler; bu nedenle de tanrılara kafa tuttular; hatta Homeros'un Ephialtes ve Otos hakkında söylediği gibi,[538] göğe çıkmaya ve tanrılara karşı koymaya girişince, Zeus ve diğer tanrılar, ne yapacaklarını şaşırdılar. Metinde tanrıların anılan durum karşısında ne yapacaklarını bilememeleri, şaşırmaları, güçlükle karşılaşmaları aporia sözcüğü ile ifade edilir; bu sözcük, Grekçe'de, çıkış yolu olmayan, çıkmaz, açmaz, güçlük, sorun gibi anlamlara gelmektedir.[539] Metnin akı-

534) Bkz. Platon, *Symposion*, 189 e.

535) Bkz. K. Dover, Aristophanes' Speech in Plato's Symposium, s.41-50.

536) Bkz. Platon, *Symposion*, 189 e-190 ab.

537) Bkz. Platon, *Symposion*, 190 b.

538) Bkz. Homer, *Odysseia*, XI, 305; *Ilyada*, V. 385.

539) Bkz. F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.44.

şından anlaşıldığına göre buradaki güçlük, tanrıların gücü sınırsız olduğu için fiziksel bir güçlük değil, ilk anda ne yapacaklarını bilememeden kaynaklanan epistemik bir güçlük olduğu izlenimi doğsa da, daha çok pratik kaygılar içeren ahlaki bir güçlüktür. Aristophenes'e bakılırsa, tanrılar, güçleri yetse de, devler gibi soylarını yıldırımla yakıp kül edemezlerdi; bu durumda insanların kendilerine sunduğu sunular ve adaklar ortadan kalmış olurdu, ancak bu ölçüsüzlükleri cezasız da kalmamalıydı. Ona göre Zeus güç bela (*mogis*) aklını başına devşirip bir çözüm bulur.[540] Metinde kullanılan mogis yani güç bela sözcüğü, Zeus'u her şeyi bilen diye niteleyen Homeros ve Hesiodosçu geleneğe ironik bir gönderim amacı taşıyor olsa gerekir. Zeus şöyle der:

> Bir çözüm yolu buldum galiba; böylece insanlar hem yaşamaya devam edecekler hem de daha güçsüz olacakları için ölçüsüzlüklerinden vazgeçecekler. Şimdi kesip ikiye böleceğim onları teker teker; böylece hem zayıf düşecekler, hem de sayıları artacak ve artık bizim için daha faydalı olacaklar. Üstelik iki ayakları üzerinde dimdik doğrulup yürüyecekler. Eğer hala ölçüsüz davranmaz, uslu durmazlarsa, yeniden ikiye bölerim onları, bu sefer tek bacak üzerinde atlaya atlaya giderler.[541]

Zeus, düşüncesini eyleme geçirir ve tıpkı bir meyveyi kışa saklamak için ikiye böler gibi ya da bir yumurtayı ince bir kılla (*thriks*) keser gibi onları ikiye ayırır ve kestiklerinin yüzünü, boyunlarıyla birlikte Apollon'a tersine çevirtir, yaralarını iyileştirtir. Ona göre Zeus'un yüzlerini çevirtme nedeni, kesikleri ve kesilen yerlerini (*tmesis*) görmelerini ve akılları başına almalarını sağlamaktır. Apollon yüzlerini tersine çevirince, derilerini, şimdi karın dediğimiz yerden, bir kesenin ağzını kapar gibi birleştirir, orta yeri sıkı sıkı büker ve kesiğin nişanesi olarak bugün göbek diye bilinen bir tek deliği bırakır. Sonra bakar ki buruşuklukları var, ayakkabıcıların deriyi yontmak için kullandıkları bıçağa benzer bir aletle göğüslerine bir biçim verir; ama eski hallerini unutmasınlar diye, karnın ve göbeğin ötesinde berisinde birkaç kırışık bırakır.[542] İnsan bedeni (*physis*) kesilme sonucu ikileşince, her yarı, öbür yarısını özleyip, onu aramaya, onunla özlemle buluşmaya koyulur. Hatta kollarını birbirine dolayıp kenetlenirler, bütünleşmek için yanıp tutuşurlar. Birbirlerinden ayrı bir iş yapmaya yanaşmadıkları için yaygın bir aylaklık yüzünden açlıktan ölüp gitmeye başlarlar.[543] Yarılardan biri

---

540) Bkz. Platon, *Symposion*, 190 c.

541) Platon, *Symposion*, 190 cd.

542) Bkz. Platon, *Symposion*, 190 de.

543) Bkz. Platon, *Symposion*, 191 ab.

ölünce, sağ kalan bir başkasını aramaya koyulur, bulduğuna sarılır -rastgele sarıldığı bu insan bir erkek yarısı olduğu gibi dişi yarısı da olabilir-; aylaklığın neden olduğu açlık yüzünden telef olup gider. Bu yüzden insan soyu gittikçe azalmaya başlar. İnsanların hallerine yüreği sızlayan, onlara acıyan Zeus, bir çözüm yolu bulur.[544] Zeus'un bulduğu çözüm yolu, sarıldıklarında tatmini ve üremeyi olanaklı kılan bir çözümdür:

> Zeus, üreme organlarını alıp önlerine koydu; çünkü o zamana dek arkalarında bulunuyordu üreme organları. Bu yüzden birbirleriyle değil de, tıpkı ağustosböcekleri gibi, topraktan doğup ürüyorlardı. Önlerine yerleştirdi ki üreme organlarını, bunları kullanarak, yani erkeklik organıyla dişilik organını dölleyerek birbirleriyle üremelerini sağlasın. Neden mi? Bir cinsel ilişkide, ilişki kadınla erkek arasında olursa üresinler ve soyları devam etsin, ama erkekle erkek arasında olursa, en azından doyum olsun ilişkiye ve durup dinlensinler, ardından aylaklıktan vazgeçip işlerine geri dönsünler ve yaşamlarının geri kalanıyla ilgilensinler diye. Bu nedenle ta o zamandan beri doğuştan gelen karşılıklı bir aşk vardır insanlarda, onları başlangıçtaki sağlıklı doğalarına (*arkhaias physeos*), bozulmamış doğalarına (*synagogeus*) kavuşturan ve iki şeyi bir yapmaya, insani doğayı iyileştirmeye çalışan.[545]

Aristophanes, birleşik iken ayrılma motifini temel alan bu androgynos mitinden yola çıkarak, tıpkı kalkan balıkları gibi her insanın bir başka insanın karşılığı, bir bütünün yarıları olduğunu vurgular[546] ve aşkla ilgili şu sonuçlara ulaşır:

a) İnsanların, birbirlerine sarılıp bir bütün haline gelme arzuları, aslında başlangıçtaki, yani androgynos halindeki birlik durumunu aramalarından kaynaklanmaktadır. Aşk bu birliği özlemek ve aramaktır. Bu anlamda, aşk, tanrılara karşı gelmenin bir sonucu olan kesilmenin bir cezasıdır; ama bu ceza, tanrılara hizmet eden insanların sayısını artırmak, önceki sağlıklı doğalarına geri döndürmek ve mutlu kılmak gibi pozitif bir amaca da hizmet eder.

b) Aşkın kökeninde, başlangıçta androgynos olan insanların yarılarını, benzerlerini aramaları yer almaktadır. Bu benzerlik motifini, sadece heteroseksüeliğe değil, homoseksüelliğe ve lezbiyenliğe de temel bulmak ve bu türden cinsel ilişki türlerini meşrulaştırmak için kullanan Aristophanes şöyle der:

---

544) Bkz. Platon, *Symposion*, 191b.

545) Platon, *Symposion*, 191 b-d.

546) Bkz. Platon, *Symposion*, 191 d.

Androgynos diye adlandırılan ortak türün kesiği olan bütün erkekler, kadınseverdir (*philogynia*); bir kadınla yetinmeyen zinaya düşkün erkeklerin çoğu da bu soydan gelmedir. Erkeklere düşkün, kocaları ile yetinmeyen zinacı kadınlar da bu soydandır. Fakat bir dişiden kesilme kadınlar, erkeklere hiç yüz vermezler ve daha çok kadınlara meylederler, lezbiyenler bunlar arasından çıkar. Bir erkekten kesilme erkeklere gelince, onlar da erkek yarılarını ararlar ve çocukken erkek asıllarının parçaları olarak, erkekleri severler; onlarla düşüp kalkmaktan, kucaklaşmaktan hoşlanırlar. Çocuklar ve delikanlılar arasında en iyiler bunlardır; çünkü yaradılışlarında erkeklik en çok onlardadır. Oysa birçokları bu işe edepsizlik diye ayıplarlar. Onlar bu işi edepsizlikten yapmazlar, içlerinde atılganlık, mertlik, erkeklik olduğu için kendilerine benzeyene bağlanırlar. Sağlam bir kanıtı vardır bunun: Yalnız onlar yetiştikleri zaman, tam adam olurlar ve devlet işlerine girerler. Olgun çağlarında onlar da erkek çocukları severler ve yaradılışları gereği evlenmeye, çocuk yapmaya heves etmezler. Bu işi sırf âdet yerini bulsun diye yaparlar. Ömür boyunca kendi aralarında bekar yaşamak bol bol yeter onlara. Böyle bir adam ne olursa olsun, oğlan sevicidir (*paiderastes*) ve âşığına bağlıdır, her zaman istekle sarılır kendi cinsine. Onun için bir oğlansever ya da başka türden bir âşık, o kendi yarısıyla karşılaştığında, işte o zaman dostluk, içtenlik ve aşk duygularıyla görülmedik şekilde aklı başından gider ikisinin de; neredeyse bir an bile bırakmazlar birbirlerini. Bunlar bir ömür birlikte yaşarlar, ama birbirlerinden ne elde etmek istediklerini bir türlü dile getiremezler. Bunun yalnızca cinsel birliktelik olduğunu, bu amaçla her birinin böyle büyük bir heyecanla diğeriyle birlikte olmaktan zevk aldığını düşünemez hiç kimse. Belli ki, anlatmaya güç yetiremezlerse de, canları başka bir şey ister. Ne istediklerini önceden sezerler ve üstü kapalı olarak birbirlerine sezdirirler. İşte bunlar koyun koyuna yatıp uzanırlarken elinde demirci aletleri ile Hephaistos dikilse karşılarına ve sorsa: 'Ey insanlar birbirinizden elde etmek istediğiniz nedir?' Verecek bir yanıt bulmadıklarında tekrar sorsa onlara: 'Gerçekten gece ve gündüzün sizi birbirinizden ayıramayacağı kadar birbirinizle koyun koyuna olmak mı can attığınız şey? Eğer bunu çok istiyorsanız eritip kaynatayım sizi birbirinize, böylece ikiyken bir olur ve bir olduğunuz için de yaşadığınız sürece ikiniz birlikte yaşar, öldüğünüz zaman da yine birlikte ölerek, öteki dünyada, Hades'te iki yerine bir olursunuz; ama bir düşünün tutkuyla arzuladığınız bu mudur?' Biliriz ki, bunları duyunca bir teki bile hayır diyemez ya da başka bir şey istemez; aksine tam da öteden beri arzuladığı şeyi duymuş olduğunu düşünür, yani âşığıyla birleşip eritilerek iki olmaktan çıkıp bir olmayı.[547]

547) Platon, *Symposion*, 192 c-de.

c) Sadece kendi yarısını ve benzerini bulmuş olanların aşkı ebedidir Aristophanes'e göre, insanın karşısına kendi yarısı çıktı mı, ister erkek çocuklara, ister başkasına düşkün olsun, derin bir dostluk, akrabalık, sevgi duygusu ile vurulmuşa döner; bir an için bile ondan ayrılmak istemez. Bütün ömürlerini bir arada geçiren insanlar, başkalarına, birbirlerinden ne istediklerini anlatamazlar. Kimse onları bu kadar coşkunlukla birleştiren şeyin sadece istek, zevk ve cinsel arzu (*epithumia*) olduğunu söyleyemez. Onlar aynı ölümü, aynı sevinci, aynı hüznü paylaşırlar.[548] Bu neden böyledir?

> Bunun nedeni, baştaki doğamız buydu ve bütündük biz. İşte bu bütünlüğü arzulamanın ve aramanın adıdır aşk. Dediğim gibi, önceden bir bütündük. Şimdi ise bir hatamız yüzünden Tanrı ayırdı bizi. Tıpkı Lakedaimonialıların Arkadialıları ayırması gibi. Onun için eğer tanrılara karşı saygılı olmazsak tekrar iki parçaya ayrılacağız ve âdeta yazıtların üzerine çizilen betimler gibi burunlarımızdan aşağı ikiye kesilerek tıpkı bölünmüş bir zarın karşılıkları halinde ortalıkta dolaşacağız diye bir korku var içimizde. Her işte tanrıların dediğini yap ki, bir daha bölünmeyesin ve aşk yolu ile ilk bütünlüğünü yeniden bulasın. Bu yüzden kimse aşka karşı koymasın. (...) Bizim soyumuz için mutluluğa ermenin tek çaresi, aşkı sonucuna iletmek, bizi bütünleyen aşkı bularak ilk yaradılışımıza dönmektir. En güzel şey buysa, bizi ona en çok yaklaştıran şey, hayatımızdaki gerçeklerin en güzelidir. Bu da yaradılıştan gönlü gönlümüze uyan bir sevgilidir.[549]

d) Aristophanes'e göre aşk, insanı, düşüşten, hastalıklı halden kurtarır, onu eski sağlıklı doğasına, sağlıklı haline geri döndürür; insanı ancak aşk mutlu eder; fakat bunun için, ölçülü olmak ve tanrısal lütufa mahzar olmak gerekir. Aristophanes şöyle der:

> Aşkın önderliğinde ve komutasında kaçıp kurtulalım belalardan ve istemlerimize erişelim. Sakın kimse ters davranmasın ona; ters davranan kim olursa olsun üzerine çeker tanrıların öfkesini. Eğer tanrılarla barışır ve dost olursak, kendi sevgililerimizi arayıp bulma şansına sahip olacağız. Bugün pek az kişi elde eder bu şansı. (...) Ben bütün erkek ve kadınlara sesleniyorum: Eğer aşkımızı bir sonuca vardırırsak ve her birimiz kendi sevgilisiyle karşılaşır da baştaki sağlıklı doğasına geri dönerse, ancak bu şekilde mutlu olur bizim soyumuz. (...) Aşk bizi özümüze, asli yurdumuza (*to oikeion*) götürerek bize en büyük iyiliği yapar; sonrası için de büyük umutlar vaat eder. Eğer tanrılara saygımızı gösterirsek, baştaki doğamızı geri vererek ve hastalığımızı

548) Bkz. Platon, *Symposion*, 192 b-c

549) Platon, *Symposion*, 192 e-193 b.

iyileştirerek bizi mutlu ve mesut yaparlar.[550]

Aristophanes'in küre insan miti, Batılı yorumcularca daha çok tamamlayıcı birleşme arzusunun bir ifadesi olarak yorumlanmıştır.[551] Hatta Irving Singer, *The Nature of Love: Plato to Luther* adlı yapıtında, mitin anlamını, aşkın bütünlük durumunun arayışı, yani tamamlayıcıların birleşmesi olduğunu kabul ederek onu, şeylerin daha önceki durumuna dönüş gereksinimi biçiminde yorumlayan Freud'u eleştirir.[552] Ortaçağ İslam filozofları ise, bu miti, genellikle tabiatlardaki benzerlik (müşâkele), ruhların karışımı, bünyelerin yakınlığı olarak yorumlamışlardır.[553]

Aristophenes'in bir mitten yola çıkarak ortaya koyduğu bu çözümleme, aslında derin bir ironiyle aşktaki olumsuzluğun, insanın ben yarısına yönelik eksikliğinin, ben yarısıyla birleşmeye ve birliğe duyduğu özlemin güçlü bir yansıması olarak düşünülebilir. Aristophanes'in anlatısına bakılırsa, insanın aşk karşısındaki çaresizliği, birliğe olan özsel-derin ontolojik tutkusu, tanrısal bir cezanın ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kierkegard'ın da dediği gibi, Aristophenes'in sözleri okununca, insan, tanrıların, sonsuz bir kargaşa içinde çırpınan yarım insanların bütün bir insan haline gelmek için

---

550) Platon, *Symposion*, 193 b-d.

551) Bkz. I. Singer, *The Nature of Love: Plato to Luther*, Random Hause, New York 1966, s.54; R. G. Hazo, *The Idea of Love (Consepts in Western Thought Series)*, Preager, London 1967,s.32.

552) Bkz. I. Singer, *The Nature of Love: Plato to Luther*, s.189 vd.

553) Platon'un Aristophanes'in dilinden anlattığı bu mitsel tema, ruhsal bir temel çekilip bir parça bozularak İslam'ın klasik çağında aşkı yakınlık (münâsebe) ve benzerlik (müşâkele) olarak gören yazınında güçlü bir yankı uynadırmıştır. Hatta bu yankı o denli güçlü olmuştur ki, mit bozularak hadis kılığına bile sokulmuştur. Bu yankıyı örneklemek için kimi pasajları alıntılamakta yarar vardır Deylemi şunları söyler: "Platon şöyle der: Tanrı ruhları bir defada küre biçiminde yaratmıştır. Sonra onları parçalarına ayırmıştır. Sonra her bir parçayı dilediği bedene yerleştirmiştir. (...) Kimileri de şöyle der: Tanrı seven ruhları bir tek ruh olarak yaratmıştır; sonra onları ikiye bölmüş, iki ayrı bedene yerleştirmiştir Ebû el-Hasan Ali Ibn Muhammed ed-Daylamî, *Kitâb Atf el-Elif el-Ma'lûf ala el-Lâm el-Ma'tûf*, tah.. Hasan Mahmud el-Latif eş-Şafii ve Joseph Norment Bell, Kahire 2007, s.80. Mesudi şöyle der: "Bazıları şöyle demiştir: Tanrı her bir ruhu küre biçiminde yaratmış ve sonra parçalara bölmüştür ve her bir parçayı bedene yerleştirmiştir Bu yüzden, başlangıçta birlikte olduğu kesilmiş diğer yarısına rastlayan bedenler arasında aşk kadim birlikteliğin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkar." Mesudi, *Murûc ez-Zeheb ve Meadin el-Cevher*, cilt: III. s.308. Davud el-Isfahani ez-Zahirî şöyle der: "Ruhalar toplu cemaatlerdir; birbirini tanıyanlar birleşir, farklı olanlar ise ayrışır Muhammed b. Davud el-Isfehani, *en-Nisf el-Evvel min Kitâb ez-Zehra*, tah.: A. R. Nykl ve İbrahim Tûkan, The University of Chicago Press, Chicago 1932, s.14-15. Ibn Hazım şunu aktarır: "Bence aşk, yüksek seviyedeki temel unsurlarına göre bu varlıklarda bölüştürülen ruhların parçaları arasında meydana gelen birleşmedir. Yalnız, Muhammed'in b. Davud'un kimi filozoflardan naklettiği gibi değildir Onların tanımı şöyledir: Ruhlar bölüştürülmüş kürelerdir; ancak yüce evrenlerinde sahip oldukları gizlik (kuvve) ve bileşimlerindeki (terkîb) benzerliğe göre birleşmeleridir. Ibn Hazın, *Tavk el-Hammame fi el-Elfe ve el-Elâf*, 1980, s.94.

verdikleri çabayı izlemekten ne büyük bir eğlence çıkardıklarını[554] düşünmeden edemiyor. Ayrıca bir ceza olarak ortaya çıkan aşk, ironik bir biçimde insanın koruyucusu, hastalıklarının sağaltıcısı olduğu gibi, bir bütün olarak yaşamının anlamına dönüşür ve hatta iradi bir eylem değil, insan doğasının zorunlu bir sonucu olarak belirir. Onun aşkı iradi olmaktan çıkarması, eşcinsel ilişkileri meşrulaştırmada köklü bir işlev yüklenmiş gibi gözükmektedir. Tüm bunlara rağmen aşkla birlenme arasındaki anlamlı vurgu, mantıksal bir nedeni olmaksızın iki insan arasındaki derin-özsel çekiminin dile getirilişi, aşk yazını bağlamında,[555] Aristophanes'in söylemine köklü bir orijinallik kazandırdığı gibi, aşkın irrasyonel doğasına da belli açılardan ışık tutacak niteliktedir. Ancak Aristophanes'in sunduğu birlenmeye yönelik bu aşk tasavvuru, dinamik değil statik bir tasavvura dönüşmekte, yarısını bulanlar, birbirine sarılıp kalmaktadırlar. Sanki aşk, ölüm gibi bir dinginlik haline dönüşmektedir; oysa gerçek yaşamda aşk, yarımızı bulduğumuza inansak bile ondan sonra, iniş ve çıkışlarıyla dinamik bir süreç olarak devam etmektedir. Öte yandan mitte ilginç bir eksiklik göze çarpmaktadır. Aristophanes, erkek, dişi ve androgynos olarak üç cinsiyetten söz etmekte, androgynos'u dişi-erkek, dişi-dişi, erkek-erkek, bileşimi olarak sunmaktadır. Eğer miti yanlış anlamıyorsak, aşk tümüyle androgynoslar (yani dişi-erkek, dişi-dişi, erkek-erkek bileşiminden kesilenler) temeline oturtulmaktadır; bu haliyle başlangıçtaki üç cinsiyetten birisi olan androgynos'un aşkı dile getirilmekte, erkek ve kadın gibi başlangıçta tek cinsiyetli olanlardan hiç söz edilmemektedir.[556] Öyle görünüyor ki, Aristophenes'e göre aşk sadece *androgynos* iken kesilip ayrılanlar için söz konusudur.

---

554) Bkz. S. Kierkegaard, *Ironi Kavramı*, s.51.

555) Bu mit edebiyatta da köklü bir yankı uyandırmıştır. Bkz. Jerome Neu, *Gözyaşı Entelektüel Bir Seydir (Duygunun Anlamları)*, s.142.

556) Grekçe metin şöyledir: ἀλλὰ καὶ τρίτον προσῆν κοινὸν ὃν ἀμφοτέρων τούτων, οὗ νῦν ὄνομα λοιπόν, αὐτὸ δὲ ἠφάνισται· ἀνδρόγυνον γὰρ ἓν τότε μὲν ἦν καὶ εἶδος καὶ ὄνομα ἐξ ἀμφοτέρων κοινὸν τοῦ τε ἄρρενος καὶ θήλεος, νῦν δὲ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐν ὀνείδει ὄνομα κείμενον. Platon, *Symposon*, 189 d-e. Metnin Benjamin Jowett çevirisi şöyledir: "The original human nature was not like the present, but different. The sexes were not two as they are now, but originally three in number; there was man, woman, and the union of the two, of which the name survives but nothing else. Once it was a distinct kind, with a bodily shape and a name of its own, constituted by the union of the male and the female: but now only the word 'androgynous' is preserved, and that as a term of reproach." Benjamin Jowett, "Aristophanes's Speech from Plato's Symposium", *Collected Works of Plato*, Oxford Univeristy Press, 1953, 189 cd. Eyup Çoraklı'nın Türkçe çevirisinde ise şöyle deniliyor: "Çünkü doğamız bir zamanlar çok farklıydı şimdikinden. Bir defa üç cinsiyeti vardı insanların. Şimdiki gibi yalnız erkek ve dişi diye iki cinsiyet yoktu; bu ikisinden de pay alan üçüncü bir cinsiyet daha vardı. Platon, *Symposion*, çev. Eyup Çoraklı, Kabalcı Yayınları, Istanbul 2007, 189 cd.

XV

Symposion'un aşka övgü bağlamında beşinci konuşması şölene katılanların en genci olan Agathon'dur ve o konuşmasına yöntembilimsel bir saptamada bulunarak başlar. Ona göre kendisinden önceki tüm konuşmacılar, bir Tanrı olarak Eros'u övmek yerine, onun neden olduğu iyiliklerden dolayı, insanları kutlamışlardır. Ancak insana bu iyilikleri bağışlayan varlığın ne türden bir varlık olduğundan söz etmemişlerdir. Her türden övgünün en doğru biçimi, konuşma kimin hakkında olursa olsun, onun neden olduğu şeylerden önce nasıl bir varlık olduğunu göstermek olmalıdır.[557] Agathon'un, Eros'a yönelik saptamaları, cinsel bir göndermede bulunmamakla birlikte, genel olarak aşkın neliğine yönelik çözümlemesi konusunda önemli ipuçları verir. Ancak onun temel ilgisinin, daha sonra da değineceğimiz gibi, aşkın yarattığı etik değerlerde yoğunlaştığını söylemek gerekir. Ona göre Eros, her şeyden önce tanrıların en iyisi, en güzeli ve en mutlusudur. Bunun nedeni, Phaidros'un iddiasının aksine onun en genç oluşudur;[558] çünkü o, yaşlılıktan kaçıp uzaklaşır. Tez davranışlıdır; insana umulandan daha çabuk erişir. Aşk doğası gereği, yaşlılıktan tiksinir; uzağından bile geçmez onun. Her zaman gençlerle düşüp kalkar; bu onun doğasıdır.[559] Agathon, eski bir atasözü olarak nitelediği "benzer hep benzeri yanına çeker" deyişini, "aşk, gençleri gençlere çeker" diye yorumlar.[560] Aslında Agathon bu saptamasıyla, daha önceki konuşmalarda gündeme gelen, yaşlı-olgun kimselerin gençlere âşık olmalarına eleştirel bir gönderimde bulunur. Ona göre Eros, aşka neden olduğu için, dostluk ve barışın da kaynağıdır. Bu yüzden, Agathon, Hesiodos ve Parmenides'in tanrılara ilişkin olarak anlattıkları, hadım etme, zincire vurma, işkenceler vb. eylemlerin Eros'tan değil, olsa olsa Ananke'den/Yazgı'dan kaynaklanabileceğini söyler.[561] Aşk, Agathon'a göre, genç olduğu kadar duyarlıdır da; bu yüzden Homeros gibi tanrısal duyarlılığını gösterecek şairlere gereksinimi vardır. Onun duyarlılığının en önemli kanıtı, onun ne yere ne de çok yumuşak olmayan başlara basmasıdır; aksine varlıkların en yumuşak yerlerinde yürür, yuvasını, tanrıların ve insanların

557) Bkz. Platon, *Symposion*, 194 e-195 a.

558) Agathon, başka pek çok konuda Phaidros'la hem fikir olduğunu söylemekle birlikte, Eros'un Kronos ve Iapetos'tan daha eski olduğu görüşüne karşı çıkar. Aksine o hep geçtir ve genç kalmaktadır. Bkz. Platon, *Symposion*, 195 b.

559) Bkz. Platon, *Symposion*, 195 ab.

560) Bkz. Platon, *Symposion*, 195 b.

561) Bkz. Platon, *Symposion*, 195c.

ruhlarında ve mizaçlarında yapar. Sert bir nizaçla karşılaşınca uzaklaşır; yumuşak mizaçla karşılaşınca da orayı mesken edinir.[562] Onun görünüşü de esnektir; sert olsaydı, her şeyi sarıp sarmalayamazdı; her şeyden önce de, bütün ruhların içine girip çıkamazdı. Orantılı ve esnek görünüşünün en temel kanıtı, sahip olduğu zarafettir. Çirkinlikle sürekli savaşıp durur; teninin güzelliği, yaşamını çiçekler arasında geçirdiğini gösterir. Çiçeksiz, sararıp solmuş bir bedenin, ruhun ya da böyle başka bir şeyin içine girip yerleşmez. Ancak nerede çiçeklerle donanmış mis kokulu bir yer varsa oraya yerleşir ve orada kalır.[563] Aşk insana haksızlık etmediği gibi, zorla da insanın başına gelmez. Aşka insanlara kendi istekleriyle hizmet ederler; o hazların en güçlüsüdür; tüm hazları yönetimi altına alır. Ancak, o, hazlara ve arzulara hükmetmekte ölçüyü kaçırmaz. Aşk, hangi bedene girerse onu cesur kıldığı gibi, yaratıcı da yapar.[564] Kısaca aşk, Agathon'a göre en iyi ve en güzeldir; diğer bütün güzel şeyler de onun ürünüdür. O sözünü şöyle tamamlar:

> Herkesin birbiriyle buluştuğu böyle toplantılar düzenleyerek, bayramlarda, korolarda, adak törenlerinde yol gösterici olarak içimizdeki yabancılığı boşaltan, bizi içtenlikle doldurup taşıran odur. Nezaketi veren, kabalığı defeden; çömertçe iyilikte bulunan, kötülükte bulunmayan; sevimli, uysal; bilgelerin hayranlıkla seyrettiği, tanrıların takdir ettiği; nasipsizlerin kıskandığı, nasiplilerin değer verdiği; rahatlığın, inceliğin, kibarlığın, iyiliklerin, arzunun ve iptilanın babası; iyilere özen gösteren, kötülere aldırış etmeyen; sıkıntıda, korkuda, eğlencede, muhabbette yolcu ve kaptan, yoldaş ve en iyi kurtarıcı; bütün tanrıların ve insanların onuru; hem tanrıların hem de insanların aklını başından alırcasına söylediği şarkısına herkesin eşlik edip ahenkle terennüm ederek peşine düşmesi gereken en iyi, en güzel yol gösterici hep odur.[565]

562) Bkz. Platon, *Symposion*, 196 a.

563) Bkz. Platon, *Symposion*, 195 e-196 ab.

564) Bkz. Platon, *Symposion*, 196 c-e.

565) Platon, *Symposion*, 197 d-e.

XVI

Alkibiades'in aşk yerine Sokrates'i öven konuşması[566] bir kenara bırakılırsa, *Symposion*'un aşk bağlamında son konuşmacısı Sokrates'tir. Burada Sokrates'in iki konuşmasıyla karşılaşılır; ilki, kendisinden önce yapılan konuşmaları eleştiren ve Agathon'un konuşması örneğinde, elenkhos'a başvurarak aşkın neliğini soruşturan konuşmasıdır.[567] İkincisi ise, Mantine Rahibesi Diotima'nın görüşlerini aktardığı konuşmadır.[568] Bu konuşmada Diotima'nın görüşlerini aktaran Sokrates, güzel ideasına tırmanan idealist ve mistik bir aşk anlayışının temellerini atarken, cinsel aşka da değinir. Biz, onun aşka yönelik idealist ve mistik yaklaşımını sonraya erteleyerek, burada, sadece Sokrates'in ilk konuşmasını ve Diotima'nın konuşmasında gündeme gelen cinsel aşkı ele alacağız.

Sokrates ilk konuşmasına meşhur ironisiyle başlar; böylesine güzel ve envai çeşit konuşmadan sonra herhangi birisi nasıl olur da, aşkla ilgili söyleyecek bir söz bulur, yakınmada bulunur[569] ve ardından, önceki konuşmalara ya da onlara yakın söz bulamayacağını iyi bildiği için, utancından kaçıp gidesinin geldiğini ifade eder. İronisini geliştirir ve aşka övgü bağlamında önceki konuşmaları eleştirerek, özellikle Agathon'un konuşmasını hakikatin peşinde olmayan ünlü hatip ve sofist Gorgias'ın süslü, büyülü konuşmalarına benzeterek metodolojik yaklaşımının ipuçlarını verir ve şöyle der:

> Onun (Agathon'un) konuşması bana Gorgias'ı anımsattı. Tam da Homeros'un betimlediği durumda buldum kendimi. Agathon lafını tamamlarken 'sözlerini ustaca kullanana' (*deinou legein*) Gorgias'ın başını bana doğru çevirtecek, savlarımı onunkilerle yanıtlayıp beni sessiz soluksuz bir taşa (*lithon tei aphoniai*) dönüştürecek diye çok korktum. Sıram gelince sizinle birlikte Eros'u övmeyi kabul ettiğimde ve aşk konularında usta olduğumu (*deinos*) söylediğimde, işte o zaman ne kadar gülünç olduğumu, hangi konuda olursa olsun övgünün nasıl yapılması gerektiğini gerçekten bilmediğimi fark ettim. Aptallığımdan, övülen her bir şey hakkındaki hakikati söylemek ve bunu esas almak; bu hakikatlerden de, en güzellerini seçip en uygun şekilde derleyip toparlamak gerektiğini düşünüyordum. Herhangi bir şeyi övmenin hakikatini bildiğim için de, güzel konuşacağım diye

566) Bkz. Platon, *Symposion*, 212 d-223 d.
567) Bkz. Platon, *Symposion*, 198 b-201 d.
568) Bkz. Platon, *Symposion*, 201 d-212 c.
569) Bkz. Platon, *Symposion*, 198 b.

> hepten göğsüm kabarıyordu. Anlaşılan bir şeyi güzelce övmek bu değilmiş aslında. Tam tersine öyle olsa da olmasa da en yüce, en güzel nitelikleri atfetmekmiş ona. Yalan da olsa dert değilmiş. Anlaşılan hiç birimiz Eros'u övmenesin, ama övüyormuş gibi görünsün diye konuşulmuş önceden. Sanırım bu yüzden ne güzel, ne yüce olduğu görülsün diye her türlü lafı dolaştırıp Eros'a atfediyor ve onun nasıl bir şey olduğunu, ne büyük iyiliklere neden olduğunu söylüyorsunuz. Belki hiç bilmeyenler için, kesinlikle bilenler için değil, güzel ve saygıdeğerdir bu övgü. Ama övgünün bu türlüsünü hiç bilmiyordum ben; bilmediğim için de, sıram gelince övgüde bulunmak konusunda sizinle hemfikir oldum. Ama dilim söz verdi, aklım değil (...). Ne de olsa bu türlü bir övgüde bulunamayacağım ben artık. Elimden de gelmez ki zaten. Ama yine de dilerseniz eğer, sizin konuşmalarınızla yarış etmeyip kendimce dile getirmek isterim hakikati, hem gülünç duruma da düşmem böylece.[570]

Sokrates, ilk konuşmasını, diyalektik bir zeminde inşa eder ve sofist Gorgias'ı anımsattığını söylediği Agaton'un söylemini nesneleştirir. Agathon'un öncelikle aşkın ne tür bir varlık olduğunu, sonra da onun işlerini ortaya koymak gerektiğini söyleyen metodolojik saptamasına katılır;[571] ama aşkla ilgili söylemine eleştirel yaklaşır. Agathon'la diyelaktik içerisinde gelişen konuşmada Sokrates, öncelikle Agathon'a her aşkın bir şeyin aşkı olduğunu[572], bir arzu (*epithumia*) olarak aşkın, insanın kendisinde eksik olduğunu düşündüğü şeylere yöneldiğini,[573] ardından da aşkın güzellikten yoksun olduğunu ve ona sahip olmadığını onaylatır.[574] Tartışma içerisinde, Sokrates güzelle iyi arasında özdeşlik ilişkisi kurar, eğer aşk güzel şeylerden yoksun ise, o zaman aşkın iyi şeylerden de yoksun olacağı düşüncesini çıkarsar.[575] Buradan itibaren, Agaton, Sokrates'e laf yetiremediğini itiraf ederek karşılıklı konuşmadan çekilir; Sokrates, laf yetiştiremeyenin kendisi değil, hakikat (*aletheian*) olduğunu ileri sürer.[576] Böylelikle o, başlangıçtaki hiçbir şey bilmiyorum ironisinden yola çıksa da, kendi sözlerini hakikatle özdeşleştirir:[577]

---

570) Platon, *Symposion*, 198 c-199 b.

571) Bkz. Platon, *Symposion*, 199 cd.

572) Bkz. Platon, *Symposion*, 199 de.

573) Bkz. Platon, *Symposion*, 200 a-e.

574) Bkz. Platon, *Symposion*, 201 ac.

575) Bkz. Platon, *Symposion*, 201 c.

576) Bkz. Platon, *Symposion*, 201 cd.

577) Sokrates, *Savunma*'da da benzer şeyler söyler. Ve bütün hakikati (*pasan ten aletheian*) söyleyeceğini ileri sürer. Bkz. Platon, *Sokrates'in Savunması*, 17

> Hakikate laf yetiştirmeye gücün yetmiyor sevgili Agathon, yoksa Sokrates'e laf yetiştirmek hiç de zor değil.[578]

Öyle anlaşılıyor ki, burada konuşan Sokrates, gerçek Sokrates ya da, Platon'un tartışmaları sonuçsuz bırakan ilk Sokrates'i değildir; o Platon'un ikinci Sokrates'idir.[579] Burada itibaren Sokrates, bir zamanlar Manteniali bir kadından, Diotima'dan aşka dair dinlediğini ileri sürdüğü bir konuşmayı aktarır. Ona göre bu kadın aşk konusunda olduğu gibi pek çok konuda bilge bir kadındır; hatta bir defasında veba salgınını Atinalılara kurbanlar kestirerek on yıl geciktirmiştir.[580] Sokrates, aşk konusunda ne öğrendiyse bu kadından öğrendiğini dile getirir; aşkı büyük bir Tanrı, en güzel şeylerin aşkı olarak görürken, Diotima'nın tıpkı kendisinin Agathon'a yaptığı gibi kendi düşüncelerini çürüttüğünü söyler.[581] Buradan itibaren, aşk ne iyi ne güzel, ne bilge ne cahil, ne güzel ne çirkin, ne tanrı ne de ölümlü bir şey olarak tanımlanır. O, tanrılarla insanlar arasında aracı olan bir diamon'a dönüştürülür.[582] Bu haliyle aşkın en temel göstergesi, sahip olunan iyi ve güzel şeyleri kaybetmeme ve eksik olanı arzulama olarak belirir; bu ise, ölümsüzlükle özdeşleştirilir ve güzel içinde doğurma ve üreme kavramıyla ifade edilir. İlk düzlemde, üremeden doğan türsel ölümsüzlük ile sosyal ölümsüzlük ele alınır, ancak konuşma sonunda güzellik ideasına ulaşarak, gerçek ölümsüzlüğe ulaşır.[583] Sokrates, güzelliği, ruh ve beden güzelliği olarak ikiye ayırıp, tendeki güzelliğe duyulan aşkta, yüce güzellik ideasının pırıltılarını görerek, felsefi anlamda ruh güzelliğine yönelir. Ancak tensel güzellik ve cinsel arzuyu, bu tutumuyla bütünüyle dışlamaz.[584] Nitekim Sokrates'in Diotima'nın dilinden anlattığı aşkta, tinsel/ruhsal olana vurgu ön plana çıkar. Ancak bu, tensel olanın, ölçülülüğü aşmadığı sürece tümüyle dışlanması anlamına gelmez. Bu açıdan *Symposion*'da hayvanlarda ve insanlarda karşılaşılan güzel tene dönük cinsel arzu, ölümsüzlük arzusu ile ilişkilendirir. Ölümlü varlık elinden geldiği kadar sonsuz, ölümsüz olmaya çalışır. Bunun için de yapabileceği tek şey vardır; doğurmak ve eskiyen bir varlığın yerine yenisini koymaktır. Çünkü Herakleitos'un da dediği gibi, her an her şey değişmekte, eskimekte ve yokluğa karışmakta-

---

578) Platon, *Symposion*, çev.

579) Bkz. L. C. H. Chen, "Knowledge of Beauty in Plato's Symposium." *The Classical Quarterly*, New Series, vo. 33, no: 1, 1983, s.66.

580) Bkz. Platon, *Symposion*, 201 d.

581) Bkz. Platon, *Symposion*, 201 e.

582) Bkz. Platon, *Symposion*, 202 a-203 a.

583) Bkz. C. H. Chen, *Knowledge of Beauty in Plato's Symposium*, s.66-67

584) Bkz. Platon, *Symposion*, 206 b vd.

dır. Bu anlamda *Symposion*'da, doğurmak, "güzel içinde var olma, varlığı sürdürme sevgisi" olarak tanımlamaktadır. Sokrates'in görüşlerini anlattığı Diotima'ya göre, bedenlerinde bereket taşıyanlar, daha çok kadınlardan yana gider; onların sevme yolu, çocuk yaparak ölümsüzlüğü sağlamaktır. Adlarını yaşatarak, gelecek tüm zamanlar boyunca mutluluğa ereceklerini savunurlar. Ama ruhlarında bereket olanlara gelince, öyleleri de vardır, onlar bedenden çok ruh ürünleri verirler. Aşk, hem ruhen hem de bedenen doğurma olarak tanımladıktan sonra şöyle denilmektedir:

> Bütün insanlar hem ruhen hem de bedenen gebe kalırlar (...) ve belirli bir yaşa gelcliğimizde, doğamız doğurmayı arzular. Ama doğurma, çirkinle değil, güzelle mümkündür. Örneğin, erkekle kadının birlikteliği bir doğurma olayıdır. Bu tanrısal bir iştir ve ölümlü bir canlıda ölümsüz olan şey, bu gebelik ve üremedir. Bunların uyumsuzluk içinde ortaya çıkması mümkün değildir. Çirkin, tanrısal olan bir şeyle uyumsuzdur çünkü, güzelse uyumlu. (...) Bu yüzden, hem gebe olan hem de artık arzuyla kabaran bir kişide, sahip olduğu bu şiddetli doğum sancısından kurtulmak için güzelliğe karşı çok güçlü bir arzu uyanır. (...) Aşk güzelin aşkı değil (...) güzel sayesinde doğurmanın ve üremenin aşkıdır. (...) Çünkü üreme, ölümlü için sonsuz ve ölümsüz bir şeydir. (...) Mademki aşk iyinin her zaman insanın kendisinin olmasının aşkıdır, o zaman iyinin yanında ölümsüzlüğü de arzulamamız gerekir. Bu düşünceden hareketle aşk, ölümsüzlüğün aşkı da olmak zorundadır. (...) Bu aşkın, arzunun nedeni nedir? (...) Yoksa haberin yok mu senin, karada gezen, havada uçan bütün hayvanların sırf üreme arzusuyla ne korkunç hallere düştüğünden; önce birbirleriyle çiftleşmek, sonra da doğan yavrularına yiyecek bulmak için hepsinin hastalığa yakalanıp aşk derdine düştüğünden; en güçsüz olanların bile yavruları için en güçlülerle savaşmaya ve bu uğurda hayatlarını feda etmeye hazır olduğundan; yavrularını besleyip büyütebilmek için kendi istekleriyle açlığa katlandıklarından ve her türden zorluğa göğüs gerdiklerinden? Birisi çıkıp da insanların bu şeyleri akılları sayesinde yaptığını düşünebilir. (...) Peki ama hayvanların böyle aşk derdine düşmelerinin nedeni nedir? (...) Ölümlü bir doğa mümkün olduğunca hep ölümsüz olmayı arzular. Bu da tek bir yolla, eskinin yerine daima bir yenisini bırakan üremeyle olur. (...) Her ölümlü varlık bu şekilde, adeta tanrısal bir varlık gibi sonsuza dek tamamen aynı kalmakla değil, tam tersine çekip giden ve eskiyen bir şeyin yerine yenisini koymakla muhafaza edilir. Ölümlü olan ancak bu yolla ölümsüzlükten pay alır, gerek bedeniyle gerekse başka şeyiyle. Bunun üremeden başka yolu yoktur.[585]

585) Platon, *Symposion*, 206 e-208 c.

XVII

Daha önce'de belirttiğimiz gibi, Platon aşk ve cinsellik sorununu olgunluk dönemi diyaloglarından biri olan *Symposion*'un yanı sıra, ondan sonra kaleme aldığı söylenen *Phaidros* diyaloğunda da ele alır. *Phaidros* diyaloğunda, temel tartışması "iyi bir söylev nasıl olmalıdır" sorusu olsa da, söylevin konusu olarak aşk seçildiği için tartışmamız açısından oldukça önem taşımaktadır. Bu diyalog, Phaidros'un Lysias'ın aşk hakkında yazdığı söylevi Sokrates'e okuması, Sokrates'in bu söylevi eleştirisi üzerine aynı konuda yeni bir söylev ortaya koymasını konu edinmektedir.[586] Fakat burada, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, Sokrates'in iki söyleviyle karşılaşılmaktadır; ilki aşkı pragmatist temelde ele alan, onu bedensel mania (delilik) olarak niteleyip eleştiren söylev,[587] ikincisi ise, birinci söylevinden vazgeçip, aşkı tanrısal mania olarak niteleyip öven söylevidir.[588] Sokrates'in ilk söylevi, her ne kadar söylevin yapıntı olduğu ileri sürülse de, Ksenophon'un Sokrates'in aşk öğretisiyle ilgili olarak aktardıklarına belli ölçülerde uyarken, ikincisi, *Symposion*'da Diotima'nın dilinden aktarılan ve büyük ölçüde Platon'un idealar kuramına ve tikellerden idea olan güzele ulaşma öğretisine daha yakın durmaktadır. Sokrates'in ikinci konuşması aşka mistik bir işlev yüklediği için ona ilişkin tartışmayı şimdilik erteleyerek, Phaidros'un aktardığı biçimiyle Lysias'ın ve Sokrates'in ilk konuşmasını, cinsel aşka ilişkin oldukları için bu bağlamda irdelemek gerekmektedir. Önce Phaidros'un aktardığı biçimiyle Lysias'ın, ardından Sokrates'in birinci söylevini inceleyeceğiz.

Diyaloğun kurgusuna göre, Lysias birine vurulan, yani âşık olan güzel bir çocuğun başından geçenleri anlatan bir söylev kaleme almıştır ve söylevin konusu, "insan, sevenden ziyade sevmeyene iltifat etmelidir"[589] argümanını savunmaktadır. Phaidros bu nutku bir metin olarak edinmiştir ve Sokrates'e okumaktadır. Metin irdelendiğinde, aşk karşıtı bir izlekle karşılaşılır ve pragmatist bir temelde âşık olmanın zararları konu edilir.

---

586) Bkz. Platon, *Phaidros*, 228 e vd.

587) Bkz. Platon, *Phaidros*, 237 b-242 d. Platon'un Phaidros adlı diyaloğundaki aşk karşıtı söylemlerin, aşka eleştirel yaklaşan pek çok felsefi yazını etkilediği gibi, ortaçağ İslam kültüründe de etki uyandırdığı görülür. Bu etkinin dolaylı izleri, Ebu Bekr er-Razi, İbn el-Cevzi, İbn el-Kayyim el-Cevziye gibi düşünürlerin yapıtlarında görülebilir. Bkz. Ebû Bekr Zekeriyya er-Râzî, *et-Tıbb er-Ruhânî*, s.35 vd., İbn el-Cevzi, *Zemm el-Hevâ*, tah. Halid Abd el-Latif Beyrut 1998, s.35 vd; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Sevenlerin Bahçesi (Aşk ve Aşıklara Dair)*, çev. İbrahim Doğu. Ahsen Yayınları, İstanbul 2005, s.167 vd.

588) Bkz. Platon, *Phaidros*, 242 e vd.

589) Bkz. Platon, *Phaidros*, 227 c.

Lysias'ın aşk karşıtı izleği, Sokrates'in de haklı olarak belirttiği gibi tekrarlar bir kanara bırakıldığında, dört ana argümana indirgenebilir.

İlk argüman, aşk pişmanlıktır biçiminde özetlenebilir. Lysias'a göre, âşık olanlar, istekleri ve arzuları geçince, sevgililerine yaptıkları iyiliklerden dolayı pişmanlık duymaya başlarlar. Halbuki âşık olmayanlar için böyle bir pişmanlık söz konusu olmaz. Çünkü bunlar, sevdiklerine ettikleri iyiliği bir zorunluluğun baskısı altında değil, fakat serbestçe kendi durumlarını iyice tartarak ve imkânlarını etraflıca ölçerek yaparlar. Dahası âşık olanlar, hem aşkın işlerine verdiği zararı hesap ederler hem de cömertçe ettikleri iyiliği katlandıkları zahmeti de buna ekleyince, elde ettikleri lütufların karşılığını sevdiklerine çoktan ödediklerine hükmederler. Halbuki âşık olmayanların, ne kendi işlerindeki ihmallerine aşkı bahane etmeye ne çektikleri sıkıntıları hesaba katmaya ne de aileleriyle olan anlaşmazlıkların bundan ileri geldiğini düşünmeye ihtiyaçları vardır. Onun için tüm bu engeller ortadan kalktıktan sonra, onlar için gönlünü hoş edeceğini düşündükleri birilerine kendilerini bütünüyle vermek kalır.[590] Şu halde, âşık olanlar, olmayanlarla kıyaslandığında ciddi bir pişmanlık içindedirler ve insan yaşamı için âşık olmamak âşık olmaya göre daha faydalıdır.

İkinci argüman aşkın gelip geçiciliğine vurgu yapar. Lysias'a göre birisi şöyle düşünebilir: Aşık olanlar tercih edilmelidir; çünkü onlar tutuldukları kimseleri daha güçlü severler; hatta başkalarının düşmanlığını üzerine çekmek pahasına da olsa sevdiklerinin hoşuna gidebilmek için sözleriyle, hareketleriyle her şeyi yapmaya hazırdırlar. Ancak bunların doğruyu söyleyip söylemedikleri kolayca anlaşılabilir. Böyleleri, başka birine vurulduklarında, bu defa da onun için yanıp tutuşacaklar ve bu yeni sevgili isterse, dünkü sevgililerine zarar vermeye kadar gideceklerdir. Bu anlamda aşk bir hastalıktır ve aşk hastalığına tutulmuş birine hangi insan kendini verebilir? Bu niteleme yersiz değildir; zira âşıkların kendileri de, zihince sağlam değil, hasta olduklarını kabul ederler. Düşüncelerinin karmakarışık olduğunu onlar da bilirler, fakat kendilerini tutamazlar. Şu halde, salim kafa ile düşündükleri zaman, böyle perişan bir ruh hali içinde verdikleri kararlarda iyi bir şeyler bulunabileceğine nasıl ihtimal verirler? Lysias nutkuna şöyle devam eder:

> Aşıklar içinde, en fazla âşık olanını almak istersen, içinden birini seçeceğin insan sayısı pek azdır. Yok eğer, âşık olmayanlar arasından en fazla işine yarayacak birini seçmek istersen, o zaman önünde yığın

590) Bkz. Platon, *Phaidros*, 231 ab.

yığın insan bulursun. Bu yığın içinden, sevgine layık olana tesadüf etmeyi çok daha fazla umabilirsin.[591]

Üçüncü argüman, aşkın kıskançlık yarattığı, tene odaklı olduğu, dostluğu yok ettiği ve düşmanlıklara neden olduğudur. Bu argüman oldukça ilgi çekicidir; bu nedenle onu Lysias'ın söyleminden dinlemekte yarar vardır.

> Halkın ne diyeceğinden korkuyorsan, işi fark eden insanların, seni kötülemesinden çekiniyorsan, düşün ki, kendilerini gıpta edilmeye layık saydıkları için gıpta edilmekten hoşlanan âşıklar konuşmaktan hiç çekinmezler ve boşuna zahmete katlanmaklıklarını herkese öğünerek göstermek isterler. Aşık olmayanlara gelince, bunlar kendilerini tutabildikleri için, halkın ne diyeceğine değil, en değerli şeye önem verirler. Zaten âşık olanların, münasebetlerinden hemen herkesin etraflıca haberi vardır. Bunların sevdikleriyle dolaştıkları ve bunu kendilerine iş edindikleri görülür. O kadar ki, insan, bu âşıkların sevgililerivle konuştuklarını gördüğü zaman hemen düşünür: Ya sevişmişler de dönüyorlar, ya sevişmeye gidiyorlar. Aşık olmayanlara gelince, onların bu gibi münasebetler kurmuş olacaklarına ihtimal verilmez; çünkü iki insanın dost olmaları dolayısıyla veya başka herhangi bir sebeple birbiriyle pekâlâ sohbet edebileceği düşünülür. Dostluğun devam edebilmesinin güç olduğu hakkında içinde bir korku mu belirdi? Şu veya bu sebepten doğacak bir anlaşmazlığın her iki taraf için de kötü bir neticeye varacağını, halbuki en fazla değer verdiğin şeyi feda edersen bundan en çok senin zararlı çıkacağını mı düşünüyorsun? Öyleyse, en çok ve haklı olarak, âşık olanlardan korkmalısın; âşıklara dert olacak sebepler, gerçekten pek çoktur. Bunlar her şeyin kendilerine dokunan bir tarafı olduğunu düşünürler. İşte bunun içindir ki, sevdiklerinin başkalarıyla olan her türlü münasebetini önlemeye çalışırlar. Zenginlerin, sevgililerini para sayesinde ayartmalarından, yahut aydın kimselerin zekaları sayesinde kendilerini gölgede bırakmalarından korkarlar; faydalı bir üstünlüğü olan herkesten sakınırlar. Seni bu gibilerden nefret etmek gerektiğine inandırırlar ve neticede dosttan mahrum bırakırlar. Kendi menfaatini koruyup bu insanlardan daha akıllıca davranmak istersen, bu defada onlarla bozuşmak zorunda kalırsın.[592]

Dördüncü argüman, aşk, âşık olunanın gerçek kimliğinin görülmesini engeller argümanıdır. Lysias'a göre, âşık olanlardan çoğu, sevgilinin tabiatını anlamayı, huylarını öğrenmeyi umursamadan, neyin nesi olduğunu araştırmadan onun tenini/bedenini özlerler. İstekleri geçtiği zaman, bu dostluğa hala bağlı kalıp kalmayacaklarından kendileri bile emin değil-

591) Bkz. Platon, *Phaidros*, 231 cd.
592) Platon, *Phaidros*, 231 e-232 a-c, 233 bc.

dir. Aşık olmayanlara gelince, durum başkadır; onlar, isteklerini yerine getirmeden önce, birbirlerine gerçek dostlu'la bağlanmışlardır. Bu yüzden, maksatlarına erişmekten duyacakları zevkin bu dostluğu zayıflatacağı düşünülemez. Aksine bu dostluk, geleceğe ait vaatlerin bir teminatı olarak sürüp gidecektir. Aşıklar ya hoşuna gitmemek korkusuyla, yahut istek doğru düşünmelerine engel olduğu için sevgilinin her dediğine ve her yaptığına hayranlık gösterirler. Zaten aşk kendini bu gibi belirtilerle belli eder. Başka insanların kederlenmeye değer bulmadıkları bir aksilik, âşık olanları kara düşüncelere salar ve başka birini hiç de keyiflendirmeyecek olan bir güzel tesadüf bunların alabildiğine coşmalarına neden olur. Bu yüzden aşk gözü kör eder; âşıklara gıpta etmekten çok acımak gerekir.[593] Lysias'ın söylevi şöyle sona erer:

> Tüm bunlar düşünüldüğünde aşkın yarasız olduğu açıktır; zira gerçek ilişki, insana fayda sağlamalı ve iki kişinin mutluluğunu amaçlamalıdır.[594]

Sokrates pragmatist bir temelinde aşka eleştirel yaklaşan bu nutku dinleyince, ironik bir biçimde şöyle yanıt verir:

> Kıt bilgim yüzünden nutkun özünü zaten kavrayamadığım için, istersen, sana olan sevgim dolayısıyla, onun şekil bakımından güzelliğini kabule razı olurum. Bu nutukta sadece hitabet sanatı dikkatimi çekti; öze gelince, (...) bundan herhalde Lysias'ın kendisi de memnun kalmamıştır diye düşünüyorum. (...) Phaidros, bana öyle geliyor ki, Lysias aynı şeyleri iki üç defa tekrarlıyor. Sanki aynı konu üzerinde uzun uzun konuşmaya dağarcığı yetmiyormuş yahut böyle bir meseleye pek az ilgi besliyormuş gibi.[595]

Sokrates'e göre nutkun bir diğer önemli hatası ise şudur: Nutkun ilk cümleleri olan, "tasarımlarımın neler olduğunu herhalde biliyorsun ve bunların gerçekleşmesinin her ikimiz için de iyi olacağı hakkındaki fikrimi işittin; sana âşık değilim diye, sırf bu yüzden, isteğimin (*apithumia*) boşa gideceğini sanmıyorum; âşık olanlar, istekleri geçince, sevdiklerine yapabildikleri iyiliklere pişman olurlar" ifadeleri, bir âşığın sevgilisine söyleyeceği son sözlerdir; oysa Lysias, sonda söylenecekleri başta söyleyerek hata etmiştir.[596]

Phaidros, bu eleştirileri duyunca Sokrates'ten aynı temada bir konuşma yapmasını ister, Sokrates, nazlansa, bilmezden gelme ironisine başvursa

---

593) Bkz. Platon, *Phaidros*, 232 e-233 a.

594) Platon, *Phaidros*, 234 c.

595) Platon, *Phaidros*, 234 c-235 a.

596) Bkz. Platon, *Phaidros*, 263 e-264 a.

da, Phaidros, eğer isteğini yerine getirmez ise bir daha ona elde ettiği nutukları okumayacağı, tehditiyle onu ikna eder. Ardından Sokrates, ilham perilerini yardıma çağırıp, hem metodolojisini hem de konuyu belirlemek adına şöyle der:

> Şeker sesli Musalar; böyle anılmanız ister sesinizin tatlılığından, ister musikiye vurgun Ligur soyundan olmanızdan ileri gelsin, sizleri çağırıyorum! Dostunun üstün yetisine duyduğu hayranlığı iyiden iyiye kuvvetlendirmek için güzel dostun üzerinde konuşmaya zorlandığı uydurma fikri benimle birlikte ele alın! Vaktiyle çok güzel bir çocuk, daha doğrusu bir yeni yetme vardı. Aşıkları pek çoktu. Bu âşıklardan biri cin fikirli biriydi: Ötekilerden daha az vurgun olmadığı halde, çocuğu, ona hiçbir aşk beslemediğine inandırmıştı. İşte bu adam bir gün gene çocuğu arzuladığında, onu, insan âşık olandan ziyade âşık olmayana lütuflarını göstermeli diye kandırdı ve şöyle dedi: Üzerinde görüşülen konu her ne olursa olsun yavrum, neticeye varabilmek için iyi bir çıkış noktası seçmiş olmak lazımdır. Münakaşa edilen meselenin ne olduğu bilinmelidir; bu bilinmedikçe, ne yapılırsa yapılsın, bir neticeye varılamaz. Çoğu insan her şeyin birbir özünü bilmediğinin farkında değildir; biliyorum sanır ve araştırmalar için seçilecek çıkış noktası hussunda başkalarıyla da anlaşmak sıkıntısına katlanmaz; fakat ilerledikçe bunun cezasını haklı olarak çeker. Çünkü şeylerin özü hakkında ne kendi kendisiyle ne de başkalarıyla anlaşma halindedir [597]

Sokrates, bu söyleminin ardından, "aşık olanla mı yoksa âşık olmayanla mı dostluk kurmak daha iyidir" izleğini temel alır. Ancak Sokrates izleğe aşkın doğasını ve sonuçlarını saptayarak başlamak gerektiğinin altını çizer. Çünkü önce aşk, faydalı mıdır, zararlı mıdır, sorusuna yanıt vermek bunları tartışmayı zorunlu kılar.[598] Ona göre aşk, psikolojik temeliyle ele alındığında, özünde güzele (*kalon*) yönelik bir istekten ve arzudan (*epithiuma*) ibarettir. Bu istek ve arzu sadece âşık olanlarda değil, âşık olmayanlarda da bulunmaktadır. Sokrates bu saptamasının ardından, sevenle sevmeyeni nasıl ayırt edeceğiz, sorusunu ortaya atar ve ardından insan psikolojisini irdelemeye yönelir. Ona göre, insanlarda, güden ve idare eden iki çeşit ilke söz konusudur ve insanlar bu ilkelerin gösterdikleri yoldan giderler. Bunlardan ilki, insanın hazlara (*hedone*) doğuştan duyduğu istek, öbürü ise, kazanılmış, sonradan edinilmiş kanıdan ibarettir. Birincisinin hazzı istediği yerde, ikincisi daha iyiyi özlemeye neden olur. Bu iki ilke

---

597) Platon, *Phaidros*, 237 bc.

598) Bkz. Platon, *Phaidros*, 237 c vd.

insanda bazen bağdaşır, bazen hiç bağdaşmaz, bazen de bunlardan biri ya da diğeri hakim olur. Daha iyiyi aratan kanı aklın kılavuzluğu ile üstün geldiği zaman bu egemenliğe etik anlamda ölçülülük (*sophrosyne*) denir. İnsanın içinde hükmünü yürüten ve onu hazlara (*hedone*) doğru sürükleyen ve ona egemen olan istek (*epithumia*) ise, böylesi bir idareye de ölçüsüzlük denilir. Ardından, bir hekim ve bir etikçi gibi yeme ve içmedeki ölçüsüzlüklere değinen Sokrates bu saptamasının ardından şöyle der:

> Ben doğruluğa olan düşünceleri hamlemize gem vurarak bizi güzelliğin verdiği hazza doğru sürükleyen tensel istekten (επιθυμία επι σωματων, *epithumia epi somaton*) bahsetmek istiyorum. Doğruluğa yapmak istediğimiz hamleyi durduran bu tensel istek, güzelliğin verdiği hazza yöneldiği, vücut güzelliğine yönelmiş aynı soydan başka isteklerle iyiden iyiye kuvvetlenip bizi dilediği gibi idare etmeye başladığı zaman, adını kuvvetinden alır, aşk olur (*eromenos*).

Aşka ilişkin aşırı tensel istek, ölçüsüzlük ve hastalıktan kaynaklanan delilik (*mania*) –bunun karşısına daha sonra tanrısal deliliği koyacak ve ilkini olumsuzlamasına rağmen ikincisi olumlayacaktır-[599] gibi saptamalarda bulunan Sokrates, âşık olan ve âşık olmayana gösterilecek uysallığın ne gibi faydaları ve zararları olabileceğini incelemeye geçer. Aşka ilişkin yaptığı bu tanım işlevsel bir tanımdır ve aşkın zararlarını göstermeye hizmet eder. Bu nedenle tartışmayı, hastalık ve delilik olarak nitelediği âşık olmanın zararlarına odaklar ve âşık olmamanın üstünlüklerine değinmek yerine, zararlarının tersini düşünmemizi önerir. Ona göre tensel istek ve arzuların eline düşen ve hazzın kölesi olan kişi, zorunlu olarak, sevdiğinden mümkün olduğu kadar çok haz almak isteyecektir. Hasta bir ruh, kendine karşı koymayan şeylerden hoşlanır ve kendine üstün veya eşit gördüğü şeylerden ise nefret eder. Şu halde, âşık olan sevgilisinin üstünlüğünü de eşitliğini de gönül hoşluğu ile kabul etmeyecek, aksine, onu hep değerden düşürmeye ve küçültmeye çalışacaktır. Kuşkusuz bilgisiz bilgiliden, korkak yiğitten, konuşmasını bilmeyen iyi konuşandan, kalın kafalı adam uyanık insandan daha aşağıdadır. Sevgilisinin zekasında doğuştan bulunan veya sonradan meydana gelmiş olan bu ve bunun gibi noksanlıklar karşısında âşık, ister istemez, ya bunların bazısından zevk alacak ve bazısına uymak zorunda kalacak, yahut o andaki hazdan kendini mahrum edecektir. Bu durumda âşık da kıskanç olacak, sevgilisinin onun için faydası olabilecek, onu gerçekten adam edecek ilişkilerden uzaklaştıracaktır. Böylelikle ona kötülük etmiş olacaktır. Hele düşünüşü en yüksek

---

599) Bkz. Platon, *Phaidros*, 265 a.

mertebesine ulaştıran ilişkiden uzaklaştıracak olursa, ona kötülüklerin en büyüğünü yapmış olacaktır. Sözgelimi, âşık olan sevgilisine tanrılık felsefeden yüz çevirtmek isterse, işte böyle bir iş yapmış olur. O şöyle der:

> Aşık, kendisine dudak bükülmesinden çok korktuğu için, ne yapar eder sevgilisini felsefeden uzaklaştırır. O, sevgilisinin dünyadan haberi olmasın ve kendisinden başkasını gözü görmesin diye, ne yapmak mümkünse yapacaktır. Sevgili de bir kez bu hale geldi mi, şüphesiz âşığı için pek hoşlanılır bir şey olacak, fakat kendine kötülüklerin en büyüğünü yapmış olacaktır. Sözün kısası, zekayı ilgilendiren şeylerde, ister idare edilmekte, ister işbirliği etmekte olsun, âşık olanla birleşmek asla akıllı bir şey değildir.(600)

Aşk Sokrates'e göre vücut bakımıyla ilgili de olumsuz sonuçlara yol açmaktadır. Çünkü iyilikten ziyade hazzı arayan âşık, olayların şevkiyle bir vücudu hükmü altına aldığı zaman o vücuda bakışı değişecektir. Aşık insanın aradığı kasları yokmuş gibi yumuşak yapılı, güneş altında değil de gölgede yetişmiş, erkekçe yorgunluk, kan ve ter içinde kalmak nedir bilmeyen, hiç çetinliği olmayan bir yaşam biçimine alışmış, doğal güzellikten yoksun olduğu için acayip renkler ve süslerle bezenen, nihayet kötü yolda olanların yaptığı her şeye koşan birine dönüşecektir. Bu türden kadın yapılılar, savaşta veya önemli herhangi bir durumda düşmanlarına cüret, dostlarına, hele âşıklarına korku verirler. Acaba doğrudan doğruya kendimizi ilgilendiren şeylerde, âşığın üzerimizdeki etkisinden ne gibi fayda ya da zarar bekleyebiliriz? Sokrates'e göre âşık olanlar çok iyi bilirler ki, sevgiliyi en aziz, en kutsal bildiği, en çok bağlı bulunduğu şeylerden mahrum kalmış görmek kadar yürekten özlenen bir şey yoktur.(601)

> Seven kimse ister ki, sevgilisi babasından, anasından, akrabalarından, dostlarından mahrum kalsın; çünkü bunların, sevgiliyle olan tadına doyulmaz alışverişi baltaladıkları ve kösteklediklerini düşünür. Dahası var: Âşık olan düşünür ki, sevdiği varlıklı olursa, böylesini ne kendine bağlamak kolay olur, ne de –kendine bağlasa bile- dilediği gibi kullanmak. Netice olarak, âşık olan sevgilisinin varlıklı olmasını muhakkak kıskanır ve onun varını yoğunu kaybetmesine sevinir. İş bu kadarla da bitmez: Sevgilisi mümkün olduğu kadar uzun bir zaman evlenmemeli, çocuk sahibi, yuva sahibi olmamalıdır. Âşık sevdiğine bunu reva görür; çünkü bencil zevke varabilmek fırsatını mümkün olduğu kadar uzun zaman elde bulundurmak ister.(602)

---

600) Platon, *Phaidros*, 239 bc.

601) Bkz. Platon, *Phaidros*, 239 e, 240 a.

602) Platon, *Phaidros*, 240 a.

Sokrates'e göre, bir düşkün kadınla düşüp kalkmak bile âşık olmaktan daha yeğdir. Bu da elbette ki zararlıdır; ancak bir günlük de olsa bir zevk sağlar. Ancak aşk, sadece zararlı olmakla kalmaz, sevilenin dünyasını çekilmez hale getirir. Hele bir de yaş farkı varsa, bu işi daha da çekilmez kılar. Zira yaşlı bir âşık genç bir sevgili edinirse, ondan gece gündüz ayrılmak istemez. Bu dayanılmaz tutkunluğun kamçısı altında gözünü, kulağını, elini, bütün duyularını sevgiliden aldığı hazza bırakır ve onun bir dediğini iki etmemek için, zevkle, ardından köle gibi gider. Ancak bu kadar uzun bir birliktelikte, tiksintinin son haddine varmasını önlemek için bu âşık sevgilisini nasıl avutacak, ona ne gibi hazlar verecektir? Âşığının bitmez tükenmez zorlamaları hesaba katılmasa bile sadece yaşlılığın getirdiği geçkin ve pörsümüş yüze ve onun anlattığı şeyler içine bulantı verecektir. Nerede ve kiminle olsa, onun kıskanç kuşkusundan kurtulamayacaktır. Bu durumda, aşkından bazen hiç yerinde olmayan pek aşırı iltifatlar, bazen da dayanılmaz azarlamalar işitecektir. Ayık halde iken bile hoş görülür cinsten olmayan bu azarlamalar, içip sarhoş olunca en çirkin hale dönüşecek, dili terbiye sınırını aştığı için yaşamı çekilmez kılacaktır. Öte yandan âşık, sevdikçe zararlı ve hoşa gitmez bir şeydir; hele artık sevmez olunca, bir zamanlar yalvarmalarla, yeminlerle bol bol ettiği bütün vaatlere sadakatsizlik edecektir. Aşk bitip, aşk deliliğinin yerini akıl ve bilgelik alınca, bu sefer, kovalanan durumuna düşecek, önceki vaatleri karşında utanacak bir konuma gelecektir.[603] Sokrates faydacılık temelinde yapılandırdığı aşk karşıtı söylemini Phaidros'a yönelik şu tavsiye ile bitirir:

> İşte yavrum bütün bunları insan iyice kafasına koymalı ve bilmelidir ki, âşık sevgilisine, onun iyiliğini düşünerek değil, karnını tıka basa doldurmak istediği bir yemeğe bakar gibi bakar. Kurdun kuzuya olan sevgisi ne ise, âşıkların sevgiliye olan sevgileri de odur.[604]

Sokrates, nutkunu temellendirmek ve aşkı eleştirmek amacıyla onu hastalıktan kaynaklanan bir delilik olarak nitelediği bu ilk konuşmasından[605] daha sonra vazgeçer ve gerek Lysias'ın gerekse kendi konuşmasının budalaca, hatta Eros'u Aphrodite'nin oğlu bir Tanrı olarak sunarak, biraz da dinsizce bir şey olarak yorumlar. Ona göre aşk karşıtı bu nutuklar, tanrılık aşkı aşağılama, günaha girme ve insanı eğlendirme amacı güden saçma şeylerdir.[606] Bu itirafın ardından, Eros'a karşı işlediği günahtan dolayı

---

603) Bkz. Platon, *Phaidros*, 241 b-d.

604) Platon, *Phaidros*, 241 d.

605) Bkz. Platon, *Phaidros*, 265 a.

606) Bkz. Platon, *Phaidros*, 242d e.

kendisini cezalandırmasına meydan vermeden bir Palinodia söylemeye çalışacağını ekler. Ona göre âşıklar, olur olmaz sebepler yüzünden birbirine düşman kesilir ve sevdiklerine karşı kuşkulu ve yer yer zararlı olurlar diyenleri duysalar, bu sözleri aşk nedir bilmeyen insanların söyleyebileceği sözler olarak nitelerler. Hiçbir âşık, aşk karşıtı nutuklarda dile gelen şeyi gerçek olarak algılamaz.(607)

Sokrates, kendi aşk karşıtı nutkundan vazgeçse ve Lysias'a aşkı öven bir nutuk yazmayı salık verse de, her iki konuşmada dile gelen ve faydacı bir temelde âşık olmanın negatif yüzüne işaret eden, kıskançlık, pişmanlık, gözün kör olması, aşk uğruna yapılan israflar, aşk için güzel şeylerden yapılan fedakârlıklar vb.nin hiç de boş saptamalar olmadığını belirtmek gerekir. Bu yüzden olsa gerek, aşk karşıtı yazında bu saptamalar köklü bir yer edinir. Kuşkusuz aşk olumlu öğelerin yanında olumsuz öğeler de içermektedir ve bu onun paradokslu doğasından kaynaklanmaktadır. Phaidros diyaloğundaki bu olumsuz öğelerin, aşka ilişkin delilik (*mania*) ve ölçüsüzlük (*sophrosyne*) nitelemesiyle birlikte, Stoacı kimi düşünülerde yankı uyandırdığı ve aşka ilişkin eleştirel söylemleri beslediğini belirtmemiz gerekir.(608)

XVIII

Platon aşk ve cinselliği *Devlet* ve Sokrates'i hiç konuşturmadığı yaşlılık dönemi diyaloğu olan *Yasalar* adlı meşhur yapılarında da konu edinir. Her iki yapıtta da aşka yönelik değiniler farklılaştığı için, onları da ayrı ayrı ele almak daha doğru gözükmektedir

Devlet diyaloğunda Sokrates'in dilinden güzeli aşkın nesnesi kılan Platon, bilge kişinin güzellik ideasına yaklaşan şeyleri sevdiğini, ona yaklaşamayanları ise sevmediğini belirtir. Ardından cinsel aşkı hazla (*hedone*) özdeşleştirir ve ondan daha büyük haz olup olmadığını sorar Ona göre cinsel haz, evet en büyük hazdır; fakat cinsel haz eşittir aşk değildir; gerçek aşk, güzeli, düzenli olanı, ölçülü ve uyumlu bir biçimde arzulamaktır (*epithumia*). Bu durumda, ne çılgınca ne de ölçüsüzce ve azgınca olan hiçbir şey gerçek aşk ile bir araya gelmez. Bu anlamda gerçek aşk, cinsel-

---

607) Bkz. Platon, *Phaidros*, 243 d

608) Aşkın delilik ve çılgınlık olarak nitelen... felsefesinde de köklü bir etki yaratm... dukça ilgi çekicidir. Bkz. Ebu Bekr Er... es-Safâ, *Fi Mâhiyet el-Aşk*, s. 270 vd. ...el... eleştirel söylemler ortaçağ İslâm... u Bekr er-Razi'nin düşünceleri ö... s. 35 vd; 74 vd. Yine bkz. İhvân

cinsel aşka indirgenemez; âşıklar oğlanları doğru ve sahici bir biçimde seviyorlarsa, bu sevgi tensel-cinsel olmaz. Bu sokratik tema Platon'da o kadar çok tekrarlanır ki, onun tarafından iyice içselleştirldiğini düşündürür. Gerçek aşk ile seven âşık, sevgilisini güzel adına bir babanın oğlunu sevdiği gibi sevmeli, öyle öpmeli ve okşamalıdır. Böyle yapamıyorsa aşktan uzak durmalı, kendisini ruh güzelliğine alıştırmalıdır.[609] Platon Sokrates'i şöyle konuşturur:

> –Bir insanın içinde güzel huy varsa, dış görünüşü de bu huylara uyuyorsa, gören göz için dünyada bundan daha güzel bir şey olabilir mi? –Olamaz doğrusu! –Peki en güzel şey, en çok âşık olunan şey değil midir? –Evet. –İşte müzik eğitimi gören de, böylesine içi dışı birbirine uyan düzenli kişilere âşık olacak. Düzensiz insanlara âşık olmayacak. İçinde bozukluk olan bir insana âşık olmayacak. Düzensiz insanları sevmeyecek. –İçinde bir bozukluk olana âşık olmayacak, ama bedendeki eksikliğe katlanabilir. –Anlıyorum, senin kusurlu bir sevgilin var ya da oldu da böyle söylüyorsun. Bir diyeceğim yok. Yalnız şunu söyle bana: İnsanın her şeyden aldığı zevk taşkın olursa bu bilgeliğe sığar mı? –Sığmaz. Büyük acılar gibi, taşkın zevkler de insanı çileden çıkarır. –Peki zevk taşkınlığı değerlerle uzlaşabilir mi? Uzlaşmaz. –Ölçüsüzlük, düzensizlikle? –Onlarla uzlaşır. –Söyle bana şimdi: Cinsel aşktan daha yaman, daha azgın bir zevk var mı? –Ondan daha azgını olmasa gerek. Gerçek aşkınsa, güzellik kadar düzenli, ölçü olması gerekmez mi? –Elbette. Çılgınlığa, düzensizliğe kaçan hiçbir şey gerçek aşka girmez değil mi? –Girmez. –Öyleyse cinsel aşk da giremez. Gerçek aşkta seven de, sevilen de yanaşınaz ona. –Evet yanaşınamalı. Bundan şu sonuç çıkıyor: Kurduğumuz devletin kanunlarına göre, âşık olan insan, kendini sevdirebilirse, sevdiğini güzelliği için, oğluymuş gibi öpebilir, kucaklayabilir, konuşabilir onunla. Gönlünü kazanmaya çalıştığı gençle yakınlığını bundan ileriye götüremez. Yoksa ona müzikten, güzellikten de anlamayan bir adam gözüyle bakabiliriz.–Doğru.[610]

Platon devlet biçimlerini ele alırken de aşka değinir; insan ile devlet arasında analojik bir ilişki kurar. Bu ilişkiden yola çıkarak demokratik devletten zorba devlete nasıl geçildiğini ele alırken, demokratik insanın nasıl zorba bir insan haline geldiğini ortaya koymaya çalışır. Ardından bu zorba insanın nasıl yaşadığını ve mutlu olup olmadığını sorunsallaştırır. Platon bu soruna yanıt vermek için, ruh öğretisine yönelir, istek ve arzula-

---

609) Bkz. Platon, *Devlet*, III, 403 a-c.

610) Platon, *Devlet*, III, 403 a-c.

rı (*epithumion*)[611] irdeler. Ona göre, insanın sahip olduğu kimi istekler ve arzular, zorunlu kimisi ise zorunsuzdur. Bu zorunsuz istek ve arzular içinde kimileri bozuk niteliklidir; ancak buna rağmen doğuştan itibaren herkeste bulunurlar. Bu istek ve arzuları, ancak yasalar ve iyi istekler öteleyebilir, ya da insan akıl yoluyla bunları içinden söküp atabilir. Ancak herkes bunu başaramaz; aksine birçoklarında bozuk olan istek ve arzular, giderek artar. Platon bu bozuk istek ve arzulara, insan uyurken uyanan istekleri örnek olarak gösterir. Ona göre, insan ruhunun akıl, öfke, iştaha olmak üzere üç tür yeti söz konusudur; bizi dizginleyen, yumuşatan, düşündüren akıl yanımız uykuya dalınca, tıkabasa yiyip içmiş hayvan yanımız, silkinip ayağa kalkar, boş bulduğu meydanda at oynatmaya, dilediğini yapmaya yeltenir. Hiçbir hayası ve ölçüsü kalmadığı için, annesiyle yatmayı bile içinden geçirir. Hayvan, tanrılar dahil sevişmeyeceği hiçbir şey, dökmeyeceği hiçbir kan kalmaz. Çılgınlığın, yüzsüzlüğün son kertesine varır.[612] İşte kimi insanlarda, uykuda ortaya çıkan şeylerin benzeri, uyanıkken de ortaya çıkmaya başlar. Platon'a göre, tabiatın zoruyla gerçekleştiğini söylediği cinsellik ve geometrik zorunluluktan daha öte gördüğü aşktan gelen zorunluluk[613], insanı yavaş yavaş egemenliği altına almaya başlar. Yani insanın yeme, içme, sevişme gibi temel dürtülerini içeren şehevi güçleri, tinin ve bedenin kontrolünü ele geçirir. Böyle bir insan, gönlünü bir sevgiliye kaptırınca, *eros turannos* yani zorba *eros*[614] ortaya çıkar. Bu tutku, kocaman bir yaban arısı gibi, bütün boş, faydasız isteklerin önderi haline gelir. Aşk tinin ve bedenin yönetimini ele geçirince, öteki istekler vızır vızır onun etrafında dönmeye başlar. Duman duman güzel kokular, çiçekler, şaraplar, türlü türlü keyifler, eğlenceler aşkı beslemeye başlar, onu kıvamına getirirler. Buna şehvet iğnesini de eklediler mi, o zaman aşk, gönlün bu güzel sultanı, çılgınlıkla kol kola girip delikanlıyı çileden çıkarır. İçinde biraz sağduyu, biraz ölçü, haya kalmış ise, onu da öldürüp yok eder.[615] Böylece boşalttığı gönlünü acayip deliliklerle doldurur. Bu duruma gelen insan zorbalaşmaya başlar; eskilerin yaptıkları benzetmeyle söylersek, zorba *eros*, onu egemenliği altına almıştır. Aşkın etkisiyle azmış, kudurmuş kimse, hiçbir otoriteyi tanımaz hale gelir; çünkü kendisini her şeyden üstün sayar. Platon'a göre, bir insanın tabiatı, alışkanlıkları

611) Plato, *Politeiae*, *Platonis Opera*, ed.: John Burnet, Oxford University Press, London 1903, 571 a 7

612) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 571a-572 a.

613) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 458 de.

614) Plato, *Politeiae*, *Platonis Opera*, 573 d 4.

615) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 573 ab.

ya da her ikisi birden, sarhoş, âşık ve deli oldu mu, o insan artık zorbalaşır; hiçbir otorite tanımaz hale gelir.[616] Platon, *eros*'un zorbalığını, yaşlı Sphoklesin dilinden de ifade eder:

> Bir gün şair Sophokles'le birlikteydim; birisi geldi ve ona şu soruyu sordu: 'Aşkla aran nasıl? Hala kadınlarla düşüp kalkıyor musun?' Sophokles: 'Bırak canım sen de' dedi, 'bu işten kurtulduğuma bilsen ne kadar seviniyorum. Deli ve belalı bir efendinin elinden kurtulmuş gibiyim.' Sophokles'in bu sözünü beğenmiştim o zaman. Yine de beğeniyorum. Gerçekten ihtiyarlık bu bakımdan kurtuluş sayılır. İstekler, hırslar gevşeyince insan rahatlar; Sophokles'in dediği gibi zırdeli bir zorbanın elinden yakasını sıyırmış olur.[617]

Platon zorba, zırdeli olarak nitelediği ölçüsüz *eros*'un insani yaşamdaki olumsuzluklarına değinerek Sokrates'in dilinden şunları aktarır:

> -Zorba Eros'u gönlünün tahtına oturtan, her dileğine boyun eğen insanın yapacağı nedir? Kadın, içki, calgı alemleri, eğlenceler, çümbüşler değil mi? -Elbette. -O zaman Eros'un yanında her gün, her gece azgın, amansız bir sürü istek türemez mi? -Bir sürü! –Olanca geliri kısa zamanda harcanıp gitmez mi? –Gider elbette. –Borca girmez, malını mülkünü tüketmez mi? –Tüketir. –Nesi var nesi yok gidince, içinde yuva yapmış azgın istekler bağrışmaya başlamaz mı? Kendisi de isteklerin ve hele hepsinin şahı Eros'un iğnesini yedikçe deli gibi öteye beriye koşmaz, paralı kimseler arayıp zorla ya da düzenle soymaya kalmaz mı onları? –Şüphesiz. Ya büyük acılar, korkunç sıkıntılar içinde kıvranacak ya da öteden beriden para vuracak. –Doğru. –Yeni istekler, nasıl içinde eski isteklere baskın çıkmış, onları yerinden etmişse, o da genç yaşında anasını babasını alt etmeye, kendi payını yedikten sonra onların varını yoğunu da bol keseden harcamaya kalkacak. –Yapacağı budur. –Anası babası karşı koyarsa, önce onları aldatma, soyma yollarını arar, değil mi? –Elbette. –Bunu beceremezse mallarını zorla ellerinden almak istemez mi? –İster sanırım. Peki dostum, yaşlı anası babası diretir de zora karşı zor kullanırsa, bu adam onlara acır mı? İşi zorbalığa dökmez mi? –Böyle bir adamın ana basının vay haline derim. -Zeus aşkına söyle Adeimantos, bir yosmaya tutulsa bu adam; daha yeni tanıdığı, keyif için sevdiği bu kadın yüzünden anasına karşı nasıl davranır? Anası bunca yıl onu sevmiş, dünyaya getirmiştir onu. Ya da bir güzel delikanlıya tutulsun, daha dün tanıdığı ve boşu boşuna sevdiği bir delikanlıya. Ne yapar ozaman babasına? Yaşını başını almış, tabiat gereği en candan, en eski dostu olmuş olan babasına. Bu yeni sevgilisini eve getirince babasını

616) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 573 bc.
617) Bkz. Platon, *Devlet*, I, 329 cd.

bile hizmetine koşmaz dayak bile atmaz mı ona? –Atar mı atar. (...) Ana-babasının yeneşek malı kalmasa, içindeki kör istekler de biriktikçe, bu adam evin duvarını delmeye, gece yarısı evine dönen birisinin sırtından kaftanını almaya, bir mabedi soymaya kalkmaz mı? Bu arada çocukluğundan beri namus ve namussuzluk üstüne taşıdığı, herkesin de doğru saydığı eski düşünceler yıkılmaya ve yerlerini aşkın etrafından peydahlanan yeni düşüncelere bırakmaya başlar. Daha kanunları, babasını sayarken, gönlü demokrasiye bağlı iken, bu yeni düşünceler ancak rüyalarında baş gösteriyordu. Şimdi ise, Eros'un baskısı altında, uyurken yaptıklarını, uyanıkken ve durmadan yapmaya başlamıştır. Artık hiçbir suçu işlemekten, hiçbir haltı yemekten, hiçbir namussuzluktan kaçınmaz. İçindeki kargaşalık, düzensizlik ortasında Eros dizginleri eline alır ve her istediğini yaptırır zavallıya. Bir zorba, devleti nasıl yönetirse, Eros da onu öyle yönetir. Hem kendini besletir ona, hem de peşinden gelen bir sürü diğer istekleri. Bu isteklerin kimisi dışarıdan, kötü dostlardan, kimisi de kendi içinde aynı sebeplerden doğmuş, zincirlerini koparıp başıboş gezer olmuştur.[618]

Platon, zorba *eros*'un, diğer bir deyişle şehvetin egemenliğine giren bir insanın, özgürlüğünü yitirdiğini ve yaşamın tadına hiçbir zaman varamadığını ve mutlu olamadığını söyler. Bu tür insanları inançsızlıkla niteler. Ardından en büyük haydut kimdir sorusunu sorar ve uykuda aklın egemenliği son bulup şehevi arzuların egemenliğinin başlamasına vurguyla şöyle der:

En büyük haydut, rüyasında yaptıklarını uyanıkken de yapandır.[619]

Platon, zorba *eros*'un karşısına, ölçülü *eros*'u oturtur; bu eros'un ortaya çıkmasını, çok başlı canavara benzettiği ruhun şehvet yönünün ve aslana benzettiği öfke gücünün, insana benzettiği akıl gücüyle denetlenmesiyle ortaya çıktığını ima eder. Ona göre gerçek aşk, tıpkı gerçek devlet gibi akılla idare edilen ölçülü olan insani aşktır.[620]

XIX

Platon aşk sorununa, yaşlılık dönemi yapıtı olan *Yasalar*'da değindiğinde, iki husus tartışma konusu yapar. İlki, aşkın neliği, ikincisi ise cinsel aşkın yasal sınırlarıdır. O, aşkın neliğini tartışırken, *Devlet*'teki ruh öğretisinde

618) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 573 d-575 a.
619) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 576 a-c.
620) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 580 d vd.

gündeme gelen ruhun şehvet kısmına göndermeyle, insanların her şeyinin üç gereksinime bağlı olduğunu; bunlar doğru yönlendirilirse, insanı erdeme, kötü yönlendirilirse erdemsizliğe götürdüğünü ileri sürer. Bunlardan ilk ikisinin daha doğar doğmaz ortaya çıkan, yeme ve içme olduğunu, sonuncusunun ise, en son olarak uyandığını söyler. Ona göre, insanda en son uyanan aşk, en büyük gereksinimdir, şiddetlidir, ateşiyle insanları tutuşturup çılgınlaştırır, soylarını sürdürme ve ölümsüz olma arzularını içlerinde büyük bir şiddetle alevlendirir. Bu üç belayı, en zevkli diye söylenenin ötesinde en iyiye yönlendirmek, korku, yasa ve doğru söz ile olasıdır. Öte yandan Musalarla yarışma tanrılarına başvurarak bunların büyümesini ve patlamasını engellemek gerekir.[621] O, bunu başarabilmek için sevginin, tutkunun, aşk denen duygunun yapısını irdelemek gerektiğini söyler. Ona göre, aşk aslında iki türdür; ancak ikisinin birleşmesinden üçüncü bir tür daha ortaya çıkar, ama hepsi bir tek ad altında birleştiği için, büyük belirsizlik ve zorluk ortaya çıkar. Onca, erdem açısından birbirine benzeyenlere ve denk olanlara dost deriz; birbirine karşıt türler olmakla birlikte, yoksullukla zenginliğe de dost denir. Bu iki tür dostluk coşkulu olunca, buna da aşk adı verilir.[622] Karşıtlıkların doğurduğu aşk korkunç, benzerlerin doğurduğu aşk sade, bunların karışımından doğan ise, adı gibi karışıktır. Bu türden bir aşka düşen kişinin kendisi bile ne istediğini ilk bakışta bilmez; öte yandan bu karmaşık aşkta insan iki duygu tarafından karşıt yönlere savrulur. Biri âşığı ile bir arada olmaya çağırır, diğeri ise yasaklar. Nitekim bedensel bir aşk duyan ve olgun bir meyve gibi âşığına karşı iştahı kabaran kişi, âşık olduğunun ruh huyuna hiç saygı göstermeden, bu arzusunu doyurmak ister. Bedensel arzulara karşı umursamaz olan kişi ise, sevişmekten çok bakarak, aslında ruhunda başka bir ruhu arzulayarak, bedeni bedenle doyurmayı aşırılık sayar; ölçülü, yiğit, yüce gönüllü ve akıl başında olana saygı duyarak ve çekinerek, sevdiğine karşı temiz duygular beslemek ister.

Şimdi Platon'un ikinci temel sorunu, bu aşkların her birinin durumunun, yasal konumunun ne olacağı sorunudur? Bunların üçü de yasaklanmalı mı, yoksa erdem aşkını, gencin olabildiğince erdemli olmasını sağlayan aşkın devlette bulunmasına izin verilmeli, diğer ikisi mi yasaklanmalıdır?[623] Platon, Lykurgos yasalarını anımsatır biçimde daha baştan, bir çok insanların yasa dinlemez oldukları halde, güzel insanlarla ilişki kurmaktan, hem de zorla değil, kendi istekleriyle pekala uzak durduklarını

621) Bkz. Platon, *Yasalar*, VI, 782 e-783 a.
622) Bkz. Platon, *Yasalar*, VII, 837 ab.
623) Bkz. Platon, *Yasalar*, VII, 837 b-d.

belirterek, bu konuda yazılı bir yasal düzenlemeye ihtiyatla yaklaşır. Ona göre, güzel olan, birinin kız kardeşi ya da erkek kardeşi olduğu zaman, insanlar yasal bir düzenleme olmamasına rağmen onlara aşkla yaklaşmazlar. İnsanın kendi kızı ve oğlu hakkında da yazılı olmayan bu aynı töre, ne açıktan açığa ne de gizliden gizliye, aynı yatağa girerek ya da başka türlü sevgi göstererek bunlara ilişilmesini yeterince engellemektedir. Töreler yüzünden, bu türden bir cinsel arzu düşüncesi, çoğu kimsenin aklının ucundan bile geçmez.[624] Ona göre geleneğe dayalı kısa bir konuşma bu türden davranışların önünü keser. O şöyle der:

> Bu tür davranışların hiçbir şekilde dine sığmadığını, tanrılarda nefret uyandırdığını ve çirkin mi çirkin olduğunu söylemek (yeter). Nedeni de şu (...): Hiç kimse bu konuda başka türlü konuşmuyor, doğduğumuz günden beri hepimiz her yerde hep böyle konuşulduğunu işitiyoruz; gülünç eserlerde olsun, bütün ciddiyetiyle tragedyada olsun, bir Thyestes'i, bir Oidipus'u ya da gizlice kızkardeşiyle ilişki kuran Makareus'u sahneye çıkardıkları zaman, onları bu suçlarının cezası olarak kendilerini öldürmeye hazır görüyoruz, öyle değil mi? (...) Hiç kimse törelere aykırı olarak soluk bile alınaya kalkınadığına göre, efsanelerin şaşırtıcı bir gücü var.[625]

Platon, yasa koyucunun insanları pençesinde tutan tutkulardan birini bastırmak istediği zaman, bunu ne şekilde alt edeceğini kolayca bulabileceğini, köle olsun, özgür olsun, kadın olsun, çocuk olsun bütün devlette buna ilişkin efsaneye kutsallık kazandırmak suretiyle bu yasayı çok sağlam bir temele oturtmuş olacağını söyler. Ensest ilişkilere yönelik efsane temelinde mücadele edilebileceğini ileri süren Platon, eşcinsel ilişkiye yönelik olarak da kutsal efsaneler üretmeyi önerir.[626] Ona göre doğaya uygun olarak üreme amaçlı birleşmeye yanaşmayı, insan soyunu bile bile katletmemek için erkeklerden uzak durmayı, hiçbir zaman kendi kökünde yaratıcı olmayacak dağlara, taşlara tohum ekmeyi, ektiğinin büyümesini istemediği dişi topraktan uzak durmayı öngören bir efsane oluşturulmalıdır. Bu türden efsane temeline oturan bir töre, aile içi birleşmeler konusunda güçlü olduğu gibi süreklilik kazanır ve egemen olursa, başka ilişkilerde de gerektiği gibi ağırlığını koyarsa, sonsuz iyiliği dokunur. Bir kere doğaya uygun olarak konmuştur; sonra insanı aşk ateşinden ve çılgınlığından, her türlü zinadan, ölçüsüz yiyip içmeden alıkoyar, erkeğin sadece kendi

624) Bkz. Platon, *Yasalar*, VII, 838 ab.
625) Platon, *Yasalar*, VII, 838 b-d.
626) Bkz. Platon, *Yasalar*, VII, 838 e-839c.

karısını sevmesini sağlar, insanlar bu töreye sahip çıkabilirlerse, daha pek çok yararı dokunabilir.[627] Öte yandan Platon törenin doğaya uygunluğunu, yurttaşların, kuşlardan ve vahşi hayvanlardan daha aşağı olamayacağı savıyla temellendirmeyi önerir. Vahşi hayvanlar, geniş sürüler içerisinde dünyaya gelip üreme çağına kadar birleşmeden bakir ve tertemiz yaşarlar; üreme çağına gelince de, erkek dişiyle, dişi de erkekle birbirlerini beğendikleri için birleşirler. Bundan sonra da ilk aşk anlaşmalarına bağlı kalarak uygun ve doğru yaşarlar. Platon buradan yola çıkarak, "bizim yurttaşlarımız hayvanlardan daha üstün olmalıdır" der.[628] Platon'a göre, Aphrodite çok güçlü olduğu için, bunlar işlemez denilirse, bu törelerin ek önlemlerle pekiştirilmesini önerir. Onca, cinsel arzudaki aşırılıktan kaynaklanan doğal olmayan ilişkileri engellemek için, ölçülülüğü ve bunu artıracağını düşündüğü beden eğitimi çalışmaları teşvik edilmelidir. Ona göre, bedence sağlıklı ve çalışmalarını sürdüren kimse, zayıf kimseden daha çok aşk üzerinde egemenlik kurar. O, Olympiyat yarışmalarına hazırlanan sporcular örneğinden yola çıkarak şunları söyler:

> Ittos birinci gelmek için, ruhunda ölçülü bir teknik ve güçle hazırlık çalışmalarının kızıştığı dönem içinde ne bir kadına ne de bir oğlana ilişirmiş. Krison, Astylos, Diopompos ve daha pek çokları için gene aynı şey söylenir. Üstelik, bunların ruhları şu senin ve benim yurttaşlardan çok daha kötü eğitilmişti, bedenleri de daha güçlüydü.[629]

Platon'a göre, cinsel aşktaki aşırılığın önüne bununla da geçilemezse, şu tavsiyede bulunur:

> Hazların yoğunlaşmasını ve beslenmesini ağır beden çalışmalarıyla başka yöne çevirerek, gücünü olabildiğince idmansız bırakmak mümkündür demiştik. Sevişirken utanç duyulmasa, gene aynı şey olur. Utandıklarından ötürü daha az sevişenler için Aphrodite daha zayıf bir tanrıça olur. Töreye ve yazılı olmayan yasaya uygun bir kural olarak, gizlice ilişki kurmak onların gözünde güzel bir şey olsun, hiçbir şekilde yapmamak değil, gizli kalmamak çirkin sayılsın. Böylece ikinci sırada doğruluk payı bulunan bu güzel ve çirkin tanımı, ikinci olarak yasamızda yer alabilir ve kendine yenilmiş dediğimiz yaradılışça bozuk olanları, bir grup içinde ele alarak üç öğeyle yasaya karşı gelmeye zorlayabiliriz. (...) Bunlar, Tanrı'ya saygı, özsaygı ve beden güzelliğine değil, karakter güzelliğine karşı arzu duymak. (...) Eğer Tanrı dilerse, aşk konusunda iki seçenek daha getirebiliriz. Ya kendi

627) Bkz. Platon, *Yasalar*, VII, 839 bc.
628) Bkz. Platon, *Yasalar*, VII, 840 de.
629) Bkz. Platon, *Yasalar*, VII, 839 e-840 a.

nikahlı karısından başka soylu ve özgür kadınlardan birine ilişmeye kalkmamak, fahişelere yasadışı ve piç tohumlar, erkeklere de doğaya aykırı olarak döl vermeyecek tohumlar ekmemek ya da erkekler arası eşcinselliği tümden kaldırmak; kadınlarla olan ilişkiye gelince, biri tanrıların huzurunda kutsal evlilik bağıyla evine girdiği kadının dışında, satın aldığı ya da başka yoldan elde ettiği cariyelerle ilişki kurar, bunu bütün öteki kadınlardan ve erkeklerden gizlemezse, onu sanki yabancıymış gibi kentteki onurlardan yoksun kılacak bir yasa getirmeye herhalde hakkımız olur. İster tek, ister çift demek gereksin, bu yasa aşk ve aşkla ilgili konularda, insanların böyle arzularla bir araya geldiklerinde birbirlerine karşı doğru ve yanlış hareketleri konusunda geçerli olsun.[630]

XX

Platon'un öğrencisi olan Aristoteles, kuşkusuz Yunan felsefesinin en özgün düşünürlerinden birisidir ve kendine mal edilen, "hocamı severim ama hakikati daha çok severim"[631], sözünün de işaret ettiği gibi hocası Platon'un idealar ve siyasal teorisini eleştirisi ve özdek-biçim ayrımını temel alan özgün sistemi ve bilim insanı kimliğiyle şöhret bulmuştur. O, bütünlükçü sisteminde aşk ve cinsellikle de ilgilenmiş, bu konuda felsefi bir anlayış geliştirmeye çalışmıştır. Diogenes Laertios'un tanıklığına güvenecek olursak, aşka ilişkin bugün elimizde olmayan *Aşka Dair* ve dört bölüm içeren *Aşk Savları* adlı iki kitap kaleme aldığını söylememiz gerekir.[632] Bu kitapların içeriklerini bilmiyoruz; ancak elimizde biri Diogenes Laertios'un diğeri ise İslam düşünürü Deylemi'nin aktardığı, Aristoteles'in elimizde olan kitaplarında bulunmayan kimi pasajların bulunduğunu belirtmek gerekir. Diogenes Laertios'un aktardığı pasaja bakılırsa, Aristoteles'in, philia'yı, iki bedende yaşayan tek ruh olma hali[633] iyi niyetin eşlik ettiği

630) Bkz. Platon, *Yasalar*, VII, 841 b-842 a.

631) Bkz. Mübeşşir bin Fatik, Aristoteles'ten şu düşünceyi aktarır: "Biz hakkı da Platon'u da severiz; ayrılığa düştüğümüzde, hakikat sevgiden daha önceliklidir." Mübeşşir bin Fatik, *Muhtar el-Hikem Mehâsin el-Kelim*, tah.. Abd er-Rahman Bedevi, Beyrut 1980, s.198. Aynı söz için bkz. İbn Hindu, *el-Kelim er-Ruhaniyye min el-Hikem el-Yunaniyye*, s.336; Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehab Sıvân el-Hikme*, nşr.. D. M. Dulop, New York 1979, s.38.

632) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, V, 22, 24. Montaigne, Aristoteles'e sadece *Aşk Alıştırmaları* adlı bir yapıt iliştirmektedir. Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.94.

633) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, V, 20.

bir durum,[634] akrabalar arasında, âşıklar arasında ve konuk ev sahibi arasında gerçekleşen bir olay olarak gördüğü anlaşılmaktadır.[635] Diogenes Laertios, bunlara ek olarak, onun aşkla felsefe arasında bağ kurduğunu söyleyen şu önemli pasajı aktarmaktadır:

> Aşkın amacı yalnız bir arada olmak değil, bir amacı da felsefedir. Bilge de âşık olacak, yönetime katılacak, evlenecek, bir kralın sarayında yaşayacaktır. Aristoteles üç tür yaşam ayırır: Kuramsal (teorik) yaşam, uygulamalı (pratik) yaşam ve haz yaşamı; bunlardan kuramsal yaşama öncelik tanır.[636]

Eğer bu pasaj doğruysa, son bölümü açıkça Aristoteles'in diğer metinleriyle uyuşmaktadır, onun hocası Platon gibi, aşka felsefi bir işlev yüklediğine ve aşk karşısında bilgenin durumunu tartışılığına işaret etmektedir. Aşk karşısında bilgenin konumu, Stoacılarda ve Epikurosçularda da tartışma konusu olacaktır. Deylemi'nin aktardığı pasaj daha ilgi çekicidir ve içerik açısından daha zengindir. Deylemi şöyle der:

> Antik Yunan'a ait kimi kitaplarda (ba'z kütüb el-evâil), bir gün Aristoteles'in öğrencilerinin onun etrafında toplandığı ve Aristoteles'in onlara şöyle dediği aktarılır: Bir kenara yaslanmış dururken bir çatının üzerinde, şu anlama gelen bir şiir okuyan bir genç gördüm:
> 'Kim aşktan ölmek isterse,
> O şekilde ölmesine izin vermelisin;
> Ölüm yoksa aşkta bir hayır yoktur.'
> Ardından Issus adlı bir öğrencisi şöyle dedi: Ey filozof, aşkın özü ve aşktan doğan şeyler konusunda bizi bilgilendir. Aristoteles şöyle yanıt verdi: Aşk kalplerde doğan bir arzu olup, zamanla gelişip artmakta, birtakım ihtiraslarla birleşmektedir. Bu duygu güçlendikçe, kişide heyecan, tedirginlik ve bağlandığı şeye yönelik eğilim ve ihtiras çoşmaktadır. İş bu mertebeye vardığında, artık onu üzüntü ve huzursuzluk kaplar, sürekli uykusuz kalır, umutsuz tutku ve hüzün ortaya çıkar ve bu durum aklını fesada uğratır.[637]

Diogenes Laertios'un aktardığı pasajda aşkla felsefe arasında kurulan bağ, Aristoteles'in Platoncu dönemine ait olabilir. Onun bu gün elimizde olmayan Platoncu tarzda diyaloglar kaleme aldığını biliyoruz. Deylemi'nin

---

634) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, V, 31

635) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, V, 31.

636) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, V, 31

637) Ebü el-Hasan Ali İbn Muhammed ed-Deylemî, *Kitâb Atf el-Elif el-Ma'lûf ala el-Lâm el-Ma'tûf*, s.60. Ayrıca bkz. Richard Wolzer, "Aristotle, Galen, and Palladius on Love", *Greek into Arabic* Harvard University Press, Cambridge 1962, s.47-49.

aktardığı pasaj açıkça diyalog tarzını anımsatmakta, onun *Nikomakhos'a Etik*'te sunduğu kimi görüşlerle belli ölçülerde uyuşmaktadır.[638] Nitekim Aristoteles, elimizde olan yapıtlarından *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtının 9.-10. kitaplarında dostluğu (*philia*) tartışırken yer yer aşka (*eros*) da değinir. Aynı değiniler, daha az olmakla birlikte *Retorik* ve *Politika* adlı yapıtında da göze çarpar. O, anılan yapıtlarında genel anlamda aşkı, gerçekçi bir yaklaşımla, görmekten, güzele bakmaktan doğan haz ve arzu ile başlayan[639] bir fenomen olarak değerlendirmekte,[640] onu bedensel-cinsel arzu, kendi benzerini çoğaltma isteği ile ilişkilendirmekte,[641] Platon'un aksine, kadınla erkek arasında köklü ontolojik farklılık görmesine karşın[642] onu simetrik bir ilişki olarak görmektedir.[643] Nitekim onun, iyilerin aşkının daimi olduğu, çünkü aşkta erdem açısından eşitliği ve birbirlerine benzemeyi temele aldığının söylediği aktarılmaktadır.[644]

Aristoteles aşkta ilk bakışta karşılıklı etkileşimde önemli bir öğe olan tensel hoşlanmaya dikkat çekerek şöyle demektedir:

> İmdi öyle görünüyor ki, nasıl aşkın başlangıcı görmekten doğan haz ise, yakınlık da bir dostluk başlangıcı. Hiç kimse önce ötekinin görünüşünden hoşlanmadıysa âşık olmuyor; ötekinin görünüşünden hoşlanmadığı için değil de, daha çok o olmadığında eksikliğini duyduğunda, yanında olmasını arzuladığında âşık oluyor.[645]

Aristoteles, aşkın kalpten doğan bir itki olduğunu ileri sürmekte,[646] sevgide, dostlukta aşırılık olarak görülebileceğini söylemekte,[647] görmeyle başlasa da, gerçekçi bir biçimde gelişimi için, eksikliği duyumsanan şeyi arzulamanın, arzulananla birlikte zaman geçirmenin, alışkanlık kazanmanın, birbirini yakından tanımanın ve dost olmanın gerekliliğine işaret etmektedir. Onun deyişiyle söylersek, birlikte tuz tüketmeden birbirini tanımak

---

638) Wolzer'a göre metin büyük ölçüde Aristoteles'in elimizde bulunmayan aşka ilişkin yapıtlarından aktarılmıştır. Bkz. Richard Wolzer, "Aristotle, Galen, and Palladius on Love", s.47-59.

639) Bkz. Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul 1995, I, 1361 b 5.

640) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1167 a 5.

641) Bkz. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, I, 2.

642) Aristoteles'e göre, erkek kadından zeka ve doğa bakımından güçlüdür. Bkz. Aristoteles, *Politika*, 1, 2.

643) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VII, 1149 b 15-20; *Retorik*, I, 1369 a 5; *Politika*, 1, 5.

644) Bkz. İbn Fatik, *Muhtar el-Hikem Mehasin el-Kelim*, s.213.

645) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1167 a 5-10.

646) Bkz. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, s.237

647) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1171 a 5 10.

olası değildir.[648] Onca aşkın temelinde, haz, arzu, iyi, hoş, yararlı gibi kimi unsurlar bulunduğunu söylemek olası olmakla birlikte, gerçek aşkın iyi, erdem ve karakter ortaklığı temelinde yapılanan aşk olduğunu söylemek daha doğrudur.[649] Zira ona göre, bunun dışındaki diğer aşklar gelip geçicidir.[650] Bu haliyle onca, aşkın benzerin benzeri çekmesi ilkesiyle ilişkisi vardır, ancak benzerlik, iyilik, erdem ve karakter benzerliğidir. Onun deyişiyle, yarar için kurulan aşkta yarar bitince, haz için kurulanda haz unsuru ortadan kalkınca, aşk da biter. Oysa iyi, erdeme uygunluk ve karakter ortaklığı açısından birbirlerini seven âşıklar, hem daha mutlu olurlar hem de aşkları daha uzun ömürlü olur. Nitekim ona göre, cinselliğe düşkün gençlerin aşkları coşku, tutku ve hazza bağlı olduğu için çok değişkendir; bu yüzden, aynı gün içinde duyguları değiştiğinden, çabuk sevip çabuk vazgeçerler.[651] Gençlerin güçlü tutkuları vardır ve bunları hiç ayrım gözetmeksizin doyurmak isterler. Bedensel arzulardan en fazla meylettikleri ve özdenetim yoksunluğu gösterdikleri cinsel arzulardır; bu durum aslında haz düşkünü herkeste karşılaşılır.[652] Haz düşkünleri arzularında ve cinsel temelli aşklarında maymun iştahlıdırlar; onların aşkları haz devam ettiği sürece şiddetlidir, fakat tatmin edilince kolayca geçer; haz düşkünlerinin ve gençlerin dürtüleri canlı fakat köklü değildir, hastaların açlık ve susuzluk nöbetlerine benzer.[653] Oysa gerçek aşk böyle olmadığı gibi, bir kişi, aynı anda birden fazla kişiye de âşık olmaz.[654] Bu saptama, aşk evliliklerinin aynı anda birden çok kadınla olmayacağını göstermesi açısından oldukça anlamlıdır. Ona göre huy, karakter ve erdem ortaklığı temeline dayalı gerçek ölçülü aşk, evliliğe yol açar ve bu türden bir aşkın politik amacı toplumun devamı,[655] türsel amacı ise türün devamı için üreme, kendi benzerini çoğaltma ve türsel ölümsüzlüktür.[656] Ölümsüzlük cinsel aşk için önemlidir; ancak buradan insanların sadece üremek için evlendikleri gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır; zira insanlar sadece ölümsüzlük isteğinin dışa vurumu olan çocuk yapmak

---

648) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 b 20-30; *Retorik*, II, 1381 a.

649) Bkz. Ibn Fatik, *Muhtar el-Hikem Mehasin el-Kelim*, s.213.

650) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1164 a 5-10.

651) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 b 5.

652) Bkz. Aristoteles, *Politika*, I, 2; II, 5.

653) Bkz. Aristoteles, *Retorik*, II, 1389 a.

654) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1158 a 10.

655) Bkz. Aristoteles, *Politika*, VII, 16.

656) Bkz. Aristoteles, *Politika*, I, 2; Aristotle, Aristotle, *De Anima*, trs.: R D. Hicks, M. A., Cambridge University Press, Cambridge 1907, 425 a 20; *Politika*, I, 2.

için evlenmezler, yaşama ilişkin pek çok şeyi de paylaşmak isterler.[657] Kaldı ki, evlilik cinselliğe indirgenemez; cinsel ilişkideki aşırılık ve çokluk, ömrü kısaltır ve bedeni zayıf düşürür.[658] Beslenme nasıl bireyin birey olarak varlığını koruması amacına hizmet ediyorsa, üreme de kendisi gibi bir varlık meydana getirerek nesli devam ettirmeyi amaçlar.[659] Aristoteles'e göre üreme, tamamlanmış ve kendi kendine üremeyen her varlığın en doğal ve en tanrısal işlevlerinden birisidir. Kendimize benzer başka bir varlık türetmek, tanrısal olana mümkün olduğunca katılımı sağlayan bu etkinlik, bütün varlıkların isteğinin nesnesi, doğal etkinliklerinin ereğidir.[660] O şöyle der:

> Tamamlanmış, eksik kalmayan veya kendi kendine üremeyen bütün canlı varlıklar için fonksiyonların en doğalı, ezeli ve tanrısal olana mümkün olduğunca katılacak biçimde, kendinde benzer bir başka varlık türetmektir, hayvanın bir hayvanı, bitkinin bir bitkiyi türetmesidir. Çünkü bu bütün varlıkların isteğinin nesnesi, doğal etkinliklerinin ereğidir. Oysa erek teriminin iki anlamı vardır: Bir yandan amacın kendisi ve diğer yandan bu amacı erek edinen varlık. Sonra bireyin ezeli olana ve tanrısal olana sürekli bir biçimde katılması imkansızdır; zira bütün bozulabilir; varlıklar aynı ve sayısal olarak bir kalmazlar; her varlığın tanrısaldan pay alma oranı farklıdır; kimi daha çok, kimi daha az ve her varlık ezeliden ve tanrısaldan pay alabildiği ölçüde, ezeliye ve tanrısala katılır; böylece bizzat kendi olarak değil, fakat kendine benzer olarak kalır; sayısal açıdan değil, fakat özgül olarak bir kalır.[661]

Aristoteles'in bu söylemlerinden de anlaşılacağı gibi doğanın nihai amacının, bireyleri korumak değil, türlerin korunması olduğunu belirtmek gerekir.[662] Bu açıdan onun aşk ve evliliğe büyük önem atfettiğini görüyoruz. Ona göre doğru evlilik, babanın çocuk yapma yeteneğinin bulunduğu dönemle, annenin hamile kalma dönemlerine denk gelmesi gerekmektedir; bunun üst sınırı erkeklerde yetmiş, kadınlarda ise elli yaştır. Onca erkek ve kadının yaşlarının birbirine çok yakın olması doğru olmadığı gibi,

---

657) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1162 a 20.

658) Bkz. Ibn Hindu, *el-Kelimet-Ruhaniyye min el-Hikem el-Yunaniyye*, s.345.

659) Bkz. Aristotle, Aristotle, *De Anima*, 425 a 20; *Politika*, I, 2.

660) Bkz. Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar Görüşler*, BilgeSu Yayınları, Ankara 2011, s.178.

661) Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011, 415 b.

662) Aristoteles'in bu savı, ortaçağ İslam felsefesinde, Kindi, Farabi, İhvan es-Safa, Ibn Sina gibi düşünürler üzerinde köklü bir etki bırakmıştır. Sözgelimi Bkz. İhvan es-Safa, *Fi Mahiyet el-Işk*, cilt: III, s.270 vd., Ibn Sina, *Risale Fi Mahiyeti'l-Işk*, neşr. ve çev. Ahmet Ateş, İÜEF Yayınları, İstanbul 1953, s.3 vd.

çocukla baba arasında yaşın da az olması doğru değildir. Yine onun genç yaşta çocuk yapmaya çeşitli tıbbi ve etik nedenlerle karşı çıktığını ve cinsel birliktelik için en uygun zamanı belirlemeye yöneldiğini görüyoruz. Nitekim şöyle demektedir:

> Çok genç yaştaki bir çiftin çocuk yapmak için birleşmesi, çocuk yapma açısından doğru değildir. Hayvanlarda çok erken birleşmelerin ürünleri genellikle kusurludur; bu gibi yavrular çoğucası, dişi ve ufak tefek olur; aynı sonuç ister istemez insanlar için de geçerli olacaktır. Çok erken evliliklerin bir başka sakıncası da, pek genç yaştaki kadınların daha çok güçlük çekmeleri ve daha çok ölmeleridir. Babaları onları evlendirdiği zaman kızların çok genç olmamaları, evlilikte sadakat göstermeleri için daha uygundur; pek erken bir yaşta cinsel ilişkide bulunan kadınların hafifmeşrep olmaları daha çok olasıdır. Erkekler açısından da, tohum daha gelişme halindeyken ilişkide bulunulursa, bunun gelecekteki büyümeye engel olacağı düşünülür; çünkü onun için de belirli bir zaman sınırı vardır, ondan sonra yerine yenisi gelmez olur. Öyleyse şu sonuca varıyoruz ki, evlenme için uygun yaş, aşağı yukarı kızlar için onsekiz, erkeler için otuzyedi dolaylarındadır. O zaman, aralarındaki cinsel ilişki, her ikisinin de bedence tam olgunluk çağlarında olacak ve her biri, kendisi için çocuk yapma döneminin sonunda, uygun zamanlarda erişecektir. Gebe kalma beklenen sırada olursa, art arda doğumlar da, ilki annebabanın tam olgunluk çağında başlayacak ve babanın yetmiş yaşına yaklaşmasıyla, gerilemelerine doğru sona erecektir. Evlenmenin yaşamın hangi zamanında yer alması gerektiğinden söz ettik, ama yılın cinsel ilişki için en uygun dönemlerinin üzerinde durmadık. Bununla birlikte, genel uygulamadaki gibi kış mevsiminin seçilmesi doğrudur.[663]

Ona göre çocuk yapmak nesli sürdürmenin temeli olduğundan bu iş şansa bırakılmamalı, hekimlerin bedence uygun gördükleri döneme, bilginlerin ise, mevsimlerle ilgili söylediklerine dikkat etmek gerekir. Yine hamile kalmak için hangi pozisyonda sevişilmesi gerektiği konusunda da, çocuk yetiştirmeye dair kitaplardan yararlanılmalıdır.[664] Onca, türün devamı için, bireyin birey olarak büyümesi, gelişmesi ve böylece üreme görevini yerine getirebilecek belli bir olgunluğa ulaşması zorunludur. Bu açıdan, ay-altı evren varlıklarında, onların ezeli-ebedi ve tanrısal olana katılmalarının mümkün tek yolunun bireysel ölümsüzlükleri değil, kendilerine benzer[665] bir başka varlıkta devam etmeleri anlamına gelen türlerin

---

663) Bkz. Aristoteles, *Politika*, VII, 16.

664) Bkz. Aristoteles, *Politika*, VII, 16.

665) Bkz. Aristoteles, *Politika*, II, 3.

ölümsüzlüğü olduğu söylenebilir. Aristoteles'in aşk, üreme ve ölümsüzlük arasında kurduğu söz konusu ilişki ile üreme yaşları konusunda söyledikleri Platon'un *Symposion*'undaki anlayışla özü itibariyle örtüşmektedir. Ancak, Platon'un anılan yapıttaki söyleminin bununla sınırlanmadığını, aşkın güzel ideasına katılmada bir işlev yüklendiğini biliyoruz. Oysa Aristoteles, ayrık idealar öğretisini yadsır; ideaları, tikellere içkin sayar.

Aristoteles, üreme ve türsel ölümsüzlük anlayışını erekselci düşüncesiyle birleştirmeyi de ihmal etmez. Ross şöyle der:

> Aristoteles için, üreme özel bir öneme sahiptir ki, onun için o türün devamlılığı, doğanın amaçlılığının en açık kanıtıdır. Bir hareketin yöneldiği herhangi apaçık bir ereğin var olduğu her yerde, biz her zaman bu nihai ereğin, hareketin amacı olduğunu söyleriz ve bu nedenle de, bizim doğa adını verdiğimiz şeye karşılık gelen herhangi bir şeyin gerçekten var olması gerektiği de açıktır. Çünkü var olan bir tohum, rastlantısal bir canlı varlık ortaya çıkarmadığı gibi bir tohum da rastlantısal bir canlı varlıktan çıkmaz; ama her tohum belli bir ebeveynden çıkar ve belli bir neslin ortaya çıkmasına neden olur. Dolayısıyla da hakim olan etki ve yavrunun yapıcısı tohumdur. Görüleceği gibi, Aristoteles'in teleolojisi içkin bir teleolojidir. Her bir türün ereği o türe içkindir; onun ereği basit olarak, şeyin türü veya daha doğrusu büyümek ve kendi türünü çoğaltmak, algılamak ve kendi varlığının koşullarının, örneğin yaşadığı çevrenin izin verdiği ölçüde özgür ve etkili bir biçimde hareket etmektir.[666]

Aristoteles, türün devamında etkin bir işlev yüklediği üremede, anne babanın her birisinin katkısının ne olduğu sorununa da değinir. O, madde-biçim ayrımına dayanan metafiziğine ve kadını ikincilleştiren bakışına koşut bir biçimde, babanın katkısının maddi bir katkı olmadığını, fakat anne tarafından sağlanan madde üzerine belli bir formun basılması olduğu sonucuna doğru gitmektedir.[667] Ona göre dişide erkeğin menisine karşılık gelen şey âdet kanaması, yani dişinin yaşamsal vücut ısısının daha düşük olması nedeniyle meniye dönüştüremediği fazla kandır. Dolayısıyla meni, âdet kanamasından daha fazla form kazanmış olduğu için çocuğun formel ya da etkili nedeni gibi rol oynar; oysa âdet kanaması maddi nedendir; erkek öğe dişi öğeyi, sütü peynire dönüştüren maya gibi hareket geçirir. Dolayısıyla doğa ve sanatsal üretim arasında bir benzeşim vardır. Erkeğin meniyi salgıladığı yerde meni, embriyonun bir parçası değildir; aynı şekilde marangozdan da maddeye hiçbir şey geçmez. Fakat şekil ve formu,

666) Ross, *Aristoteles*, s.151.

667) Bkz. Ross, *Aristoteles*, s.143.

onun başlattığı hareket sayesinde, ondan maddeye aktarılır.[668] Şu halde, Aristoteles için, form türü belirlediği ve türsel ölümsüzlük onunla sağlandığı için, ölümsüzlükte etkin olan babanın katkısıdır. Dört neden öğretisi ışığında söylersek, anne maddi neden; baba ise formel ve fail nedendir.

Aristoteles, hayvanlar ve insanlar söz konusu olduğunda, türün ölümsüzlüğüne yol açan üremenin psikolojik kökenine de eğilir ve onun psikolojik kökeninde ruhun akıl dışı öğesiyle özdeşleştirdiği ve hemen doyurulmayı talep eden iştah,[669] arzu ve tutkuyu görür.[670] Ancak bu aşkın, Aristophanes'in anlattığı mitteki gibi istem dışı olduğu anlamına gelmez. Zira bir eylemin başlangıcı öznede ise, o eylemden doğan diğer eylemler de aynı özneye bağlanır. İnsan bir amaç için bir şeyi ister, amaca ulaşmak için enine boyuna düşünüp tercihlerde bulunur. Sözgelimi, sarhoş olmak için içki içen kişinin durumu böyledir. Haz almak istemekte, bunun için içkiyi tercih etmektedir. Tercihinden dolayı eylemi isteyerek yapmıştır; sarhoşluktan doğan eylemler zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıksa da, ilk tercihten dolayı iradi bir eylemdir. Tıpkı bunun gibi, aşkın başlangıcında da tercih söz konusudur; ancak tercihten sonra ortaya çıkan diğer nedenler insanın elinde olmasa da insan ondan dolayı sorumludur.[671] Bu açıdan Aristoteles'e göre, insan söz konusu olduğunda, istek ve iradenin akla tabi olması ve akıldışı istek ve arzunun akıl vasıtasıyla denetlemesi söz konusudur.[672] *Nikomakhos'a Etik*'te altın orta öğretisi ile ifade edersek, aşırı uçlardan kaçınmak ön plana çıkmaktadır. Ona göre hazza ve çıkara dönük tutkular, ruhun akla aykırı yönünden hoşlanırlar.[673] Aşk arzusu doyurulmayınca öfkeye yol açtığı gibi,[674], yine aşk sevgide aşırılık olarak görüldüğünden, aşırı yönü de acıya neden olur; aşırı olan şey iyi değildir[675] ve bu yüzden aşk denetlenmeli;[676] bir tek kişiye özgü kılınmalı ve

668) Bkz. Ross, *Aristoteles*, s.144-145.

669) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 433 a 5.

670) Bkz. Aristoteles, *Politika*, I, 2, 4; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, cilt: I, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul 2007, s.219.

671) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, 1110 a-1115 a. Aşkın iradi olup olmadığına yönelik Aristoteles'in yaptığı bu tartışma ve tartışmada kullandığı sarhoşluk örneği, ortaçağ İslam düşüncesinde köklü bir etki bırakmıştır. Bu etki o kadar derindir ki, kullandığı örnekler bile aynen korunmuştur. Sözgelimi bkz. İbn el-Kayyim El-Cevziyye, *Sevenlerin Bahçesi (Aşk ve Aşıklara Dair)*, s.133 vd; J. N. Bell, *İslam'da Aşk Tasavvuru –Hanbelilik Örneği-*, s.200 vd.

672) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 413 a 10 15.

673) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1169 a 5.

674) Bkz. Aristoteles, *Retorik*, II, 1379 a 15.

675) Bkz. Aristoteles, *Retorik*, II, 1363 a.

676) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1171 a 10.

bencillikten de uzak tutulmalıdır. Şu halde, tüm yaşantılarda olduğu gibi aşk ve cinsel yaşantıda da akla uygun olan itidalli bir yaşam sürmelidir. Zira akla uygun yaşamak tutkuya uygun yaşamaktan, güzele iştah duymak, haz verene ve çıkar sağlayana iştah duymaktan daha üstündür.(677)

XXI

Aristoteles'in ardından felsefede köklü bir dönüşümün yaşandığını biliyoruz. İskender'in fetih hareketleriyle birlikte hem Eski Yunan'da siyasal yapıda köklü bir dönüşüm yaşanmış, hem de düşünsel yaşamda, Doğulu mistik düşüncelerle Eski Yunan düşüncesinin ilişki içerisine girmesi, yeni ve eklektik yaklaşımların doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemin temel felsefi ilgisinin, büyük ölçüde etik alana kaydığına, felsefi etkinlik içerisinde dinsel ve mistik unsurların arttığına, Yeni Pythagorascılık, Yeni Pilatonculuk gibi akımlar aracılığıyla kurtuluş teolojilerinin ortaya çıktığına tanık olmaktayız. Felsefede gözlemlenen bu sürecinin sonucunun ortaçağ felsefesini hazırladığını biliyoruz. Ahlaksal ve mistik olanın felsefede ağırlığının arttığı bu dönemde, kuşkusuz materyalist ve kuşkucu akımlarla da karşılaşılır. Ancak genel hava kurtuluş teolojilerine doğru bir yönelim gösterir.(678) Bu yönelim içerisinde filozoflar aşka ilişkin görüşler de ileri sürerler, ama aşk daha çok etiğin merceği altındadır. Bu süreçte aşkın nasıl kavramsallaştırıldığını görmek için Epikuroscular, Stoacılar ve Yeni Platoncuların soruna yaklaşımlarına bakmamız aydınlatıcı olacaktır.

Demokritos'un atomcu ve Aristippos'un hazcı öğretilerinden etkilenen ve bu öğretileri geliştiren Epikuros, insani bir fenomen olan aşk sorunsalına da kayıtsız kalmamış gibi gözükmektedir. Nitekim Diogenes Laertios, onun yapıtlarını listelerken, ona *Aşk Üzerine* adlı bir yapıt iliştirmektedir.(679) Ne yazık ki bu yapıt elimize değin ulaşmamıştır. Aktarılan bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla onun aşk öğretisi etik temelli haz kuramıyla yakından ilişkilidir. Ona göre her canlıda haz ve acı olmak üzere iki temel duygu vardır; bunlardan ilki doğaya uygun, öbürü ise yabancıdır. Seçme ve kaçınma eylemi, bunlara dayanılarak belirlenir.(680)

---

677) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1169 a 5-10; *Retorik*, II, 1372 b 10.

678) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikuroscular, Stoacılar, Septikler)*, cilt. IV, İstanbul Bilg. Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, s.8 vd.

679) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, 27.

680) Bkz. Epikur, *Metinler - Maksimler*, çev. Haytullah Örs, Remzi Yayınları, İstanbul 1962, s.36-37; Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, 34.

Onun haz kuramı, kirenelilerden belli etkiler taşısa da, Laertios'a göre, onların öğretisinden iki farkla ayrılır ve bu farklar onun aşka ve cinsel ilişkiye bakışına etki etmiş gibi gözükmektedir. İlki, kirene okulu ve bu okulun önemli temsilcisi Aristippos hareketsiz veya statik hazları hazdan saymamakla, ancak hareketli veya dinamik hazları kabul etmektedir. Buna karşılık Epikuros, her iki hazzı da haz olarak kabul etmektedir. İkincisi ise, kirenelilerin bedensel acıların ruhsal acılardan daha kötü olduğunu ileri sürmelerine karşılık Epikuros, ruhsal veya zihinsel acıların bedensel acılardan daha kötü olduğunu ileri sürmektedir.[681] Kirenelilerin ve Aristippos'un sadece hareketli hazları kabul etmeleri, onları yeme, içme, cinsel ilişkide bulunma gibi dinamik hazları ön plana çıkarmalarına neden olmuştur. Buna karşın onlara göre, aç olmak, sancı çekmek, cinsel açlık çekmek gibi durumlar dinamik acı nedenidirler. Ancak tok olduğumuzdan ötürü acı duymadığımız, cinsel açıdan doyurulmuş olduğumuzdan ötürü cinsel gereksinim ihtiyacı duymayışımız gibi bir durumda, içinde bulunulan duruma ne ad verilecektir? Aristippos bu türden üçüncü bir durumun varlığını kabul etmekle birlikte, Platon gibi onu bir haz durumu olarak görmeyi reddeder. Epikuros ise tersini düşünür. O, Aristoteles gibi hazlar arasında ayrım yaparak, onları statik ve dinamik olarak ikiye ayırdığı gibi gerçek anlamda hazların ancak birinci tür hazlar olduğunu savunur. Bu hazlar ise özleri gereği, acının yokluğundan meydana gelen veya onlardan ibaret olan hazlardır. O, hazla acı arasında tarafsız olan bir duygu durumunun olmadığını düşünmektedir. Ona göre, Platon gibi bazı düşünürlerin kabul ettikleri böyle bir nötr duygu durumunun kendisi aslında bir hazdır ve üstelik hazzın en büyüğüdür. Diğer bir deyişle, acının yokluğu, hazzın en üst sınırı, en üst noktasıdır.[682] Onun hazzı acının ve kaygının olmama haline indirgemesi ve tinsel/statik hazları tensel/dinamik hazlara üstün sayması, etik gerekçelerle aşk ve cinsel ilişkiye ihtiyatlı yaklaşmasına yol açmış gibidir; çünkü aşk insanın ataraksia'sını yok eder. O, kendi haz anlayışını savunurken şöyle der:

> Hazzın erek olduğunu söylerken, bununla öğretimizi bilmeyen, bizimle aynı görüşte olmayan ya da yanlış anlayan bazı kimselerin düşündüğü gibi, yoldan çıkmış insanların hazlarını ve cinsel hazları söylemiyoruz. Tersine bedence acı çekmemeyi ve ruhça sarsıntı içinde olmamayı anlıyoruz. Birbirini izleyen içki ve şölen sofraları, oğlanlarla, kadınlarla ya-

681) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, 136-137

682) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, cilt: IV, s.132 vd.

> şanan cinsel ilişkiler, balıklar ve zengin bir sofrada sunulan daha başka ne varsa, yaşamı zevkli kılmaz. Yaşamı zevkli kılan, seçilmesi ve kaçınılması gereken her şeyin nedenini araştıran, insan ruhunu büyük kargaşaya sokacak yanlış sanıları kaldırıp atan ölçülü bir muhakemedir.[683]

Epikuros'un bu deyişi, onun yeme, içme, cinsel ilişki vb. şeylerde haz olduğunu inkar etmediğini göstermektedir. Ancak onlar, sorunlu, eğer deyim yerindeyse, karışık hazlardır.[684] Onlarda ölçüyü kaçırmak olasıdır ve bundan dolayı onlar verdikleri hazlardan çok acılara neden olabilirler.[685] Onun deyişiyle söylersek, "hiçbir haz, kendinde kötü değildir; ama bazı hazları meydana getiren şeyler, bu hazlardan çok daha büyük sıkıntılara yol açarlar."[686] Bu yaklaşımı gereği Epikuros, *ataraksia*'yı, yani kendi kendine yeterliliği yok ettiği[687] için aşka ihtiyatla yaklaşır; onu, çılgınlık ve eziyetin eşlik ettiği, seksüel şiddetli bir haz olarak tanımlar.[688] Onun aşka yönelik ihtiyatlı yaklaşımında, isteklere ilişkin yapmış olduğu ayrımlamaların da rolü bulunmaktadır. Ona göre isteklerimizin bir bölümü doğadan gelme, bir takımı ise boştur; doğadan gelenlerin bir takımı zorunlu, bir takımı da, sadece doğaldır. Nihayet, zorunlu olanlardan bazıları mutluluğumuz için, bir takımı sağlığımızı korumak için, bir takımı da yaşayabilmemiz içindir. İstekleri yanılmadan incelersek, bedenin ve ruhun sükûnu için neye çalışmak ve neden kaçınmak gerektiğini öğreniriz; çünkü ancak bunların ikisi birden mutlu bir yaşamı meydana getirir. Aslında ne yapıyorsak, hepsi acı çekmemek, korkuya uğramamak ve başkasına muhtaç olmamak içindir.[689] Oysa aşk, tatmin edilmediği zaman acı vermediği için zorunlu bir istek olmadığı gibi, acı ve korkuya yola açmakta, insanın özgürlüğünü elinden almaktadır. Aşk gibi doğal olmakla birlikte, yerine getirilmedikleri zaman bize acı vermeyen, ama bizi uğraştırıp duran arzu ve istekler, boş görüşlerden doğmadırlar ve onların içe atılmalarını önleyen, kendi nitelikleri değil, insanların boş kuruntularıdır.[690]

---

683) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, 132; Epikur, *Mektuplar ve Maksimler*, s.37-38.

684) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, cilt: IV, s.135.

685) Bkz. Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, s.38.

686) Bkz. Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, s.56; Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, 141.

687) Bkz. Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, s.37.

688) Bkz. Jonathan Margolis, *The Intimate History of Orgasm*, Grove Press, London 2004, s.159.

689) Bkz. Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, s.35-36.

690) Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, s.61-62.

Aşkı, insanların birbirini görmesi, birbiriyle buluşmaları ile ilişkilendiren ve insanlar birbirinden ayrı kaldığında söndüğünü ileri süren[691] Epikuros şöyle der:

> Görüyorum ki, kuvvetli bir ihtiras seni sevginin zevklerine sürüklüyor. Kanunları çiğnememek, edep dışına çıkınamak, yakınlarını üzmemek, bedenini yormamak, geçimine gerekenleri israf etmemek şartıyla isteklerine uymakta serbestsin. Ama bunlardan birini olsun yapmamak çok güçtür; çünkü aşkın zevkleri bize hiçbir zaman fayda vermemiştir; eğer kötülüğü dokunmazsa buna bile sevinmeliyiz.[692]

Diogenes Laertios, Epikuros'un yasaların yasakladığı kadınlarla birlikte olmaya karşı çıktığı gibi, bilgelerin âşık olamayacağını ileri sürdüğünü söyler. Ona göre, cinsel birleşmenin bir yararı yoktur, yeter ki zararı olmasın. Yine Diogenes Laertios, Epikuros'un *Sorunlar ve Doğa Üzerine* adlı yapıtında, bilgelerin evlenmelerinin ve çocuk yapmalarının doğru olmadığı düşüncesini savunduğunu belirtir.[693]

XXII

Epikuros'un düşüncelerini geliştiren ve Epikurosçuluk hakkındaki temel kaynaklarımızdan birisi olan ve aşk yüzünden delirerek öldüğü ileri sürülen[694] Lukretius, hocasının aksine aşka oldukça pozitif yaklaşır ve Aphrodite ile özdeşleştirilen Venüs'e övgüler düzer. Lukretius'a göre, Venüs'ün armağanı olan aşk, çiftleşme tutkusu,[695] türlerin gelişmesi için özsel besin,[696] madde ve boşluk arasında gezinen yakıcı kıvılcım, köreltici ateş,[697] Venüs'ün ayartması sonucu edinilen yaşam kılavuzu, tanrısal haz, üretme tutkusu,[698] delilik, çılgınlık,[699] birisine öykünmenin nedeni[700]

---

691) Bkz. Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, s.65.

692) Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, s.67

693) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, 118-119.

694) Bkz. Aya Betensky, "Lucretius and Love" *The Classical World*, Vol. 73, No. 5 (Feb., 1980), s.291.

695) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura (Evrenin Yapısı)*, çeviren: Turgut Uyar ve Tomris Uyar, Norgunk Yayınları, İstanbul 2011, I, 20.; İngilizce çevirisi için bkz. Lucretius, *On The Natura Of Thing*, çev. Ian Johnston, Richer Resources Publications, USA 2010.

696) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, I, 230-235.

697) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, I, 47-475.

698) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, II, 170-175.

699) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, IV, 1050 vd.

700) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, III, 5.

kıskançlık kaynağı, kalp ağrısı,[701] iç kemiren tutku[702] ve alışkanlık[703] olarak nitelenebilir. Bu nitelemelerde, aşka daha çok cinsel temelde ama diyalektik yaklaşıldığı ve ondaki pozitif ve negatif unsurların belirlenmeye çalışıldığı görülür. Adeta onda, aşk karşısında biri ideal diğeri gerçekçi iki yaklaşım birleşmiş gibidir. İdealde aşka ilişkin pozitif ifadeler gündeme gelirken, gerçekte aşk karşıtı kimi söylemlerle karşılaşılır.[704] Bu tutumuyla Lukretius'un aşkın ideal ve gerçek tüm boyutlarını şiirsel dili ve heyecanlı üslubuyla anlatmayı denediği görülmektedir. Ona göre aşk, ergenlik çağına gelip, cinselliğin fark edilmesiyle ortaya çıkar. Ergeni, çekici yüzler, gül beyaz tenler, döl biriken organların nemiyle etkilemeye başlar. İnsan dölünü kızıştıran tek uyarı, insan bedeninde yine bir insan imgesidir. Kişi Venüs'ün oklarıyla bir imgeden etkilenince yaralanır ve delice onunla birleşmeyi arzular.[705] O söylemini şöyle sürdürür:

> Venüs'ün oklarıyla yaralandı mı bir kez,
> Oku atan ister kadınsı incelikte bir oğlan,
> İster gövdesinde aşk dalgaları yayan
> Bir dişi olsun, yaranın kaynağına koşacaktır
> Yaralı delicesine isteyecektir birleşmeyi,
> Kendi tözünden bir şey aktarmayı onun bedenine.
> Haz önsezisiyle bağlıdır dili. Budur Venüs,
> İşte Amores dediğimiz aşkın kaynağı.
> Venüs balının ilk yudumuyla gelen kalp ağrısı
> Sevdiğimiz yanımızda olmasa da, imgeleri,
> Bırakmaz peşimizi, adı çınlar kulağımızda.[706]

Lukretius, aşka pozitif yaklaşsa da, körü körüne birisine tutulmaya, delice bağlanmaya ihtiyatla yaklaşır. Bunun üç temel nedeni vardır.

İlki, bu durumun hüzün ve acıya neden olmasıdır. Oysa insanın mutlu olmak için acıdan kaçınması ve hazza yönelmesi gerekir. Ona göre, hazza ulaşmanın yolu tutkuyu besleyen her şeyi ruhtan atmaktan, ruhsal dinginliğe ulaşmaktan geçmektedir. Aksi halde tutku, kalpte yaralara yol açacak, yara beslendikçe azacaktır. Yas koyulaşacak, çılgınlık git gide artacaktır. Ona göre, büyük tutkulardan kaçınanlar, sağlıklıdırlar ve bunlar aşkı dolu dolu yaşarlar. Tutkunun insanı delirttiği yerde, gerçek aşk, dengeli, sağlık-

---

701) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, IV, 1050-1055.
702) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, III, 1005-1010.
703) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, IV, 1275-1280.
704) Bkz. Aya Betensky, *Lucretius and Love*, s.291-292.
705) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1025-1035.
706) Lucretius, *De Rerum Natura*, IV, 1045-1055.

lı aşk, acıyı sağaltır. Aşkta tutku ateşini ancak yakanın söndüreceği inancı olsa da, bu düşünce doğanın gidişine terstir.(707)

İkincisi, bu tutkulu, delice aşk, servetler tüketir, görevleri unutturur, ünü sarsar, insanı gözden düşürür.(708)

> Bir de güçlerinin tümünü harcadıklarını düşün
> Bu gerilimde. Sevdiklerinin acımasına kalmıştır
> Günlerini nasıl geçirecekleri. Servet tükenir,
> Görevler unutulur, ün sarsılır, gözden düşerler.(709)

Üçüncüsü ise, aşkın gözleri kör etmesi ve gerçeğin görülmesini engellemesidir.(710)

Lukretius, tutkulu aşktan kurtulmak için yollar da önerir. Ona göre, tutkuyu besleyen her şeyi içten atmak ve başka kadınlara yönelmek gerekir.(711) Ayrıca, tutku bize zarar verecekse, önceden önlem alıp bunu engellemek daha akla uygundur.(712) Özgürlüğüne düşkün insan, Venüs'ün karmakarışık düğümlerini açar ve kendini lanetli ağdan kurtarabilir. O şöyle der:

> Lanetli ağdan kurtarabilirsin kendini,
> Yeter ki kendi özgürlüğünün önünde durma!
> İlkin tapındığın, uğruna iç çektiğin dişinin
> Kusurlarını ara bul, bedence ve ruhça.
> Çünkü aşk kör eder erkeğin gözünü çoğu kez,
> Olmadık özellikler yakıştırır sevdiğine.
> Ne çirkin kadına tapınıldığını biliriz.
> Bakarız gülüp geçerken dostuna biri,
> Alçaltıcı tutkusundan ötürü; zavallı
> Kendisi de bilmeden benzer bir açımazın içindedir
> Sütlü kahve olup çıkar, kara-sarı haspa,
> Övülür pasaklının sevimli dağınıklılığı.
> Gözleri yeşil olsa bile, tanrıça grisidir.
> Sıska ve kuru mu, ceylan sekişlidir mutlaka,
> Bodur ya da kavruksa, küçük perileri andırır.
> Görkemli Tanrı dölündendir, iriyse, hantalsa.
> Kekeme mi, çocuksu tutukluluğu ne çekicidir'
> Donuksa alçak gönüllüdür; geveze mi, cevher saçar;
> İnce ruhludur sıskaysa, öksürürken boğuluyorsa.

---

707) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1080 vd.
708) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1050 vd.
709) Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1015-120.
710) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1145 vd.
711) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1055-1060.
712) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1135-1140

Memeleri çok iriyse Bacchus'u emziren Keres'e benzer
Burnu kütse Satyr'lerin çocuğudur, köfte dudaklıysa
Öpülesidir; saymakla bitmez bunlar.
Tutalım yüzü gerçekten güzel, olabildiğince;
Venüs'ün çekiciliği fışkırıyor bedeninden.
Başka kadın mı kalmadı? Hem daha önceleri de
Onsuz yaşamadık mı? Biliriz ki hemcinslerinden,
Yapıca en ufak bir ayrım yok. O da pis kokular
Sürüyor bedenine: Hizmetçileri gülüyor arkasından gizlice.
Bu arada çiçekler derler gözü yaşlı âşık,
Yığar suratına kapanan kapıya. Yasla öper
Tatlı kokularla sıvazlar kibirli tokmakları.
Oysa bir içeri alınsa, havayı bir koklasa, hemen
Bir yolunu bulup kaçmak isteyecek,
Uzun uzun tasarladığı o ustalıklı sözler,
Donacaktır dudaklarında. Sevdiğinde ölümsüz
Erdemler saydığı için küfredecektir kendine.
Venüs'ün kızları da bilir bu gerçeği.
Nasıl çırpınır âşıklardan saklamaya
Yaşamın perde arkasında olup bitenleri.
Boşunadır çaba,
Ruhun gün ışığına çıkarabilir gizleneni.
Gelgelelim tatsız gerçekleri benimseyeceksin
İster istemez kadın iyiyse, içtense
İnsanın kusursuz olmadığını katacaksın hesaba.[713]

O, aşkın temelinde, haz kadar, çiftleşme ve üreme içgüdüsünü de görür. Bu haz ve üreme içgüdüsü, çelişiktir; insanın içi coşunca onu sürükler, tatmin olunca kaçmak ister. Bu anlamda âşık olmak için illa güzel bir kadının olması da gerekmez. İnsan çirkin birine de vurulabilir.[714]

Aşkta üreme ve döllenmenin önemli olması Lukretius'u bu konudaki kimi durumları ele almasına da yol açar. Ona göre, her şeyden önce cinsel haz ve tat partnerler tarafından karşılıklı paylaşılır. Kadın erkeğe sıkı sıkı sarıldığında, nemli dudakları onun bedenine yapıştığında, çırpınarak uzattı mı öpüşleri, her zaman yalandan inlemiyordur. Çoğu kez içtendir davranışları. Paylaşılacak bir zevkin özlemiyle paylaşırlar anları. Birleşmenin sonucu olarak insan ve hayvanların nesli sürer.[715] O, cinsel birleşmenin ürünü olan çocuğun kime çekeceğini de belirlemeye yönelir. Ona göre, erkeğin dölsüz

713) Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1140-1185.
714) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1270 vd.
715) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1185-1200.

kalmasının nedeni de tanrılar değildir. Böyle düşünen insanlar, çocuk sahibi olmak için sunakları kana boğarlar, tütsü yakarlar acınası bir umutla. Oysa tanrıları ve yazgıları zorlamak boşunadır. Çünkü erkeğin kısırlığı ya tohumun sertliğindendir ya da çok ince ve akışkan olmasındadır. İnce tohum çakılı kalmayacağından yerinde, çabucak kayar, düşer ve verimsiz kalır. Eğer sertse, kütle olarak çıkacağından, ya gerekli hız bulamaz ya da hedefine ulaşamaz. Ulaşsa da, dişinin tohumuyla bütünüyle karışmaz.[716] Sonra erkeğin de kadının da dölleme gücü partnere göre değişir. Gençlik yıllarında kısır olan nice kadın sonraki kocalarından çocuk doğurmuşlardır, doğumun tadıyla zenginleşmişlerdir. Erkekleri kısır bırakan nice kadınlardan ayrılan erkekler de yeni eşlerinden çocuk sahibi olmuşlardır. Bu yüzden çiftleşmede asıl olan tohumların doğru bileşimi bulmasıdır. Doğru bileşim ise, sertle inceyi, inceyle serti bağdaştırmaktır.[717] Beslenmenin de dölün yapısında payı vardır. Zira kimi yemekler tohumu pürüzlendirirken, kimileri inceltir ve küçültür. En önemli öğeyse, tat alma oyunlarının biçiminde saklıdır. Genel bir inanca göre, dört ayaklı hayvan duruşunda, kasıkları kalkıkken daha kolay alır tohumu ve dölleri kadınlar. Döllenmede kadının sevişirken yaptığı oyunlarında negatif etkisi vardır. Çünkü kalçaların kıvrılması, tohumun yerine ulaşmasını engeller.[718]

XXIII

Aşk fenomeninin Stoacı filozofların da ilgi alanında olduğu anlaşılmaktadır. Ekolün kurucusu sayılan Zenon'un *Tutkular Üzerine*,[719] Kitonlu Persaios'un *Evlilik Üzerine ve Aşklar Üzerine*,[720] Khrysippos'un *Tutkular Üzerine*,[721] Kleanthes'in *Aşk Üzerine ve Aşk Sanatı Üzerine*,[722] Sphairos'un *Aşk Üzerine Söyleşiler*[723] adlı yapıtlarının olduğu bildirilmektedir. Bu ya-

716) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1225-1240.

717) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1240-1255.

718) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, V, 1255-1270.

719) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 4.

720) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 36.

721) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 111; Montaigne Khrysippos'a her türden tahammülü aşan hayasız Jupiter'le Juno masalı şehvet uyandıran Elli Mektup'u iliştirir. Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.94.

722) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 175; Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.94.

723) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 178.; Montaigne, *Aşıkların Diyalogları* isimli bir yapıt iliştirmektedir. Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.94.

pıtlar çokluğu, bir fenomen olarak aşkın, Stoacılar tarafından ciddiye alındığın işaret olarak yorumlanabilir.

Felsefeyi, fizik, mantık ve ahlak olarak üç bölüme ayıran[724] Stoacılar, doğaya uygun yaşamayı temele oturtan ve Epikuroscuların hazcı kuramlarına karşı duran bir akım olarak belirmektedir.[725] Bu açıdan onların temel ilgisi ahlaki olana yönelmekte ve aşk sorunsalı, bu bağlamda tartışma konusu edilmektedir. Aşk, onların dilinde, bir tür tutku, akıl dışı bir arzu,[726] şehvet kökenli bir eğilim,[727] bazense dış güzellik yardımıyla dostluk kurma çabası, karşılık beklemeden bağlanma[728] olarak belirmektedir. Cicero'nun Sotacılar adına aktardığı aşk tanımı şöyledir:

> Aşk, bizi güzelliğiyle çeken bir kişinin dostluğunu elde etme arzusudur.[729]

Bu haliyle Stoa ekolünde aşka yönelik iki tutumla karşılaşılır. Onu bir tutku ve akıldışı bir arzu olarak görenler karşı durmakta, dostluk kurma çabası olarak niteleyenler ve onu hiçbir şeye gereksinmeden hiçbir yarar beklemeden bir insana bağlanmak olarak görenler[730] ise ona ılımlı yaklaşmaktadır. Aşka ılımlı yaklaşanlar, insanın kendisini sevmekle yetinmeyip, kendisini başkasına açma ve iki ruhu tek bir ruh yapma isteğine gönderme yaparlar.[731] Ekolün kurucusu olan Zenon'un, dostluk olarak aşkı olumladığı ve onu "öteki ben olarak"[732] tanımlamaya yöneldiği gözlenir. Ancak onun, etik tutumu gereği, aşırı cinselliğe ve homoseksüel ilişkilere olumsuz yaklaştığı anlaşılmaktadır. Montaigne, onun yaşamında sadece bir kadınla birlikte olduğunu, bunu da, cinselliği fazla inatla küçümser görünmemek ve nezaket için yaptığını ileri sürer.[733]

Diogenes Laertios ise onunla ilgi şu anekdotu aktarmaktadır:

---

724) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 39-40.

725) Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s.111, 123.

726) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 113.

727) Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s.99, 123.

728) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 130.

729) Cicero, *Tusculan*, IV, XXXIV. Aynı tanımı Stoacılar adına Montaigne de aktarır: Amorem conatum esse amicitiæ faciendæ ex pulcritudinis specie." Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: I, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2011, s.245.

730) Bkz. Cicero, *Yaşlılık-Dostluk*, çev. Ayşe Sarıgöllü- Türkân Tunga, Çağdaş Matbaacılık, İstanbul 1998,s.108.

731) Bkz. Cicero, *Yaşlılık-Dostluk*, s.100.

732) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 23.

733) Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: I, s.121.

> Oğlancının birine, 'ne tüm zamanını küçük çocuklarla geçiren öğretmenlerde akıl vardır, ne de senin gibilerde.' (....) Çok gevezelik eden bir delikanlıya, 'senin kulakların diline karışmış' dedi. Bilgelerin âşık olmasını doğru bulmadığını söyleyen güzel bir delikanlıya, 'sizin gibi güzel delikanlılar kadar büyük bir talihsizlik yoktur' dedi. Çoğu filozofun bu konuda akılsız, önemsiz ve rastgele konularda da bilgisiz olduğunu söylerdi.(734)

Khrysippos'un da aşkı, tensel güzelliklerden yola çıkarak dostluk kurma çabası olarak gördüğü ve ona pozitif yaklaştığı görülmektedir.

> Aşk, dış güzelliğin yardımıyla dostluk kurma çabasıdır; amaç birleşme değil, dostluktur. İşte Thrasonides, diye anlatıyor, sevdiği kadına sahip olduğu halde, kadın kendisinden nefret ettiği için, ondan uzak durmuş. Böylece Khrysippos'un *Aşk Üzerine* adlı eserinde söylediği gibi, aşkın amacı dostluktur ve kınanacak bir şey değildir. Güzellik de erdemin çiçeğidir.(735)

Yine Diogenes Laertios'un tanıklığına bakılırsa, Zenon *Devlet* ve Khrysippos *Devlet Üzerine* adlı yapıtlarında, bilgeler arasında kadınların ortak olması, dolayısıyla herkesin önüne gelen kadınla ilişki kurabilmesi tezini savunmuşlardır. Aynı anlayışın kinik Diogenes ile Platon'da da olduğunu biliyoruz. Zenon ve Khrysippos, bunun amacını ise şöyle açıklamışlardır:

> Böylece bütün çocukları aynı şekilde baba sevgisiyle seveceğiz ve yasa dışı ilişkilere bağlı kıskançlıklar ortadan kalkacaktır.(736)

Cinsel aşkı, arzu, akıl dışı bir iştah ve bir tutku olarak gören Stoacıların ise ona ya karşı çıktıkları ya da en hafif deyişle onu sınırlamaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Onların aşkla ilgili görüşü, mantıksız, ıstıraplı ve zararlı olduğu için en iyisi ondan uzak durmaktır, biçiminde özetlenebilir.(737) Aşk bunlarla da kalmaz, insanın özgürlüklerini elinden alır ve insanı köleleştirir. Sözgelimi, bir Stoacı olan Panaetius (ö. M. Ö. 180), âşık olmanın bilge bir kişiye yakışıp yakışmayacağını soran kimseye şöyle yanıt vermiştir:

> Bilgeyi bir yana bırakalım, ne sen bilgesin ne de ben; ama bizi bir başkasının tutsağı ve kölesi yapan ve kendi gözümüzden düşürten bu kadar karmaşık ve şiddetli bir şeye bağlanmamalıyız.(738)

---

734) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 18, 21.

735) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 130.

736) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 131.

737) Bkz. Alain de Botton, *Essays in Love*, XXIV, 14-18.

738) Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.137

Onlara göre aşkın temeline oturan tutku (*pathos*), bir edilginlik değil, bir devinimdir, ruhun doğayla çelişen akıldışı bir devinimi ya da ölçüsüz bir yönelimidir.[739] Andronikos'un tanımlamasıyla tutku, doğadan uzak olan ruhun mantıksız ya da zorba yönelimidir.[740] Bu haliyle tutku, hem doğa hem de akılla çelişir. Diogenes Laertios, Hekaton'a ait tutkular listesini aktararak, acı, tasa, kösnül arzu ve haz olmak üzere dört tür tutkudan söz eder. Acı, ruhun akılsız bir karşı eylemidir; şunları içerir: Acıma, canı çekmek, kıskançlık, gücenme, üzüntü, derin üzüntü, çile ve bunalım. Tasa, bir kötülüğün beklenişidir ve korku, çekince, utanç, dehşet, ürperme, bunaltı gibi durumları kapsar. Arzu, akıl dışı bir iştahtır ve şunları içerir: Sahip olamadığımız şeye duyduğumuz arzu olan yoksunluk, birinin başına kötülük gelme arzusu olarak beliren nefret, bir seçeneğe duyulan arzuyu ifade eden hasımlık, haksızlık yapan birinin cezalandırılması anlamına gelen öfke, güzelliği bizi çarpan birinin yakınlığını kazanma arzusu olan aşk. Akıl dışı bir arzu olarak aşk, bilgeleri sarsmaz. Haz, kendisini istenen bir şey gibi sunan akılsız bir yıkıcılıktır, hoşnutsuzluk, kötülükten alınan haz, sefahat ve ruhun kendisini bırakmasını ifade eden şehveti içerir.[741] Diogenes Laertios, söylemini arzu bağlamında açarak şöyle sürdür:

> Arzu akıl dışı bir iştahtır, bunun altında şunlar yer alır: Özlem, nefret, hırs, kızgınlık, aşk, hiddet, öfke. Özlem, sanki koparılmış gibi, elden kaçırılmış bir nesneye karşı boşuna yönelen ve sürüklenen bir arzudur; nefret, bir ilerleme ve süreklilik içinde birinin kötülüğünü isteyen arzudur; hırs, kişisel seçimlerimize ilişkin arzudur; kızgınlık, bizi haksız yere incittiğine inandığımız kimseyi cezalandırma arzusudur; aşk kendini bilen insanlara yakışmayan bir arzudur; çünkü dış güzelliğin dürtüsüyle dostluk kurma çabasıdır. (...) Haz, seçilmeye değer sayılan şeylerin gerçekleşmesinden duyulan akıl dışı coşkudur. Çeşitleri şunlardır: Büyülenme, haince zevk, keyif ve zevkten çıldırma. (...) Nasıl ki gut hastalığı ve eklem bozukluğu gibi bedensel rahatsızlıktan söz ediyorsak aynı şekilde ruhla ilgili olarak da, ün düşkünlüğü, haz düşkünlüğü ve benzeri rahatsızlıklardan söz edilebilir. Rahatsızlık, zayıflıkla birlikte görülen hastalıktır; hastalık da, bir şeyin seçilmeye değer sayılmasıdır. Gene nasıl ki bedenin soğuk algınlığı ve ishal gibi hastalıklara kapılmaya eğilimi varsa, aynı şekilde ruhunda, kıskançlık, acıma, kavgacılık ve benzeri eğilimleri vardır.[742]

---

739) Bkz. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, s.96.

740) Bkz. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s.97

741) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 111-112; Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s.98-99.

742) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 113-115.

Stoacıların tutku ve arzuyu bir tür hastalık olarak ele almaları nedensiz değildir; çünkü onlara göre bu ikisinin organizma üzerinde negatif etkileri söz konudur. Zira bunlar, organizmanın uyumunu bozarlar, onu cılızlaştırırlar ve yanlış yargıların doğmasına neden olurlar.[743] Bir tutku ve arzu olarak aşk da, bu anlamda marazi bir durumdur; bir tür ruhsal hastalıktır. Bu konu da onların Galen'i takip ettikleri söylenebilir.

Kimi Stoacıların, bir tutku ve arzu olarak aşka ve şehvet ve maddi zevklere[744] negatif yaklaşımalarına karşın, hayvanların ve insanların kendini koruma ve varlığını devam ettirmeye ve nesli sürdürmeye yönelik köklü bir içtepiye, köklü bir cinsel isteğe sahip oldukları düşüncesini savundukları anlaşılmaktadır.[745] Bu içtepi, varlığın devamı ve sürekliliği için ben sevgisini, çocuklara karşı sevgiyi ve insanlar arası doğal yakınlığa olanak sağlamaktadır.[746] Bu anlamda, onlar, tutku ve arzu karşıtı olsalar da, toplumsal yaşamda neslin devamına dönük ılımlı aşka ve dostluğa belli bir değer atfederler.[747]

XXIV

Aşka, Epikuroscular ve Stoacılarda olduğu gibi, Helenistik dönemin bir diğer önemli akımı olan Yeni-Platoncular da kayıtsız kalmamışlardır. Fakat Yeni Platonculuk, Epikurosçuların materyalist eğilimlerine karşılık köklü bir mistik eğilim içerir ve aşka insanın kurtuluşunda epistemolojik ve mistik işlevler yükler. Ancak bu tutum, dünyevi ve cinsel aşkın tümüyle saf dışı edilmesi anlamına gelmez. Nitekim aşkı, Platoncu geleneğe bağlı kalarak, ruhun eksikliğini duyduğu saf güzelliğe doğru bir eğilimi, bir kabul, bir yakınlık ve güzel bir nesneyle irrasyonel birleşme arzusu olarak gören[748] ve doğadaki gizli sempatiler nedeniyle benzerin benzeri çektiğini dile getiren Plotinus, mistik tutumuna rağmen dünyevi aşkı tümüyle kü-

743) Bkz. Jean Brun, *Stoa Felsefesi*, s.99-10.

744) Bkz. Cicero, *Yaşlılık ve Dostluk*, s.32-35.

745) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 85; Cicero, *Tanrıların Doğası (De Nature Deorum)*, II, 128, LI; *Yaşlılık ve Dostluk*, s.75 vd.

746) Bkz. Cicero, *Tanrıların Doğası (De Nature Deorum)*, II, 128, LI.

747) Bkz. Cicero, *Yaşlılık ve Dostluk*, s.75 vd.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, cilt: 4, s.373-377.

748) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, trs.. S. Mckenna, Faber and Faber, London 1966, III.5.1 vd. Plotinus şöyle der: Aşk karışık bir niteliğe sahiptir; bir yandan onda kendine özlem duyduğu eksiklik vardır, diğer yandan ise o, büsbütün yoksun değildir. Eksik olan sahip olduğu şeyin daha fazlasını arar ve kuşkusuz iyide bir payı olmaksızın var olan şey iyiyi asla aramayacaktır. Plotinus, *The Enneads*, III. 5. 9.

çümsemez ve ona hem genel felsefesinde hem de insan öğretisinde belli bir yer verir.[749] O, aşkın kökenine oturan arzu ve tutkunun ikiye ayrıldığını belirterek şöyle der:

> Aşkın neden olduğunu düşündüğümüz heyecansal durumun, güzel bir nesneyle birleşmeyi arzulayan ruhlarda meydan geldiğini ve bu arzunun iki biçiminin olduğunu, sanırım bilmeyen yoktur. Biri güzelliğin bizzat kendisine düşkün olan iyi biçimidir; diğeri tamamlanışını çirkin bir eylemde arar. Fakat genel olarak kabul edilen bu ayrım yeni bir soruna yol açar. Bu iki biçimin felsefi kökeni konusunda felsefi bir inceleme yapmak gerekir. Aşkın asıl kaynağını ruhun saf güzelliğe doğru bir eğiliminde, bir kabulde, bir yakınlıkta, dostça ilişkinin akla dayanmayan bilincinde bulmak, sanırım daha doğru olsa gerek. Çünkü kötü ve çirkin olan doğaya ve Tanrı'ya karşıttır. Doğa iyiye bakarak üretir; çünkü o iyinin bir üyesi olan düzene doğru bakar, düzensiz olan çirkindir, kötüdür. Doğanın kendisi bile açıkça kutsal olandan iyilik ve güzellikten taşmıştır ve bir kimse bir şeyden zevk aldığı ve yakınlık duyduğu zaman, onun hakiki imajı tarafından çekilir. Bu açıklama reddedildiği takdirde hiç kimse bu ruh durumunun nasıl ve hangi nedenlerden ötürü ortaya çıktığını açıklayamayacaktır. Çünkü güzellik meydana getirmeyi isteyen bedensel aşkların bile açıklaması budur.[750]

Plotinus'a göre her şeyden önce insani aşk, ruhların ötedeki/idealar âlemindeki birliğinin bir kanıtıdır. Öte yandan üreme içgüdüsü, aşkın yaratıcı, doğurgan karakterinin bir ürünüdür ve insan yalnızca güzelliği sevmez, aynı zamanda güzel içinde bir şey var etmeyi de ister. Bu nedenle aşk, üreme içgüdüsünün kaynağı ve güzel bir şeye neden olma isteğidir. Bu yüzden Plotinus'a göre cinsel arzuyu yönlendiren insani içgüdülerden utanılmamalıdır. Çünkü özne eksikliğinin bilincindedir ve güzelliği üretmeyi istemek suretiyle, bunun yolunun güzel bir form meydana getirmek olduğunu hissetmektedir.[751] Bu söylemlerin Platoncu olduğu açıktır. O, yine Sokratesçi-Platoncu gelenğe uyarak bedensel arzu ile sevmekle, bedensel arzu olmaksızın sevmeyi birbirinden ayırır. Ona göre, bedensel arzu olmaksızın bir insanın güzelliğine âşık olanlar, güzelliği bizzat kendisi için sevenlerdir; oysa kadına yönelik birleştiren

749) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1992, s.138.

750) Plotinus, *The Enneads*, III.5.1 Plaotinus'un Enneadlar'ının III. 5'i, Aşk başlığı altında Zerrin Kurtoğlu tarafından yetkin bir biçimde Türkçe'ye çevrilmiş *Plotinus'un Aşk Kuramı* adlı çalışmasının sonuna eklenmiştir. Biz III.5'den alıntı yaptığımızda büyük ölçüde onun çevirisini kullandık. Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.161-174.

751) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, VI.7.33.

aşka sahip olanlar, daha çok kendilerini ölümsüzleştirmek amacındadırlar. Onca, bu güdüler tarafından yönlendirildikleri müddetçe, ilki daha asil bir yol seçmiş olmasına rağmen, her ikisi de doğru yoldadır. Fakat yine de aralarında bir fark vardır: Ölümsüzlük için sevenler, dünyanın güzelliğini yüceltirler ve daha ileriye bakmazlar; oysa saf aşk için sevenler, arketipi/ideaları hatırlamış olanlar, kendisinde, sanki daha yüce olanın hafifletilmişini, son bir yaratımını gördükleri için, bu dünyayı tümüyle küçümsememekle beraber, başka bir dünyaya ait güzelliğe de saygı gösterirler. Kısacası bunlar, güzelliğin saf takipçileridir; güzelliğin, kendileri için kötülüğe düşme vesilesi haline geldiği grupla karıştırılmamaları gerekir; çünkü bir iyiliğe duyulan özlem çoğunlukla bir kötülüğe de neden olabilir.[752] O şöyle der:

> Saf aşk, anımsama olsun ya da olmasın, yalnız güzel olanı arar; fakat bir ölümlünün olabileceği ölçüde ölümsüz olmayı isteyenler de vardır ve bunlar güzelliği ölümsüzlük ve sonsuzlukta ararlar. Doğa onlara sonsuzluk için tohum saçmayı ve güzel olanla yakınlıklarından dolayı güzel olanı meydana getirmeyi öğretir. Gerçekte sonsuz olan güzel olanla aynı soydandır. Üreme arzusu ne kadar azsa, yalnız güzellikte tatmin olma o kadar çoktur. Üreme bile güzellik meydan getirmeyi erekler; o bir eksikliğin ifadesidir. Özne eksikliğinin bilincindedir ve güzelliği meydana getirmek isteyen, bunun yolunun güzel bir form meydana getirmek olduğunu hisseder. Üreme arzusunun kuralsız ve doğanın amaçlarına aykırı olduğu yerde, ilk yönlendirici doğa olmuştur; fakat onlar bu yoldan ayrılmışlardır; hata yapmış ve doğadan uzağa düşmüşler ve kendilerini alçaltmışlardır. Onlar ne aşkın kendilerine nerede yol göstermeye çalıştığını, ne de üreme içgüdüsüne sahip olduklarını anlamamışlardır. Onlar güzelliğe ait imajları doğru kullanmayı öğrenmemişlerdir. Hakiki güzelliğin ne olduğunu bilmezler. Bedensel arzu olmaksızın bir insanın güzelliğine âşık olanlar, güzelliği bizzat kendisi için severler. Birleştiren aşka, kadın için sahip olanlar, daha çok kendilerini ölümsüzleştirmek amacındadırlar. Bu güdüler tarafından yönlendirildikleri müddetçe ilki daha asil bir yol seçmiş olmasına rağmen, her ikisi de doğru yoldadır. Fakat yine de aralarında fark vardır: Birinci gruptakiler, yani ölümsüzlük için sevenler, dünyanın güzelliğini yüceltirler ve daha ileriye bakmazlar. Oysa diğerleri, yani saf aşk için sevenler, arketipi anımsamış olanlar, kendisinde sanki daha yüce olanın hafifletilmişini, son bir yaratımını gördükleri için bu dünyayı küçümsememekle beraber, başka bir dünyaya ait güzelliğe de saygı gösterirler. Kısaca bunlar güzelliğin saf takipçileridir, güzelliğin,

752) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III. 5. 1.

> kendileri için kötülüğe düşme vesilesi haline geldiği grupla karıştırılmamaları gerekir; çünkü bir iyiliğe duyulan özlem çoğunlukla bir kötülüğe de neden olur.(753)

Plotinus, aslında Sokrates-Platon gibi, cinsel aşka, üreme, yaratma ve ölümsüzlüğü arama olarak olumlu yaklaşmakla birlikte, onun saf aşktan uzaklaştırıcı bir etki de taşıyabileceğini söylemekte ve gerçek aşkın, sırf güzellik için sevmek olduğunu dile getirmek istemektedir. Onca doğal bir duygulanım olan aşk, daha sonra da ele alacağımız gibi asıl işlevini Nous ve Bir'e dönük mistik aşkta bulur. Bu bağlamda duygulanıma dayalı aşk, yerini, kavranılır dünyada tanrısal aşka bırakır.(754) Bu açıdan ona göre, cinsel aşkın, bu dünyadaki güzelliğin eksik olduğunun duyumsamasında ve ötelere yönelinmesinde köklü bir işlevi bulunmaktadır. Bu açıdan tensel ve cinsel aşk tümüyle yadsınamaz.

753) Plotinus, *The Enneads*, III. 5. 1.

754) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.149.

IV

FELSEFİ YAZINDA AŞKIN PSİKO-FİZYOLOJİK YORUMU:

AŞKIN OLUŞUMU, KÖKENİ ve BELİRTİLERİ

Aşk bir deliliktir. (...)
İnsan sevdiğini görünce vücudunu bir titremedir alır;
rengi değişir, her tarafını tuhaf bir sıcaklık sarar, bir ter basar.
Platon, *Phaidros*, 249

I

Aşk konusunu ele alan yazında, aşkın insanda nasıl meydana geldiği ve bir insansal fenomen olarak ne türden psikolojik ve fizyolojik belirtiler gösterdiği sorunsalının da irdelendiği görülür. Bu nedensiz değildir; bir şeyin neliği araştırılırken, onun oluşumu, belirtileri ve dışavurumları önemli bir hareket noktası sağlar. Bu anlamda Eski Yunan felsefi yazınında, aşkın neliği bağlamında aşkın psikolojik ve fizyolojik boyutu gündeme geldiğinde, iki unsurun ön plana çıktığı söylenebilir. İlki, onun nasıl meydana geldiği ve insanın hangi yetisiyle ilişkili olduğu, ikincisi ise insandaki yansımalarının neler olduğudur. Eski Yunan düşüncesinde, aşkın oluşumu ve insanın hangi yetisiyle ilişkili olduğu sorunsalı daha çok ruh öğretisi içerisinde, yansımaları ise ruh-beden ilişkisine yönelik öğretiler içinde ele alınmıştır. Biz önce Eski Yunan filozoflarına göre aşkın nasıl meydana geldiği ve insanın hangi yetisiyle ilişkili olduğu sorununu irdeleyeceğiz. Ardından onun psikolojik ve fizyolojik tezahürlerine değineceğiz. Ancak aşkın psikolojik boyutunu irdelemeden önce, ana hatlarıyla Yunan felsefesinde ruh öğretisinin tarihsel izlerini sürmemiz ve aşkın, ruhun hangi yetisiyle ilişkilendirildiğini ortaya koymamız gerekmektedir.

Eski Yunan'da ruh öğretisinin ilk izlerini mitolojik gelenekte Homeros[755] ve Orpheuscu[756] yazın içerisinde bulmak olasıdır. Ancak bu iki yazın arasında köklü bir fark vardır. Jaeger'in deyişiyle söylersek, Homeroscu yazında, ruh ne tanrısal bir varlıktır ne de ölümden sonra varlığı devam eder.[757] Homeros epiğinde, bir insan öldüğünde, bir kişi olarak varlığının sona erdiği ileri sürülür; Hades'e giren ölülerin imitasyonları, temsili gölgeleridir

755) Bkz. Homeros, *Ilyada*, i. 3-5.

756) Bkz. Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.226-227; Wilhelm Capella, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: 1, s.30, 36 vd.

757) Bkz. Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.226; Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.116-117

(*eidolon*), bunlar da bilinçli bir varlığa sahip değildir.[758] Homeros, ruhu, bilinç, şuur anlamında da kullanmaz; o bunu *thymos* sözcüğüyle[759] kalbe, diyaframa veya insanın duyusal veya iradi tepkileriyle ilgili başka organlara işaret eden sözcüklerle birlikte anar.[760] *Thymos* sözcüğü Parmanides ve Herakleitos'ta gelişimini sürdürür.[761] İlk kez Orpheuscu yazında, rüzgârın soluğuyla taşınan ve doğum sırasında insanın içine giren psykhe/ruh kavramıyla karşılaşılır.[762] Bu yazında ruh-beden düalizmi etkindir; ruh tanrısaldır, ölümsüzdür, bedene düşmüştür ve kurtulmak için bedenden bedene dolaşır.[763] Orpheuscu bu anlayışın öz olarak otantik Yunan düşüncesine yabancı olduğu ileri sürmektedir. Nitekim Capella şöyle demektedir:

> Birkaç sözcükle Orpheusçuların ruh öğretisine değinmek gerekiyor; çünkü bu öğreti yalnız Pythagoras'ı ve Empedokles'in düşüncesini değil, üstelik Platon'un ruh öğretisini de derinden etkilemiştir. Beden ve ruhun birbirine düşman oldukları duygusu, ruhun tanrısal bir doğaya sahip olduğu ve günün birinde doğaüstü varoluşundan çıkarak içine düştüğü bu bedenin sadece bir hapishane olduğu inancı, Grekler'in ilk dönemine tamamen yabancı olan bu görüş, Hellas'ta ilk olarak dinsel vecd törenlerinde, yani taşkın Dionysos kültlerinde kazanılan deneyimler sonucu gelişmiştir. Bu ruh inancı, kökleri aynı zamanda Trakya'da bulunan Orpheusculuktan alınmış ve daha da geliştirilmiştir. Buna göre, tanrıdan türeyen ruh, dünyevi bedeni sadece kurtulmaya çalıştığı bir bağ olarak görmektedir; ondan kurtulmakla oluşun çevresinden de kurtularak Tanrı katına çıkmaya ve onunla tekrar birleşmeye cesaret edecektir. İşte bu duygudan hareketle daha ilk dönemlerde eski Orpheuscu çilecilik akımı da meydana gelmiştir.[764]

Orpheuscu ruh öğretisini ve ruh-beden ilişkisine yönelik yaklaşımlarını Platon, *Kratylos* diyaloğunda Sokrates'in dilinden şöyle ifade eder:

> Bir takım kimseler bedene ruhun mezarı (semâ) diyorlar, onun şimdiki hayatta mezarda yattığını düşünüyorlar. Başkalarına göre ruh, bildirmek istediklerini bedenle bildirdiğinden ona pek haklı olarak işaret (semâ) deniliyormuş. Bu adı böyle açıklayanlar, bence daha ziyade Orfikciler'dir.

---

758) Bkz. Homeros, *Ilyada*, i. 3-5,xxiii. 105; xxiii. 244; Serdar Uslu, "Mitos Temelli Ruh Tasarımın Bir Örneği Olarak Homeros'ta Psykhe Kavramı", *Dört Öge*, sayı. 2, Nobel Yayınları, Ankara 2012, s.215-216.

759) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.266.

760) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.117.

761) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.266.

762) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 410 b 22.

763) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.226.

764) Wilhelm Capella, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: 1, s.30.

> Çünkü onlara göre ruh, dünyada hatalarının cezasını çekmektedir; bedenin kendisi hapishaneye, içinde ruhun muhafaza edileceği (*sôzêtai*) duvarlarla çevrili bir yere benzetiliyor. Bedenin (sôma=mahpes) adı bile onun, bütün günahlarının cezasını çekinceye kadar ruhun içinde kalacağı bir hapishane olduğunu düşündürüyormuş; bu manayı çıkarmak için bir tek harf bile değiştirmeye lüzum yokmuş.[765]

Bu yaklaşıma göre, öyle anlaşılıyor ki, bir ceza sonucu bedene düşmüş tanrısal kökenli ruh, günahlardan arınmak için benden bedene dolaşır; günahlardan arınarak ölümsüzlük kazanıp kendi öz yerine geri döner. Bu dolaşım sırasında hayvan bedenine bile düşebilir. Bu açıdan Orpheuscu gelenekte, ruhun kurtulması için, çileci, arınmacı ve vecde dalıcı bir yaşam sürmek gerekir. Bedene düşüşü bir ceza ve bedeni ruhun mezarı olarak gören Orpheuscu bu ruh öğretisi, ruhu hareket ettirici, duyumlayıcı ve cisimsiz bir ilke olarak gören[766] Pythagoras, Empedokles, Platon gibi filozofları köklü bir biçimde etkilemiştir.[767] Bu öğretinin Pythagorascı ve Empedoklesci yorumu konusunda ayrıntılı bir bilgiye sahip değiliz;[768] ancak özellikle ruhu havadaki tozlara benzeten[769] ve onu bir tür uyum[770] olarak niteleyen Pythagorascıların, ruhun içine düştüğü bedenden kurtulup gerçek yerine ruhani evrenine dönüşünü[771] kolaylaştırmak ve Tanrı'ya benzemek için çeşitli mistik pratikler önerdiklerini biliyoruz. Bu anlamda mistik-felsefi bir tarikatı anımsatan Pythagorascılıkta, sürekli göç eden ruh, Diogenes Laertios'un bildirdiğine göre, akıl, mantık ve tutku olmak üzere üç bölüme ayrılmakta, akıl ve tutkunun öteki varlıklarda da bulunduğu, ancak insansal ruhun ayırıcı niteliğinin mantık olduğu ileri sürülmektedir.[772] Yine onlara göre, ruh, beden üzerine yürekten beyne değin etki eder; yüreğe etki eden kısmı tutku, beyne etki eden kısmı ise akıl ve mantıktır. Aşk tensel olarak yürekle ilgili, psikolojik olarak ise tutkularla ilişkili olarak ele alınmaktadır.[773] Fakat onlarca tutkuların denetlenmesi gerekmektedir; bu

---

765) Platon, *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, 400 c.

766) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 405 b 10.

767) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.226-227

768) Bkz. Wilhelm Capella, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: I, 214-216. Aristoteles *De Anima* adlı yapıtında, Eski Yunan filozoflarının ruh öğretilerine değinir; ancak sorunu amacı doğrultusunda ele aldığı için ayrıntılı açıklamalar vermez. Bkz. Aristotle, *De Anima*, 404 a vd.

769) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 404 a 20.

770) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 407 b 30.

771) Bkz. Ibn Hindu, *el-Kelim er-Ruhaniyye min el-Hikem el-Yunaniyye*, s.392.

772) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 30.

773) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 30.

ise bir takım pratiklerle gerçekleşir. Şu halde Pythagorasçılara göre tutkuları yenmek için, çeşitli şeylerin yenilmesinin ve içilmesinin yasaklandığı, insanın dünyadan bir ölçüde uzaklaşarak içe yönelmesi gerektiği ve kendini bilgi ve bilime adaması yönünde telkinlerle karşılaşılır.[774] Bu ruh öğretisini savunanların düşüncelerinde aşkın insanda nasıl ortaya çıktığına ilişkin ayrıntılı bir veriye sahip olmasak da, Pythagoraclılardan yola çıkarak, onu tutkuyla ilişkilendirdiklerini, ancak bedensel arzu ve tutkulara kapılmaya olumlu yaklaşmadıklarını söyleyebiliriz.

II

Eski Yunan felsefesinde ruh öğretisi ve aşk-ruh ilişkisi gerçek felsefi temellerini Platon'da bulur. Onun Sokrates'in ölüm öncesinde arkadaşlarıyla ölüm üzerine yaptığı söyleşiyi dile getiren *Phaidon* diyaloğu ile *Menon*, *Kratylos*, *Phaidros*, *Devlet*, *Yasalar* ve *Timaios* diyalogları bu bağlamda anılmaya değerdir. Platon ruhu, ezeli, ebedi ve tanrısal olarak görmekte, onun bir düşüş sonucu maddeye iliştiğini kabul etmektedir.[775] Bu haliyle ona göre ruh ve beden birbirine taban tabana zıt, birbirine yabancı, hatta birbirine düşmandır; beden, ruh için bir zindan, hapishane ve mezardır (*soma*).[776] Platon kimi pasajlarda, bedene olumlu bir değer yükleyip, ahlaki mükemmelliğe beden aracılığıyla ulaşılabileceğini söylerken,[777] kimi pasajlarda bedenin değişken, geçici nesnelere yönelik tutkuları yüzünden ruh için bir engel oluşturduğu düşüncesini ileri sürer.[778] Bu nedenle, hakikate ulaşmak ve ruhun geldiği yere geri dönmesi için ruhu bedenle olan tüm ilişkilerinden çekip almak gerekir.[779] Felsefe de aslında ruhu beden-

774) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, 312 vd.

775) Bkz. Platon, *Phaidros*, 245 bc.

776) Bkz. Platon, *Phaidon*, 62 b; *Phaidros*, 250 c; *Kratylos*, 400 c; *Devlet*, 608 vd; *Yasalar*, 891 e vd; *Timaios*, 34c, 36 de, 69 de, 70 a vd Orpheuscu düşünceden gelen ve Platoncu düşüncede köklü bir işlev yüklenen anılan anlayış, ortaçağ İslam felsefesi ve mistisizminde köklü bir etki bırakmıştır. Sözgelimi bkz. Gazâlî, *Kimyayı Saadet*, çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul 1979, s.53-54.

777) Bkz. Platon, *Symposion*, 210 a; 211 c.

778) Bkz. Platon, *Phaidon*, 83 c.

779) Bkz. Platon, *Phaidon*, 65 c. Bu düşünce İslam felsefesinde köklü bir etki bırakmıştır. Kindi şöyle der: "Nefs bedenden ayrılınca alemde ne varsa hepsini bilir, hiçbir şey ona gizli kalmaz. Eflatun'un şu sözü buna delildir: Eskilerden birçok arınmış filozof, bu dünyadan soyutlanıp maddi nesneleri hiçe sayarak, kendilerini nesnelerin hakikatini düşünme ve araştırmaya verince, gaybın bilgisi onlara açılmış, insanların içinden geçeni bilmişler ve yaratıkların sırrına vakıf olmuşlardır." Bkz. Kindi, Risâle fi'n-Nefs (Nefis Üzerine), çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.132.

den ayırma, ölüme ve ruhun kendi doğal kaynağına geri dönüşüne bir hazırlık olarak arınmadır (*katharsis*), bir tür iradi ölüm pratiği ve ölüme bir tür hazırlıktır.[780] Ancak Platon'un yaşlılık diyaloglarında, sözgelimi *Timaios*'ta ve *Yasalar*'da bu kuramı bir parça esnettiği söylenebilir.[781] O, ruhu doğası ve ilkesi bakımından bir hareket ilkesi olarak ele almakta,[782] hareket ile her türden değişim ve dönüşümü kastetmektedir. Bu anlamda, örneğin, arzu etmek, öfke duymak, üzülmek, anımsamak, düşünmek vb. birer harekettir.[783] Onca ruh, bütün varlıklar içinde akla sahip olabilecek biricik varlıktır.[784] Platon'a göre ruh, kendisini ne işitme, ne görme duyusu, ne acı, ne haz, hiçbir şey bulandırmadığı zaman daha iyi düşünür.[785] O, varlık bakımından öncelik verdiği ruhun bedeni yönetmesi gerektiğini ileri sürmektedir.[786] Onun söylemiyle, ruh ve beden birlikte olduklarında tabiat bedene köleliği ve boyun eğmeyi, ruha ise komutanlığı ve efendiliği vermektedir.[787] Bu anlamda beden ruhun bir tür binitı/taşıtı sayılmaktadır.[788] Platon, ruha yaratma, yönetme gibi niteliklerinden dolayı tanrılık vasfını vermekte, ruhu bedenle kıyasladığında da komutan veya efendi olarak adlandırmaktadır. Bu yönetimi sağlamak için, bedenin

---

780) Felsefenin ölüme bir tür hazırlık olduğu ve bu yüzden felsefeyle ilgilenenlerin ölümden korkmaması gerektiği savı, Platon'un *Phaidon* diyalogunda sık sık yinelenir. Cicero'nun *Tusculan*'ında (I,5 vd.) ve Montaigne'nin *Denemeler*'inde (cilt: I, s.111 vd.) de savunulan bu düşünce, ortaçağ İslâm felsefesinde de köklü bir yankı uyandırmıştır. Bu etkiyi Kindî, Râzî ve İbn Sînâ'da çok açık bir biçimde görmek olasıdır. Nitekim Kindi, eski filozofların felsefeyi, ölümü tercih etmek biçiminde yorumladıklarını söylemekte ve ölümü ikiye ayırdıklarını bildirmektedir. İlki, ruhun bedeni kullanmayı terk etmesidir ki, buna tabii ölüm denir; ikincisi ise, arzuları öldürmek anlamına gelen iradi ölümdür. Filozoflar, erdeme giden yolda arzularını öldürmektedirler ve felsefe bu konuda işlevseldir. Bkz. Kindî, "Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihe" *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978, s.172-173. Aynı anlayışı İbn Sînâ da da görmek olasıdır. Zira o da, tabii ve iradi hayat ayrımına koşut olarak ölümü, tabii ve iradi ölüm biçiminde ikiye ayırmakta, iradi ölümle, her türden şehveti öldürmeyi kastetmektedir. Bu anlayışını ise, Platon'a malettiği "iradenle öl ki tabiatınla dirilesin" sözüyle ona bağlamaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Fi'l-Havf minel-Mevt (Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi)*, çeviren: M. Hami Tura, İstanbul 1959, s.11-13.

781) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, s.362.

782) Bkz. Platon, *Phaidros*, 245 d; *Yasalar*, 895 c.

783) Bkz. Platon, *Yasalar*, X, 897 a.

784) Bkz. Platon, *Timaios*, 46 c.

785) Bkz. Platon, *Phaidon*, 65 c.

786) Bkz. Platon, *Timaios*, 34 c.; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, s.369

787) Bkz. Platon, *Phaidon*, 80; *Timaios*, 34 c.

788) Bkz. Platon, *Timaios*, 44 e.

güç alıştırmalarla eğitilmesi gerektiğini düşünmektedir.[789] Bu süreci açıklarken ruhun üç parçadan oluştuğunu ileri sürmektedir.[790] Bu üç parçalı ruh (*tripartite psyche*) öğretisi, aşkın nasıl ortaya çıktığı ve insanın hangi yetisiyle ilişkili olduğu konusunda önemli veriler sunar. O, *Devlet*'teki açıklamasına bakılırsa, bu üç parçalı ruh öğretisine insanın davranışlarından yola çıkarak ulaşmaktadır. Ona göre insanların davranışlarına baktığımızda, bilgi edinme, cesaret, kızgınlık, öfke, yeme, içme, çiftleşme ve buna benzer arzular ve iştahalarla ilgili eylemlerle karşılaşırız. Platonun yanıtını aradığı şey şudur: Tüm bu davranışlar tek bir ilkeye mi, yoksa üç ilkeye mi dayanırlar? O şöyle demektedir:

> Bu üç deneyimin hepsinde, ruhumuzun aynı kısmını mı kullanıyoruz, yoksa her birinde farklı bir kısmını mı? Yani bu üç ilkeden biri bizi bilgi edinmeye, biri öfkelenmeye, biri de yemeye, içmeye, çiftleşmeye ve buna benzer isteklere sürer mi diyeceğiz? Yoksa her dürtüde ve bu davranış biçimlerinin hepsinde bütün ruh mu iş başındadır? İşte bunu kestirip atmak o kadar kolay değil. (...) Burada birbirinden ayrı iki şey görmek doğru olur: Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse, düşünmeyen sadece arzulayan yanımızdır. O sadece âşık olur, acıkır, susar, coşar, doymak, zevk almak ister. (...) Ama azgınlık, kızgınlık diye bir şey daha var içimizde. Ona üçüncü bir yanımız mı diyelim? Demezsek acaba iki yanımızdan hangisine daha yakındır? İkincisine, istekler yanına herhalde. (...) Kızgınlık isteklerle savaşır kimi vakit, adeta iki ayrı ilkeymiş gibi.[791]

Öyle anlaşılıyor ki, Platon insan ruhunda üç tip temel psikolojik dürtü görmektedir; en aşağı dürtü grubu, iştahalardır (*epithumia, epithumetikon*);[792] bedene bağımlı olup, düşünmeyen, sadece arzulayan, isteyen güçtür ve düşünme gücüyle ters orantılı olarak işler. Bedene, dolayısıyla da maddeye bağımlı olduğundan ruhun bu kısmı ölümlüdür. Bu

---

789) Bkz. Platon, *Devlet*, III, 400 e-413 d. Bu tema aynı biçimiyle, Helenistik felsefede de karşımıza çıkar. Plotinus'un Enneads adlı yapıtına ek olarak Cicero'nun *Somnium Scipionis* adlı yapıtı bu konuda ilginç veriler sunar. Bkz. M. T. Cicero, *Somnium Scipionis*, çev. ve yor.: Erendeniz Ozbayoğlu, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2010, 50 vd. Aynı tema ortaçağ İslam felsefesinde ve İslam mistisizminde de karşımıza çıkar ve ruhun düştüğü bedenden kurtuluşunu ve tinsel/ruhsal arınmayı ve tanrısal aleme yükselişi konu alan, sembolik öyküler, *Mi'rac es-Salikin* ve *Me'aric el-Kuds* adlı yapıtlarla karşılaşılır ve Hz. Muhammed'in mi'racı bu bağlamda sembolik ve manevi olarak yorumlanır. Sözgelimi bkz. *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler (Ahmed El-Gazzali, İbn Sina, Necm-i Razi, Şehabuddin Sühreverdi)*, cilt: 1, çev. Derya Örs, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s.1 vd.

790) Bkz. Platon, *Devlet*, IV, 438 d-444 b; *Phaidros*, 246 a 253 c; *Timaios*, 69 d-70 e, 89 e.

791) Platon, *Devlet*, IV, 439 d-444 b.

792) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.268.

kısım, insanı idea sevgisinden uzaklaştırıp, yeme, içme ve cinsi hazlara davet ederek fenomenlere bağlamak ister. Bunlar yeme, içme, cinsellik dürtüleri gibi kuşkusuz insanın en eski dostlarıdır, her biri belli bir fizyolojik işlevle yakından bağlantılı bedensel gereksinimlerdir; merkezi ise, göbekle, orada bulunan bir deri arasına uzanan yerde, yani diyaframın altındadır.[793] Platon, iştahaları *Phaidros*'ta kötü ata,[794] *Devlet*'te çok başlı bir canavara[795] *Timaios*'ta vahşi bir hayvana benzetir.[796] En üstteki dürtü grubuna Platon akıl (*nous, logistikon*)[797] der ve ruhun tanrısal ve ölümsüz parçası budur. Jones'in deyişiyle, aklı bir dürtü diye adlandırmak tuhaf görünüyorsa, ona merak, şaşırtıcı bir durumu anlama, anlamlandırma itkisi de demek olasıdır.[798] Bu parçanın en temel işlevi düşünmedir ve düşünmenin fizyolojik merkezi insanın başı olup idealara özgüdür yani akıl idealara yönelmiş güçtür. Akıl yönetici bir güçtür; çünkü yönetmeyi sever.[799] Platon *Devlet*'te bu gücü, insan yanımız olarak niteler,[800] *Phaidros*'ta ise onu iki atın çektiği at arabasını süren arabacıya benzetir.[801] Platon, iştaha ile akıl arasındaki üçüncü dürtü grubunu *thymos*, *thymoeides* sözcüğüyle ifade eder[802] ve onu, *Phaidros*'ta iyi huylu ata,[803] *Devlet*'te ise aslana benzetir.[804] *Thymos* yüreklilik, yürek kükremesi, yaşam gücü, öfke, cesaret, atılganlık ve ahlaki kuvvet gibi anlamlara gelmektedir[805] ve *thymoeides*'in dilimize genellikle kızgınlık, öfke, gönül, Ortaçağda İslam filozoflarınca Arapça'ya, gadab biçiminde çevrildiği;[806] İngilizce'de ise spirit sözcüğüyle karşılandığı görülür.[807] Platon bununla, ruhun rasyonel

---

793) Bkz. Platon, *Timaios*, 70 de.

794) Bkz. Platon, *Phaidros*, 246a vd.

795) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 588 c vd.

796) Bkz. Platon, *Timaios*, 70 e.

797) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.268.

798) Bkz. W. T. Jones, *Klasik Düşünce (Batı Felsefesi Tarihi)*, cilt: I, s.246.

799) Bkz. Platon, *Timaios*, 91 a.

800) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 588 d.

801) Bkz. Platon, *Phaidros*, 246 a vd.

802) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.268.

803) Bkz. Platon, *Phaidros*, 246 a vd.

804) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 588 d.

805) Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.381.

806) İslam'ın klasik çağındaki felsefi yazın irdelendiğinde, Platon'un ruh öğretisinde gündeme gelen parçaların şu biçimde karşılandığı görülür: Akıl (*logistikon*)=nefsi nâtıka, nefsi ilahiye; iştaha (*eithymetikon*)=nefsi şehvaniye; irade (*thymoeides*)=nefsi gadabiyye. Sözgelimi bkz. Ebu Bekr Razi, et-Tıbb er-Ruhani, s.27-28.

807) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.268-269.

değil, tutkusal ve duygusal kısmını ifade eder; ancak onu hayvani-şehevi arzulardan ayıran yönü akılsal yönelimidir. Merkezi, *Timaios*'taki deyişle göğsün içi, yani kalp olan bu yeti, bedene bağlı olmakla beraber, tümüyle aklın karşısında değildir. O, akıl ve istek arasındaki sınırı teşkil eder. Öte yandan *thymos*lar, cesaret ve öfkede olduğu gibi tümüyle fizyolojik gerekseinime indirgenemezler.[808] O, *Timaios*'ta tümel/evrensel ruha değindikten sonra insanın varlığa gelişi temelinde insansal ruhun yetileri ve fizyolojik ilişkileri ile ilgili şöyle der:

> Ruhun ölümsüz ilkesini alınca da ruhun etrafında sonradan ölümü bir ruh daha vücuda getirdiler. Önce kötülüğün en büyük çekici kuvveti olan hazzı, sonra, bizi iyilikten uzaklaştıran acıları, daha sonra iki kötü nasihatçi olan ataklıkla korkuyu, ondan sonra da, zor yatıştırılan öfkeyi, nihayet bizi çabucak aldatan ümidi. İşte bütün bunlar, düşüncesiz duyumla ve her şeyi göze alan aşkla karıştırıp zorunluluk yasasına uygun olarak ölümlü ruhların soyunu meydana getirdiler Bununla birlikte tanrılık ilkeyi kirletmekten korktukları için tam bir zorunluluk olmadıkça ölümlü ilkeyi, tanrılık ilkeden ayrı, vücudun başka bir tarafına yerleştirdiler. Bunun için başla göğüs arasında bir kıstak, bir sınır kurdular ve birbirlerini ayrı tutmak için aralarına boyunu yerleştirdiler. Ruhun ölümlüsünü, göğsün içine bağladılar. Ruhun bir kısmı özü bakımından daha iyi, bir kısmı da daha kötü olacağından göğüs kavuğunu, kadınlarla erkeklerin dairelerini ayırdıkları gibi, iki oturma yeri halinde ayırarak aralarına bölme çeken deriyi koydular. Aklı dinlesin, isteklerin oymağı aklın kalesinden gönderdiği emirleri canla başla yerine getirmediği zaman akılla beraber onu zorla yola getirsin diye ruhun cesareti, savaş isteğini paylaşan, zaferi arzulayan kısmını başa daha yakın bir yere, bu deri ile boyun arasına yerleştirdiler. Damarların düğüm yeri, bütün öğelerde kuvvetle dolaşan kanın kaynağı olan kalbe gelince, onu, cesaretli kısım, organların ya dışarıdan gelen, ya iç isteklerin doğurduğu bir kötülüğe uğradığını akılla beraber alıp öfkeye kapıldığı zaman, her duyu organının aklın emirleriyle tehditlerini bütün damarların ince geçitlerinden kolayca alabilmesi, onlara tamamıyla boyun eğip böylece en asil kısmın hepsine birden emretmesini mümkün kılması için, nöbet yerine koydular. Ama tanrılar kalbin, büyük tehlikeler sezdiği, öfke alevlendiği zaman çarpıntıya uğrayacağını önceden düşünüp tahriş edilmiş kısımlardaki bu şişkinliğin ateşten ileri geldiğini anladıklarından, ona bir yardımda bulunmak istediler. Kalbi üzerine ciğerin dokusunu getirdiler. Aynı zamanda hava ile içilen şeyleri içine almak

808) Bkz. Platon, *Timaios*, 69 e.

için, bir sünger gibi, delik delik oymuşlardır. Böylece kalbi soğutur, kalp ısınınca ona serinlik, sakinlik verir. (...) İşte öfke, kalpte son haddine varınca kalbin kendine karşı koymayan bir nesneye çarpması ve serinlemesi bundan ileri gelir. Böylece kalp daha az yorulur, öfke ilkesiyle beraber aklın daha çok işine yarar. Ruhun yemeye, içmeye ve vücudun tabii olarak ihtiyaç gösterdiği bütün şeylere iştah duyan kısmına gelince, tanrılar onu göbekle orada bulunan bir deri arasında uzanan yere koymuşlar, bütün bu yerde vücudun beslenmesi için bir yemlik kurmuşlardır. Ruhun bu kısmı, vahşi bir hayvan, ama ölümlü soyun var olması isteniyorsa, bağlı olarak beslenmesi gereken vahşi bir hayvan gibi oraya bağlanmıştır. İşte tanrılar bu kısmın her zaman başı yemliğinde, karar veren kısımdan mümkün olduğu kadar uzakta, gürültüye, karışıklığa mümkün olduğu kadar az meydan versin, en kusursuz kısmı, vücudun bütünüyle her kısmın iyiliği için kararlar verirken rahat bıraksın diye buraya yerleştirmişlerdir. Onun akıldan anlamayacağını, şu veya bu şekilde biraz sezse bile, nedenleri araştıracak yaradılışta olmadığından, daha çok gece gündüz hayallere, hayaletlere kapılacağını bildikleri için, buna care olarak, karaciğeri vücuda getirdiler, bulunduğu yere koydular. Zekadan fışkıran düşüncelerin kudreti, ışınlar alan, gözle görünür imgeler meydana getiren bir aynaya vurur gibi, onun üzerine vursun diye karaciğeri kalın, kaypak, parlak, aynı zamanda da tatlı ve acı olarak yarattılar. Zeka, iştah duyan ruhu böylece korkutur. (...) Ruhun kötü tarafını bile düzeltmeyi başarmışlar, onun da az çok hakikate ulaşması için geleceği görme organını oraya yerleştirmişlerdir. Tanrının geleceği görmek bilgisini, insanoğlunun akıldan yana zayıf tarafına vermiş olduğunu göstermek için, şu tek ispat yeter: Gerçekten tamamıyla aklı başında olan hiçbir insan tam manasıyla doğru, geleceği tam görür bir bilince varamaz. Bunu ancak aklın kudretini bağlayan uykudayken, yahut da akıl, hastalık ve çoşkunluktan, yolunu şaşırmışken başarabilir. Rüyada ve uyanıkken, bilme kudretiyle, çoşkunlukla söylenmiş sözleri hatırlayıp, onlar üzerinde düşünmek, görülmüş bütün hayalleri akılla denemek, onların ileride olacak veya olmuş bir kötülük veya iyiliği nasıl, kime haber verdiklerini araştırmak insanoğluna düşer.[809]

Şu halde, tümel olarak bakıldığında, Platon'a göre ruhun bir bilen/ussal, bir de bilmeyen/usdışı yönü olduğunu söylemek olasıdır. Ancak bu usdışı yönü, Timaios'a bakılırsa tümüyle bilisiz olarak görmemek gerekir; çünkü onun geleceği görmede kimi mistik işlevleri vardır. Platon bu usdışı yönü, her ne kadar thymos akla eğilimli olsa da, thymos ve iştaha olmak üzere

809) Platon, *Timaios*, 69 d-71 b.

iki parçadan oluştuğunu ileri sürer.[810] İnsan ruhunu üç parçaya ayıran Platon'a göre, ruh, şu halde, hem aklî hem de bedensel isteklerin etkisinde kalır. Ruh aklî yönü ile idealara yönelmek isterken, bedensel isteklerin etkisiyle maddi hazlara yönelmeyi istemektedir.[811]

Öyle anlaşılıyor ki, Platon, cinsellikle ilişkili aşk fenomenini, ruhun usdışı ve en alt kısmı olarak gördüğü iştaha ile ilişkilendirmekte; onun temelinde, yeme içmeye ek olarak cinsel dürtüleri görmektedir. Bu yüzden o, tanrıların, erkeklere azgın bir hayvan gibi arzusunun şiddetinden ötürü her şeye saldıran ve boyun eğdiren dik başlı ve zorba bir organ; kadınlara ise, doymak bilmez ve kör bir hayvan gibi besini zamanında verilmezse çılgınlaşan, susuzluğun meyvesini içine çekip döl yatakları sulanıncaya, tohum ekilinceye kadar gecikmeye dayanamayan bir organ verdiler, der.[812] Bu durum, Platon'un cinsel aşkı neden sevgide ve duygularda aşırılık olarak[813] gördüğünü, neden onun zorbaya dönüşebilecek bir güç olarak tanımladığını[814] anlaşılır kılmaktadır. Ancak Platon'un *Phaidros*'taki ve *Devlet*'teki kimi açıklamalarına bakılırsa, thymos ve akıl yetisiyle ilişkili olarak ele alınabilecek farklı aşklardan da söz etmek olasıdır. Nitekim üç parçalı ruh öğretisi *Phaidros* diyaloğunda da karşımıza çıkar; oradaki açıklama, simgesel bir açıklamadır ve aşkın insanda nasıl oluştuğuna ilişkin ikili bir yaklaşım ortaya koyar. Burada Platon, biri güzel, asil, diğeri çirkin, huysuz iki at tarafından çekilen ve bir sürücü tarafından yönetilen bir arabadan söz eder. Arabanın sürücüsü, insandaki akıllı ruha karşılıktır. Mitos aşkın insanda doğuşu ile ilgili önemli ipuçları verdiği ve aşka yeni bir yorum sunduğu için *Phaidros*'taki anlatımıyla Platon'un kendi söyleminden dinleyelim:

> Bu mythos'un baş taraflarında her ruhta üç kısım ayırt ettiğimizi hatırlayalım. Bu kısımlardan ilk ikisini ata, üçüncüsünü arabacıya benzetmiştik. Gene aynı misalden faydalanalım. Atlardan biri iyi, öteki kötü olsun demiştik; fakat iyinin iyiliği, kötünün kötülüğü neden ileri gidiyor, bunu söylememiştik. Şimdi bunu açıklayacağız. Bu

---

810) Bkz. Platon, *Devlet*, IV, 439 d-444 b.

811) Bkz. Platon, *Timaios*, 90 a-c.

812) Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.96.

813) Bkz. Platon, *Phaidros*, 237-238; *Yasalar*, VIII, 837 Aristoteles'te aşkın sevgide aşırılık olarak tanımlanması *Nikomakhos'a Etik*, IX, 10. 1171a'da da gündeme getirilmektedir. Bu tanımlama, İslam düşüncesinde köklü bir etki bırakmış gibidir. Sözgelimi Nazzâm aşkı şöyle tanımlar: Aşk sevginin fazla miktarına verilen isimdir. Bkz. Câhız, *Fi el-Işk ve en-Nisâ*, s.184; İbn el-Kayyim el-Cevziyye, *Sevenlerin Bahçesi (Aşkta ve Aşıklara Dair)*, s.127 vd; J. N. Bell, *İslam'da Aşk Tasavvuru –Hanbelilik Örneği-*, çev Yücel Âşıkoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s.14-15.

814) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 573 b vd.

iki atın birincisi alımlıdır, sülün gibidir, boynu dik, burnu hafifçe yumuktur; kır renkli, kara gözlüdür; herkes tarafından beğenilmeye düşkündür ama ölçüyü, edebi aşarak değil. Doğru kanaate dost olduğundan, onu yürütmek için kamçılamaya lüzum yoktur: biraz gayretlendirmek yahut bir çift söz söylemek yeter. İkincisi ise eğri büğrü, hantal, derme çatma bir şeydir. Kalın boyunlu, dar göğüslü, yassı suratlıdır Rengi yağız, gözleri çakırdır. Çok hırçındır, kırıp dökmeye, kendini göstermeye pek düşkündür. İri kıllara bürünmüş kulakları sağırdır, ucu sivri kamçının sesini bile zor duyar. Arabacı âşık olunmaya değer birini görüp de bütün ruhuna bir sıcaklık yayıldığını sezdiği ve içinde istek gıcıklamaları duyduğu zaman, yumuşak başlı at, her zamanki gibi yine edebini muhafaza eder ve sevgilinin üstüne atılmamak için kendini tutar. Fakat arabacının kamçısına da övendiresine de kulak asmayan öteki at şiddetli bir çıkışla ileri atılır, eşine ve arabacıya olmadık sıkıntılar verir, onları bu gence doğru yönelmeye, onun aşk hazlarının patladığından bahsetmeye zorlar. Öteki at ve arabacı, ilkin, çok çirkin ve kanuna aykırı saydıkları bir işi yaptırmak isteyen bu zorlama karşısında gazapla direnirler; fakat sonra çektikleri sıkıntının ardı kesilmeyince artık dayanamaz, kötü atın dilediğini işlemeye razı olurlar; şimdi sevgili ile karşı karşıyadırlar Güzelliğin sevgilinin şahsında parıldayan görüşüne bakarlar, ona bakarken arabacının zihninde, bir zamanlar görmüş olduğu gerçek güzellik canlanır. Onu yeniden görür; yanı başında bilgelik kutsal bir kural üstünde ayakta durmaktadır. Bu dönüş karşısında arabacının içini korku ve saygı kaplar, sırt üstü devrilir ve bu devrilişle dizginleri o kadar kuvvetli çeker ki atın ikisi de -biri, zaten direnmediği için gönül isteğiyle, öteki dik kafalı- ister istemez kıçüstü otururlar Yüz geri giderlerken, biri utancından ve şaşkınlığından bütün ruhu ter içinde bırakır; öteki gemin ve yere yuvarlamanın sebep olduğu acı geçer geçmez, nefes nefese çatacak birini arar ve gerek arabacıya, gerek eşine, korkaklıklarından, yüreksizliklerinden tabansızlık ettikleri, sözlerinde durmadıkları bahanesiyle olmadık küfürler, hakaretler savurur. Onları zorla gene o tarafa çevirmek ister. Yalvara yakara güç hal ile bu istekten bir zaman için vazgeçmeye razı ederler. Fakat kararlaştırılan zaman sona erdi mi, arabacı ve öteki at böyle bir mühlet istediklerini hiç hatırlamıyormuş gibi davrandıkları için yağız at onlara bunu zorla hatırlatır; hırçınlaşır, kişner, arabayı sürükler ve söylemek istediği o şeyleri söylemek için bir kere daha onları sevgiliye yaklaşmaya zorlar. Ona yaklaştıkları zaman, boynunu ileri uzatır, kuyruğunu diker, gemini dişler ve arabayı saygısızca sürükler. Arabacı az önceki korkuyu bu defa daha kuvvetli bir şekilde duyar, bir engele başını çarpmamak ister gibi kendini geriye atar, dizginleri daha büyük bir şiddetle çeker ve gem dik kafalı atın dişlerini söker,

> bu ağzı bozuğun dilini ve çenelerini kan içinde bırakır, onu kıç üstü devrilmeye mecbur eder, onu acılara terk eder. Birçok defalar bu muameleyi gören huysuz hayvan nihayet hırçınlıktan vazgeçer; artık, süklüm püklüm, arabacının iyi düşünülmüş kararlarına boyun eğer ve sevgiliyi görünce tiril tiril titrer. İşte ancak bundan böyledir ki âşığın ruhu sevgilinin ardından saygı ve korku ile gider.[815]

Platon'un bu anlatımı aşkla ilgili olarak ne söylemektedir? Onu nasıl yorumlamak gerekmektedir? Arabacı, *Devlet*'teki anlatımdan yola çıkarsak, anlaşılması en kolay olan simgedir; o açıkça ruhun rasyonel yönünü, yaşamımız boyunca bize mantıklı olan yolu gösteren aklı ifade eder. Arabacının kendisini çeken iki at söz konusudur, bunlardan birisi terbiyeli, uslu ve itaatkâr, diğeri ise daha düşük kalite bir ırktır, sağı solu belli olmayan, vahşi ve tek başına çekip gitmeye meyilli bir attır. Platon'un vahşi atla, *Devlet*'teki iştahayı kastettiği ortadadır. Bu at, bir aygır kadar güçlü ve azgındır; çok güzel bir insanla karşı karşıya kaldığında çılgınca hareket eder, onu arzular ve onunla tensel arzularını tatmin etmek için her şeyi yapar. Platon'un deyişiyle, o, hırçın, kırıp dökmeye, kendini göstermeye pek düşkün ve kulakları sağır olduğu, yani aklın sesini dinlemediği için, âşık olunmaya değer güzel birini görüp de, ruhuna bir sıcaklık yayılmaya başladığında, içinde istek gıcıklanmaları duyduğunda, arabacının kamçısına ve övendiresine kulak asmadan şiddetli bir çıkışla ileri atılır, eşine ve arabacıya olmadık sıkıntılar verir, onları bu güzele doğru yöneltmeye, aşk hazlarının tatlılığından bahsetmeye başlar. Tıpkı Mark Vernon'un da işaret ettiği gibi,[816] bir gecelik budalaca bir tutku, güzelden anlık etkilenim, bir evliliği nasıl bitiriyorsa, o da arabacıyı ve iyi huylu atın direnmesini kolaylıkla fırlatıp bir kenara atar. Bu bir tür cinsel çılgınlık ve haz tutkunluğudur. Bu, Yunan düşüncesinde aşk bağlamında tanıdık bir durumdur; zira kısmen ağır başlı ve mantık simgesi olan Apollon bile güzel su perisi Daphne'ye onu görür görmez vurulur, âşık olur. Öyle anlaşılıyor ki Platon, vahşi at ile bir görüşte güzelden etkilenmeyle ortaya çıkan, cinsel hazza dönük, şehevi aşkı ifade etmektedir.

Şu halde iyi huylu at ile ne kastedilmektedir, insan yetisinin hangi yönünü ifade etmektedir ve aşkla ilişkisi nedir? Platon'a göre, iyi huylu terbiyeli at, çapkın atın şehvet dolu kışkırtmalarına, asil ruhlu bir akıl yürütmeyle olmasa da, en az arabacının yani aklın gösterdiği kadar direnç gösterir.

---

815) Platon, *Phaidros*, 246 a vd. 253 c vd.

816) Bkz. Mark Vernon, *Mutluluk İçin Felsefe*, çev. Elçin Karadoğan, Sel Yayıncılık, İstanbul 2011, s.127

Asil ve iyi huylu at, Devlet'teki yaklaşımından yola çıkarsak, insan ruhunun zor tanımlanabilen, akılla şehvet arasındaki üçüncü yönünü simgeler. Mark Vernon, bu at ve ruhun üçüncü yönüyle ilgili şu yorumu yapar:

> Bu iyi cins at, Yunanlıların thumos kavramını simgeler. Düşünürler bu sözcüğün ne anlama geldiği konusunda çok tartışmış ve mürekkep akıtmışlardır. Bunun bir nedeni Platon'un farklı yerlerde thumos'la ilişkili farklı niteliklerin üzerinde durmuş olması ve aynı zamanda Homeros gibi bu sözcüğü kullanan diğer Antik Yunan yazarlardan farklı olarak sözcüğün anlamını değiştirmiş olmasıdır. Thumos, yaşam gücü, atılganlık ve ahlaki kuvvet gibi anlamlara gelse de, sözcüğün modern İngilizcede direkt bir karşılığı yoktur. Thumos aslında ruhun rasyonel değil, duygusal olan kısmıdır ve onu hayvani arzudan farklı kılan şey akla tabi oluşudur; şeref ve şevk aşkıyla gelişir, erdemli bir öfkeyle ve huşu dolu bir korkuyla hareket eder. Thumos ayrıca sonsuzluğu sezinleme ve hissetme yeteneğidir. Duygusal denge ile düşünsel davranışın, ya da diğer bir deyişle görü ve eylemin sentezidir. Bir bakıma thumos'un, çapkın atın salt şehvetiyle arabacının duygusuz akılcılığının arasında üçüncü bir yol olduğu düşünülebilir. İlki çılgınca, ikincisi ihtiyatlı, thumos ise cesurdur.[817]

Mark Vernon'un yorumunun ipuçlarını, hem ortaçağ İslam filozofu Ebû Bekr er-Râzî'nin (ö. 925) nefsi gadabiye'yi tanımlayışında hem de Platon'un thymos sahibi atın görünüşünü tarif edişinde yakalamak olasıdır. Razi, nefsi gadabiyenin işlevini açıklarken şöyle der:

> Nefsi gadabiye, şehevi nefsin bastırılması ve şehevi nefsin, nefsi natıkayı (aklı) kendi arzu ve istekleriyle meşgul ederek onu tam anlamıyla kullandığında kendisini çepeçevre kuşatan bedenden kurtulacağı aklı kullanamaz duruma getirmesine engel olunmasında nefsi natıkaya (akla) yardımcı olur.[818]

Platon'a göre thymos sahibi bu at, alımlı, sülün gibi, boynu dik, burnu yumuşak, herkes tarafından beğenilmeye düşkündür; ama ölçüyü, edebi aşmak istemez. Doğru kanıya dost olduğundan onu kamçılamaya bile lüzum yoktur, biraz gayretlendirmek yahut bir çift söz etmek yeter.[819] Konu aşk ve cinsellik olduğunda, arabacıya itaat eder, fakat buna rağmen Platon'un da dediği gibi, güzeli görmek atın heyecanlanmasına, ürpermesine ve kışkırtıcı bir arzuya kapılmasına neden olur. Yine de doğasında var olan terbiyesi kontrolü ele alınasına yardımcı olur ve güzelin üzerine

817) Mark Vernon, *Mutluluk İçin Felsefe*, s.127

818) Ebû Bekr er-Razi, *et-Tıbb er-Ruhani*, s.28.

819) Bkz. Platon, *Phaidros*, 253 de.

atılmasını engeller. Thymos'a sahip iyi huylu at öyle görünüyor ki, şehvet düşkünü aşkın aksine, kendi yolunu bulan, şehveti dışlamamakla birlikte gerçek aşkı yaratan aklın egemenliğindeki iradeye dayalı arzuyu işaret etmektedir. Mark Vernon'un da haklı olarak işaret ettiği gibi, thymos bir tür akılsal iştahtır, iyilik sevgisidir ve onun için özgürlük tüm enerjisini iyiliğin peşinden giderek harcamaktır. Herhangi bir karşılık beklemeden vermek, mutluluk için değil, erdem için, yani iyiliğe yaklaşmak için aşka önem vermektedir. Kötü huylu atın da elbette bu süreçte rolü vardır ve arabacı da onlardan ayrı kalmak istemez, özellikle de âşık olmak oldukça eğlenceli bir şeyken; Platon müstehcen bir üslupla, "arzuyla tutuşan at, sevgilisini kucaklar ve onu zevkle öper" diyerek duruma işaret eder. Kuşkusuz tüm bunlara rağmen, gerçek aşkın oluşumunda en büyük rolü oynayan iyi huylu soylu attır. Aşk çoğu kez bir oyun ve hevesle başlayabilir, fakat onun sürmesi ve doyurucu olması için bu ilk tutkunun arkadaşlığa, merhamete, özgeci bir ilgiye ve mutluluğa dönüşmesi, tenselliği aşıp ruhsal güzelliğe yönelmesi gerekir. Tek başına akıl bu yolda bireye yol göstermek için yetersizdir; çünkü aklın bilgece öğütleri kur heyecanının ardından olsa olsa duygusuz gelir. Fakat bu thymos için biçilmiş kaftandır; çünkü o hissetmekle ilgilidir. Dostane bir niteliği de olsa, tutku şeklinde tezahür eden thymos şehvetin doyumsuz iştahıyla başa çıkmayı başarır ve akla haz peşinde koşmak yerine ruha yönelme ve esenliğe ulaşma olasılığı verir.[820] Bu anlamda, thymos'un denetimindeki iştaha, insana, başka bir insana karşı derin bir aşk duygusu hissetme ve ona güvenmeyi öğretmek için ihtiyaç duyduğu cesareti verir.

Platon *Devlet*'te, iştaha ve *thymos* yetisine ek olarak tümüyle akıl yetisiyle ortaya çıkan bir başka aşktan daha söz ettiği gibi bir izlenim uyandırır. Orada, daha önce de söz ettiğimiz gibi, zorba Eros'u tanımlarken, ruhun akıl ve öfke yetilerinin şehvet tarafından ele geçirilmesinden söz eder; bu aşkı çılgınca bulur ve düzen ve yasa karşıtı olarak niteler.[821] Ancak, bu aşkın karşısına koyduğu, aklın diğer tüm yetileri ve hazlarını denetimine aldığında ortaya çıkan akılsal, ölçülü bir aşk da söz konusudur. Çok başlı canavara benzettiği şehvet gücü ile aslana benzettiği öfke gücünün zevklerinin farklılaştığını, akıl gücünün ise, maddi olmayan hazlara yöneldiğini söyler ve bunlara bağlı olarak üç insan tipi ayırır; şehveti ve parayı seven insan, beğenilmeyi ve ünü seven insan, bilgiyi ve felsefeyi seven insan söz

820) Mark Vernon, *Mutluluk İçin Felsefe*, s.128.
821) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 573 a vd.

konusudur.[822] İşte bu insanlardan her birinin aşkı da nefslerine hangi yetilerin egemen olduğuna bağlıdır. Şehvetin egemen olduğu aşk, zorba aşk; öfke yetisinden doğan, akla daha yakın olduğu için onu bir parça aşan ama yine onunla ilişkisi olan beğeni aşkı, akıl yetisinin diğerleri üzerinde denetim kurmasıyla ortaya çıkan aşk ise, erdeme, bilgiye ve felsefeye yönelen aşktır.[823] *Devlet*'te söz konusu edilen akıl yetisinden kaynaklanan bu aşk, insanı ölçülü ve filozof yapar; bilgiye götürür. Ancak bu aşk da henüz, daha sonra söz edeceğimiz, Platon'un *Symposion*'unda Diotima'nın dilinden gündeme getirilen, yine akılsal yetiyle ilgili olan aşk gibi, bir idea, bir varlık olarak Güzel'e ulaşan onu temaşa eden bir aşk değildir. Dolayısıyla, *Symposion* diyaloğu da dikkate alınırsa, Platon'da, akıldan kaynaklanan dördüncü bir aşktan daha söz etmek olanaklı hale gelmektedir; bu aşk, tikel güzelliklerden güzellik ideasına, bir varlık olarak güzelin kendisine ve hakikate götürür.[824]

Şu halde Platon'a göre aşk, insan psikolojik yaşantısıyla yakından ilişkilidir; sırf iştaha yetisiyle ilişkili olan, salt cinselliğe dönük olan zorba aşk, gerçek aşk değildir; asıl aşk, akla dönük thymos aracılığıyla ortaya çıkan ve sırf akıldan kaynaklanan aşktır ve bu son aşk, tene değil tümüyle tine dönüktür ve insanı hakiki güzelliğe ve güzelliğin kendisine yöneltir.

III

Aristoteles'in ruh öğretisi Platoncu ruh öğretisinden belli ölçülerde ayrılır.[825] Onca ruh, gizil hayata sahip olan doğal bir cismin *entellekheia*'sı, bedenin içinde taşıdığı erektir, bedenin hareketleri ve değişmeleri içinde kendini olgunlaştırıp gerçekleştiren formdur.[826] Başka bir deyişle, doğal olarak organize olmuş cismin ilk eylemi, ilk yetkinliğidir.[827] Ruhun bir *energeia* olarak değil de *entellekheia* olarak tanımlanmasının nedeni onun, bilinçli işlemlerinden ve uygulamasından bağımsız olarak, bedeni hayat haline geçirmesini ön plana almasıdır.[828] Ona göre Platon'un aksine ruh

822) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 58 a vd.

823) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 582 a vd.

824) Bkz. Platon, *Symposion*, 210a-212c.

825) Bkz. Fazıl Derbeder, *Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli 2007, s.1 vd.

826) Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s.78.

827) Aristotle, *De Anima*, 412 b 5. Yine bkz. Aristoteles, *Doğa Bilimleri Üzerine (Parva Naturalia)*, çev. Elif Günce, Morpa Kültür Yayınları, Istanbul 2003, 436 a.

828) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, cilt: III, s.213-214.

bedenden asla ayrılmaz. Cünkü Aristoteles'in genel felsefesi ışığında söylendiğinde, beden madde, ruh da formdur. Ruh organizmayı canlı yapmakla, ona aynı zamanda şekil de kazandırmış olur. Ölümle birlikte ruh bedenden ayrılınca beden formunu kaybeder ve parçalanır. O, şöyle der:

> O halde (...) ruh, hiç olmazsa ruhun bazı bölümleri, bedenden ayrılmaz. Bunda şüphe yoktur. Gerçekte bedenin bazı bölümlerinin entelekheia'sı, bölümlerinin entelekheia'sıdır.[829]

Bu durumda, Platon'un aksine ruhun bedenden önce ve sonra herhangi bir varlığı olmaz. Aristoteles, ruhun bedenle olan ilişkisini görme yeteneğinin gözle olan ilişkisi örneği ile açıklamaktadır. Göz sadece bir görme aletidir. Görme ortadan kaldırıldığı anda, göz artık göz olmayan olacaktır. Ayrıca doğal bir cisim olarak baltanın özü, baltayı balta yapan şeydir. Baltanın özü, baltanın ruhu, daha doğru bir deyişle onun doğası olarak kabul edilebileceği gibi, insanı insan yapan da onun özü olan ruhtur. Ruh, bedensiz olamayacağı gibi, beden de bir ruha sahip değilse yok olmaya mahkumdur.[830] Ruh, bedeni canlı kılmakla aynı zamanda ona şekil kazandırmış olur. Ancak ölüm ile birlikte ruh bedeni terk edince, beden de formunu kaybeder, yok olur. Bu anlamda ruh Platon'un dediğinin aksine bedenden bedene dolaşmaz. Eğer Aristoteles'in dediği gibi, ruh bedenden ayrılmaz bir şey ve onun formu ve işlevi ise, onun faaliyetleriyle ilgili olarak, bedeni de göz önüne almak gerekecektir.[831] Buna uygun olarak Aristoteles, sadece korku, arzu, istem, öfke, duyum, hareket etme, beslenme, düşünme gibi bedenle yakından ilişkili gibi görünen eylemlerin, etkin ruhsal olayların değil, hayvansal ve bitkisel yaşamın temellerinin de ruhsal yönüne dikkat çeker.[832] Böylece o, hiyerarşik varlık kuramına uygun olarak bitkisel, hayvansal ve insansal olmak üzere üç tür ruhtan söz eder. Daha doğrusu, en temelde bulunan beslenmeye özgü *threptike psykhe*, yani beslenme ruhu ya da besleyici ruh'tan hareketle, giderek yukarıya doğru tırmanan bir dizi aracılığıyla duyma ve hissetme yetisine, yani *aitthetike psykhe*'ye, duyan hisseden ruha ve nihayet insanın ayırt edici yetisine, yani *noetike psykhe*'ye, yani düşünme ve düşünen ruha doğru ağır ağır ilerler. Bu hiyerarşi nedensiz değildir; Aristoteles'e göre, daha yukarıda yer alan her bir *dynamis* daha aşağıdakinin varoluşunu öngerektirir.[833] Bu ahliyle,

---

829) Aristoteles, *Ruh Üstüne*, 413 a 5.

830) Aristotle, *De Anima*, 412 b.

831) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 413 b vd.

832) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 413 b 30- 414 b.

833) Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.332.

bir üstteki ruh bir alttakinin tüm özelliklerini içerir. Bitkisel ruh, beslenme ve büyüme; hayvansal ruh, hareket, arzu, duyum; insansal ruh ise akıl ve düşünce yetisiyle ayrılır.[834] O, *De Anima*'da, Platon'un üç parçalı ruh öğretisini eleştirse ve ruhun bölümlerinin sayısı sonsuzdur, onu akılsal, tepkisel ve isteyen bölümlerini diğerleriyle birlikte akılsal ve akıl dışı olarak ayırt etmek yeterli değildir, dese de,[835] *Nikomakhos'a Etik*'te ve *Politika*'da hiyerarşik ruh öğretisini akılsal açıdan ele aldığında ikiye ayırır. Onca ruhun bir kısmı akıldan pay alan, bir kısmı ise akıldan pay almayan şeklinde bölümlenebilir. Akıllı yan da biri ilkeleri başka türlü olmayacak nesnelere, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan olarak, kendi arasında yeniden ikiye bölünür.[836] Bu akıllı yanın ilki teorik akıl, ikincisi ise pratik akıldır. Tartışmasını açarak şöyle der:

> Ruhun bir yanının akıldan yoksun, bir yanının da akıl sahibi olduğu(nu biliyoruz). (...) Akıldan yoksun yanın bir kısmı bitkilerle ortak görünüyor; bundan da beslenme ve büyüme nedenini kastediyorum; ruhun böyle bir olanağının bütün beslenenlerde, ceninlerde bile bulunduğu, ama bu aynı olanağın, gelişmesini tamamlamamış canlılarda olduğu kabul edilebilir; başka bir olanak değil, bunun olması daha akla yakın. (...) Besleyen yanı bir kenara bırakalım; çünkü onun, doğal yapısı gereği, insansal erdemlerde payı yoktur. Ruhun akıl sahibi olmayan ama bir şekilde de akıldan pay alan bir başka doğal yanı daha var görünüyor. Nitekim kendine egemen olan ve olmayan kişinin aklını, ruhun akıl sahibi yanını överiz, çünkü o, doğru bir şekilde, en iyileri teşvik eder. Ruhun kısımları arasında bir de doğal olarak akla aykırı olan, akılla çatışan ve akla karşı çıkan bir başka yan da var görünüyor. Tıpkı nasıl sağa doğru hareket ettirmek istendiğinde, bedenin felç olmuş öğeleri, tersine sola doğru yönelirse, ruhta da böyle olur. Nitekim

---

834) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 428 b. İslam dünyasında kimi düşünürler, ruh konusunda Aristoteles'in görüşüyle Platon'un görüşleri arasında bir paralelik kurmuşlar ya da aynı metin içinde hem Platoncu hem de Aristotelesçi öğelere yer vermişlerdir. Sözgelimi Kindi'de *Risale fi en-Nefsi* buna güçlü bir örnektir. Bkz. Kindi, *Risale Fi en-Nefs*, s.132 vd. Yine Ebû Bekr er-Razi, Platon'un nefsin parçalarından söz ederken, Aristoteles'in bitkisel, hayvansal ve insansal nefsini de konuya dahil eder. Şöyle der: "Biz filozofların üstadı ve en büyüğü olan Platon'un insanda üç nefis olduğu görüşünü kabul ediyoruz. Birincisini, nefsi natıka ve nefsi ilahiye; ikincisini nefsi gadabiye ve nefsi hayvaniye; üçüncüsünü ise, nefsi nebatiye (bitkisel nefs), nefsi namiyye ve nefsi şehvaniye diye isimlendirir." Ebu Bekr er-Razi, *et-Tıbb er-Ruhani*, s.27 Ancak İslam felsefesinde Platon'un ruh öğretisinden çok, Aristoteles'in ve onun Yeni Platoncu yorumuna dayanan ruh öğretisinin daha etkili olduğu görülür. Bkz. Mehmet Dağ, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi", *İbn Sînâ: Ölümünün Beşinci Yılı Armağanı*, TTK Basımevi, Ankara 1984, s.324 vd.

835) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 432 a 20-25.

836) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VI, 1139a 5-10; *Politika*, I, 13.

kendine egemen olmayan insanların itilimleri onları ters yöne doğru yöneltir. Ne var ki, bedende bu ters yöne gitmeyi görebiliyoruz, ama ruhla ilgili olarak göremiyoruz. Yine de belki, ruhta da, akla aykırı olan bu şeyin, akla karşı çıkan ve ona ters yönde giden bir şeyin olduğunu düşünmek gerek; bunun ne şekilde farklı olduğu ise önemli değil. Bunun da dediğimiz gibi, akıldan pay aldığı görünüyor. Kendine egemen olanınki hiç olmazsa akla boyun eğer, yiğit ya da ölçülü kişininki ise daha aklın sözünü dinler belki; çünkü bunlarda, her şey akılla uyum içindedir. Demek ki akıldan yoksun yan da ikili görünüyor: Bitkisel olan, akıldan hiçbir biçimde pay almaz; arzulayan ya da genel olarak iştah duyan yan ise, aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman, akla bir şekilde katılır; babamızın ya da dostlarımızın bize akıl vermesinden söz ederken böyle bir şey kastediyoruz, matematikçilerin kanıt vermesini değil. Öğüt verme, her türlü yerine ve teşvik etme de akıldan yoksun yanın ikna edildiğini belirtmektedir. Eğer buna da akıl sahibi demek gerekiyorsa, akla sahip olan yan da ikili olacaktır; biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen (akıl alan) yan anlamında. Erdem de bu ayrıma göre belirlenmektedir: Kimi erdemlere düşünce erdemleri diyoruz; Bilgelik, doğru yargılama, aklı başındalığa düşünce erdemleri; cömertliğe, ölçülülüğe ise karakter erdemleri diyoruz. Nitekim birinin karakterinden söz ederken, onun için bilgedir ya da doğru yargılama gücüne sahiptir demiyoruz, sakindir ya da ölçülüdür diyoruz.[837]

Bu çözümleme, aşk bağlamına taşıdığımızda, aşkı ruhun iştaha yetisiyle ilişkilendirmekte, bir diğer deyişle onu ilk bakışta ruhun akıl dışı kısmıyla ilişkili görmektedir. Ancak o, bu akıl dışı kısmın akla uygun hale getirilebileceğini de ifade etmektedir. Tam bu bağlamda, Aristoteles'te, aşka yönelik ikili bir bakış doğmaktadır. İlki, aklın denetiminden tümüyle yoksun, aşırılığa meyilli, denetimsiz aşktır ve Aristoteles bu türden aşkı, gelip geçiçi, anlık aşk olarak nitelediği, sırf haz peşinde koşan gençlerin aşkına benzetmektedir. Ancak, anlaşıldığı kadarıyla ona göre ikinci bir aşk daha söz konusudur; bu ise iştaha yetisi aklın egemenliğine girerse, ortaya çıkar ve bu aşk, mutedil bir aşktır; haz ve çıkarı aşar, erdem ortaklığına dayanır. Ona göre, ruhun düşünüp taşınan yönüyle, isteyen bölümünün farkı, iştah duyan bölümün itkiye yol açan bölümle olan farkından daha büyüktür ve akıl ve iştahlar birbirine karşıt olduğunda ortaya çıkan şey şudur: Gerçekte akıl, geleceği düşünerek sabretmeyi emreder, oysa iştah sadece hemen doyurulmayı talep eder. Ancak akıl bu talepleri dengeleyebilir.[838]

---

837) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1102 b 5-30; II, 1103 a.

838) Bkz. Aristoteles, *De Anima*, 433 a.

Bir başka deyişle, Aristoteles, sırf şehvete dayanan bir aşkın yanında, aklın denetimindeki iştahanın yarattığı ikinci bir aşktan, yani adeta Platon'un thymos'un etkisiyle ortaya çıkan aşkına benzer bir şeyden söz etmektedir. Aristoteles'e göre, iştaha yetisi, arzunun ve tutkunun egemenliği altındadır ve hazza yöneliktir; ancak akılla dengelenebilir. Bu anlamda, Aristoteles'e göre, aşkın temelinde türsel ölümsüzlüğü arama arzusunun neden olduğu cinsel dürtüler yer almaktadır. Bu dürtü, görme yetisiyle ya da daha önce görülen bir güzelin hayalgücünde yeniden canlandırılmasıyla harekete geçer. Kimi zaman bu iştaha yetisi, insanda güçlü etkiler yaratır ve delirme nöbetlerine benzer durumlara yol açabilir. Ancak aşk, Aristoteles'e göre, ilkel temelini ruhun iştaha yetisinde bulsa da, onun gerçek aşka dönüşebilmesi için, cinsel hazzı aşması, zamana yayılması, birliktelikle pekiştirilmesi ve dostluğa dönüşmesi, iştahanın irade ve akılla denetlenmesi gerekir. Bu anlamda onun, iştahadan kaynaklanan cinsel arzu ve tutkunun ötesine uzanan başka köklü insani temelleri bulunmaktadır.

IV

Aşkın Platon ve Aristoteles tarafından ruhun iştaha yetisiyle ilişkilendirilmesi, ama gerçek aşk için bu ilkel temelin akılla aşılması yönündeki gayretleri, Helenistik dönemde Epikuroscular, Stoacılar ve Yeni Platoncular tarafından da sürdürülmüştür. Bu bağlamda, Epikuroscuların, Demokritos'un ruhu bir tür ateş olarak gören ve atomlara indirgeyen görüşünün[839] etkisiyle ruhun çok ince atomlardan oluştuğunu ve tüm bedene yayılmış cisimlerden ibaret olduğunu savunan materyalist bir öğreti ileri sürdükleri görülmektedir.[840] Sözgelimi Epikuros'a göre zihinle madde arasında bir fark yoktur; beden atomlardan oluştuğu gibi, ruh ya da yaşam ilkesi (*psykhe, anima*) ve zihin ya da rasyonel ilke (*logos, animus*) de atomlardan oluşmuştur. Tek fark ruhun ve zihnin küçük, ince ve hafif atomlardan oluşmuş olmasıdır. Bunun kanıtı olarak ise düşüncenin hızı ile yaşam sona erdiğinde bedenin eni ve ağırlığında bir değişikliğin bulunmaması gösterilir. Yaşam ilkesi olan ruh vücudumuzu meydana getiren kümenin her tarafına yayılmıştır ve daha çok, ısı karışmış bir soluğa benzer, bazı yönlerden bunlar-

839) Bkz. Aristotle, *De Anima*, 404 a.

840) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, X, 63 vd. Ruhu atomsal ve cisimsel bir temele indirgeyen bu anlayışın, İslam filozofları tarafından eleştirilmesine karşın İslam kelamcılarınca genel bir kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Onlar ruhu, tüm bedene yayılan latif bir cisim olarak tanımlarlar. Muhammed b. Süleyman el-Kafiyeci, *Menâzil el-Ervâh*, Mısır 1991, s.29.

dan birine, bazı yönlerden de ötekine yakınlaşır. Ama bunlardan başka bir kısmı parçacıklarının son derece inceliğiyle bu ikisinden ayrılır ve vücudun mukadderatına sıkı sıkıya bağlıdır. Bütün bunlar ruhumuzun kuvvetlerini, duyarlılığını, hareket kolaylığını, düşünme yeteneğini ve kaybettiğimiz zaman öleceğimiz kısımlarını apaçık gösterir. Bundan başka unutulmamalı ki, ruh duyarlılığın temel nedenidir. Bu açıdan maddi olan ruhun temel işlevi, duyum, düşünme ve duygu veya heyecanlanmadır.[841] Duyum ve düşünmenin yeri akıl veya zihindir, bunun tensel merkezi ise, göğüs ya da yürektir. Yürek aynı zamanda heyecanların da merkezidir. Beden dağılınca, ruh da dağılır ve yok olur.[842] Öyle görünüyor ki, Epikurosculara göre aşk, psikolojik olarak duyum ve heyecanla ilişkilidir, bedensel olarak ise göğüs ve yüreğe bağlıdır. Epikuroscu Lukretius ise, ruhu rasyonel ve irrasyonel olmak üzere iki ana parçaya ayırır ve aşkın kökenine irrasyonel öğeler olan arzu ve tutkuyu oturtur ve onu bedenle ya da bedenin olgunlaşması ve ergenliğe girmeyle ilişkilendirir. Ancak, o, bu tutkunun gerçek aşka dönüşmesi için rasyonel öğenin egemenliği altına girmesini talep eder.[843]

Stoacıların tutumu bir ölçüde farklıdır; zira onlar insanı evrensel ruha sahip kozmosun bir parçası olarak ele almakta, insanın beden, nefes ve akıl olarak üç parçadan oluştuğunu ileri sürmekte, insansal ruhu nefes olarak görmektedirler.[844] Onlara göre ten, nefes olan ruha, akıl bedene, istekler ve arzular ruha, kararlar ise akla aittir.[845] Onlar ruh öğretilerini irdelerken bir ruhlar hiyerarşisi de ortaya koymaktadırlar. Bu hiyerarşiye göre, besleyici (bitkisel), duyusal (hayvansal) ve akıllı (insansal) ruh söz konusudur; heyecan dahil insanda ortaya çıkan bütün ruhsal fenomenlerin merkezi yürektir. Bu ruh hiyerarşisinde en üstün olan akıldır ve arzu ve tutkuların akıldan bağımsız bir varlığı neredeyse yoktur.[846] Sözgelimi Krysippos, akıl sahibi olmayan hayvanların sadece arzuya sahip olmalarına karşılık, akıl sahibi insanların arzularından söz edilemeyeceğini ileri sürmektedir.[847] Stoacılara göre, aşk ve arzu akıl dışı bir iştahtır; akıldan

---

841) Bkz. Epikürос, *Mektuplar ve Maksimler*, s.48.

842) Bkz. Epikürос, *Mektuplar ve Maksimler*, s.48-49; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikuroscular, Stoacılar, Septikler)*, cilt: IV, 101-12.

843) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, IV, 1045 vd.

844) Bkz. Marcus Aurelius, *Ta Eis Eauon (Kendime Düşünceler)*, çev. Furkan Akderin, Alfa Yayınları, İstanbul 2006, 3, XVI, 10, IV.

845) Bkz. Marcus Aurelius, *Ta Eis Eauon (Kendime Düşünceler)*, 3, XVI.

846) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikuroscular, Stoacılar, Septikler)*, cilt: IV, s.322 vd.

847) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 130.

pay almayan ruhtan kaynaklanır ve akılla çelişir. Öyle anlaşılıyor ki Stoacılar, insanda akılsal yargının dışında herhangi bir arzu olmayacağını ve bizim her şey gibi arzularımızdan da akılsal ve entelektüel olarak sorumlu olduğumuzu düşünmektedirler.

Büyük ölçüde Platoncu ruh öğretisini sürdüren Plotinus'a göre, biri tümel/evrensel ruh, diğeri tikel/bireysel ruh olmak üzre iki ruh söz konusudur. Ona göre evrende her şey ruha sahiptir; bu açıdan onun yaklaşımı animist bir anlayışı çağrıştırır. Tikel ruh, Orpheus-Pythagorascı gelenekte olduğu gibi, bedene düşmüştür; onun bedene düşmesi Plotinus tarafından, yer yer yetkin olanın taşması, güzel bir şey meydan getirme isteği yer yer de duyusal şeylerin cazibesine kapılarak onlardan büyülenmesi ve aldatılmasına bağlanır.[848] Bu ikinci senaryoda, aşk birleştirici işlevini negatif yönde gösterir.[849] Bedene düşen ruh, büyülü bir bağla bedene bağlanır ve tümüyle bedensel varoluşun kaygılarıyla zaptedilir.[850] Ruh tarafından canlandırılan, aydınlatılan beden, onun için bir mezar ve bir hapishane konumundadır. Ruhun üç kısmı vardır; bunlar sırasıyla, akıldışılığa, akılsallığa ve tinselliğe işaret etmektedir. Ruhun akıldışı kısmı, hayvani kısmıdır; ruhun en alt tabakasıdır ve duyumlar ve tutkular ondan kaynaklanır. Ruhun akıllı kısmı ise, iç duyum, imgelem, kanı ve yargılama yetisini içerir. Tinsel (*nous*) kısmı ise ruhun en üst yetisidir ve sezgisel düşünce gücünü içerir.[851] Bu kısımlara bağlı olarak o, akıldışı, akılsal ve kavranılır insan olmak üzre üç insan tipi ayırt eder. Aşk da buna göre, akıldışı, akılsal ve tinsel aşk olarak öbeklenir.[852] Bu tipler ve aşklar, ruhun hangi öğesinin baskın olduğuna bağlıdır. Ancak, ruhun her üç parçası tüm insanlarda olduğu için, bu aşk türlerinin tümü de her insanda vardır. Aşkın asıl kaynağını, ruhun saf güzelliğe doğru olan eğiliminde, bir kabulde, bir yakınlıkta, dostça ilişkinin akla dayanmayan bilincinde bulan Plotinus,[853] akıldışı aşkı, tene bağlılık, tene esir olmayla özdeşleştirir; onun türün devamında rolü vardır; ancak burada takılıp kalınmamalıdır. Gerçek aşk, irrasyonel olan aşkın kendisini diyalektik bir biçimde ortadan kaldırarak, akılsal aşka, o da yine diyalektik olarak kendini ortadan kaldırarak kavranılır aşka yönelmelidir.[854]

---

848) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, IV, 6, 3.

849) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.111.

850) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, IV, 3, 17.

851) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, I, 1, 7 vd.

852) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.151.

853) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, VI, 4, 4.

854) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.151.

V

Eski Yunan filozoflarına göre görmek suretiyle güzelden etkilenen ve ona yönelen ruhun iştaha yetisi, bir diğer deyişle arzu yetisi, her güzelden etkilenmez. Bu neden böyledir? Bu soru bizi, Yunan felsefi yazınında aşkın temeline oturan etkilenimin neyle ilişkili olarak görüldüğü sorusuna götürür. Herakleitos'a bakılırsa, daha önce de değindiğimiz gibi, bunun temelinde zıtların birbirini çekmesi ilkesi yatmaktadır.[855] Onun felsefesinde uyum, harmoni ve birlik, zıtlar arasındaki etkileşimden kaynaklanır. Empedokles ve Demokritos, Heraklcitos'un aksine, iştaha yetisini harekete geçiren ilkeyi, benzerler arası çekim ilkesiyle açıklama eğilimindedir.[856] Platon'un aktardıklarına bakılırsa Aristophanes'e göre burada esas olan kişinin başlangıçtaki kendi öz yarısı, asli parçası ya da tamamlayıcısı ile karşılamadır.[857] Aşkta, erdemlilikte benzerlik[858] ve karşılıklı bütünleme ya da tamamlanma[859] ilkesine değinen Sokrates ise, Ksenophon'un deyişiyle söylersek, etkileşimcle, gözlerin, giyim kuşamın, sesin ve sözlerin[860] yanı sıra, bir tür elektriklenme olarak nitelenebilecek güzelin salgıladığı bir salgıdan da söz eder ve bununla Eros'un okları arasında bağ kurar:

> "Budala" dedi Sokrates, "güzel delikanlıların da sevdiklerinde senin görmediğin bir şey salgıladığını hiç düşünmüyor musun? Bilmiyor musun ki, güzel ve körpe diye adlandırılan bu hayvan örümceklerden daha korkunçtur? O kadar ki, örümcek ancak soktuğunda, bu hayvan ise ilişmeden de, eğer biri onu seyrediyorsa, çok uzaktan bile öyle bir şey salgılar ki, insanı çıldırtır. Belki de Eros'a bu nedenle okçu deniyor; çünkü güzel insanlar uzaktan da vurabiliyor."[861]

Anılan tezlerin Platon'un hem *Lysis*'te dostluğu tartışırken hem de *Symposion*'da aşkı ele alırken karşımıza çıktığını görüyoruz.[862] *Lysis*'te, hem benzerliğin ve bütünleyiciliğin sonucu olarak aşk teması[863], hem

---

855) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiar)*, cilt: I, s.118.

856) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiar)*, cilt: I, 191-192.

857) Bkz. Platon, *Symposion*, 192 e vd.

858) Ibn Kayyim el-Cevziyye, Sokrates ile ilgili şu olayı aktarır: "Sokrates'e düşük seviyeli ve seciyeli birinin kendisini sevdiği söylenince, buna üzülür ve der ki: Ben sevginin, ahlaki yönden bir benzerlikten kaynaklandığını sanıyorum. Ibn Kayyim el-Cevziyye, *Sevenlerin Bahçesi (Aşk ve Aşıklara Dair)*, s.71.

859) Bkz. Platon, *Lysis*, 214; *Symposion*, 189-193.

860) Bkz. Ksenophon, *Sölen*, s.51.

861) Ksenophon, *Sokrates'ten Hatıralar*, I,II, 1-5.

862) Bkz. Platon, *Symposion*, 198 e; *Lysis*, 215 vd.

863) Bkz. Platon, *Lysis*, 214.

dikey bir düzlemde son varlık dışındaki her şeyin kendisinden daha üstün olana yönelmesi ve benzemeye çalışması teması,[864] hem mizaçların, ruhların, adetlerin ve dış biçimlerin benzerliğinden dolayı arkadaşlıkta ve aşkta mütekabiliyet teması,[865] hem de birbirini en çok sevenlerin birbirine en az benzeyenler olduğu teması[866] bir sonuca bağlanmaksızın tartışılır. *Phaidros*'ta tanrısal bir mania yani tanrısal bir delilik olarak görülen aşk, ruhun akılsal kısmının bedene düşmeden önce idealar dünyasında gördüğü öz güzellikten pay alan güzel yüzlerin tefekkür edilmesi[867] sonucu gerçekleşen anımsamaya dayandırılır. Benzerlik ise, aşkın değil de daha çok arkadaşlığın, dostluğun temeline oturtulur.[868] *Phaidros*'ta kullanılan benzerlik teması, İngilizcede huyca birbirine benzeyenler için kullanılan *birds of feather* ya da Türçedeki tencere yuvarlanmış kapağını bulmuş deyişini anımsatır. Gerçekten Platon'un *Phaidros*'ta bu söze benzer sözler ettiği görülür; yaşı yaşıma, başı başıma denk olmalı, der. Ona göre, yaş denk olunca, insan aynı şeylerden hoşlanır ve bu uygunluk dostluğu yaratır.[869] *Symposion*'da ise, güzel yüzlerin temaşasına[870] ek olarak benzerlik ve bütünleyicilik teması da[871] işlenir. Yine *Symposion*, *Devlet* ve *Phaidon*'da aşkın genel olarak ahenkten (*symphonia*), uyumdan (*harmonia*),[872] bedensel uyumdan[873] ve ruhsal uyumdan doğduğu[874] temaları da ele alınır. *Devlet*'e ve *Phaidros*'ta aşkın doğuşunda bilinç altı itkilere gönderme yapılır. Ancak Platon'un sonul yargısını *Yasalar*'da görmek olasıdır. O bu yapıtında, sevginin, tutkunun ve aşkın yapısına bakıldığında, benzerlik ve zıtlık olmak üzere iki türün karşımıza çıktığını; ancak ikisinin birleşmesinden doğan üçüncü bir türden daha söz edilebileceğini söyler. Onca, erdem açısından birbirine benzeyenlere ve denk olanlara dost deriz; birbirine karşıt rolleri olmakla birlikte, yoksullukla zenginliğe de dost deriz; bu iki tür dostluk coşkulu olduğu zaman, buna aşk adını veririz. Onca karşıtlıkların doğurduğu aşk, sert, şiddetli, korkunç ve vahşidir; genellikle de karşılıksız kalır.

---

864) Bkz. Platon, *Lysis*, 219-220.
865) Bkz. Platon, *Lysis*, 221-22.
866) Bkz. Platon, *Lysis*, 215 d vd.
867) Bkz. Platon, *Phaidros*, 251-253.
868) Bkz. Platon, *Phaidros*, 240.
869) Bkz. Platon, *Phaidros*, 240 c.
870) Bkz. Platon, *Symposion*, 179.
871) Bkz. Platon, *Symposion*, 199-200.
872) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 a.
873) Bkz. Platon, *Devlet* 430 e.
874) Bkz. Platon, *Devlet* 430 e; *Phaidon* 85 c-86 a.

Benzerliklerin doğurduğu aşk ise, sakindir, karşılıklıdır ve yaşam boyu sürüp gider. Bunların karışımından doğan üçüncü türe gelince, bu tür bir aşk duyan insanın kendisi için ne istediğini ilk bakışta kavraması kolay değildir. Sonra insan bu iki duygu tarafından karşıt yönlere sürüklenerek çaresiz kalır; biri onu âşığıyla bir arada olmaya çağırırken, diğeri yasaklar. Nitekim bedensel bir aşk duyan ve olgun bir meyve gibi, âşığına karşı iştahı kabaran kişi, sevdiğinin ruh durumuna hiç saygı göstermeden, bu arzusunu doyurmak ister; bedensel tutkulara karşı umursamaz olan kişi ise, sevişmekten çok bakarak, aslında ruhunda başka bir ruhu arzulayarak, bedeni bedenle doyurmayı aşırılık sayar; ölçülü, yiğit, yüce gönüllü ve aklı başında olana saygı duyarak ve çekinerek, sevdiğine karşı temiz duygular beslemek ister. Şu halde, Platon'a göre, gerçek aşk zıtlar ve karşıtlar arasındakidir; üçüncü tür aşk sakıncalıdır.[875] Ancak *Symposion* ve *Phaidros*'ta âşık ve maşuk arasındaki eğitici-öğretici ilişkisi dikkate alındığında, Platon'un bütünleyici ve tamamlayıcı olanların birbirine olan aşkını erdem ve süreklilik açısından daha işlevsel gördüğü, benzerliği ise daha çok dostluk ve arkadaşlık ilişkisine özgü kılmaya yöneldiği söylenebilir.

Eski Yunan'da aşkın ortaya çıkışında ya da karşılıklı etkilenimde benzerlik, zıtlık tezinin ve tamamlayıcılık temalarının ağırlıklı olduğuna, dikkatini öncelikle sevgililere değil de arkadaşlığa ve dostluğa (*philia*) yönelten Aristoteles de tanıklık etmektedir. Nitekim *Nikomakhos'a Etik*'te şöyle demektedir:

> Kimi onu bir benzerlik olarak ele alıyor, benzer kişileri dost sayıyor, bundan dolayı da benzer benzerine, kuzgun kuzguna vb. diyor. Kimi, benzer olan herkesin birbirine karşıt seramik gibi olduğunu ileri sürüyor. Aynı konuya uzaktan, fiziksel bakışlar da var: Kurak toprağın yağmuru, yağmur dolu kutsal gökyüzünün toprağa dökülmeyi sevdiğini söyleyen Euripides; çelişkinin yararlı olduğunu, en güzel uyumun, karşıtlardan ve her şeyin çatışmasıyla oluştuğunu söyleyen Herakleitos. Bunların karşısında, Empedokles gibi başkaları da var: Benzerin benzerini aradığını söylüyor o.[876]

Aristoteles, kendinden önceki görüşleri aktardıktan sonra, karakter uyumu, tutku ortaklığı, haz, çıkar gibi pek çok öğeyi sıralar. Ancak o, kalıcı aşkın erdem uyumunda, yani karakter ve erdem benzerliğinde ve karşılıklılıkta yattığını göstermeye çalışır.[877] İbn Fatik ondan şu fragmanı aktarır:

---

875) Bkz. Platon, *Yasalar*, VIII, 837 b-d.

876) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1155 a 35-1155 b 5 10.

877) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1156 a 10-35.

> Kimi olgun kimseler birbirini menfaat için severler. Kimi gençler ise, birbirlerini haz için severler, bu yüzden dostlukları çabuk kurulur ve çabuk bozulur. Çünkü sevgileri hazza bağlı olduğu, haz da kısa sürede değiştiği için, hemencecik biter. Olgun sevgi, iyi ve erdem açısından birbirine benzeyenler arasındadır. (...) Iyilerin sevgisi, süreklidir; çünkü eşitliğe ve benzerliğe dayanır.[878]

Aristoteles bununla yetinmez, Deylemi'nin aktardığı bir fragmana bakılırsa, aşktaki benzerin benzeri sevmesini, doğal dünyadan verdiği örneklerle de açıklamaya çalışır. Ona göre, döneminin kimyasında da olduğu gibi, doğa benzer doğaya sahip olanla birleşir, ona yönelir. Sözgelimi altın ile bakır karıştırılırsa altın çoğalmaz. Yine doğa benzer olan doğayı sever; farklı doğaya sahip olan parçaların birleşmesi imkansızdır.[879] O, zıtlar arasındaki aşkın da farkındadır; ona göre zıtlar, buluşacakları bir ortak nokta ararlar; tıpkı kurunun ıslak değil nemli olmaya eğilimli olması gibi.[880] Fakat o, konuyu kendi araştırmasına yakın bulmadığı için geçiştirir. Yine o, mutlu ve kendi kendine yeten birisinin dosta ya da sevgiliye gereksinim duyup duymayacağını da tartışır[881] ve bütünlenme ve tamamlanma gereksinimine gönderme yapar. Aşk ve sevgideki bu öğe yüzünden, Tanrı ile insan arasında aşkın olmayacağını ileri sürer[882] ve böylelikle Platon'un, Tanrı ile insan arasındaki tüm ilişkilerin vasıtası aşktır[883] söylemine cephe alır.

Benzerlik motifi, Eski Yunan tıp geleneğinde[884] ve Helenistik dönemde de önemli bir etki uyandırmıştır. Özellikle Stoacıların, hem dostluk hem

---

878) Ibn Fatik, *Muhtar el-Hikem Mehasin el-Kelim*, s.213.

879) Bkz. Daylemi, *Atf el-Elf el-Me'luf ala el-Lâm el-Ma'tûf*, s.81.

880) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1159 b.

881) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, IX, 1169 b.

882) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VIII, 1159 a. Tanrı ile insan arasında sevgi ya da aşkın olup olmayacağı sorunsalı, ortaçağ İslam düşüncesinde kelamcılar ile tasavvufçular arasında önemli polemiklerden birine dönüşür. Bkz. J. N. Bell, *Islam'da Aşk Tasavvuru –Hanbeli Örneği-*, s.78 vd.

883) Bkz. Platon, *Symposion*, 203.

884) Sözgelimi Galen'in aşkın ortaya çıkmasında ahlaki benzerliğe gönderme yaptığı görülür. İslam dünyasında kaleme alınan doksografik nitelikli yapıtlarda ona şu söz ilişkilendirilir: "Galinos şöyle der: Aşk ancak akılca birbirine benzeyen iki akıllı kişi arasında gerçekleşir. Ahmaklıkta birbirine benzeyenler arasında meydana gelmez. Çünkü akıl, belli bir düzende hareket eder ve böylece aynı yönde giden iki kişinin uyuşması olasıdır. Oysa ahmaklık, belirli bir düzende hareket etmediğinden, iki kişinin uzlaşması da imakn dahilinde değildir." Mesudi, *Murûc ez-Zeheb ve Meadin el-Cevher*, cilt: III, s.309. Huneyn bin Ishak ve Ibn Fatik aynı sözü Hipokrates'e ilişkilendirir. Bkz. Huneyn Bin Ishak, *Âdâb el-Felâsife*, s.121.; Ibn Fatik, *Muhtar el-Hikem Mehasin el-Kelim*, s.50.

de aşkın oluşumunda benzerliğe değer atfettikleri görülür. Nitekim Cicero Stoacı yaklaşımdan yola çıkarak şöyle der:

> Ruhta erdem ışığı belirince dostluk oluşur; bu ruha benzeyen başka bir ruh yaklaşır, ona bağlanır, bu birleşme sonunda sevginin doğması kaçınılmazdır. Onur, ün, yapı, giysi, beden bakımı gibi boş şeylerden hoşlanıp erdemle donanmış, sevebilen, deyiş yerindeyse, sevgiye sevgiyle karşılık vermesini bilen bir ruhtan hoşlanmamak saçma bir şey değil mi? Çünkü hiçbir şey bu sevgi alışverişinden, istekle yapılan karşılıklı yardımdan daha tatlı olmaz. Peki sözlerimize bir de şunu eklersek, benzerliğin insanlarda dostluğu çektiği kadar hiçbir şey başkasını kendine çekip sürüklemez dersek- bunu demeye hakkımız vardır- kaçınılmaz olarak kabul edilecektir ki, iyi insanların iyileri sevmeleri, sanki aralarında bir akrabalık ya da doğadan gelen bir bağ varmış gibi birbirlerine bağlanmaları yerinde bir iştir. Çünkü doğa denli benzeri arayan, benzerini kapan hiçbir şey yoktur.[885]

VI

Eski Yunan filozoflarınca ilksel temelini insan ruhunun iştaha yetisinde bulan, ancak akıl sayesinde ölçülü bir kılığa büründürülen, daha çok benzerlik, tamamlanma, bütünleme, kimi zaman da zıtlık unsuruyla açıklanan aşkın psikolojik ve fizyolojik tezahürleri nelerdir? O kendisini nasıl açığa vurur? Aşkın ruhsal ve bedensel tezahürleri ya da dışa vurumu konusunda, Eski Yunan felsefi yazınında, ilgi çekici gözlemler ve bu gözlemlere bağlı çözümlemeler ile karşılaşılır. Güzelden ilk bakışta etkilenme ve bu etkinin iştaha yetisini harekete geçirmesi, âşık olunanı temaşa etme, yalnız kalmayı arzulama, cinsel isteğin belirmesi, kıskançlık, sahiplenme, güven krizi vb. hem Sokrates-Platon hem de Aristoteles'te güçlü bir ifade bulur. Bu andan itibaren heyecanlanma, ürperme, sararıp solma, bakışma, birlikte olmayı isteme, sevileni öpmeyi ve onunla baş başa olmayı arzulama, çıldırma, delirme, uyuyamama, bayılma ve hatta aşktan ölme gibi pek çok paradoksal psikolojik ve fizyolojik tezahür ortaya çıkmaya başlar. Öpüşmenin kalplerimizi çalmak için çok güçlü ve çok tehlikeli olduğunu söyleyen[886] Sokrates, sevgiliyle yan yana olma ve yüzlerin birbirine yaklaşması durumunda, sanki bir böcek ısırmış gibi iğnelenme ve karıncalanma duyumsamayı ve sürekli kalp

885) Bkz. Cicero, *Yaşlılık-Dostluk*, s.87-88.

886) Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.124.

çarpıntısını aşkın en temel dışa vurumu sayar.[887] Ancak burada, aşkın Sokrates-Platon'da ve tıp geleneğinde, aşırı tutku olarak yorumlandığını, bu tutkunun kimi kez, ruhsal hastalığa ve tanrısal bir deliliğe (*mania*) benzetildiğini anımsatmak gerekmektedir.[888] Bu ruhsal hastalık, delilik/çılgınlık deyişinin, aslında âşığın anormal ve paradoksal davranışlara gönderme yapılarak ileri sürülmüş olabileceğini kaydetmek anlamlı olacaktır. Bu arada Platon'un, âşıkların birleşmesi anlamına gelen, aşk evliliği öldürür mü, sorusuna da bir yanıt verdiği, aşkın en temel psikolojik tezahürü olan özleme ve özlem duymaya bağlı olarak soruna bir yanıt vermeye yöneldiği görülür. O şöyle der:

> Sevgide özlem olursa, bu bütün duyguları güçlendirir ve âşıkları birbirine bağlar; bıktırıcı ve zamanla özlem yaratamayan bir birliktelik ise, aşırı doygunluk yüzünden uzaklaşmaya neden olur.[889]

Platon'un *Symposion* diyaloğunda yer yer değinilerek geçilen aşkın psikolojik ve fizyolojik tezahürleri, en geniş anlatımını *Phaidros* diyaloğunda bulur. Bu diyalogda Platon, Sokrates'in dilinden, aşk bağlamında, yeryüzüne düşmüş olan ruhun yeryüzündeki güzellikleri görünce daha önce idealar dünyasında görüşmüş olduğu gerçekleri yeniden hatırlamasını konu edinir ve bu hatırlamadaki güçlüklere dikkat çeker. Bu güçlüğün temelinde, bir zamanlar gerçekleri şöyle bir görmüş ruhların yeryüzüne düşünce kötü insanlarla düşüp kalkması yatmaktadır. Onca, pek az ruhta yeter derecede hatırlama yetisi vardır. Bunlar da, bir zamanlar görmüş oldukları şeylerin bir taklidini yeryüzünde görünce kendilerinden geçerler, coşarlar. Bu coşkunluğun neden ileri geldiğini anlayamazlar, çünkü onu gereği gibi çözümleyemezler.[890] İşte Platon, bu coşkunluk halini, tanrısal delilik (*mania*) olarak niteleyerek, aşkın psikolojik ve fizyolojik belirtilerini ele alır. Metin bir parça uzun olmakla birlikte, Eski Yunan felsefesinde konuya ilişkin en çarpıcı metinlerden birisi olduğundan aynen aktarmakta yarar vardır:

> Bir insan yeryüzündeki güzelliği görerek gerçek güzelliği tekrar hatırladığı zaman ruhunun kanatları yeniden çıkmaya başlar ve ruh, ka-

887) Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.138.

888) Bu delilik ya da ilahi çılgınlık motifi İslamın klasik çağında aşk yazınında köklü bir yer edinir. Sözgelimi bkz. Deylemi, *Atf el-Elf el-Me'luf ala e-Lam el-Ma'ruf*, s.150; Ebu Bekr er-Razi, *et-Tıbb er-Ruhani*, s.39-40; İhvân es-Safa, *Fi Mahiye el-Işk*, s.270; Mesudi, *Muruc ez-Zeheb ve Meadin el-Cevher*, cilt: III, s.309; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Sevenlerin Bahçesi (Aşka ve Aşıklara Dair)*, s.127

889) Platon, *Yasalar*, VI, 776.

890) Bkz. Platon, *Phaidros*, 249 vd.

natlanmakta olduğunu görünce, havalanmak için sabırsızlanır. Fakat uçmaya gücü yetmediğinden yavru kuşlar gibi bakışlarını yükseklere çevirir. Ölümlü dünyaya ait işleri bu yüzden ihmal ettiği için, onun delirmiş olduğuna hükmedilir. (...) Bu şekilde kendinden geçip güzelliği genç çocuklarda seven adama aşk delisi (*manios o eron*) denilir. (...) Gizemlere daha henüz ermiş yahut bir zamanlar gerçekleri uzun uzun temaşa etmiş olan insana gelince, o, güzel bir yüzde tanrılık güzelliğin başarılı bir taklidini yahut bir vücutta bu gibi güzelliğin bazı vasıflarını gördüğü zaman, ilkin bir ürperme geçirir ve bir vakitler duymuş olduğu heyecana benzer bir şeyin içinde kımıldadığını sezer. Sonra gözlerini bu güzele diker, ona bir Tanrı'ya gösterilen saygıyı gösterir. Kendini iyiden iyiye delirmiş sanacaklarından çekinmese, tanrılara ve kutsal varlıklara kurban sunar gibi, sevgilisine kurbanlar sunacaktır. Onu görünce vücudunu bir titremedir alır; rengi değişir, her tarafını tuhaf bir sıcaklık sarar, bir ter basar. Çünkü güzelliğin bir ışık gibi üremesi onu ısıtır; bu türüm kanatlarına canlılık verir. Sıcaklık da uzun zamandır kuruluktan iyice sertleşen ve kanatların çıkmasına engel olan kabuğu eritir. Bu besleyici türün kanatlarındaki tüylere bol bol girer ve ruhun her tarafında kuş tüyleri çıkmaya başlar. Zaten vaktiyle ruhun her yanı tüylü idi. Bu hale geldi mi ruh için için kaynaşır, yükselmek ister. Diş çıkaranların duyduğu neviden bir rahatsızlık duymaktadır: Nasıl bunlar diş etlerinde bir didikleme ihtiyacı, bir kaşınma duyarlarsa kanatları çıkmaya başlayan ruh da tıpkı böyle şeyler duyar. O da, o sırada huysuzlanır, taşkınlık gösterir, gıcıklanır. Ruh genç bir çocuğun güzelliğine baktığı zaman, bu güzellikten birçok zerrecikler kopup ona doğru akar. Bu akışa istek (*epithumia*) adının verilmesi işte bundan ileri geliyor. Ruh bu zerrelerle dolunca canlanır, ısınır; acısı diner, sevinç duyar. Fakat sevgiliden ayrılınca sararıp solar, kanatların çıktığı yerler kuruyup kapanır, tüylerin tohumları tıkanıp kalır. Ruhun içinde istekle birlikte kapanıp kalmış olan bu tohumlar canlı nabız gibi vurur, her biri kendi çıkma yerini zorlar ve böylece de, her yandan sıkıştırılan ruh, acı ile kıvranır; fakat bir taraftan da, güzelin anısı ona sevinç verir. İçinde acı ile sevincin böyle birbirine karışması, bu garip hal, onu pek rahatsız eder; bir çıkar yol bulamamasına çok kızar. Deli gibidir; geceleri uyuyamaz, gündüzleri yerinde duramaz. Güzelliği kendinde tutanı görebileceğini sandığı yerlere hırsla koşar. Onu gördüğü ve ondan akıp gelen isteğe bulandığı zaman, ruh, önce kapanmış olan şeyin açıldığını sezer, yeniden nefes almaya başlar; acılar, sızılar kesilir, o anda da hazların en tatlısına dalar. Artık âşık sevgilisinden kendi isteği ile ayrılmayı hatırından geçirmez; gözünde hiç kimse sevdiğinden daha değerli değildir. Anasını, kardeşlerini, bütün arkadaşlarını unutur; ihmal yüzünden bütün serveti elden gitse umurun-

da değildir. Bir zamanlar titizlikle riayet ettiği âdetlerin, güzel hareketlerin hepsinden yüz çevirir. Köle olmaya, gösterecekleri yerde, sevgilisinin hemen yanı başında uyumaya hazırdır. Çünkü güzelliği kendinde tutana derin saygı göstermekle beraber, o, en büyük acıları dindirecek hekim olarak yalnız onu görür. Ey kendisiyle konuştuğum güzel çocuk, işte bu duyguya insanlar aşk dediler. Ona Tanrıların ne dediğini söylesem muhakkak gülersin; çünkü tuhaflıklar gençlerin daha çok hoşuna gider. Homerid'ler aşk hakkında söylenmiş mısradan bahsederler. Bunların birincisinde aşka karşı fazla dil uzatılmış, yakışık almayan şeyler söylenmiştir. Bu mısralarda şöyle deniliyor: Ölümlüler, ona kanatlı aşk derler. Ölümsüzlerse, kanatlarından aşk derler. Buna ister inan, ister inanma. Yalnız bildiğim şu ki âşıkların duygularının sebebi ve tabiatı tamamıyla benim sana anlattığım gibidir. (...) Sevgili, âşığının yanında kaldı mı, onun konuştuklarını dinleyip sohbetinden zevk aldı mı, âşığını yakından tanımak fırsatı buldu mu, iyi yürekliliği onu hayrete düşürür. O zaman anlar ki, öteki dostlarının ve yakınlarının gösterdikleri sevginin bütünü, bir Tanrı'ya tutulmuş âşığın, sevgi ve şefkatinin yanında hiç kalır. âşığı ile bir zaman düşüp kalktı, ona tutuldu, idman yerlerinde ona temas etti mi, Zeus'un Ganymedes'i sevdiği zamanlar istek dediği o akış büyük dalgalar halinde âşığa doğru gelir, içine girer, onu tamamıyla doldurduktan sonra artanı dışarı dökülür ve dümdüz, katı bir yüzeye çarpan bir soluk veya bir ses nasıl geldiği yere dönerse, güzellik akışı da, ruhun tabii yolu olan gözlerden güzel çocuğun ruhuna geri döner, kanatların çıktığı yerlere canlılık verir, oraları yumuşatır, kanatları çıkartır, aynı zamanda sevgilinin ruhunu da aşkla doldurur. Çocuk neyi sevdiğini bilmeksizin sever; duyduğu şeyin ne olduğunu anlamaz ve onu açıklayamaz. Gözü ağrıyan birine baktığı için gözü ağrımış insan gibi hastalığının hangi sebepten ileri geldiğini söyleyemez; âşığında kendini bir aynada görür gibi gördüğünün farkında değildir. Onun yanında iken, âşığı gibi o da dertlerini unutur. Âşığı yanında olmayınca, onun kendini özlediği gibi, o da, âşığını özler. Onun aşkı, âşığınınkinin bir görüntüsüdür. Fakat duyduğu şeye aşk adını veremez, bunun dostluktan başka bir şey olmadığını düşünür. Daha zayıf şekilde de olsa, o da, âşığını görmek, ona dokunmak, onu öpmek ve onun yanında yatmak ister ve tabii, bu isteklerini yerine getirmekte gecikmez.[891]

Platon, söyleminin ardından, kişinin karakter yapısına göre aşkın tezahürlerinin de değiştiğini ileri sürer.[892] Ancak, aşkın tezahürleri olarak

891) Platon, *Phaidros*, 249 d vd.

892) Bkz. Platon, *Phaidros*, 252 c-253 d.

sunduğu durumlar, olağan insan davranışının sınırlarını aşmaktadır. Bu bir anlamda her insanda aşkın çılgın ve delice tezahürleri olduğu anlamına gelmektedir.

Aristoteles'in kendisinden bize ulaşan metinlerde, aşkın belirtilerine ilişkin ilk görüşte etkilenme, heyecanlanma, birlikte olmayı arzulama, sararıp solma vb. özelliklerden söz edilse de, bu konuda belirtiler sınırlıdır.[893] Ancak, Deylemi'nin Aristoteles'ten aktardığı uzun bir fragman bu konuda oldukça zengin veriler sunar. Metnin, Diogenes Laertios'un Aristoteles'e atfettiği ve bugün elimizde olmayan *Aşk Üzerine* adlı diyaloglarına ait olama olasılığı yüzünden onu aynen aktarmakta yarar vardır:

> Aristoteles'e aşktan aklın fesada uğramasının nedeni sorulduğunda şöyle dedi: Bunun nedeni, kanın çekilmesi, gıda ve karışım kaybı yüzünden beynin kurumasıdır. Kibas ona şöyle dedi: Ey filozof, beynin kurumasına yol açan ve aklın fesadı sonucunu doğuran sebebi açıklar mısın? Dedi ki: Arzunun artması kanı yakar, kan yanınca (dört karışımdan biri olan) sevdaya dönüşür; sevda artınca, düşünce üzerine galip gelerek onun yerine geçer, endişeye neden olur. Güç yetirilemeyen nedenlerden dolayı düşünce yok olur; hararet artınca safra iltihaplanır; sevda safraya karışır ve onu kuvvetlendirir; sevdanın tabiatı düşünceyi zayıflatır. Düşünce bozguna uğrayınca akıl işlevini yerine getiremez olur. Issus ona dedi ki, aşk yüzünden akılda meydana gelen karışımlar konusunda bize bilgi verir misin? Aristoteles şöyle dedi: Sevdanın kökeninde düşünceyi bozmak vardır; düşünce bozulunca mizaca da fesad karışır. Fesad güçlendiğinde ise, karışım buharlaşır. Bu durumda akılda noksanlık ortaya çıkar ve kişi olmadık şeyleri istemeye başlar. Akılda noksanlığın ortaya çıkma nedeni, beynin kurumasıdır; bu durumu delilik takip eder.

---

893) Ortaça İslam dünyasında, aşkın belirtileri (alâmât el-hubb) Eski Yunan'dan daha sistematik ve daha ayrıntılı olarak işlenmiştir. Bu bağlamda temaşa ve seyretmeye doyamama, sürekli konuşmayı arzulama, birlikte olmayı isteme, sevgiliyi görünce donup kalma, heyecanlanma, cömertleşme, dar mekanda birlikte olmayı arzulama, kısa süreli küsüp barışmalar, yemek yiyememe, uykusuzluk, sevgiliyi yitirme korkusu, nedensiz hüzünlenme, nedensiz ağlama, sürekli özlem, itina gösterme, uyanır uyanmaz sevgiliyi anımsama, sevgilinin emrine ram olma, sevgiliyi can kulağıyla dinleme, sevgiliye ait her şeyi sevme, sevgiliye kavuşmak için her güçlüğe göğüs germe, sevgilin tüm dostlarını, ailesini ve akrabasını önemseme, sevgili uğruna her şeyi harcama, sevgili seviyor diye hoşlanmadığı şeyleri sevmeye başlama, sevgiliye karşı alçakgönüllü olma, yer yer derin derin nefes alıp vermek, dalgınlaşmak, benzerlik ve uyum, sevgiliyi görünce nabız atışlarında artma, sararıp solma, bayılma ve hatta dünyadan uzaklaşma ve sevgiden ölme gibi pek çok belirtiden söz edilir. Sözgelimi bkz. Ihvân es-Safa, *Fi Mahiyc el-Işk*, s.cilt: III, s.270 vd.: İbn Hazm, *Tavk el-Hamame fi el-Elfc ve el-E'lâf*, s.10; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Sevenlerin Bahçesi (Aşka ve Aşıklara Dair)*, s.232 vd.

Bu aşamada çoğu kez âşık intihara teşebbüs eder; bazan da üzüntü, keder ve sürekli düşünmeden dolayı aniden ölür. Carsiyus ona dedi ki, âşığın sevgilisini görünce bayılmasının nedeni nedir? Bunun nedeni, ruhun ferahlamasının şiddetidir. Ansızın âşık sevdiğine bakınca, havanın ferahlaması yüzünden ruhu sıkışır ve bayılır. Çoğu kez insanlar onun öldüğünü sanır ve onu diri diri gömerler. Kimi zaman da bayılınanın nedeni, sevdiğini gördüğünde derin nefes alması yüzünden kalbinin sıkışması ve nefes almakta zorlanmasıdır. Bu krize benzer kendinden geçme hali ölümle bile sonuçlanabilir. Sevdiğini ansızın görmek ölümüne neden olabilir. Kinas, ey öğretmenimiz, âşığın sevgilisinin yüzüne bakınca yüzünün neden sarardığını söyler misin deyince, Aristoteles şöyle dedi: âşığın sevdiğini gördüğünde ya da sesini duyduğunda yüzünün sararmasının nedeni, bir sarsıntı geçirmesi, bu sarsıntı yüzünden kanının çekilmesidir; kan çekilince, rengi dönüşüme uğrar ve sararır. Gamidun ona dedi ki, bize, âşığın sevdiğiyle karşılaştığında yüzünün sararmasına ek olarak, sevilenin de yüzünün kızarmasının ve her ikisinin de kalp atışlarının hızlanmasının nedenini açıklar mısın? Dedi ki, bunun nedeni, kanın hızlanması ve umutsuzluğun artmasıdır. Hızlı akan kan yerinde durmaz, yerinden ayrılır ve yüz sararmaya başlar. Belki de sevdiğine ansızın baktığında, kalbi atmaya başlar ve kalbi tutuşur ve sonra kalp durur. Bir an kalp durunca, renk sararmaya başlar. Sevilen gözünden kaybolmaya başlayınca, kan yerine döner, bu nedenle de yüzü kızarır. Sevilenin yüzündeki kanın belirmesine gelince, bunun nedeni, haya ve utanmadandır. Hareketiyle kalbinin terbiyesini gösterir ve kalbinden başına hararet yükselir; latif hale gelen kan onu sarartır. Ona denildi ki, bedenin diğer yerlerinde değil de kanın yüzde belirmesinin nedeni nedir? Dedi ki, kan, beliren harareti ortadan kaldırmaya çalışırken, yükselir ve kurtulmak ister; hatta yükselmesi kafatasına kadar sürer, beyin duvarı beyni etkilenmekten korur ve aksi yönde hareket ederek yüze döner ve böylece yüzü sararır.[894]

Aristoteles ve Platon'un yukarıda sunduğumuz yaklaşımı Eski Yunan tıp geleneğinde de kendini gösterir. Sözgelimi Hipokrates ve onun yorumcusu olan Galen, aşkı, olağan düşünme düzenini bozması, uykusuzluğa neden olması, nabzı altüst etmesi gibi psikolojik ve fizyolojik

894) Deylemî, *Kitâb Atf el-Elif el-Ma'lûf ala el-Lâm el-Ma'tûf*, s.149-152. Deylemi'nin aktardığı diyalog tarzındaki bu pasaj oldukça ilgi çekicidir; o, bu pasajları Eski Yunan yazarlarının yapıtlarından aktardığını söyler. Bu pasajdaki anlayışa yakın ifadelerin kimi Eski Yunana ilişkin İslam doksografik yazınında "kimi tabibler" ya da Hipokrates, bazen de Galen'e atfedildiği görülür. Bkz. Huneyn Bin Ishak, *Âdâb el-Felsefe*, s.121. Ibn Fatik, *Muhtar el-Hikem Mehasin el-Kelim*, s.52; Mesudi, *Muruc ez-Zeheb ve Meadin el-Cevher*, cilt: III, s.308; Ibn Kayyim el-Cevziyye, *Sevenlerin Bahçesi (Aşka ve Aşıklara Dair)*, s.127.

tezahürlerine gönderme yaparak onu bir tür delilik olarak görür, aşkı bir tür marazi hastalık olarak ele alır.[895] Nitekim Hipokrates'in şöyle dediği aktarılır.

> Aşk, tıpkı suyun birbirinden ayrılınazcasına diğer suyla karışması gibi iki nefsin birbirine karışmasıdır. (...) Hiçbir güç aşkı âşığın gönlünden söküp atamaz. Sanılar aşkı anlamaya, gözler âşığın konumunu anlamaya yetmez. Aşkın kalbi nasıl ele geçirdiği akılları hayrete düşürür. Şunu kesin olarak biliyoruz ki, aşk kalpten başlar, daha sonra diğer organlara geçer. Bu aşamadan sonra âşığın vücudunu titreme alır, renginde sararma, konuşmasında kekemelik ve düşüncesinde zayıflık ortaya çıkmaya başlar. Bu nedenle âşığa hasta teşhisi konulur.[896]

Aynı anlayışı sürdüren Galen'in aşkı, nefsin eylemi olarak tanımladığı, onun merkezi olarak ise beyin, kalp ve ciğeri gördüğü belirtilir. Ona göre, aşkın merkezlerinden biri olan beyinin üç yetisi vardır. İlki, beynin ön kısmında olan hayal, ikincisi, beynin ortasında bulunan düşünce, üçüncüsü ise, beynin arkasında olan anımsama yetisidir. Aşık, sevdiğini, hayal, düşünce, anımsama yetisinin herbirinde ve kalp ve ciğerinde hissetmeden gerçek âşık sayılmaz. Gerçek aşkta, aşk ateşi tüm bedeni ve ruhu sarar. Kişi, ciğeriyle ilgilenirken yemeden, içmeden kesilir, beynini sevdiğinin hayali kapladığı için uykuları kaçar, fikri ve zikri sevdiği olur. Tüm bedeni sevdiği ile meşgul olmaya başlar.[897] Bu durum bir hastalık mertebesine ulaşır. Bu saptaması nedeniyle olsa gerek, Galen'in aşkın hastalık olduğunu inkar edenlere karşı bir eser de kaleme aldığı söylenmektedir.[898] O, Platon'un akıl, öfke ve arzu olmak üzere üç parçalı ruh öğretisini, fizyolojik temelleriyle ilişkisi içinde ele almaya büyük bir özen gösterir. Bu bağlamda aklı, beyin; öfkeyi, kalp; şehveti ciğer ile ilişkilendirir;[899] ahlaka ilişkin yapıtlarında, hazda aşırılığın şehvetten ve tutkudan kaynaklanan bir hastalık olduğunu ileri sürer. Galen bu düşünceyi temellendirirken, aşk sözcüğünün Eski Yunanca'da haz ve arzunun aşırılığı anlamına gelmesine ve onun anormal davranışsal sonuçlarına

---

895) Bkz. Richard Wolzer, *Aristotle, Galen, and Palladius on Love*, s.49-51, İhvân es-Safa, *Fi Mahiye el-Işk*, s.270-280.

896) Mesudi, *Muruc ez-Zeheb ve Meadin el-Cevher*, cilt: III, s.309.

897) Bkz. Huneyn Bin Ishak, Âdâb el-Felsefe, s.123; İbn Fatik, Muhtar el-Hikem Mehasin el-Kelim, s.294.

898) Bkz. Ahmed Abd el-Halim, *Câlinûs fî el-Fikr el-Kadim ve el-Muasara*, s.111.

899) Bkz. Ahmed Abd el-Halim, *Câlinûs fî el-Fikr el-Kadim ve el-Muasara*, s.111.

dayanır.[900] O, Hipokrates kökenli tıp geleneği uyarınca, ruhsal fenomenleri en temel organların mizacıyla ilişkilendirir; aşk dahil kötü ahlakı, en temel organların mizaçlarının bozulmasıyla açıklar. Bu yüzden ona göre Yunan doktorları, aşkı tedavi etmek için ilaçlar hazırlamışlar ve önermişlerdir. Aynı geleneği kendisinin de sürdürdüğü anlaşılmaktadır.[901] Ona göre, aşk ya da aşırı şehvet bedendeki unsurların dengesini bozmakta, bedende değişimlere yol açmakta, bunu bilmek, idrak etmek, değişimleri ortadan kaldırıp denge durumuna sokmak tıbba düşmektedir. O, tıpkı aşk gibi ahlaksal kötülüklerin de tensel bir kökenin olduğu ve organların görevlerini tam yapmamalarından kaynaklandığını düşünmekte ve tıp aracılığı ile tedavi edilebileceğini savunmaktadır. Bir anlamda aşkı fizyolojik ve psikolojik kökenli bir hastalık saymakta, aşk hastalığının tedavisi için bedensel ve ruhsal tıbbı göreve çağırmaktadır.[902] Aynı anlayışın tabib Palladius tarafından da savunulduğu görülür. O, aşkın ne olduğu sorulduğunda, beyinde doğan, beyni sürekli meşgul etmesi yüzünden yaşamı zorlaştıran bir hastalık olduğunu ileri sürmektedir.[903]

Aşkın fizyolojik ve psikolojik belirtileri Epikuroscu Lukretius'ta da gündeme gelir. O materyalist bakışıyla, aşkın en temel fizyolojik belirtisi olarak cinsel organların birleşmeyi arzulamasını görür.[904] Bundan köken alan aşk, âşığın zihninde sürekli sevgilisinin imgelerinin canlanmasına, sürekli onun hakkında konuşmasına yol açar. Bu süreçte insan tutkunun etkisiyle çılgınlaşır, delirir; aşk acısı kalbi yakar; bunlar âşığın acı çekmesine neden olur.[905] Ona göre aşk bir tutku olarak hem mutluluk hem de acı ve hüzün kaynağıdır. Aşka tutulanlar, servetlerini tüketirler, görevlerini unuturlar, ünleri sarsılır, gözden düşerler.[906] âşığın gözleri daima yaşlıdır; ayrıca gözü kördür, gerçekleri bir türlü göremez. Ona göre bunlar, karşılık gören aşkta söz konusu olan sayrılıklardır;

---

900) Bkz. Ahmed Abd el-Halim, *Câlinus fî el-Fikr el-Kadîm ve el-Muasara*, s.111-112. Galen'den şöyle bir olay aktarılır: Bir gün hasta bir adamın evine gider, nabzın bakar, nabzın çok hızlı attığını görür; tam o sırada eve bir kadın girmiştir. Hasta adama, o kadına âşık olup olmadığını sorar, adam bir yanıt vermez. Etrafındaki diğer insanlar, bunu nasıl anladığını sorarlar. O da kadını gördüğünde nabzının hızlı atışından anladığını söyler. Galen aşkın olağan sağlık düzenini altüst ettiğini ileri sürer ve onu bir hastalık olarak niteler. Richard Wolzer, "Aristotle, Galen, and Palladius on Love", s.49-50.

901) Bkz. Ahmed Abd el-Halim, *Câlinus fî el-Fikr el-Kadîm ve el-Muasara*, s.111.

902) Bkz. Ahmed Abd el-Halim, *Câlinus fî el-Fikr el-Kadîm ve el-Muasara*, s.111-112.

903) Bkz. Richard Wolzer, *Aristotle, Galen, and Palladius on Love*, s.50.

904) Bkz. Lukretius, *De Rerum Natura*, IV, 1025.

905) Bkz. Lukretius, *De Rerum Natura*, IV, 1050 vd.

906) Bkz. Lukretius, *De Rerum Natura*, IV, 1115 vd.

karşılıksız aşk ise daha beterdir.[907] Lukretius, aşkın gerilimli doğasını betimlerken, insanda yarattığı kuruntu ve güvensizlik duygusuna da yer verir ve şöyle der:

> Sevenin tutkusu kasırga gibidir, sıyrılamaz
> Kuruntu ve güvensizlikten, erme anında bile.
> Gözünü mü doyuracaktır önce, elini mi? Bilemez
> Sararken canını yakan sevdiğinin, dişleri
> Dudaklarına girer öperken. Çünkü aldığı tat
> Katışıksız değildir, acıtmak ister gibidir,
> Kendisini delirteni.[908]

907) Bkz. Lukretius, *De Rerum Natura*, IV, 1135.
908) Lukretius, *De Rerum Natura*, IV, 1070-1075.

V

FELSEFİ YAZINDA AŞKIN ETİK ve TOPLUMSAL YORUMU: HAZ, ÖLÇÜLÜLÜK ve TOPLUMSAL BİRLİKLER

Kontrolsüz ve etik dışı olan
hiçbir şey, gerçek aşka yaklaşamaz.
Platon, *Devlet*, 403 a.

I

Bireysel olarak yaşanan pek çok insansal fenomenin, bireysel tezahürlerinin yanında köklü toplumsal tezahürleriyle de karşılaşılır. Bu anlamda, narsisizmi bir kenara bırakırsak, iki varlık arasında yaşandığı için aşkın pek çok toplumsal yansıması söz konusudur. Sözgelimi cinsel birliktelik, türün devamı, aşktan doğan dostluklar, evlilik ve aile kurumu gibi toplumsal birlikler aşk fenomeninin toplumsal yansımaları konumundadır. Yine aşk etkinliğinden doğan yaratıcılık ve bunun doğurduğu diğer sonuçlar da aşkın toplumsal bağlamı konusunda önemli veriler sunarlar. Tüm bunlar doğal olarak aşkın etik ve toplumsal bağlamda tartışılmasına neden olmaktadır. Tarihsel veriler Eski Yunan felsefi yazınında aşkın etik ve toplumsal boyutlarının da tartışma konusu edildiğine işaret etmektedir. Şu an sahip olduğumuz tarihsel verilerden yola çıkarak felsefi bağlamda Eski Yunan'da aşkın etik ve toplumsal yorumunun ilk izlerinin Pythagoras ve Pythagoracılarda bulunduğunu söylemek olanaklıdır. Hesiodos'un "ölçülü ol, neyi ne zaman yapacağını bil"[909] ilkesini benimseyen Pythagorascılar, philia'yı, toplumsal ilişkilerin temeline oturtmalarına karşılık, daha sonra Sokrates ve Platon ile onları takip edenlerde de görüleceği gibi, eros'la ilişki içinde ele alınan tensel istek ve arzuyu (*epithumia*) ruhsal bir dürtü ve itki olarak ele almakta, arzuyu insanın kendisi tarafından yaratılan ve çeşitli pratiklerle dengelemesi gereken bir şey olarak görmektedirler. Bu açıdan onların düşüncesinde, arzuların tatminine ve hazların kullanılışına (*chresis aphrodision*) ilişkin çeşitli etik ölçüler önerilir; hazları denetlemek için kişinin kendini tutması (*auton heauton archein*), idman (*gymnastos*) yapması ve üreme odaklı cinsel hazzın tatmini için uygun zamanı (*kairos*) beklemesi gerekir. Onlara göre ruh, tutku, akıl ve mantık olmak üzere üç parçadan oluşur,

909) Bkz. Hesiod, *Works and Days*, 694.

dengeli bir yaşam için mantığın diğer öğeleri denetlemesi, ruhun parçaları arasında uyumun sağlanması gerekir. Bu denetim sayesinde, insanı üzmeyecek şey anlamında yorumlanan[910] ölçülülük (*sophrosyne*) ortaya çıkar ve bu ölçülülük, ruhun parçaları arasında *harmonia*'ya yol açtığı için hem sağlıklılığı hem erdemliliği imler.[911] Hatta Pythagorascılar arzuları yenmek için Orpheuscu gelenekte karşılaştığımız bir takım pratik idmanlar da önerirler ve bu öneriler, insanı haz ve arzuları denetlemeye alıştırır.[912] Bu idmanlar içerisinde müziğe (*mousike*) de ayrı bir önem verildiği, ruhun ahenkli hale getirilmesi suretiyle onun arındırılmasına yani katharsis'e ulaşılmaya çalışıldığı anlaşılmaktaıdr. Onlara göre felsefe özü gereği bir katharsis, yani ruhsal açıdan bir tür arınma ve Tanrı'ya benzemeye çalışma etkinliğidir.[913]

Aşk bağlamında, Thales'in "kendine hakim olamamak zararlıdır"[914] düsturunu ilke edindiği anlaşılan Herakleitos'un da, arzuların yani thymos'un dengelenmesi gerektiğinden söz ettiği görülür. Ona göre, insanın kader tarafından belirlenen sınırı aşması, doğasına aykırı ve kibirli davranmasıdır (*hybris*). İnsan kendini çok güçlü sandığında, kibirlendiğinde, yasanın (*nomos*), adaletin (*dike*) sınırını aşmak ister. Bu anlamda hybris, bir insanın tutkularının esiri olması ve her türlü sınır ve ölçüyü aşmasıdır.[915] Doğada var olan savaş gibi, antropolojik bir savaştan da söz eder ve bu savaşı, thymos'a yani arzu ve tutkulara karşı verilen savaş olarak niteler. Bu savaş sonucunda tutku ve arzularına galip gelen özgürleşir ve tanrısallaşır; yenilen ise köleleşir. Ona göre köleleşmek, hazların ve tensel isteklerin kuklası olmak demektir.[916] Gerçek ölümsüzlüğün tensel değil tinsel olduğunu söyleyen Herakleitos[917], kendini tanıma ve ölçülülükle ilgili şöyle der:

> Kendini tanıma ve ölçülü olma (*sophronein*) olanağı her insanda bulunur.[918]

---

910) Pythagoras'ın ölçülülüğü şöyle tanımladığı aktarılır: "Ölçülülükle seni üzmeyecek şeyi kastediyorum. *Antik Yunan'dan Yaşayan Sözler*, der.: E. Erten, E. Karayel-V. Taşçı, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003, s.141.

911) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, s.323.

912) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, s.198 vd., 323-325; Derman Bayladı, *Bir Gizem Peygamberi: Pythagoras*, s.45 vd., Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.146-147

913) Bkz. F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.181.

914) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.24.

915) Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, s.115.

916) Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, s.137

917) Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, s.155.

918) Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, fr. 116, s.269.

Sophrosyne, Herakleitos'un dilinde, insanın tutkularını denetlemesi ve bilgece bir yaşam sürmesi demektir. Bilgece bir yaşam sürmek için insanın önce kendini tanıması ve bilmesi gerekir. Ancak, ona göre insanların çoğu, ellerinde bu imkan olduğu halde, doğalarını tanımak ve ona uygun yaşamak istemezler. Bu yüzden onun dilinde Delphik "kendini tanı" (*gnothi s'uton*) ve "haddini aşma" (*meden agan*) deyişleri[919] güçlü bir ifade bulur.

Demokritos'un da aşk konusunda etik ölçülülüğe güçlü bir vurgu yaptığı görülür. Ona göre, ölçü aşılırsa en hoş şey bile en hoşa gitmeyen bir şeye dönüşebilir.[920] Bu nedenle her zevkin değil, sadece insanın iyiliğine olan zevkin tercih edilmesi gerekir.[921] Çünkü ölçüsüz arzular, bir yetişkinin değil, aksine bir çocuğun özellikleri olabilir.[922] Hazlar ve arzular, dolayısıyla da aşk hazları denetlenmeli, kişi bu konularda kendine hakim olmayı öğrenmelidir. Bu konuda eğitim, insanın etik ölçülülüğü kavramasına ve korumasına katkı sağlayabilir.[923] Bu yolla kişi duygulanımlarını yener, yaşamını dingin ve ölçülü olarak sürdürür. Ölçülülükte akıl, düşünüp taşınma, insanın rehberidir; akıl sayesinde insan, içindeki birtakım tutkuları ile savaşmasını öğrenir. İlaç nasıl vücudu hastalıklardan koruyorsa, akıl ve bilgelik de insanı tutkulardan kurtarır. İnsan istek ve hazlarında ölçülü olmayı, yararına olanı zararına olandan ayırt edebilmeyi, kötülüklerden ve eğriliklerden kaçınmayı, istek ve eyleminde kendi doğasına ve yeteneklerine göre sınırlamayı öğrenmedikçe mutlu olamaz. Ölçü ve uyum insanı ruh sağlığına, ruhun iyi durumda olması (*euthymia*) sonucuna ulaştırır. Bu bakımdan, kısa süreli olan duyusal hazlardan uzaklaşıp, ruhun hazlarına yönelmek, aşk ve cinsellikte ölçüyü kaçırmamak gerekir.[924]

Thales, Pythagoras, Herakleitos ve Demokritos gibi düşünürlerin aksine bir yol takip eden Sofistler ise etik değer yargılarının öznelliği ve göreceliliğini savunmakta, değer yargılarının bağlamsallığına dikkat çekmekte,[925] hatta Kallikles gibi kimi Sofistler, çok sonraları F. W Nietzsche'de yankı uyandıracak olan bir düşünceyle, güçlünün iyiliğine vurgu yaparak, duygularda ölçülülüğü yok saymaktadırlar.[926] Kallikles'in, dürüst bir yaşam

---

919) Bkz.Herakleitos, *Fragmanlar*, s.269.

920) Bkz. W. Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.172.

921) Bkz. *Antik Yunan'dan Yaşayan Sözler*, s.114.

922) Bkz. *Antik Yunan'dan Yaşayan Sözler*, s.104.

923) Bkz. W Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.177.

924) Bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s.32-33.

925) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksogaflar)*, cilt: II, s.80.

926) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksogaflar)*, cilt: II, s.108-112.

sürmek için bir kimse istek, arzu (*epithumia*) ve hazlarını (*hedone*) gemlemek yerine bırakmalıdır ki arzuları alabildiğine gelişsinler söylemi ile istek ve arzularını tatmin edecek güçten yoksun olanlar, korkuya kapılıp ölçülülüğü ve doğruluğu övmelerinin doğaya aykırı olduğu düşüncesi, Sofistler nezdinde, diğer istek ve arzular gibi aşk ve cinselliğin de sınırsızca yaşanabileceği düşüncesini gündeme getirmiş gibidir.[927] Böylelikle, hazzın insanın ereği olması imkanı konusunda ilk tartışmalar, Sokrates ve Sofistler kuşağında doruk noktasına varmış, etik öznelci iklim ortaya çıkmıştır.[928] Sözgelimi *Gorgias*'ta Sokrates hazcı (*hedonist*) pozisyonu savunan Kallikles ile tartışmaktadır.[929] Kallikles, Eski Yunan geleneğinde, mitolojilere değin geriye götürebileceğimiz etik ölçülülüğü eleştirerek şöyle demektedir:

> Tabiata göre güzel ve doğrunun ne olduğunu sana açıkça söyleyeyim: İyi yaşamak için tutkularını bastıracak yerde onların gelişmelerine elden geldiği kadar yardım etmek, en olgun hale geldikleri zaman korkmazlık ve ustalıkla her doğan isteği yerine getirmek gerekir. Ama bu herkesin yapabileceği bir iş değildir sanırım. Bundan ötürü de, kendi tutkularını serbest bırakamayanlar, utanç ve beceriksizliklerini saklamak için böyle tutkulu olanları kötülerler. Ölçüsüzlük fena bir şeydir diyerek tabiatın daha zengin yarattığı kimseleri bağlamak isterler ve kendi tutkularını besleyemedikleri için de alçaklıkları yüzünden doğruluğu ve ölçülülüğü överler. Çünkü kral oğlu olarak dünyaya gelmiş yahut kendinde bir başbuğluk, zorbalık, hakanlık elde edebilecek kuvveti bulmuş olan bir kimse için ölçülü olmaktan daha ayıp bir şey var mıdır? (...) Aradığını söylediğin hakikat, Sokrates, işte şu: Taşkınlık ve ahlak gevşekliği tam olursa erdem ve esenliktir. Geri kalan bütün bu güzel düşünceler, tabiata aykırı kurallar, saçma ve hiçtir.[930]

Aynı tutumun biraz esnekleştirilmiş bir biçimini, gerçek hazzı (hedone) bireysel, ansal ve araçsız hazlarda gören ve bedensel hazları yücelten Aristippos'ta da görmek olasıdır.[931] Nitekim onun haz anlayışında, hazlar arasında köklü bir fark görülmese, cinsel hazzın genel olarak kötülük taşıyıcısı olarak olmasa da, varlıkbilimsel ve niteliksel olarak ast konumuna yerleştirildiği görülmektedir. Çünkü bu hazlar hayvanlarla insanlar arasında ortak olarak mevcuttur; öte yandan yoksunluk ve acı çekmeyle iç içedirler. Yine bedene ve onun gereksinimlerine bağlıdırlar ve organizmayı gereksinim

---

927) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografar)*, cilt. II, s.s.111

928) Bkz. F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.137

929) Bkz. Platon, *Gorgias*, çev. R. H. Erben, MEB, İstanbul 1967, 491 e-492 c.

930) Platon, *Gorgias*, 491 e-492 d.

931) Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, s.166-167

öncesindeki duruma getirmeyi ereklerler. Ancak bu koşullanmış, bağımlı kılınmış ve ast konumundaki haz, ileri düzeyde canlılık içeren bir hazdır ve karşı konulmaz cezbetme gücü bulunmaktadır.[932] Aristippos, hazlardan yararlanmayı salık vermekte, ama buna rağmen ona kapılıp gitmemek gerektiğini belirtmektedir. Bunun nedeni aşkın ve cinselliğin kötü olması değil, bu etkinliğin kendiliğinden aşırılığa yönelen bir güç, bir *energeia* olmasıdır.[933] Onun şöyle dediği aktarılır:

> Zevklerine hakim olan kişi, onlardan uzak duran değil, tatlarına baktığı halde, doğru yoldan sapmayandır.[934]

Buna benzer bir anlayışı Montaigne de dile getirmektedir. Aristippos, kibar bir fahişenin evine girerken görülünce yüzü kızaran gençlere, "günah onun evine girmek değil, oradan çıkmamaktır" dermiş.[935] Bu açıdan onun için, tüm dünya zevklerinden akıllı bir biçimde, anlayışla tat almak, onları bir yana bırakmaktan daha iyidir. Onun felsefi anlayışına uygun olarak rahat ve lüks bir hayat sürdüğü ve her türlü zevk ve hazzı tatmaktan geri durmadığı söylenir. Ziyafetleri, sofra eğlencelerini sevdiği, pahalı elbiseler giydiği, kurtizan kadınlarla aşk yaptığı ve eğlendiği aktarılmaktadır.[936]

Cinsel aşka yönelik etik ölçülülüğü dışlayan aşırı tutumun Eski Yunan'da en ilginç örneği, Diogenes Laertios'un aktardığına göre, kinikler okolüne mensup Diogenes'in cinsel iştahını doyurmak istediğinde, kentin meydanında kendi kendisini rahatlatmasıdır.[937] Foucault'nun yorumuyla söylersek, kiniklerin birçok kışkırtması gibi bu da iki anlamlıdır: Gerçekten de kışkırtma, olayın kamusal niteliğine ilişkinmiş gibi görünmektedir ve bu Eski Yunan'daki her türden gelenek ve göreneğe terstir; yalnız geceleri aşk yapılmasının nedeni gözlerden rahatlıkla ırak durmanın bir gereği olarak açıklanabilir ve bu tür ilişki içindeyken görülmeye karşı önlem alma, aphrodisia'ların uygulanmasının insanda mevcut olan en soylu şeyi onurlandıran bir olay olmadığının göstergesidir. Diogenes eleştirisini, bu gizlilik ve saklılık kuralına yöneltiyor gibi görünmektedir. Gerçekten de onun, tıpkı yemek yemek gibi aşkı da herkesin önünde yaptığı ve şu mantığı yürüttüğü aktarılır: Eğer yemek yemekte bir kötülük yoksa herke-

---

932) Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.155.

933) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamı ve Öğretileri*, VI, 8.

934) Bkz. *Antik Yunan'dan Yaşayan Sözler*, s.113.

935) Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.128.

936) Bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s.62.

937) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamı ve Öğretileri*, VI. 2.46; Bkz. Jonathan Margolis, *The Intimate History of Orgasm*, s.162.

sin içinde de yemek yemekte bir kötülük yoktur. Yemek örneğinden yola çıkılarak Diogenes'in davranışına ikinci bir anlam daha yüklenir. Doğal olduğundan dolayı utanç verici olmayan aphrodisia'ların kullanılışı, bir gereksinimin giderilmesinden başka bir şey değildir ve bir kinik, midesini dolduracak en basit besine başvurduğu gibi, mastürbasyonu da iştahını geçirmenin en doğrudan biçimi olarak görür; hatta açlık ve susuzluğun, cinsellik gibi basit bir biçimde doyurulma olanağı olmamasına üzülür.(938) Nitekim onun şöyle dediği aktarılır:

> Tanrım, açlığı gidermek için, karnımızı ovuşturmamız yetse ne iyi olurdu.(939)

Her türden bağdan, bu arada toplum baskısından da kurtulmayı, doğaya uygun yaşamayı ve mutlu olmak için kendisi dışında hiçbir şeye bağımlı olmamayı ilke edinen Diogenes, bir kinik olan Antisthenes'in insan soyunun üremesi için zorunlu gördüğü aile kurumuna bile karşı çıkar ve bu gereksinimin giderilmesine kadın ve çocuk ortaklığıyla ulaşmanın daha doğru olduğu düşüncesini savunur.(940)

Kallikles, Aristippos ve Diogenes örneği, ilk ikisi hazları yaşamayı, diğeri ise mekan farkı gözetmeksizin ve başkalarına muhtaç olmaksızın iştahların doyurulmasını temel almaları açısından, Eski Yunan'da etik bir değer olarak yüceltilen ölçülüğe (*sophrosyne*) meydan okudukları açıktır. Ancak Eski Yunan'da bu türden örnekler sınırlıdır ve felsefi eğilim, aşkla ilişkili arzu (*epithumia*), tutku (*paskhein, pathos*) ve hazların (*hedone*) sınırlandırılmasına yönelir.

II

Tüm arzuların nihai amacına ve insan varoluşunun en yüksek hedefine mutluluğu (*eudaimonia*) koyan Sokrates, ölçülü olmak(941) koşuluyla hazza pozitif yaklaşır. Ona göre bir ihtiyacı karşılarken, bir arzuyu tatmin ederken, doğası itibariyle bir şeyi elde ederken, insan haz alır. Şu halde, yararlı, kârlı ve iyi olduğu sürece, zorunlu olarak haz veren birşey iyidir ve bu durumda haz, insanın kendisini gerçekleştirme etkinliğinin bir göstergesi ya

---

938) Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.159-160.

939) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamı ve Öğretileri*, VI. 2. 69.

940) Bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s.52.

941) Ölçülülük/itidal düşüncesi, Sokrates-Platon ve Aristoteles'ten süzüleren ortaçağ İslam felsefesinde hem aşk hem de etik yazınında köklü bir işlev yüklenmiştir. Bkz. Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1980, s.5 vd.

da ölçütü haline gelir. Ancak ona göre, burada iki hususu ön planda tutmak gerekir; ilki, hazların uzun erimdeki sonuçları dikkate alınmalıdır; çünkü kısa vadede haz doğuran uzun vadede acıya da neden olabilir; bunlar aynı şeyin ters kutupları gibidir.(942) İkincisi ise, kimi Sofistlerde gözlendiği gibi, aşırı arzuya tutkunluk durumunda, onu doyurmanın olanaksız oluşudur. Sokrates bu olanaksızlığı göstermek için, tabip Krotona'lı Alkmaion'a ve Pythagorascılara değin gerilere giden psikofizyolojik bir duyusal haz kuramına başvurur. Bu kurama göre, sağlık bedendeki öğelerin bir denge durumu (*isonomia*), uyumu (*harmonia*), iyi durumda olmaları (*agathon*), ölçülü olmaları (*meson*); hastalık ise öğelerin dengesizliğinin, uyumsuzluğunun, kötülüğünün, ölçüsüzlüğünün ürünüdür.(943) Bedenin yaşamsal öğelerinden birinin boşalması (*kenosis*) bir dengesizliğe yol açar ve bunun sonucunda ortaya çıkan acı verici yoksunluk, eksiklik ve ihtiyaç (*endeia*) duygusu, arzuyu (*apithumia, oreksis*) ya da bu yoksunluğun giderilmesinden yana tamamlayıcı bir doldurmaya (*anaplerosis*) yönelik itkiyi doğurur. Bedenin doğal dengesinin daha sonradan bu yeniden yamanıp onarılması hazzın sorumluluğundadır.(944) Sokrates bu zeminden yola çıkarak, Kallikles gibi köktenci hazcıların (*hedonist*) hazlarının hiçbir şekilde doymayacağını işaret ederek köktenci hazcıları çürütmeye çalışır.(945) Ancak bunu yaparken, sahte, karışık, bedensel, ruhsal, entellektüel haz ayrımlarına başvurarak, hazza kökten karşı çıkanlara (*antihedonist*) da cephe alır. Böylelikle hazlarda ölçülülüğe doğru bir adım atmış olur. Ölçülülük, ılımlılık, itidal ya da ağırbaşlılık olarak çevrilen *sophrosyne*, haz ve tutkular üzerinde akılla egemenlik ve denetim kurmayı, başıboş arzuların sınırlanmasını gerektirir. Fakat Sokrates, pek çok kişinin hazlar ve arzular konusunda aşırıya kaçmayıp onlara karşı kayıtsız davranmayı ve düzenli olmayı ölçülülük (*sophrosyne*) olarak gördüklerini belirttikten sonra, sıradan insanın ölçülülüğü ile bilgelik sevgisi içinde yaşayan filozofların ölçülülüğünü birbirinden ayırır.(946) Ona göre, filozoflar hariç diğer insanların hazlarda ölçülü davranmaları, yine bir tür haz düşkünlüğüdür. Onlar arzuladıkları kimi hazlardan mahrum kalma korkusuyla aşırılıklardan uzak dururlar; bu nedenle bu insanların ölçülülüğü bile bir tür haz düşkünlüğüdür.(947)

---

942) Bkz. Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, s.84-85.

943) Bkz. W. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: I, s.90-92.

944) Bkz. F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.138.

945) Bkz. Platon, *Gorgias*, 491 e-492 d. Aynı anlayış için bkz. Platon, *Timaios*, 64 e-65 b; *Philebos*, 31 b-32 b.

946) Bkz. Platon, *Phaidon*, 68 c.

947) Bkz. Platon, *Phaidon*, 68 de.

Oysa filozofların ölçülülüğü, haz, korku ya da bu türden başka şey eşlik etsin ya da etmesin gerçek aklı başındalıktır (*phronesis*); aklı başındalığın kendisi de bir tür ruhsal arınmadır (*katharsis*).[948] Çünkü bilgelerin yani filozofların ölçülülüğü (*suphrosyne*), phronesis'in, yani aklı başındalığın, pratik bilgeliğin ve sağduyunun korunmasını (*soteria*) esas alır.[949] Hatta Sokrates için phronesis, deneyim dünyasını aşan etik değerlere yönelik entelektüel bir içgörüsel kavrayıştır ve erdemle eş anlamlıdır.[950] Ona göre, aklı başındalıktan kaynaklanan ölçülülük dahil tüm erdemler, gizem dinlerini kuranların da dediği gibi arınma vasıtalarıdır.[951] Bu yüzden Sokrates, şehvet düşkünlüğüne ve başkaldırıya karşıdır ve akılsal özdenetim üzerinde ısrarla vurgu yapar.[952] Bu vurgu, yeme, içme gibi bedensel hazlarda olduğu gibi en büyük haz olarak gördüğü aşk ve cinsellik[953] için de geçerlidir.

Ksenophon'a bakılırsa, Sokrates, aşk hazlarına karşı yeterince güçlü olmayan çömezlerine güzel oğlanları görmekten kaçınmalarını, bunun için gerekirse sürgüne bile gitmelerini öğütler; o her ne kadar cinsel bir perhiz önermese de, bu hazları, ancak fiziksel gereksinim sıkıştırıyorsa ve hazların tatmini herhangi bir zarara yol açmıyorsa onaylar.[954] Sokrates, hazların gereksinime uygun olarak aklı başında ve ölçülü bir biçimde doyurulmasını talep ederken, hazzı yok etmeyi değil, onu dengelemeyi ve bu yolla ayakta tutmayı amaçlar. Nitekim Euthydemos ile bir tartışmasında, eğer doyurulmalarının olabildiğince zevkli olması için beklemiş ve dayanmışsak, açlık, susuzluk, aşk arzusu (*aphrodision epithumia*) ve uykusuzluk, yemeden, içmeden, sevişmekten, dinlenmek ve uyumaktan aldığımız hazzın nedenleri olurlar, der.[955] Ancak her ne kadar hazzın doyumunu arzu aracılığıyla güçlendirmek gerekiyorsa da, arzuları doğada olmayan hazlara dayanarak çoğaltmamak gerekir. Bu anlamda o, eğer aşk ve cinsel arzuları ortaya çıktıklarında doyurmak mümkünse, gereksinimleri aşan arzular yaratınamayı salık verir. Onun bu stratejisi, istek ve arzu (*epithu-*

948) Bkz. Platon, *Phaidon*, 69 ac.

949) Bkz. Platon, Platon, *Phaidon*, 69 c; Kratavlos, 411 e

950) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*. III. 9, 4; Platon, Bkz. Platon, *Phaidon*, 69 a-c; *Gorgias*, 460 b.

951) Bkz. Platon, *Phaidon*, 69 c.

952) Bkz. Marcus Aurelius, *Ta Eist Eauton (Kendime Düşünceler)*, 3, VI; Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, s.93.

953) Bkz. Platon, *Devlet*, III, 402 d-403 b.

954) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, 3, 14.

955) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, IV. 5. 9.

mia) ile hazzın (*hedone*) dinamiğinde bir denge yaratmaya dönüktür; bu dinamiğin, kendini kapıp koyvermesini ve aşırılığa kaçmasını, gereksinimin karşılanmasını kendine bir iç sınır olarak koyma yoluyla engeller ve bu doğal gücün bir başkaldırıya yönelerek kendisine ait olmayan bir yeri gasp etmesine engel olur. Çünkü bu strateji, bedene gerekli olup doğa tarafından isteneni vermekten öte bir şey yapmaz. Bu strateji ölçüsüzlüğü ustalıkla, aklı başındalıkla önlemeyi hedefler. Çünkü ölçüsüzlük, kaynağını gereksinimden almayan bir tutumdur.[956] Sokrates'e göre, hazlarda dengeyi sağlayamayan kimse, acıya düşüp mutsuz olacağı gibi, özgürlüğünü de yitirir. Ksenophon, Euthydemos ile Sokrates'ten şunu aktarır:

> -Söyle bakalım, Euthydemos, dedi, sence özgürlük insan için ve toplum için güzel ve değerli bir kazanç mıdır? -Hem de çok. -Beden zevkleriyle/hazlarıyla yönetilen, bu yüzden de en iyiyi yapamayan insanı özgür sayar mısın? -Hiç olur mu? -Belki de sence en iyiyi yapmak özgürlüktür, bunu engelleyecek kimseler olması özgürlüğün sonudur, öyle değil mi? -Tam anlamıyla öyle. -Ölçüsüz insanın özgür olmadığına da tam olarak katılıyor musun? -Zeus hakkı için, elbette. -Sence ölçüsüz insanlar yalnızca en iyiyi yapmaktan mı alıkonurlar, yoksa en kötüyü de yapmak zorunda mı kalırlar? -En iyiden ne kadar alıkonurlarsa, en kötüye de o kadar zorlanırlar. -En iyiyi engelleyip en kötüye zorlayan efendileri nasıl düşünüyorsun? -Zeus hakkı için, olabilecek en kötü efendiler olarak. -En kötü kölelik hangisi? -En kötü efendilere kölelik. -Ölçüsüz insanlar en kötü köleliğe mi mahkum? -Sanırım. -Sence ölçüsüzlük insanları en büyük nimet olan bilgelikten alıkoyup bunun tersine itmiyor mu? Ölçüsüzlüğün insanı zevke çekip, dikkatini yararlı olana vererek bunları anlamasını engellediğini, çoğu kez de insan iyi ile kötüyü ayırt edebildiği halde, bunları birbirine karıştırıp iyi yerine kötüyü seçmeye götürdüğünü düşünmüyor musun? -Evet, böyle oluyor. (...) -İrade insanda ölçüsüzlüğün tam tersi etkilere yol açmıyor mu? -Kesinlikle. -Bu etkiler de en iyisi değil mi? -Elbette. -Demek ki, Euthydemos, irade insan için en büyük nimet. -Çok doğru. -Şunu hiç düşündün mü, Euthydemos? -Neyi? -Ölçüsüzlük insanları sanıldığı gibi zevke götüremez, tersine her şeyden özellikle zevk almayı sağlayan iradedir. -Nasıl yani? -Ölçüsüzlük insanın açlığa, susuzluğa, cinsel arzuya ve uykusuzluğa dayanmasına izin vermediği için -ki ancak bu şekilde zevkle yemek, içmek ve sevişmek mümkündür- insanın bunları en zevkli olduğu zamana kadar bekleyip kendini tutmasını, dolayısıyla da bu en doğal ve temel zevklerden kayda değer ölçüde tat almasını engeller; buna karşılık, bir tek irade insanın bu söylediklerine

---

956) Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.161.

> direnmesini sağlar, böylece unutulmaz zevkler verir. (...) –Ölçüsüz insanın en vahşi hayvandan ne farkı var Euthydemos? –Üstün amaçlar edinmeyip, her yola başvurarak zevk peşinde koşmaya bakan insanı en akılsız hayvandan ayıran şey nedir? Ancak ölçülü insanlar, yüksek amaçlar edinebilir; sözleri ve eylemlerinde iyi ve kötüyü türlerine göre ayırıp, iyiyi seçebilir ve kötüden uzak durabilir. İşte insan bu şekilde en üstün, en mutlu ve mantık yürütmede en başarılı kişi olur.[957]

Ölçülülük, diğer bir deyişle nefsine hakim olma, yani aklı başındalık, arzuları ve hazları denetleme Sokrates'in dilinde, özgürlüğe, bilgeliğe ve ahlakiliğe dönüşür. Ona göre, hazlar karşısında özgür olmak, hazların hizmetinde olmamak, aynı zamanda hazların kölesi olmamak demektir. Sokrates burada, bir tutku olan aşkla, bireyin özgür olmayı istemesi arasındaki paradoksa[958] dikkat çekmekte, Filkielkraut'un dediği gibi, âşık özgürlük ister ama baskıya katlanır[959] söyleminden kurtulmak için özgürlüğü, akılla tutkuları denetlemeye bağlar. Sokrates ölçüsüz insanları, hazların elinde köle olmuş insanlar olarak nitelediği gibi, onların hayvanların en aptalından bir farklarının olmadığının altını çizer.[960] Çünkü bu tür insanlar, doğadışı arzulara yönelirler ve ölçüyü zorlarlar. Onun deyişiyle, zevkle yemek için aşçıların peşinde koşan, zevkle içmek için pahalı şaraplar edinen ve yazın ortasında kar bulmaya çalışan ölçüsüz kimselerdir ve bunlar, aphrodisia'larda yeni hazlar bulmak için, erkeklerden kadınmış gibi yararlanmaya çalışırlar.[961] Sokrates'e göre, tüm hazlarda, gereksinimlere katlanmamızı sağlayan tek şey olarak ölçülülük, düzenli bir ruh halini yansıtır, düzenli ruh hali ise erdemliliği, erdem bilgi koşutluğunu düşündüğümüzde ise, bilgeliği ifade eder Dolayısıyla her şeyde ölçülü olan, aklı başında olan iyidir. Bu anlamda mutlu olmak için ölçülülüğün peşinden koşmamız ve ona ulaşmak için çalışmamız gerekir.

---

957) Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, IV 2-12.

958) Aşkla özgürlük arasındaki paradoksal gerilim önemli bir sorunsal olarak karşımıza çıkar Sokrates öyle görünüyor ki, bu paradoksu felsefi olarak ilk dile getiren kişidir. Bu pardoks için bkz. Pascal Bruckner, *Aşk Paradoksu*, çev. Olcay Kunal, YKY, İstanbul 2010, 13 vd. Bkz. Ilham Dilman, *Sevgi (Biçimleri, Boyutları ve Paradoksları)*, çev. Ertürk Demirel, YKY, İstanbul 2010, s.13 vd. s.

959) Alain Finkielkraut, aşk özgürlük ister ama baskıya katlanır deyişinin, en güzel efsanelerden en hoş romanlara dek aşk hikâyelerinin büyük çoğunluğunun işlediği düğümün bu olduğunu söyler. Alain Finkielkraut, *Sevginin Bilgeliği*, çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s.49.

960) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, IV, 5. 2-11.

961) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, II, 1, 30.

O, düzensizliği aşırıya vardıran Aristippos'a ölçülülüğün yararlarını şu soruyu ortaya atarak kanıtlamaya çalışır: Eğer biri sıradan bir yaşam sürdürmeye, diğeri ise yönetmeye yönelmiş olan iki öğrenci yetiştirmek gerekirse, yapması gerekenlerden alıkonmamak için bunlardan hangisine aşk arzularına hakim olmayı öğretirdin?[962] Sorunun yanıtı açıktır; yönetmeye aday olanlara aşk arzularını denetlenmek öğretilmelidir. Yine ona göre, ölçülü olmayan kölelere sahip olmak istemediğimiz gibi, karnını tıka basa doyuran, sürekli içen, aşk hazlarının ve uykunun esiri olan bir yöneticiyi de istemeyiz.[963] Zira ölçüsüzlüğün peşinde olan kişi ancak bilgisiz ve cahil kişi olabilir.[964] O, aşk ve kendini tutma ile ilişkili olarak şöyle der:

> Peki söyle bana, hazzın kötüye kullanılması ölçülülükle uyuşabilir mi? -Bu kötü kullanılma, ruh acıdan daha az etkilemediğine göre, böyle bir şey nasıl olabilir ki? -Peki genel olarak erdemle uyuşabilir mi? -Hayır. -Peki ya kibir ya da kendini tutamamayla? -Her şeyden iyi uyuşur. -Peki aşk hazzından daha büyük ve daha keskin bir haz örneği verebilir misin? -Hayır, ondan daha şiddetlisi yoktur. Aksine, akla uygun aşk (*to orthos eros*) hem bilge, hem de düzen ve güzelliğe göre ayarlanmış bir aşktır, öyle değil mi? -Mutlaka. -Dolayısıyla ne çılgınlığın ne de kendini tutamamayla ilişkili herhangi bir şeyin akla uygun aşka yaklaşmasına izin vermemek gerekir.[965]

Platon'un *Symposion*'unda, Alkibiades'in aşk övgüsü yerine Sokrates'i öven söyleminde, Sokrates'in, yeme, içme konusunda olduğu gibi aşk ve cinsellik konusunda ölçülü ve kendine hakim bir karakter olarak sunulması bu bağlamda oldukça anlamlıdır.[966] Aynı yargının Ksenophon tarafından da desteklendiğini anımsatmak gerekir.[967] Sokrates cinsel hazlarda ölçülülüğü temel aldığı gibi, cinsel hazların tatmininde uygun zamanın öneminden de söz eder. Cinsel etikte, uygun zamanın önemi, Ksenophon'un *Sokrates'ten Anılar*'ında enseste ayrılmış bir pasajında oldukça açık bir biçimde dile getirilir. Pasaj aile içi cinsel ilişkiyi tanrılar tarafından yasaklanmış bir durum olarak ortaya koymanın yanında, bu ilişkiye yönelik tanrısal cezalandırmadan da söz eder. Bu ceza, bu tür ilişkiye giren aile bireylerinin ilişkilerini gizleseler de, döllerinin kötü olması ve çocukların sakat dünyaya gelmesidir. Bu neden böyledir? Ona

---

962) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, II, 1, 1-4.

963) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, 5, 1.

964) Bkz. Platon, *Gorgias*, 506 d-507 d.

965) Platon, *Devlet*, III, 402 d-403 b.

966) Bkz. Platon, *Symposion*, 121 d vd.

967) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, I, 3, 5.

göre, bu insanlar zaman ilkesini görmezden gelmiş ve biri öbüründen zorunlu olarak daha yaşlı olan iki kişinin tohumu, yanlış zamanda birbirine karışmıştır. Çünkü uygun yaşta olmayıp da döl vermek, kötü koşullarda üremektir.[968] Kuşkusuz Sokrates, Foucault'nun da haklı olarak işaret ettiği gibi,[969] ensestin yalnızca ters bir zamanlama biçimi aldığı için kınanması gerektiğini söylemez. Ancak yine de, bu tür cinsel ilişkinin kötülüğünün zamana uymama biçiminde ve kötü sonuçlar doğurarak ortaya çıkması oldukça dikkate değerdir.

III

Arzu, tutku ve hazların denetlenmesi sorunsalı Platon'un da gündemindedir.[970] O, öğretmeni Sokrates gibi, hazzın sınırsızca yaşanması gerektiğini savunanlara da,[971] haz karşıtı olanlara da[972] eleştirel yaklaşır. Çünkü onun gözünde haz, sahte, karışmış, karışmamış, ruhsal, bedensel, entelektüel olmak üzre farklı sınıflara ayrılır ve her birinin statüsü farklıdır.[973] Ancak ona göre, iyi yaşam, ılımlı, ölçülü bir yaşamdır; hem hazzedilebilir hem de entelektüel şeyleri içermelidir.[974] Yine onca, bir arzu ve haz olarak aşk, en güçlü hazlardadındır ve denetlenmelidir. Bu nedensiz değildir; çünkü onun söylemiyle aşk, bir devleti işgal altında tutan zorba güçler gibi, insanın biricik hakimi olmaya muktedir ve ürünüyle kendisini ve tayfasını besleyip her çılgınlığa sürükleyecek denli güçlüdür.[975] Bir diğer deyişle, cinsel-tensel aşktan daha büyük ve daha şiddetli bir haz ya da zevk yoktur; o ölçüsüzlüğe ve çılgınlığa eğilimlidir.[976] Şu halde, onu itidale çekmek gerekmektedir.

Platon, büyük ölçüde Yunan kültürünün ve elbette hocasının etkisiyle istekleri, arzuları ve hazları denetleme ve kendine hakim olma olarak nitelenen ölçülüğü (*sophrosyne*) temel erdemlerden birisi olarak görür.[977] Sokrates'in

---

968) Bkz. Ksenophon, *Sokrates'ten Anılar*, IV, 4, 22-24.

969) Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.163.

970) Bkz. Platon, *Gorgias*, 484 d, 491 d; *Symposion*, 196 c; *Phaidros*, 137 d; *Devlet*, IV, 430 e, 431 cd; IX, 571 b; *Yasalar*, I, 647 e; IV, 782 e.

971) Bkz. Platon, *Timaios*, 64 e-65 b; *Devlet*, III, 585 a; *Philebos*, 31 b-32 b.

972) Bkz. Platon, *Philebos*, 53 c-55 d.

973) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 571 a vd.

974) Bkz. Platon, *Philebos*, 20 ab-59 c-61 c.

975) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 575 a.

976) Bkz. Platon, *Devlet*, III, 403 a; IX, 573 b vd.

977) Bkz. Platon, *Devlet*, IV, 430 c; *Yasalar*, III, 691 c; 732 c.

ölçülük öğretisini, üç parçalı ruh öğretisi temelinde bireysel düzlemde yeniden ele alır, ama orada durmaz, ideal toplumsal düzende ona siyasal işlevler de yükler.[978] Ona göre, daha önce de değindiğimiz gibi, ruhun ilk kısmı bilgi edinmesini sağlayan ruh veya yeti, yani akıllı ruh, düşünen ruh; yemesi, içmesi, çiftleşmesi ve böylece türünü devam ettirmesini sağlayan ruh veya yeti, yani isteyen, arzulayan veya iştah sahibi olan ruh; nihayet bazen aklın veya akıllı ruhun, bazen arzunun veya arzulayan ruhun yanına geçen, onun isteğini gerçekleştirmeye yönelen, akıldan da istekten de ayrı bir şey olduğunu kabul etmemiz gereken, bizde öfke, taşkınlık veya heyecan dediğimiz davranışların kaynağı olan ruh veya yeti, yani cesur ve kızan ruh söz konusudur.[979] Platon'a göre, Alkmeioncu tıp teorisi uyarınca, bu üç parçalı ruh arasındaki denge ve uyum (*harmonia*), sağlıklılık; dengesizlik ise bir tür hastalıktır. Onun deyişiyle söylemek gerekirse, bedene ve bütünüyle insana tüm iyilikler ve kötülükler ruhtaki uyum ya da uyumsuzluktan gelir.[980] Ancak bu uyum ve uyumsuzlukta bedenin hiç etkisi olmadığı anlamına gelmez. Bu yüzden, Platon'a göre, ruhu ya da bedeni ayrı ayrı tedavi etme yanlışı çok yaygındır. Yunanlı hekimlerin hastalıkların çoğunu iyileştirememelerinin nedeni de bu yanlışta ısrar etmeleridir. Zira insan bir bütündür, ruh hasta ise beden, beden hasta ise ruh diğerinden etkilenmektedir. Hekimlerin tedavide başarılı olabilmeleri için bu durumu dikkate alıp tedavi etmeleri gereken bütünü iyi tanımaları gerekmektedir. Yine Platon'a göre, başın ve bütün bedenin sağlıklı olması isteniyorsa, her şeyden önce ruhun tedavi edilmesi gerekir. Gözleri baştan, başı gözlerden ayrı tedavi etmek, başı ruhtan ayrı ele almak doğru değildir. Çünkü bütün kötü durumda olunca parçasının sağlıklı olması imkânsızdır.[981] Platon, *Timaios*'ta şehvet düşkünlüğünü, doğrudan ruhun bir kötü niyeti olarak değil de, bedenin bir hastalığı olarak ele alınması gerektiğini söyler; bu rahatsızlığı büyük bir aşırılık patolojisine göre tanımlar. Bu patoloji, hazların ve acıların aşırılığından ve insanın ölçüyü kaçırmasından kaynaklanır.[982] O, tensel hastalıkları ele aldıktan ve asıl hastalığın ruhsal hastalık olduğunu kaydettikten sonra şöyle der:

> Şimdi de, vücudumuzun yaratılışına göre, ruh hastalıklarının nasıl meydana geldiğini görelim. Başlıca ruh hastalığının akıl noksanlığı ol-

978) Bkz. Platon, *Devlet*, IV, 439 d-445 e.

979) Bkz. Bkz. Platon, *Devlet*, IV, 439 d-445 e, IX, 580 d vd.; *Phaidros*, 246 b vd.; Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, s.415-416.

980) Platon, *Kharmides*, çev. Tanju Gökçül, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975, 43.

981) Bkz. Platon, *Kharmides*, 56.

982) Bkz. Platon, *Timaios*, 86 b-d. Bu düşünce İslam filozofu Ebu Bekr er-Razi'yi çok etkilemiş gibi görünmektedir. Bkz. Ebu Bekr er-Razi, *et-Tıbb er-Ruhani*, s.74 vd.

> duğunu kabul etmek lazımdır. Fakat akıl noksanlığı iki şekilde olur: Biri delilikten, öbürü cahillikten. Bu bakımdan birine veya öbürüne sebep olan şeye hastalık adını vermek, haddinden fazla hazlarla acıların da ruh için tehlikeli hastalıklar olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü insan neşeli yahut da aksine son derece kederli olursa, zevki tatmaya yahut kederi bir yana bırakmaya vakitsiz bir gayret gösterir ve hiçbir şeyi ne doğru işitmeye ne de doğru görmeye imkân bulur; âdeta bir deliye benzer, aklını başına alacak hali kalmaz. İnsanın kemik iliğinde, meyvesi bol bir ağaç gibi, fazla sperma bulunursa, istekleri ve bu isteklerin neticeleri onun her şeyden sayısız acılar, sayısız hazlar duymasına sebep olur. Böyle bir insan, hayatının çoğu zamanını, duyduğu hadden aşırı hazlarla acılar yüzünden, delilikler geçirir. Ruhu vücudunun yüzünden hastadır, çılgındır; ona bir hasta gözüyle değil, bile bile ahlaksızlık eden biri gözüyle bakılır. Hakikat şudur ki, cinsel arzuların taşkınlığı aslında kemiklerin mesamatlı olması sayesinde onlardan geçerek bütün vücudu ısıtan bir tek tözün vasıflarından ileri gelen bir ruh hastalığıdır. Sanki insanlar bile bile kötülük ediyormuş gibi hazlardaki ölçüsüzlüğe yüklenen hemen hemen bütün kabahatler haksız ithamlardır; çünkü hiç kimse isteyerek kötülük yapmaz. Kötüler vücutları kötü yaratıldığı, kötü eğitildikleri için kötü olurlar; bu iki şey herkesin canını sıkar ve kendi isteğimize rağmen olur. Acılar için de bu böyledir Ruhun çektiği büyük acıların sebebi de yine vücuttur. (...) Ama insan bütün gücüyle, tahsil ve terbiyesiyle, yaşayışıyla, kötülükten ve ölçüsüzlükten kaçmaya, onun zıttı olan erdeme varmaya çalışmalıdır.[983]

Platon, buna ek olarak *Philebos*'ta hazzın etkilerinin aşırı boyutlara vardığında, acıya neden olduğunu kaydeder ve bu bağlamda özel olarak *aphrodisa*'lara değinir. Ona göre haz tüm bedeni kasar, kimi zaman onu sıçratacak kadar sıkar ve renkten renge sokarak olabilecek her türlü devinimden geçirip, soluk soluğa bırakarak anlamsız çığlıklarla genel bir aşırı uyarılma yaratır ve giderek ya başkaları ya da hastanın kendisi, tüm hazlarla ölesiye doyuma ulaşır. Bu nedenle insan, kendini ne denli az tutabiliyorsa ve ne denli az ölçülüyse, gitgide hazların peşinden o denli yoğun bir biçimde koşmaya başlar. Dış ve iç duyumların birbirine karıştığı tamamıyla bedene özgü hazlarda durum böyledir.[984] Bu haliyle, cinsel doyum, Hipokrates'in de kaydettiği gibi bir tür sara nöbetini anımsatır.[985] Bu söylemine rağmen Platon, arzu ve hazza tümüyle negatif yaklaşmaz; zira o, *aphrodisia*'lara götüren arzuları en doğal ve en gerekli arzular arasında

---

983) Platon, *Timaios*, 86, b-87b.

984) Bkz. Platon, *Philebos*, çev. S. E. Siyavuşgil, Maarif Matbası, İstanbul 1943, 47 b.

985) Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.213.

sınıflar.[986] Bu arzular sayesinde doğa erkekle kadınların birbirlerini cezp etmelerini, üremenin mümkün olmasını ve türün yaşamını sürdürebilmesini güvence altına alır. Onca üreme öylesine önemlidir ki, doğa üreme eylemini son derece yoğun bir hazza bağlamıştır; tıpkı beslenerek kişisel yaşamlarını sürdürme gereksiniminin hayvanlara yeme ve içmeye bağlı doğal haz aracılığıyla hatırlatılması gibi, döl verme ve arkalarında soy bırakma gerekliliği de cinslerin birleşmesine bağlı olan arzu ve haz aracılığıyla sürekli hatırlatılmaktadır.[987] Nitekim *Yasalar*'da yiyecek, içecek ve üremeye ilişkin üç temel iştahın varlığına değinilir, bunların üçünün de, ama özellikle üçüncüsünün güçlü, zorlayıcı ve coşkulu olduğu kaydedilir.

> Görüyorum ki, insanlar için her şey üç gereksinime ve arzuya bağlı; bunlar doğru yönlendirilirse insanı erdeme götürür, kötü yönlendirirse tersi olur. Bunlardan ikisi, insan doğar doğmaz ortaya çıkan yeme ve içme arzularıdır; her canlı bunlara karşı yaratılıştan bir sevgi duyar ve biri bütün bunlardaki hazları, arzuları doyurmak her türlü acıdan her zaman uzak durmak yerine, başka bir şey yapması gerektiğini söyleyecek olsa, hırslanır ve onu dinlemez. İçimizdeki üçüncü ve en büyük gereksinim, en şiddetli aşk, en son olarak uyanır; ateşiyle insanları tutuşturup çılgınlaştırır, soyunu sürdürme arzusunu içlerinde büyük bir şiddetle alevlendirir. Bu üç belayı en zevkli diye söylenenin ötesinde en iyiye yönlendirerek, en önemli üç şeyle bastırmaya çalışmalıdır: Korku, yasa ve doğru söz; bir yandan da Musalarla yarışma tanrılarına başvurarak bunların büyümesine ve patlamasına engel olmalıdır.[988]

Platon'a göre doğa insanın içine hem gerekli, hem tehlikeli ve her an kendisi için belirlenmiş amacın dışına taşmaya hazır olan aşk gücünü yerleştirmiştir.[989] Bu anlamda insan ruhu çatışmalarla doludur; pathos-logos arasındaki bu çatışmada,[990] ruh üzerinde akıl egemen olursa, insan eylemleri üzerinde egemenlik kurmuş, hazları dengelemiş olur; eğer akıl iştahanın ve öfkenin egemenliğine geçerse, ölçüsüzlük ortaya çıkar ve insan nefsine yenilmiş olur. Bu anlamda, Platon'da tıpkı Pythagorasçılarda olduğu gibi, *sophrosyne* ve *harmonia* düşüncesinin iç içe girdiği görülür; çünkü *soprosyne*, ruhun iki aşağı kısmına, yani iştahaya ve öfkeye hakim

986) Bkz. Platon, *Devlet*, VIII, 559 c.

987) Bkz. Platon, *Yasalar*, I, 636 c.

988) Platon, *Yasalar*, VI, 783 ab.

989) Bkz. Platon, *Devlet*, III, 402 e; *Timaios*, 86 b.

990) Bu çatışmalı ruh öğretisi, yani pathos (passion, πάθος)-logos (λόγος) çatışması, İslam felsefesinde, İslam mistisizminde akıl-heva, akıl-şehvet çatışması bağlamında ele alınarak sürekli işlenmiştir. Sözgelimi bkz. Ebû Bekr er-Razi, *et-Tıbb er-Ruhanî*, s.17 vd.; İbn el-Cevzi, *Zemm el-Heva*, s.35 vd.

olan akılsal kısma ahenkli uyumudur (*harmonia*).[991] Bir diğer deyişle, thymos'un, yani öfke gücünün görevi akıl ile iştaha arasında aracılık etmek, organizmanın parçaları arasında çıkabilecek olası ihtilaflarda aklın sözünü dinleyip, iştahanın aşırılıklarına karşı koymaktır; arabayı sağa sola sürükleyip yoldan çıkarabilecek olan azgın ve huysuz atı, uysal at ve arabacının rehberliği altında dizginlemek, uyumlu hale getirmektir.[992]

Platon, ruhun akıldışı kısımlarının akıl tarafından denetlenmesi, yani ölçülü ve uyumlu hale getirilmesi sorununu ele alırken rüyalara da değinir. Onca, gereksiz hazlar, zevkler ve dürtüler içinde kimilerinin örflere, âdetlere ve düzene ters olduğu açıktır; ancak insan bunlara doğuştan sahiptir. Bunlar, sadece yasalar, eğitim ve insanın iyi dürtüleri akıl ile işbirliği yaparsa denetim altına alınabilirler. Ona göre, kötü dürtüler denetim altına alınınca kimi insanların yakasını bırakır ya da geriye çok az zayıf dürtü kalır; ancak yine de kimi insanlarda bunlar çok daha güçlü ve sayıca fazla olmayı sürdürebilirler. İnsan ruhunun mantıklı ve sakin bölümü uykudayken, rüya sırasında hayvansı ve esrik, tıka basa doymuş bölüm yerinden kalkar, uykuyu şöyle bir üzerinden atar, oradan uzaklaşıp hazların tadını çıkarmak ister. Böyle duygular içinde, mantıktan, akıldan ve utançtan tamamen kurtulmuş ve serbest kalmışcasına her şeyi göze alır. Hiç tereddüt etmeden kendi öz annesi ile ya da başka herhangi bir insan ve hatta Tanrı ve hayvan ile dahi ilişkiye girmeye çalışır; her türlü akraba ilişkisi (ensest) suçunu işler ve hiçbir doyumdan kendini men etmez. Kısaca hiçbir delilikten ve utanç verici davranıştan korkup geri durmaz. Platon, uyku sırasında rüyada bile iştaha yetisinin denetlenebileceğine inanır. Bunun için Pythagoracılarda olduğu gibi şu öneride bulunur: İç dünyasında sağlıklı ve mantıklı birisi, aklını harekete geçirip iyi düşünceler besleyerek, aklını başına toplayarak yatağa giderse, iştaha dürtülerini denetlemek için önemli bir adım atmış olur. Platon, Freud'dan önce bilinç ve bilinçaltı ayrımı yaparcasına, iyi insanlar dahil herkesin içinde saldırganlık ve cinsellik dürtülerinin olduğunu, aklıyla bunu denetlediğini, ama rüyada denetim olmadığı için bunların su yüzne çıktığını ileri sürer. Ancak anlaşıldığı kadarıyla, ona göre, yatmadan önce yapılacak aklı güçlendirici pratiklerle bu bilinç-altı bastırılabilir; bu konuda akla uyulursa ölüçülülüğe ve uyuma ulaşılabilir.[993] Onca, ruhun iki tabii bölümü olan iştaha ve öfke

---

991) Bkz. Platon, *Devlet*, 430 e-432 a; *Phaidros*, 237 e-238 a.

992) Bkz. Platon, *Devlet*, III, 439 d-445 e; *Phaidros*, 246 b vd.; Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s.65.

993) Bkz Platon, *Devlet*, IX, 571 a-572 b.

yetileri, ruhu aklın yönetmesi gerektiğini kabul eder ve akla karşı hiçbir zaman ayaklanmaya kalkışmazlarsa, her üç bölümün birlikteliği ve uyumu sağlandığı için, ölçülülük, uyum ve sağduyu (*phronesis*) egemen olmuş olur.[994] Bu haliyle ölçülülük, belli etkinliklerle kendine hakim olmayı ve arzulara karşı akılla zafer kazanmayı gerektirir. Sözgelimi *Yasalar*'da Atinalı, Klinias'a şöyle der:

> Nasıl cesaret yeteneği en yüksek olan kişi çatışmaların sınav ve idmanından geçmeksizin yarım insan olursa, haz ve arzuya karşı mücadele etmeksizin ve ister spor oyunları, ister eylem çerçevesinde akıl, çalışma ve sanat sayesinde zafer kazanmaksızın da ölçülü olamaz.[995]

Platon'a göre insan, ancak hazlara karşı mücadele vermiş ve zafer kazanmışsa ahlaka uygun bir tutum kazanabilir. O, nefse karşı zafer kazanmayı analojik bir dille, devletlerin barış zamanında bile diğer devletlerle savaş içinde bulunmasına benzetir ve nasıl ki kamu yaşamında her insan diğerleri için bir düşmansa, özel yaşamda da herkesin kendi kendisinin düşmanı olduğunu ve kazanılabilecek zaferler arasında ilk ve en şöhretlisinin kişinin kendine karşı kazandığı zafer ve bozgunların en utanç vericisinin kişinin nefsine ve dolayısıyla hazlarına ve arzularına yenilmesi[996] olduğunu söyler.[997] Arzulara ve hazlara yenilme durumunda, ileri düzeyde bir kölelik ve bayağılık insan ruhunu doldurur; onun en yüce kısımlarını tutsak eder ve en kötü ve en kudurgan bölümünden oluşan bir azınlık, efendi olarak ruha hükmetmeye başlar.[998] Bu hal öyle bir sonuca ulaştırır ki, insan artık hiçbir hazdan zevk almaz hale gelir. Platon hazlara ve arzulara karşı zafer kazanmayı, bazen spor yarışmalarında elde edilen zaferlere de benzetir ve bu benzetme, açıkça, haz ve arzulara karşı zafer kazanmayı Pythagorascılıkta olduğu gibi, alıştırma ve idman yapmaya bağlı kılar.[999] Bu zafer kimi kez, arzuların ve hazların tümüyle çekip çıkarılması ya da kovulması olarak da nitelenir.[1000] Hazlarla mücadelede de, Pythagorascılar gibi, yer yer felsefe ile özdeşleştirdiği *katharsis*'e de değinir[1001] ve onunla

---

994) Bkz Platon, *Devlet*, III, 442 dc.

995) Bkz. Platon, *Yasalar*, I, 647 e.

996) Bu anlatı, İslam kültüründe sıkça işlenen küçük ve büyük cihat ayrımının ön versiyonu gibidir. Küçük cihat, düşmanla yapılan savaş; büyük cihat ise nefisle yapılan savaştır.

997) Bkz. Platon, *Yasalar*, I, 626 de.

998) Bkz Platon, *Devlet*, IX, 577 d.

999) Bkz. Platon, *Yasalar*, VIII, 840 c.

1000) Bkz. Platon, *Devlet*, IX, 571 b.

1001) Bkz. Platon, *Phaidon*, 67 a-d.

müzik arasında ilişki kurar.[1002] Hatta, *Timaios*'ta, ruhun bakımının müzik makamlarını kozmik düzen ile *harmonia* içerisine sokmaktan ibaret olduğundan söz eder.[1003] *Sofist* adlı diyalogda ise, sanatın kathartik (arındırıcı) işlevine değinirken, tıpkı hekimlik sanatının beden için yaptığı gibi, sanatın da kötünün ruhtan uzaklaştırılması olarak nitelendiği görülür; o, birini bedeni temizlemeye, diğeri ise ruhu temizlemeye benzetir.[1004] Böylelikle, Platon'da sanat, kathartik niteliğiyle, ruhun arındırılmasında, ölçülülüğe ve harmoniye ulaşılmasında köklü bir işlev yüklenmiş olur.

Öyle görünüyor ki, Platon'a göre aşk ve cinsel hazzın denetlenmesi sorunu önemli bir sorundur; o, her türlü aşkta kendini kolayca ve hemen teslim etmeyi yasaklar;[1005] hocası gibi, insan bilerek kötülük yapmaz deyip burada bırakmaz; iradeyi çeşitli pratiklerle akla tabi kılmayı önerir. Platon'da hazların denetlenmesi, Foucault'nun deyişiyle, niceldir; eylemlerin sayı ve sıklığının dile getirdiği etkinlik derecesiyle ilgilidir. İnsanları birbirinden ayıran şey, yöneldikleri cinsel nesne türü ya da tercih ettikleri cinsel deneyim kipinden çok, her şeyden önce bu deneyimin yoğunluğudur. Ayrım en azla en çok arasında; kendini hazza bırakmayla kendini tutma ya da ölçülü olma arasında yapılır. Herhangi bir kişi betimlenirken, onun cinsel hazzın şu ya da bu biçimini tercih etmesinin dikkate alındığı pek enderdir.[1006] Bu, açıkça Platon için aşk ve cinselliğin yöneldiği nesnenin büyük bir etik değerinin bulunmadığı, etik değeri olan şeyin, bunlarda ölçülülüğü kaçırmak olduğunu göstermektedir. Buna rağmen, Platon'un *Yasalar*'da kadınla erkeği üreme amacıyla birbirine bağlayan doğaya uygun ilişkiyle, erkeği erkeğe, dişiyi dişiye bağlayan doğaya aykırı ilişkiyi gayet açık bir biçimde karşı karşıya getirdiği de anımsanmalıdır.[1007] Ancak bu karşıtlık, her ne kadar doğaya uygun-doğaya aykırılık kategorileriyle ifade edilmiş olsalar da, Platon tarafından daha temel olan kendini tutma ve kendini tutamama, ölçülülük ve ölçüsüzlük ayrımına yönelir. Foucault'un deyişiyle söylersek, doğaya ve üremeye uygun pratikler anormal bir yapının ya da arzunun farklı bir biçiminin sonucu olarak açıklanmamıştır; bunlar ölçüsüzlüğün devamından başka bir şey değildirler. Kökenlerinde yer alan şey, haz konusundaki ölçüsüzlüktür.[1008]

1002) Bkz. Platon, *Phaidon*, 61 a.
1003) Bkz. Platon, *Timaios*, 90 d.
1004) Bkz. Platon, *Sofist*, 226 a-227 d.
1005) Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.128.
1006) Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.151.
1007) Bkz. Platon, *Yasalar*, I, 636 c.
1008) Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.152.

IV

Aristoteles, kendi tarihselci ve analitik yöntemine uygun olarak, hem hazcı (*hedonist*)[1009] hem de haz karşıtı (*antihedonist*) tutumları[1010] eleştirel bir süzgeçten geçirir. Bu süreçte, hazzın bir tür varlığa geliş süreci olduğu görüşüne karşı çıkar;[1011] fakat hazzı bir etkinlik (*energeia*), daha doğru bir deyişle, doğayla örtüşen bir karakter halinin (*heksis*) engellenmemiş etkinliği olarak görmeyi tercih eder.[1012] Bu yaklaşımı uyarınca, hazların (*hedonai*) bütün ahlaki konumunu, her bir hazzın özsel bir şekilde bir arada bulunduğu *energeia* çerçevesinde ele alır. İlkin, ona göre haz bir bütündür, tıpkı görme edimi gibi zamanın her anında tamdır. Haz, bir etkinlik, o etkinliği gerçekleştirenlerdeki ya da o etkinliğe uğrayanlardaki bir kusur tarafından engellenmedikçe, o etkinliğe ekleniveren ve o etkinliği tamamlayan şeydir.[1013] Bu yüzden her insan hazzı arzular, fakat her insan yaşamayı arzuladığı ve haz da bu temel yaşama etkinliğini tamamladığı için bu böyledir. Bu nedenle Aristoteles'e göre, iyi ve kötü olan şeyler etkinliklerdir, yoksa o etkinliklere eklenen hazlar değil.[1014] Bu anlamda Aristoteles de haz düşmanı değildir; ona göre duygular ve tutkular normal ve doğaldır. O, hazları ve tutkuları özleri ve doğaları gereği kötü şeyler olarak görmemekte, onları kınamamaktadır. Ona göre haz ve acı, hayvan ve insan doğasının doğal itkilerdir; hayvanlar ve insanlar doğal olarak hazzın peşinde koşarlar ve acıdan kaçınırlar.[1015] O halde haz kendi başına kötü değildir. Ölçüsüz haz, pratik bilgelik tarafından yönlendirilmeyen, doğru ölçüler içinde tutulmayan haz kötüdür. Bu türden haz ve istekler, diğer aşırılıklar gibi büyük haksızlıklara ve kötü sonuçlara yol açar. Ancak aşırı olmayan şey iyidir.[1016] Sözgelimi, yemek yemek ve içmekten duyulan haz iyiyken, gereksinimi aşan bir biçimde tıka basa yemek ve içmek, yani sınırı aşmak kötüdür. Aynı durum aşk ve cinsel hazlar için de geçerlidir, abartma, fazlalık ve aşırılık varsa aşk ve cinsel hazlar kötüye dönüşür.[1017] Şu halde, sınırı aşmamak için, arzular, tutkular ve hazlar Aristoteles'e göre

---

1009) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 1172 a-1174 a.
1010) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VII, 1152 b-1154 b.
1011) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 1173 ab.
1012) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VII, 1153 a.
1013) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 1174 b.
1014) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, X, 1174 b.
1015) Bkz. Aristoteles, *Retorik*, I, 1362 b 5.
1016) Bkz. Aristoteles, *Retorik*, I, 1363 a.
1017) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, 1118 b.

denetlenmelidir. Ama bu nasıl olacaktır? Onun, soruya nasıl yanıtı verdiğini göstermek için ruh öğretisine geri dönmek gerekmektedir.

Daha önce de söylediğimiz gibi Aristoteles, Platon'u anıştırır bir biçimde ruhta, akıldışı ve akılsal olmak üzere iki ana kısmın olduğunu ileri sürer. Ancak ruhun bu iki kısmı tümüyle birbirinden kopuk ve bağlantısız değildir. O, ruhun akıldışı kısmını da tekrar ikiye ayır: İlki, bitkilerin, hayvanların ve insanların ortak oldukları beslenme ve çoğalma gibi işlevleri yerine getiren kısımdır. Aristoteles'e göre, bu kısmın ahlaki erdemlerle bir ilişkisi bulunmamaktadır. İkinci kısım, akıl ile de ortaklıkları bulunan akıldışı kısımdır ki, heyecanlar, arzular ve istekler ruhun bu kısmıyla ilişkilidir. O, ruhun akıllı kısmını da kendi arasında ikiye ayırır. Akıllı kısmın ilki, bilimin değişmez ilkelerini elde ettiğimiz kısım, ikincisi ise, değişip başkalaşan şeyleri düşünüp muhakeme ettiğimiz kısımdır. Aristoteles, ruhun akıldışı ve akılsal kısımlarına bağlı olarak erdemleri, düşünce ve karakter erdemleri olarak ikiye ayırır. Düşünce erdemleri ruhun akılsal kısmının, karakter erdemleri ise akıldışı kısmının erdemleridir. O, bu düşüncesini bir başka açıdan şöyle ifadelendirir: Bir eylemi ve gerçeği belirlemek için ruhta üç yeti vardır; bunlar, duyumlar, iştahalar ve akıldır. Duyumlar, herhangi bir ahlaki erdem meydana getirmezler, ancak iştahalar ve akıl için durum farklıdır. Özellikle iştaha yetisi, yani şehvet ve gazap, karakter erdemlerinin temelidir.[1018] Aristoteles, altın orta kuralı gereği, aşırılığı ve gereğinden fazla eksikliği doğru bulmaz, orta hali yani ölçülülüğü, iştahaların temel erdemi olarak görür. Bu anlamda, erdem ve erdemsizlik örneği olarak kişinin kendine hakim olması ve olmaması ruhun bu yetisiyle yakından ilişkilidir. Diğer bir deyişle, iştaha yetisiyle ilişkili karakter erdemleri, aslında, iştaha yetisinin ölçülülüğü, pratik akıl tarafından denetlenmesiyle oluşur. İştaha yetisinden kaynaklanan hazlara hakim olma ve onları logos'a/akla tabi kılma, onca bir ve aynı şeydir; çünkü ona göre ölçülü insan, ancak doğru aklın ve yasanın öğütlediğini arzular.[1019] Bu anlamda Aristoteles'te de insan ruhu çatışmaların bir arenası konumundadır; çünkü Platon'da olduğu gibi akılla iştaha çatışır. Onca haz arzusu doyumsuzdur ve akıldan yoksun kişide her şey bu arzuyu tahrik eder; dolayısıyla, eğer insan yumuşak başlı değilse ve otoriteye itaat etmezse, arzu aşırı derecede artacaktır ve sözü geçen otorite, arzu duyma yetisinin uymak zorunda olduğu logos'un/aklın otoritesi olacaktır.[1020]

1018) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I, 1102 b, II, 1103 b.

1019) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, 12, 1119 b; *Retorik*, I, 1366 b 10-15.

1020) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, 12, 1119 b; Bkz. Aristoteles, *Protreptikos* (*Felsefe Yapmaya Çağrı*), s.34.

O, Platon'da olduğu gibi, aşk ve cinselliğin, türün devamı için zorunlu olduğunu düşünür; ancak ondan doğan hazzın ve bu etkinliğin aşırı uçlardan korunması gerektiğini savunur. Bu bağlamda Aristoteles'te, ölçülülük (*sophrosyne*), yani haz ve arzular üzerinde kurulan hakimiyet ile haz ve arzular üzerinde egemen olunmasını güvence altına alan kendine hakimiyet (*enkrateia*) arasında ince bir ayrımla karşılaşılır. O, *Nikomakhos'a Etik*'te[1021] *sophrosyne* ile öznenin, özgür iradesiyle akla uygun eylem ilkelerini seçmesi, bunları izleme ve uygulama yeteneğine sahip olunması ve tutumda duyarsızlıkla aşırılık arasında orta yolun bulunulması ve böylece deneyimlenen ölçülülükten zevk alınmasını kasteder. Bu anlamda, onun düşüncesinde *sophrosyne*'in karşıtı ölçüsüzlüktür (*akolasia*). Ölçüsüz insan, isteyerek ve özgür bir seçimle kötü ilkelerin peşine gider, kendini en zayıf hazlara bile teslim eder ve bu kötü tutumdan zevk almaya başlar. Ölçüsüz kişi, pişmanlık duymadığı gibi, tedavisi de imkansız olan bir insandır. Kendine hakim olma (*enkrateia*) ise, mücadele, direnme ve savaşma ekseninde yer alır; ağırbaşlılık, gerilim ve kendini tutma ile ilişkilidir; *enkrateia,* hazlara ve arzulara hakim olur, ama bunu galip gelme amacı ve mücadele etme gereksinimi duyarak yapar. Ölçülü insandan farklı olarak kendini tutan insan, akla aykırı başka hazlar duyar, ama bunların kendisini alıp götürmesine izin vermez. Bu anlamda arzuları ne denli güçlüyse, kendine hakim olduğu sürece kendi değeri de o derece yükselir. Buna karşılık, *akrasia*, ölçüsüzlük gibi, kötü ilkelerin özgür bir biçimde seçilmesi değildir; onu daha çok iyi yasalara sahip olan, o yasaları uygulamayı beceremeyen kentlere benzetmek gerekir; kendini tutamayan, elinde olmadan ve benimsediği ilkelere rağmen, ya bu ilkeleri uygulamaya gücü olmadığından ya da bunlar üzerinde yeterince düşünmemiş olduğundan, kendini kapıp koyverir. İşte bundan dolayı, kendini tutmayan insanlar iyileşebilir ve kendine hakim olmayı öğrenebilir. Bu anlamda *enkrateia*, *sophrosyne*'in koşuludur, kişinin ölçülü olabilmesi için kendi üzerinde uygulaması gereken çalışma ve denetim biçimidir.[1022]

Aristoteles, bir davranışın ölçülü olabilmesi için, üç temel koşul ortaya atar: İlki bilerek yapmak, ikincisi tercih ederek ve kendileri için tercih ederek yapmak, üçüncüsü ise, emin ve sarsılmaz bir biçimde yapmaktır.[1023] O bu bağlamda, istemekle tercih etmeyi de birbirinden ayırır ve hazlar konusunda kendine hakim olmada, bilinçli tercihin rolüne vurgu yapar.

1021) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, 11-12.; VII, 7, 849.

1022) Bkz. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s.167-168.

1023) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, II, 1105 a 30.

O şöyle der:

> Nitekim isteyerek eylemde bulunma çocuklarla hayvanlarda da görülür, ama tercih görülmez. Birdenbire yapılanlara da isteyerek yapılanlar diyoruz, ama tercihe göre değil. Onun arzu, tutku, isteme ya da bir çeşit sanı olduğunu söyleyenler doğru söylemiyorlar; çünkü akıl sahibi olmayanlarda tercih yoktur, ama arzu ile tutku ortaktır. Kendine egemen olamayan kişi tercihle değil, arzuyla davranır; oysa kendine egemen olan kişi tersine, arzuyla değil, tercihle davranır. Arzu tercihe ters düşebilir, oysa arzu arzuya ters düşmez. Ayrıca arzu hoşla ve üzüntü verenle ilgili; tercih ise ne üzücü olanla ne de hoşla ilgili. Tutku tercihle daha da az ilgilidir, çünkü tutku yüzünden yapılanlar, tercihle en az ilgili görünüyor. Birbirine yakın görünümlerine karşın, tercih isteme de değildir. Çünkü olanaksızların tercih edilmesi söz konusu değil; biri olanaksız bir şeyi tercih ettiğini söylerse, aptal olduğu düşünülür, oysa olanaksızların da istenmesi söz konusudur. (...) İsteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeyle ilgili. (...) Tercih akılla ve düşünmeyle yapılır; nitekim adı hile (*proairesis*) başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği anlamına geliyor.[1024]

Aristoteles'e göre iştahalarına yenilen, hazları denetleyemeyen kişi, hazlar karşısında köleleşir, özgürlüğünü yitirir ve hatta hayvanlaşır.[1025] Daha doğrusu, algılama ve akıldan yoksun edilen insan, bitki halini alır; sadece akıldan yoksun edilirse, bir hayvana dönüşür; akıldışı olandan kurtulduğunda ve sadece akla dayandığında Tanrı'ya benzemeye başlar. Onun aracılığıyla diğer canlılardan ayrıldığımız akıl kendini sadece, rastlantısal ve değersiz olanı benimsemeyen yaşam biçiminde tam olarak belirir. Akılsal güç sadece tanrılarda ve insanlarda vardır; bu anlamda iyiye ulaştıracak yaşam akılsal yaşamdır; çünkü akıl, ruhun akıldışı kısımlarını denetler.[1026] Ayrıca, iyiye ve güzele ulaşma için salt bilgi yetmez; çünkü sağlıklı olmak, sağlıklı olmamızı bilmemizle değil, sağlıklı yapan şeyleri uygulamakla olur; zengin olmak zenginliğin ne olduğunu bilmekle değil, zengin olmak için çalışmakla gerçekleşir. Bilgelik sevgisi olarak felsefe hem teori hem de pratiği içerir; bu türden bir bilgelik ölçülülük ve kendine hakim olma için de geçerlidir.[1027] Bunu kazanmak, bilmek ve pratik yapmakla olanaklıdır. Aristoteles'te, ölçülülük ve kendine hakim olma, insanın arzulayan yanının akılla uygunluk içinde olmasıdır; çünkü bunların hepsinin ulaş-

---

1024) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, 1111b 10-1112a 15.

1025) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, 1118a 25.

1026) Bkz. Aristoteles, *Protreptikos (Felsefe Yapmaya Çağrı)*, s.22.

1027) Bkz. Aristoteles, *Protreptikos (Felsefe Yapmaya Çağrı)*, 32.

mayı ereklediklerı şey iyi ve güzel olandır.[1028] Bu bağlamda Aristoteles'te ölçülülüğün bağlamsal karakterine vurgu yapmak gerekir. Bu bağlamsal karakter, onun ölçülülük anlayışını, Sokrates-Platoncu anlayıştan belli ölçülerde ayırmaktadır: O şöyle der:

> Ölçülü kişi, gerekenleri, gerektiği şekilde, gerektiği zaman arzu eder, akıl da bunu buyurur.[1029]

Şu halde, Aristoteles'e göre tüm hazlarda olduğu gibi aşk ve cinsel hazlarda da ölçülülük temeldir ve kişi kendine hakim olmayı öğrenmelidir. Cinsel ilişki sırasında fazla şehvetli bir biçimde okşanınca zevkten aklı başından gider korkusuyla kadına ihtiyatla ve yumuşak bir biçimde dokunmayı önerdiği gibi, aşırı cinsel ilişkiye de sağlığı bozma gerekçesiyle karşı çıkar.[1030] Cinsel ilişkide de kendine hakim olmayı ve ölçülüğü gündeme getiren Aristoteles, bunu, çocuğun eğitimcinin buyruğuna uygun yaşamasına benzetir ve ölçülülükte aklın buyruğunu ön plana çıkartır.[1031] Tabi bu, ona göre öğrenilen bir süreçtir ve tekrarlarla pekiştirilmelidir. Bu anlamda, hazların denetlenmesinde eğitim ve pratiklerin rolü inkar edilemez. Bu bağlamda, Aristoteles, bir döngüye dikkatleri çeker ve şöyle der:

> İnsanlar hazlardan uzaklaşarak ölçülü olurlar; ama onlardan, asıl ölçülü olduklarında uzaklaşırlar.[1032]

V

Arzuların ve hazların akılla denetlenmesi sorunsalı, Helenistik dönemde de devam eder. Epikuros, en yüksek iyiyi hazda görmesine rağmen, Kirene okulunun aksine tensel değil, tinsel hazları ön plana çıkarır. Ona göre, yeme, içme, cinsellikten doğan bedensel hazlar kısa sürelidirler, acıya neden olabilirler ve bunların bütünüyle doyurulmaları olanaksızdır. Bu durumda bedensel hazların peşinde koşanlar, hem doyumsuz kalırlar hem de acıya maruz kalırlar.[1033] Bu tema, Sokrates-Platon'dan süzülerek neredeyse tün antik felsefeyi etkisi altına almıştır. Epikuros'a göre hazlar

---

1028) Bkz. Aristoteles, *Protreptikos (Felsefe Yapmaya Çağrı)*, s.22-23.

1029) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, III, 1119a 15.

1030) Bkz. Montaigne, *Denemeler*, cilt: IV, s.84.

1031) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, VII, 2 1 119 b.

1032) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, II, 1104 a.

1033) Bkz. Epikur, *Mektuplar ve Maksimler*, s.36-39; Doğan Özlem, *Etik*, İnkilâp Yayınları, İstanbul 2004, s.56-57

gereklidir; ancak denetlenmelidir. Bu denetim, mutlu bir yaşamın temeli olan acıdan uzaklaşmanın zorunlu bir öğesidir; bu anlamda en büyük zenginlik, ölçülülüktür (*sophrosyne*).[1034] Hazların ve bu arada aşkın ve cinsel hazzın akılla denetlenmesi ve ölçülülük bağlamında Epikuros şöyle der:

> Hazzın bizim için yaşamın en üstün amacı olduğunu söylemekle ne sadece her şeyin tadını çıkarmak isteyen akılsızların zevklerini, ne de maddi hazları söylemek istiyorum. Bunu yalnız doktrinimizi anlamayan bilgisiz insanlar ya da kötülük olsun diye anlamaz görünenler söyler. Bizim için haz, beden alanında acı çekmemek, ruh alanında da hiçbir huzursuzluk duymamaktır. Mutlu bir hayatı meydana getiren ne ardı arkası kesilmeyen içki sofraları, ne güzel çocukların ve kadınların verecekleri haz, ne de zengin bir sofranın sunabileceği nefis balıklar ve başka yemeklerdir; bunu sadece istenmesi ya da kaçınılması gerekenlerin nedenini derinliğine değin inceleyen ve ruhu bir kasırga gibi sarsan boş hayalleri kovan uyanık akıl sağlar. Her şeyin başında en büyük zenginliğimiz olan ölçülülük (*sophrosyne*) gelir. Onun için de bu, felsefeden bile daha değerlidir; çünkü bütün öteki erdemlerin kaynağı odur; akıllı, namuslu ve doğru yaşamadıkça mutlu olmanın, mutlu olmadıkça da akıllı, namuslu ve doğru yaşamanın imkansız olduğunu da bize öğretir. Sahiden erdemler, mutlu bir hayata sımsıkı bağlıdırlar ve birini ötekinden ayırmak mümkün değildir.[1035]

Stoacılar doğaya uygun yaşamdan söz ederler ve onlar için *apathia*'ya, yani duygusuzluk haline ulaşmak esastır ve bu anlamda, cinsel dürtülerin ve aşkın, evrensel *logos*'tan pay alan aklımızın denetimine tabi olması gerekir. Bu açıdan onlarda, Platon'da olduğu gibi, akıl-tutku karşıtlığı güçlü bir biçimde ortaya çıkar.[1036] Zira bedensel güdü, itki ve etkilenimler, evrendeki akılsallıklardan sapmalar olarak, insanın doğal düzenine uymayan davranışlara yol açarlar. Özellikle aşırı istekler, tutkular, duygulanımlar, insanın ruhsal dengesini bozar ve onu mutsuzluğa sürükler. Sözgelimi Zenon, tutkuyu, akla ve doğaya aykırı olan ruh hareketi ya da ölçüyü aşan içgüdü olarak niteler Yine Khrysippos tutkuyu, intellektualist bir biçimde, yanlış yargılar olarak tanımlar. Bunları da, haz (*hedone*), arzu (*epithumia*), üzüntü ve ya da acı (*lype*) ve korku (*phobos*) olarak belirler. Bunların karşısında da, *apatheia* ya da ruhun akıllıca olan duygu ve istenç hareketleri vardır; bunlar da, cinsel sevinç, akıllıca korku ya

---

1034) Epikur, *Mektuplar ve Maksimler*, s.37-38; Ahmet Cevizci, *Etiğe Giriş*, s.48 vd.

1035) Bkz. Epikuros, *Mektuplar ve Maksimler*, s.38.

1036) Bkz. Seneca, *De Providentia (Tanrısal Öngörü)*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007, s.16.

da akılsal istençtir. Tutku ona göre, ruhun yanlış yargıya dayanan hareketi olması bakımından akla aykırıdır. İnsan bunu mutlaka yenmeli, sadece akılla ilgili olan, tinsel-mantıksal varlığını geliştirmelidir. Bu tinsel varlık, aynı zamanda *apatheia* alanı olarak da, daha sonra *eupatheia* olarak, erdemli doğaya uygun olarak da kendini gösterir. Böylelikle en yüksek yaşama duygusu olan mutluluk da kendiliğinden ortaya çıkar.(1037) Bu nedenle mutluluk, insanın kendi ruhunu her türden isteğe, tutkuya, duygulanıma açık tutmasıyla, örneğin şiddetli hazlara yönelmesiyle sağlanamaz; tam tersine bunlar mutsuzluk getirirler. Erdem, insanın akıl yoluyla doğal düzene boyun eğmesi, kendini denetleyebilme yeteneği ve becerisinde saklıdır. Bu anlamda, doğru bilgiye sahip olmanın tutkulardan, duygulanımlardan, arzulardan ve hazlardan arınmada köklü bir rolü vardır.(1038) Öte yandan, duygulanımlar ve tutkular, doğal ölçüyü aşan, ruh gücünün doğru ilişkilerini ortadan kaldıran, akla karşı gelen hayvanca itkilerdir;(1039) diğer bir deyişle tutku ve duygulanımlar tinsel sağlığın bozulmasına; eksik olması, alışkanlık haline gelince de ruh hastalıklarına yol açarlar.(1040) Yine aşırı cinsel istekten kaynaklan haz ve arzular, köklü eylemsel hatalara yol açarlar, hatta onların yol açtığı hatalar, öfkeyle işlenen hatalardan daha tehlikelidir. Öfkesine yenilen kimse, öfke sırasında akıldan uzaklaşır; oysa aşırı cinsel isteğin kendisi hatadır. Bir de hazzına yenik düşüp suç işlerse daha da onursuz hale gelir.(1041) Bu duruma düşmüş, kendine hakim olmayan, ölçüyü kaçıran insan, arzuları tarafından kuklaya dönüştürülmüştür, hayvanlardan bile daha aşağıdır.(1042) Oysa ölçülü olan, kendine hakim olan ve aklı eylemlerinde ilke edinen kimseler Tanrı'ya benzerler.(1043)

Bir Stoacı olan Marcus Aurelius şöyle der:

> İlk amacımız toplumsal yarara uygun davranmak, ikincisi ise bedensel zevklere ve hazlara direnmektir. Çünkü akla sahip bir varlığın ilk yapınası gereken, isteklerine bir sınır koymak ve içgüdüleriyle hareket etmemektir. Bunlar hayvansal doğaya aittir; fakat akıl bizim yönetilen

---

1037) Bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s.73-74.

1038) Bkz. Doğan Özlem, *Etik*, s.59-60.

1039) Bkz. Cicero, *Paradoxsa Stoicorum (Stoacıların Paradoksları)*, çev.. S. G. Kalaycıoğlu- C. Ü. Keyinci, İmge Yayınları, Ankara 2012, s.43.

1040) Bkz. Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlakı*, s.78.

1041) Bkz. Marcus Aurelius, *Ta Eis Eauton (Kendime Düşünceler)*, 2, X.

1042) Bkz. Marcus Aurelius, *Ta Eis Eauton (Kendime Düşünceler)*, 3, XVI; Cicero, *Yaşlılık-Dostluk*, s.73.

1043) Bkz. Marcus Aurelius, *Ta Eis Eauton (Kendime Düşünceler)*, 4, XVI.

> değil, yöneteri olmamızı ister. Çünkü bundan yarar sağlayacak şekilde yaratılmıştır. Üçüncü amacımız ise, çabuk karar vermekten ve kolayca kandırılmaktan kaçınmaktır. Bu şekilde davranırsan sana ait olan her şeye gerçekten sahip olabileceksin.[1044]

Benzer bir vurgu Epiktetos'ta da karşımıza çıkar; ancak o, arzu, haz ve şehvetle mücadele etmek için iradeyi güçlendirmenin önemine vurgu yapar. Ona göre, insanların elinde olan ve olmayan şeyler arasında bir ayırım söz konusudur; mal, mülk ve şöhret insanların elinde olmayan; düşünceler, yaşantılar, arzular, eğilimler ise insanın elinde olan şeylerdir.[1045] Şu halde insan, arzuları ve şehveti, cinsel perhizlerle yok edebilir.[1046] O, şöyle der:

> Şayet hayal gücün bir şehvet canlandırırsa gözlerinde, şehvetin peşinden sürüklenmemek için teyakkuz halinde ol. Şehvetini ertele. Kendine mühlet ver. Zevk anıyla, peşi sıra gelecek pişmanlık anını karşılaştır. Kendinden şikayetçi olacağını düşün. Şehvetin hazzı ile ona karşı koymuşluğun vereceği övünç hazzını mukayese et. Eğer bu zevki tatmanın tam vakti olduğunu düşünüyorsan, onun tuzaklarına ve cazibesinin aldatıcılığına karşı tedbir al. Ve ona en büyük haz olan yenmenin hazzıyla karşı koy.[1047]

Bedensel arzuların dizginlenmesini temel alan Stoacı ölçülüğe[1048] vurgu yapan ve maddi zevklerde ölçüsüzlüğü yeren Cicero, zevk ve hazları, doğanın insanlara verdiği en büyük bela olarak niteler ve zevk ve arzuların tatmini imkansız doğasına gönderme yapar.[1049] Ona göre ihanet, devlet düşmanlığı, düşmanlarla gizli görüşmeler, hep ondan kaynaklanır. Şehvetin göze aldırmadığı hiçbir suç, hiçbir kötü eylem yoktur; insanlar fuhuş, zina, buna benzer her türden rezaleti, ölçüsüz şehvetin büyüsüne kapılarak yaparlar. İster doğa ister bir Tanrı olsun, insanoğluna üstün olan aklı verirken, şehvetin bu tanrısal armağana en büyük düşman olmasını istemiştir. Çünkü kendini hazlara ve zevklere kaptıran insanlarda ılımlılık ve ölçülülük diye bir şey kalmaz, bunların egemen olduğu yerde erdem tutunamaz. Hazlar ve zevkler insanda akıl bırakmaz, onlar uslamlamanın düşmanıdırlar, aklın gözünü körleştirirler ve erdeme karşı koyarlar. Ona göre, hazlar ve arzular, balıkların yakalandığı yemler gibidir ve insanı er-

---

1044) Marcus Aurelius, *Ta Eis Eauton (Kendime Düşünceler)*, 7, LV.

1045) Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s.11.

1046) Bkz. Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s.13, 35.

1047) Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, s.38.

1048) Bkz. Cicero, *Tanrıların Doğası (De Natura Deorum)*, III, XV, 38.

1049) Bkz. Cicero, *Stoacların Paradoksları*, s.33.

demden uzaklaştırırlar. Bu anlamda, onlar üzerinde akılla denetim kurmayı öğrenmek gerekir.(1050)

Plotinus, haz, acı, öfke gibi fenomenleri -Platon'un *Phaidon*'da arzuları bedene mal etmesine karşılık, *Philebos*'ta onların kaynağını ruhta görmektedir- ne bedene ne de ruha ait şeyler olarak görmez. Bunlara sahip olan ne yalnızca beden ne de ruhtur. Yalnız başına beden olmaz; çünkü ruha sahip olmayan, ruh tarafından canlandırılmayan bedenin herhangi bir şey duyması olanaksızdır. Bu yüzden o, fiziksel-duyusal bir fenomen olarak haz ve acının varlığıyla, bu fenomenin ruhsal bilgisi veya bilinci arasında bir ayrım yapar. Ona göre, haz, arzu ve tutkular, insanın eksikliğini duyduğu bir şeyi elde etmek, canlılığı devam ettirmek veya artırmak yönünde duyduğu bir gereksinimdir.(1051) Cinsellik ve aşk da böyledir. Ancak, doğa tıpkı bir anne gibi, bu arzuların denetlenmesini ister. Üreme arzusunun kuralsız ve doğanın amaçlarına aykırı olduğu yerde, ilk yönlendirici doğa olmuştur; fakat onlar, bu yoldan ayrılmışlardır; hata yapmış ve doğadan uzağa düşmüşler ve kendilerini alçaltmışlardır. Onlar, ne aşkın nerede yol göstermeye çalıştığını ne de üreme içgüdüsüne neden sahip olduklarını anlamışlardır; ayrıca onlar güzelliğe ait imajları doğru kullanmayı da öğrenememişlerdir. Bu nedenle hakiki güzelliğin ne olduğunu da bilmezler.(1052) Aşkı doğru yaşamak, üreme içgüdüsünün neliğini kavramak ve güzele ulaşmak için, ruh, bedenle ilişkili arzu ve tutkuların bilgisine sahip olmalı, onu yargılamalı ve denetlemelidir. O şöyle der:

> Öz-denetim mükemmelse, bu dünyadaki güzelliklerden haz duymak kötü değildir; minnettarlığın cinsel ilişki içerisinde yozlaştığı yerde, işte orada yanlış vardır.(1053)

1050) Bkz. Cicero, *Yaşlılık-Dostluk*, s.32-35; *Stoacların Paradoksları*, s.33 vd.

1051) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi*, cilt: 5, s.154.

1052) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III. 5. 1.

1053) Plotinus, *The Enneads*, III. 5. 1.

VI

Eski Yunan felsefesinde, ölçülülük (*sophrosyne*) ve kendine hakim (*enkrateia*) olma bağlamında, aşk ve cinselliğe yönelik bireysel bir etik oluşturulduğu gibi, aşkın etik değerlere katkısı da tartışma konusu edilmiştir. Bu ikinci boyut bir hayli ilgi çekicidir ve Yunan düşünürlerinin sık sık yineledikleri dört erdemi, yani bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adaleti aşktan türetmeyi erekler. Bu durum Yunan felsefesinde bir tür ahlaki agapizm ya da aşk ahlakı geliştirildiğini gösterir. Bununla da yetinilmez, aşkın insansal yaratıcılıktaki rolü gündeme getirilir. Bu anlamda, Platon'un *Symposion*'unda önemli veriler yer alır ve bir aşk ahlakının temellerini atan söylemlere yer verilir. Nitekim *Symposion* diyaloğunda aşkın övgüsüne yönelik ilk konuşmayı yapan Phaidros ona yönelik övgüsünü aşkın yarattığı olumlu değerlerle temellendirmeye çalışır. Ancak konuşmasının başında, Eros'un yüce bir Tanrı olduğu, tanrılar ve insanlar arasında eşi ve benzeri olmadığını; çünkü tanrılar arasında en eski olması nedeniyle en saygı değer olduğunu vurgular[1054] ve şöyle der:

> Bunun kanıtı şudur: Anası babası yoktur Eros'un, ne yazar ne şair hiç kimse söz etmez onlardan. Ama Hesiodos önce Khaos'un oluştuğunu söyler ve hemen ardından bağrı yaygın Gaia, bütün varlıkların her daim emin kucağı Eros. Akousilaos da Hesiodos'la hem fikirdir. O da söyler Khaos'tan sonra bu ikisinin, Ge ile Eros'un doğumunu. Parmenides'e gelince, oluş der, bütün tanrılardan önce tasarladı Eros'u. Sonuçta Eros'un tanrılar içinde en eskisi olduğu pek çok kişi tarafından doğrulanmaktadır. En eski Tanrı olduğundan bizim için en büyük iyiliklerin kaynağıdır.[1055]

Phaidros'un anılan saptamasının oldukça seçmeci olduğu ve tümel gerçekliği yansıtmadığı açıktır. Zira Eros'un annesiz babasız olması şöyle dursun, pek çok şair ve yazar onun soyuna ilişkin açıklamalar yapmaya girişmişlerdir. Sözgelimi, Alkaios Eros'u, Zephyros ile Iris'in, Simonides, Ares ile Aphrodite'nin, Euripides Zeus'un, Sappho Gaia (Yeryüzü) ile Ouranos'un (Gökyüzü), Ibykos Khaos'un oğlu olarak sunmaktadır.[1056] Buna rağmen Phaidros'un, aşkla kosmos'un yani düzenin doğduğunu söylemesi ve ardından aşkın erdemine ilişkin ileri sürdüğü argümanlar ilgi çekicidir. Nitekim güzel ve mutlu yaşamın karşılıklı aşka, "aşığın iyi bir sevgiliye, sevgilinin de

---

1054) Bkz. Platon, *Symposion*, 178 ab.

1055) Platon, *Symposion*, 178 bc.

1056) Bkz. R. G. Bury, The *Symposion* of Plato, s.22

iyi bir âşığa sahip olmasına bağlı" olduğunu[1057] belirten Phaidros, ne akrabaların ne şan ve şerefin ne de zenginliğin insanı aşk kadar güzel yaşatamayacağının altını çizer ve aşkla erdem (*arete*) arasında köklü bir bağ kurar.[1058]

O, bu ikisi arasında neden bir bağ kurar ve bu bağı nasıl temellendirir? Bunun yanıtını bulmak için, "insan neden çirkin bir şey yapmaktan utanır da, güzel şeyler yapmaya özenir?" sorusuna yanıt vermek gerektiğini düşünür. Onca utanma ve özenme diye nitelendirilen iki duygu olmasa, ne bir devlet ne de bir insan büyük ve güzel bir iş başarabilir. O söylemini şöyle sürdürür:

> Aşık bir adam, kötü bir iş yaparken yakalanırsa yahut kötü bir şeye uğrayıp da pısırıklığı yüzünden kendini koruyamazsa, ne babasının, ne arkadaşlarının ne de kimsenin onu bu halde görmesi sevgilisinin görmesi kadar üzmez. Sevgili için de aynı şey geçerlidir; o da kötü bir şey yaptığı zaman, âşığının yüzüne bakmaktan utanır en çok. Diyelim ki, âşıklar ve sevilenlerle bir devlet veya ordu kurmanın yolu bulunsun, böyle bir devleti en iyi yürütecek düzen, onların çirkin bir şey yapmaktan kaçınmaları, birbirlerinden daha çok ün kazanmaya çalışmaları olacaktır. Bu duygularla yan yana savaşan insanlar, ne kadar az da olsalar, bütün dünyayı yenerler elbet, yenmez olurlar mı? Bu neden böyledir? Çünkü âşık olan adam sevdiğinin gözü önünde, silahlarını bırakıp kaçmaktansa, bütün orduya rezil olmayı, hatta ölmeyi bile hoş görür. Hele savaş meydanında sevgilisini yalnız bırakmak, tehlikedeyken yardımına koşmamak, en korkak adamın bile yapacağı iş değildir Çünkü aşk öyle şişirir ki yüreğini, doğuştan yiğitmiş gibi olur. Homeros der ya, yiğitlere Tanrı yürek üflermiş. İşte budur aşkın âşık olanlara verdiği güç.[1059]

Phaidros, bir erdem (*arete*) olarak yiğitliğin (*andreia*) erkeklere özgü görüldüğü bir kültürel ortamda, başkası için ölmek erdemini yaratan aşkın kadında bile yiğitlik yarattığının altını çizer. Bunu Yunan efsanelerinden seçtiği, Pelias'ın kızı Alkestis'in sevdiği kocası için yiğitçe ölümü göze aldığını dile getiren bir olayı anlatarak temellendirir.[1060] Onun yorumuna göre Alkestis'in aşkı, anne babası dururken eşi için ölmeyi o göze aldığından, anne babanın oğulları için birer yabancı olduklarını, yakınlıklarının da yalnız isimden ibaret olduğunu gözler önüne sermiştir.[1061] Onun bu yorumuna bakılırsa, aşkın gücü anne-babanın çocuklarına olan sevgisini bile aşmak-

---

1057) Bkz. Platon, *Symposion*, 178 c.
1058) Bkz. Platon, *Symposion*, 178d cd.
1059) Platon, *Symposion*, 178c-179 ab.
1060) Bkz. Platon, *Symposion*, 179 bcd.
1061) Bkz. Platon, *Symposion*, 179 c.

tadır. Phaidros'a göre, Alkestis'in aşkını tanrılar da ödüllendirmiş, birçok soylu iş yapan pek çok kişiden ancak bir kaçına, ruhlarını Hades'ten yukarı göndermek gibi bir ayrıcalık tanımalarına rağmen, onun ruhunu eylemlerine hayran kaldıkları için geri göndermişlerdir.[1062] Ancak tanrılar, Oiagrosoğlu Orpheus'u, yılan sokması sonucu ölen çok sevdiği eşi Eurydike'yi almak için Hades'e geldiğinde hayalini gösterip eli boş göndermişlerdir. O bunun nedeni konusunda şöyle der:

> Bir kithara'cı olduğu için, korkak biri olduğunu, hatta Alkestis gibi aşkı uğruna ölmeyi göze alamayıp da yaşarken Hades'ten içeri girmenin bir yolunu bulduğunu sandılar. İşte tam da bu yüzden cezalandırdılar onu ve ölümünün kadınlar elinden olmasını sağladılar.[1063]

Phaidros, Orpheus'un ölümünün, Dionysos'a saygısızlığın sonucu olarak değil de, bu korkaklığının bedeli olarak kadınların eliyle olduğunu ileri sürer.[1064] Kadın eliyle ölme, erkek egemen bir toplum içinde bir tür aşağılama olsa gerekir. Ona göre aşk, güçlü toplumsal bağ, yiğitlik, değer verme, kadir kıymet bilme gibi olumlu etik değerler yarattığı için, tanrılar da aşkın insana kazandırdığı gücü ve erdemi her şeyden üstün sayarlar; bu insanları ölünce de şereflendirirler. Kaldı ki, aşkın kendisi de en büyük değerdir ve bu yüzden, tanrıların hoşlandıkları ve hayran oldukları şey, âşığın sevgisine gösterdiği aşktan çok, sevileni sevene bağlayan aşkın kendisidir. Çünkü âşık insan, tanrılara daha yakındır, zira aşkın özünde tanrılık vardır. Bu yüzden o, erdem ve mutluluğun biricik kaynağıdır.[1065]

Symposion'un ikinci konuşmacısı olan ve daha önce değindiğimiz gibi aşkı ortamalı ve göksel olarak ikiye ayıran Pausanias, sevginin gerçek dostluklar ve toplumsal anlaşma sağladığını kaydettikten sonra, gizli değil açık sevme-

---

1062) Bkz. Platon, *Symposion*, 179 c.

1063) Platon, *Symposion*, 179 de.

1064) Bkz. Platon, *Symposion*, 179 d. Orpheus'un ölümüyle ilgili iki öykü anlatılır; ilki, çok sevdiği eşi Eurydike yılan sokması sonucu ölünce, onu geri getirmek için Hades'e iner, tanrılara yalvarır; tanrılar ona dışarı çıkana değin eşinin yüzüne bakmamak koşuluyla geri çıkmasına izin vereceğini söylerler; o, koşulu kabul eder, ancak yeryüzüne çıkmaya birkaç adım kala içini dolduran özlem duygusuyla eşine bir an bakar ve eşini sonsuza değin kaybeder; bunun üzerine hiçbir kadına ilgi duymaz hale gelir. Bu ilgisizlik yüzünden Thrakialı kadınlar ondan öç almaya kalkarlar, onu paramparça edip, kesik başını ve lir çalgısını denize atarlar. İkinci öyküye göre, Orpheus'un kadınlar tarafından parçalanması Dionysos'un öfkesine bağlanır. Orpheus, Helios'u tanrıların en yücesi olarak görürmüş; bu nedenle onun doğuşunu izlemek için erkenden kalkarmış; ama Dionysos'a hiç saygı göstermezmiş. Buna kızan şarap tanrısı, Bakkhaları kışkırtarak onu paramparça etmelerine neden olmuş. Bkz. Derman Bayladı, *Klasik Mitologyada Tanrılar, Olaylar, Kahramanlar*, s.382-384; Robert Graves, *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Mitler)*, s.136-141.

1065) Bkz. Platon, *Symposion*, 179 de-180 ab.

nin daha önemli olduğunun altını çizer.[1066] Ardından Eski Yunan toplumundaki sosyolojik bir olguya dikkat çeker. O olgu, âşıkların birbirine kavuşmak, sevileni elde etmek için yaptıkları şeylerin toplumca hoş görülmesidir. Onca âşıkların birbiri için yaptıklarını, birisi çıkıp para, mevki, iktidar elde etmek için yapsa, dileğine varmak için yalvarıp yakarsa, yeminler etse, kapı önlerinde yatsa, hiçbir kölenin katlanamayacağı köleliklere katlansa, dostlarını da, düşmanlarını da karşısında bulur; düşmanları onu dalkavuklukla, el etek öpmekle suçlar, dostları da ona sitemler eder, yaptıklarından utanırlar; ancak tüm bunları âşık bir insan yaptığında, hoş görülür, hatta gelenek onu ayıplamak şöyle dursun, dünyanın en güzel şeyini yaptığına inanır.[1067] İşin garibi, yemin edip yeminini bozduğu zaman bile tanrıların kendisini hoş göreceğine inanılır.[1068] Bu açıdan onca aşk, toplumsal hoşgörüyü artırmakta ve sevenler için özgür bir ortam yaratmaktadır. Öte yandan ona göre gerçek-göksel aşk, erdem için sevmeyi temel alır. Bu yüzden erdem için sevenlerin değerleri yücelir, bilgileri artar. Erdem için sevmek insanı ahlaken eğitir; çünkü bu aşk insana insan olmayı, dostluğu öğretir; zorbalığı, diktatörlüğü yıkar. Öte yandan aşk, bilgelik ve erdem yoluyla insanın kendisini aşmasına vesile olur. O konuşmasını şöyle sürdürür:

> İnsanın birisine âşık olmasıyla, bilgiye ve herhangi bir erdeme gönül vermesi bir ve aynı şeydir. (...) Seven ile sevilen bu birliğe nasıl varacak? (...) Birincisi, âşığına yapılmasını doğru saydığı her yardımı yapacak; ikincisi ise, kendine bilgi ve erdem getireni doğru işlerde destekleyecek, her türlü değerini artırabilecek, öbürü de daha iyi, daha bilgili olmak isteyecektir. (...) Demek ki erdem uğruna sevmekle sevilmek, ne türlü olursa olsun güzel oluyor. İşte Göksel Aphrodite'e bağlı aşk budur, kendisi de onun gibi göksel ve yücedir. Devlet için de, bireyler için de bu aşkın değeri büyüktür; çünkü âşık olanı da âşık olunanı da erdem yolunda kendi kendini aşmaya zorlar.[1069]

Symposion'un beşinci konuşmacısı Agathon'nun sevgiye dönük övgülü sözleri, aşkın kökenine yönelik, Empedoklesci yaklaşımı ifade eden "kim kime benzerse ona gider"[1070] söylemine vurguyla başlar. Agaton ardından aşkın insanda yarattığı erdemlerini bir bir ele alır ve Yunan geleneğinde bilinen dört erdemi, bilgelik, yiğitlik, adalet ve ölçülülüğü aşkla ilişkilen-

---

1066) Bkz. Platon, *Symposion*, 182 c.

1067) Bkz. Platon, *Symposion*, 183 ab.

1068) Bkz. Platon, *Symposion*, 183 c. Aynı tema Ovidius tarafından da yinelenir. Bkz. Ovidius, *Aşk Sanatı*, I, 630.

1069) Platon, *Symposion*, 185de-185 c.

1070) Bkz. Platon, *Symposion*, 195 b.

dirir ve aşktan türetir. Bu anlamda bir tür aşk etiği olarak adlandırabileceğimiz bir anlayışın temellerini atar. Ona göre, doğası gereği aşk, yaşlılık ve çirkinlikten kaçtığı gibi, kabalıktan, haksızlıktan, zorbalıktan, ölçüsüzlükten de uzaklaşır. Çünkü aşk, genç, güzel, yumuşak, haklı, ölçülü, yiğit ve yaratıcıdır.[1071] Bu özellikleriyle aşk onun dilinde biri etik diğeri epistemolojik iki güçlü temel bulur.

Etik anlamda aşk, insanda incelik, yumuşaklık, adalet (*diakiosune*), ölçülülük (*sophrosyne*), yiğitlik (*andreia*), bilgelik (*sophia*) gibi değerler, önemli erdemler oluşturur. O, bu haliyle Phaidros'ta dile gelen yiğitlik erdemini, diğer erdemlerle tamamlar ve Yunan felsefi yazınında karşımıza çıkan dört temel erdemi aşkla ilişkilendirir. Bu dört erdem, bilindiği gibi Platon'un *Devlet*'inde de karşımıza çıkar ve Aristoteles'te gelişimini sürdürür. Ona göre aşkla ve aşk için yapılan hiçbir şey zorla yapılmaz, özgür iradeli iki kişinin karşılıklı uyuşup anlaşmasıyla isteyerek yapılır; bu durumda zor/baskı (*bia*) ortadan kalkar, adaletsizlik, haksızlık (*adikia*) görülmez; bu açıdan aşk sadece haklı olmakla kalmaz, aynı zamanda ölçülü bir varlık olarak da karşımıza çıkar. Ölçülü olmak ya da ölçülülük (*sophrosyne*) zevklerin, arzuların dizginlerini elinde tutmaktır. Hiçbir zevk de aşktan üstün olmadığına, daha aşağı olan zevkler ve arzular ona uyduğuna ve boyun eğdiğine göre, aşk en yüce ölçü olmak durumundadır. O, barış, denge ve mutluluk getirir.[1072] Bu bağlamda Hesiodos, Agathon ve Parmenides'in tanrıların savaşlarına ilişkin olarak anlattıklarının aşk yüzünden olmayacağını, keder yüzünden olabileceğini söyler. Onca, tanrılara ilişkin mitolojilerde gündeme gelen kesinler, zincire vurmalar, işkenceler vb.nin sevgisizlik yüzünden olduğu açıktır ve eğer aralarında aşk olsaydı, bunların hiçbirisi olmazdı. O, tanrıların için söylediklerini toplumsal bir bağlama taşır ve zorbaların zorbalıklarını da sevgisizliğe bağlar ve devletin kraliçeleri olan kanunların ancak aşkla ayakta kalacaklarının altını çizer.[1073] Bu haliyle, ona göre, aşk aynı zamanda en büyük toplumsal bağ olarak karşımıza çıkar. O şöyle der:

> İlkin aşkın kendisi her şeyden güzel, her şeyden iyidir, sonra da başkaları için daha başka güzelliklerin iyiliklerin kaynağıdır. Ona neler borçlu olduğumuzu bir mısra ile söylemek geldi içimden:
>
> *İnsanlar barışır, deniz durulur,*
> *Rüzgar diner,*
> *Bir uykudur iner dertler üstüne.*

1071) Bkz. Platon, *Symposion*, 195 b-e.
1072) Bkz. Platon, *Symposion*, 196 bc.
1073) Bkz. Platon, *Symposion*, 196 c.

> Odur içimizdeki yabancılık duygularını silip, yerine yakınlık duygularını getiren. Şu bizim gibi bütün toplantıları ona borçluyuz. Odur bizi toplayan bayramlarda, korolarda, kurbanlarda. Kaynaşmaya yol açar, yabanlığa yol vermez. Bizi iyiliğe dost, kötülüğe düşman eder. İyiliğinde cömerttir, bilgeleri kendine hayran eder. (...) Rahatlığın, keyfin, inceliğin, güzelliklerin, arzuların, tutkuların kaynağı odur. İyiliklere koşar, kötülüklerden kaçar. Didinmelerimiz, korkularımız, tutkularımızda, konuşmalarımızda bize kılavuzluk, kaptanlık eder.[1074]

O, sevgiye epistemolojik temelde yaklaştığında, onun yaratıcı (*poiesis*) yönüne dikkat çeker. Aslında aşkın yaratıcılıktaki rolü ilk kez Sokrates tarafından *Lysis*'te gündeme getirilir; âşığın şiir, nesir üretimindeki rolü ile müzik yapmaktaki etkisine değinilir, yine âşığın aşk şarkıları söylemesi konu edilir.[1075] Aynı anlayış, yani aşkın *poiesis* gücü daha sonra *Symposion*'da söz alan Sokrates'in dilinde de ifadesini bulur; ancak Sokrates onu geniş anlamıyla kullanırken, Agathon önce şiir bağlamında sonra ise genel bir bağlamda kullanır. Bu anlamda ona göre, şiir sanatında olduğu gibi, sevgi her yaratma ediminin temelidir. Bu nedensiz değildir; esin perisi olan Erota, *eresthai* teriminden türetilmiştir.[1076] Aşıklara şiir yazdıran, ok atma, hekimlik, bilicilik, müzik vb. sanatların kökenini oluşturan odur; zira bunların temelinde de arzu ve sevgi yatar.[1077]

> Aşkın dokunduğu herkes şair olur bir anda. Aşk avucuna aldı mı, bir insanı, bir nefes şiirden yoksun da olsa, o insan şair kesilir. Buna dayanarak diyebiliriz ki, her çeşit sanat alanında aşk her yaratmanın yaratıcısıdır; çünkü hiç kimse, kendinde olmayanı, kendi bilmediğini başkasına ne verebilir ne de öğretebilir. Dahası var: Bütün canlıların yaratılması işinde sevginin payını kim inkar edebilir? Onun marifetiyle doğup gelişmiyor mu bütün canlılar? Zanaat ustalarına gelince, ancak aşktan ders alanlar yükselip dünyaya ün salmıyor mu? Aşkın elinden geçmeyense gölgede kalmıyor mu? Şüphesiz, ok atma, hekimlik, binicilik Apollo'nun buluşlarıdır; ama bunları arzu ve aşk yoluyla bulmuştur. Demek ki o da aşkın çırağıdır ve belki de aşktır. Musalara müziği, Hephaistos'a demir dövmeyi, Athena'ya kumaş dokumayı, Zeus'a bile Tanrıları ve insanları yönetmeyi öğreten odur. [1078]

1074) Platon, *Symposion*, 197 cde.

1075) Bkz. Plato, *Lysis*, 204 d-205 b.

1076) Bkz. Ovidius, *Aşk Sanatı*, II, 10-20; dipnot, 3.

1077) Bkz. Platon, *Symposion*, 196e-197 ab.

1078) Platon, *Symposion*, 196e-197 ab.

VII

Eski Yunan felsefesinde aşk, toplumsal bir bağ olarak da sorunsallaştırılır. Nitekim Platon, aşkı toplumsal olarak *Lysis*'te dostluk bağlamında ele alır. Ancak orada dostluğun meziyetlerini saymaktan çok, daha önce de değindiğimiz gibi, onun kökenine iner. Burada ilk önce, benzerin benzeri çekmesi ilkesi ele alınır ve bu yadsınır;[1079] ardından, zıtların birbirini çektiği görüşünü ele alınır ama buna da karşı çıkılır.[1080] En sonunda ve büyük ölçüde ikna edici bir sonuca ulaşmaksızın, tıbbi hekimlik teorisine değin geriye giden ve o zaman haz teorilerinde önemli uygulamaları bulunan bir ilkeye ulaşılır: Arzu ve onun ardı sıra gelen aşk, bir yoksunluğun ya da bir gereksinimin giderilmesine yönelir ve dolayısıyla da arzunun ya da aşkın konusu bünyeye has olan bir şeydir, yani bizim bünyemize ne özdeş ne de bütünüyle özümsenmez olan, ama yine de bünyemizde eksik olan bir şeydir. Bu açıdan kendimizi tamamlamak için dostluğa ve aşka gereksinim duyarız.[1081] Burada aşk, dikey bir aşk (*ordinate love*) olarak konumlandırılır; son varlık dışındaki her şey kendisinden daha üstün durumdaki bir başka nesne adına sevilir.[1082] Şu halde aşk ve dostluk, hem bireyin kendini tanımasında ve üstün olana yönelerek tamamlanmasında ve yetkinleşmesinde hem de insan ilişkilerinde önemli bir fenomen olarak karşımıza çıkar. *Symposion*'da önemli konuşmacılardan birisi olan Pausanias'ın dilinden de ifade edildiği gibi, aşk dayanışma duygusu yarattığı gibi, zorba yönetimlere de son verir.[1083] Yine aynı diyalogda Agathon'un vurguladığı gibi, o her türden erdemin ve üretimin temeline oturduğu gibi, toplumsal barışın da temelidir.[1084] Platon'un *Devlet*'inde de aşk ve sevgi önemli bir öğe olarak karşımıza çıkar; zira orada, üreticilerin, askerlerin ve yöneticilerin işlerini aşkla yapmaları ve tüm sınıfların birbirini sevmeleri, toplumun kaynaşması ve bekası için zorunlu bir unsur olarak görülür. Platon'a göre, insanların kendi kendine yeterli olamaması ve kimi gereksinimlerini karşılamak için başkalarına muhtaç olması yüzünden ortaya çıkan toplum, yardımlaşmayı, dayanışmayı ve işbölümünü temel alır[1085] ve insanları bir arada tutan bu unsurlara ek olarak dostluk, sevgi ve aşk bağının güçlü bir etkisi söz konusudur. Platon bu bağı geliştirmek için, Lykurgos ya-

1079) Bkz. Platon, *Lysis*, 215 d vd.
1080) Bkz. Platon, *Lysis*, 215 e vd.
1081) Bkz. Platon, *Lysis*, 218 e vd.
1082) Bkz. Platon, *Lysis*, 219-220.
1083) Bkz. Platon, *Symposion*, 282 c.
1084) Bkz. Platon, *Symposion*, 196 b-198 a.
1085) Bkz. Platon, *Devlet*, II, 369 c-d.

salarındaki gibi,[1086] *Devlet*'te, hem yaratılışlarında farklılık olsa da –bu farklılık kadının doğurması erkeğin ise tohum salmasıdır- kadın ve erkek arasında eşitlik düşüncesini vurgular[1087] hem özel mülkiyete karşı çıkar[1088] hem de bildik anlamda aile kurumunu ortadan kaldırır.[1089] Ona göre kadın ve erkek arasındaki eşitsizlik dayanışmayı yok edeceği gibi, özel mülkiyet, bencilliği körükleyecek, aile ise, bireylerin sevgisini tüm topluma vermelerine engel olacaktır.[1090] Bu düşüncelerden, özellikle kadın erkek eşitliğinden belli ölçülerde *Yasalar*'da vazgeçer. Onun sisteminde, askerler ve yöneticilerin evlenerek tekellerine aldıkları kendi eşleri olmayacaktır. Kadınlar serbest olacaklardır. Hemen bütün yazarlar, bu durumu, kadınlarda ortaklık olarak yorumlamışlardır. Ortaklık kelimesi zihinde mülkiyet ilişkisini canlandırır.[1091] Oysa Platon'un düzenlemesinde, erkekler kadınları zorlamamaktadır; fakat aşk, her iki tarafın da karşılıklı rıza ve isteğine bağlıdır.[1092] Askerler ve yöneticiler arasında çocuklar da herkesin çocukları olacaktır.[1093] Platon'a göre, baba oğlunu, oğul da babasını bilmeyecektir. Fakat bütün çocuklar, büyüklerini ana-babaları gibi, bütün büyükler çocukları kendi çocukları gibi bileceklerdir. Platon, bu devletçi yaklaşımı gereği, kadının yirmisinden kırkına kadar çocuk vereceğini, erkeğin de, yarışta en azgın olduğu çağı geçtikten sonra, elli beşine kadar çocuk yapabileceğini söyler.[1094] Hatta *Yasalar*'da, Lykurgus gibi[1095] otuz beşine değin evlenmeyenlere para cezası vermeyi önerir.[1096] Ona göre evlilik devletin bekası için çok önemlidir; çünkü devletin sürekliliği ona bağlıdır. Bu nedenle, o evliliklerde, iyilerin iyilerle bir araya gelmelerini sağlayıcı gizli bir mekanizma kurmaktan bahseder; bu mekanizma sayesinde, Pythagorascıların dediği gibi, nasıl iyi cins köpek ya da kuşların çiftleşmesiyle, iyi cinsler elde edilirse, tıpkı bunun gibi iyi insanların çiftleşmesinden elde edilecek ürünlerin de iyi olacağını ileri sürer.[1097] Bu ari soyun bozulmasını engellemek için gizli birleşmelerden ya da doğurma yaşları geçtiği için

---

1086) Bkz. Ksenophon, *Spartalıların Anayasası*, çev. Bilge Umar, Sergi Yay., İzmir 1984, s.87 vd.
1087) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 454 e vd.
1088) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 416 e; 464 cd.
1089) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 464 de.
1090) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 464 d-465 b; Platon, *Timaios*, 18 de.
1091) Bkz. Alâeddin Şenel, *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*, Sevinç Matbaası, Ankara 1968, s.197.
1092) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 457 d vd; Yasalar, 773 a-e.
1093) Platon, Timaios, 18 de.
1094) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 460 e.
1095) Bkz. Ksenophon, *Spartalıların Anayasası*, s.89.
1096) Bkz. Platon, Yasalar, 772 de.
1097) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 459 a-c.

birleşmeleri serbest olanlardan meydana gelecek çocuklarla ilgili yaptırımlar önerir.[1098] *Yasalar*'da, aynı anlayışı sürdürür ve hekes kendi hoşuna giden değil, kente yararlı evliliği istemelidir, der. Erdem ve ölçüden söz ederek, servet eşitsizliği yaratacak evliliklere izin verilmemeyi önerir.[1099] Devlet eliyle sağlanan evlilikler sonucu doğan çocuklar, doğar doğmaz alınıp, özel bakıcılarca eğitileceklerdir ve anne-babalarını tanımayacaklardır.[1100] Aslında Platon bu uygulamasıyla, aileyi kaldırmaktan çok, aileyi devletin tüm sınıfların kapsayacak kadar genişletmiş olmaktadır.[1101] Böylelikle o, tüm toplumsal sınıf üyeleri arasında aile üyeleri arasındaki kadar sıkı bir birlik sağlamayı ummaktadır. Öyle görülüyor ki, bildik anlamda aileyi kaldıran ya da bir başka deyişle devleti tek bir aileye dönüştüren Platon, aileye verilecek sevgiyi topluma ve devlete vermeyi hedefler. O, *Timaios*'ta, *Devlet*'teki düşüncelerini özetleyerek şöyle der:

> Bütün kadınların, bütün çocukların herkesin malı olmasında karar kılmıştık. Hiç kimsenin kendisinden doğacak çocuğu kendisine ait bir çocukmuş gibi bilmemesi, herkesin yaş bakımından kendisine kardeş olabilecekleri kardeş, kendisinden önce doğanları baba, ana, kendisinden sonra dünyaya gelenleri de, çocuk, torun sayarak birbirini aynı soydan görmesi için çare araştırmamış mıydık? (...) Çocukların daha doğar doğmaz, mümkün olduğu kadar iyi bir mizaçla dünyaya gelmeleri için de, kadın veya erkek, amirlerin, birtakım kurallar hazırlayarak evlenmelerin uygunluğunu gizlice sağlamaları gerektiğinde uyuştuğumuzu hatırlamıyor muyuz? Öyle ki iyi, kötü herkes kendisine benzer bir kadınla birleşmiş olsun; aynı zamanda da bu birleşmeleri tesadüfe vererek hiç kimse onlara karşı kin beslemesin.[1102]

Platon'a göre böylesi bir toplum ve devlet, bir bünyenin uzuvları gibi sevgi ve aşkla birleşmiş ve kaynaşmış bir devlet olacaktır. Ona göre böylesi bir devlet, asla parçalanmaz ve birbirine bir aile gibi kenetlenir; benim ve

---

1098) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 461 a vd.

1099) Bkz. Platon, Yasalar, 773 a-e.

1100) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 458 d vd.

1101) Bkz. Alâeddin Şenel, *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*, s.197

1102) Platon, *Timaios*, 18 de. Platon'un savunduğu bu anlayışın ön versiyonları ile Lykurgos yasalarında karşılaşıldığı gibi, Aristophanes'in "Kadınlar Halk Meclisi" adlı oyununda da karşılaşılır. Platon'un yapıtlarından önce kaleme alınmış olan yapıtında Aristophanes, kadınların iktidarı ele geçirmesini ve her türden kötülüğü ortadan kaldırmak için yeni bir düzenin kurulmasını ele alır. Cinsellik gündeme geldiğinde, kadın ortaklığı, cinsel serbestlik, ailenin ortadan kaldırılması ve herkesin yaşlı olanları anne-baba olarak görmesi vb. temalar işlenir. Bkz. Aristophanes, "Kadınlar Halk Meclisi", çev ve haz.. Sadık Usta, *Platon'dan Jambulos'a Antikçağ Ütopyaları*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005, s.43 vd.

benim değil duygusu ortadan kalktığı için, bir üyenin acısı hepsinin acısı, sevinci de ortak seviç olur.[1103] Onun deyişiyle, benim, benim değil, bana yabancı gibi sözlerin yok olduğu bir devlet, tek bir insan gibi olur; nasıl bir insanın parmağı yaralandığında, tüm vücudu acıyı hissederse, devletin de böyle olmasını talep eder. Bu türden devlette, baş olan yönetici, tüm uzuvlara karşı özen gösterir.[1104] Öte yandan ölçülü aşk, *Symposion*'daki ifadelere bakılırsa, zorba yönetimlere son verdiği gibi, toplumsal üretimin, barışın ve toplumsal sürekliliğin de garanti altına alınmasına neden olur.[1105] Ancak bu durumun abartılmaması gerekir; çünkü, ölçüyü kaçıran aşk, diğer ölçüsüzlükler gibi topluma ve devlet örgütlenmesine de zarar verir. Ayrıca doğaya aykırı eşcinsel ilişkiler de açıktan yapılırsa topluma zarar verir. Faydalı olan, toplumsal birliği sağlayan ölçülü aşktır. Platon şöyle der:

> Yurttaşlar, her şeylerini çılgınca sarf etmek gerektiğini düşünür, bütün gayretlerini aşk cümbüşlerine vererek yiyip içmekten başka bir şeyle uğraşmamak gerektiğini sanırlarsa, hiçbir kanun, ne kadar iyi olursa olsun, bir devleti rahata kavuşturamaz.[1106]

VII

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te, daha önce de değindiğimiz gibi, aşkı dostluk (*philia*) bağlamında tartışır. Onca bu duygu ya erdem ya da erdemle birlikte giden bir şeydir. Bu yüzden yaşam için, kendimize benzer bir varlık meydana getirmek ve türsel ölümsüzlük için zorunludur. Aşkın oluşturduğu dostluk, yardımlaşma, dayanışma, adalet gibi pek çok olumlu değer söz konusudur. Ancak, ona göre, haz ve çıkar için olan ölçüsüz aşkla erdem için olan ölçülü aşkı birbirinden ayırmak gerekir. Zira haz ve çıkar için olan kısa sürelidir ve haz ve çıkar ilişkisi bitince biter. Gerçek, bağlayıcı olan erdem için olandır.[1107] Erdem için olan aşkın toplumsal boyutu, Aristoteles'in siyaset felsefesinde köklü bir işlev yüklenir. Ona göre, insanın doğası gereği zorunlu olan ve ihtiyaçları gidermek ve en yüksek iyiyi elde etmek için kurulmuş olan toplumda,[1108] tüm yönetim birimlerinde sevgi ve aşk temel olmalıdır.[1109]

1103) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 463 e-464 a.

1104) Bkz. Platon, *Devlet*, V, 462 cd.

1105) Bkz. Platon, *Symposion*, 197 c vd.

1106) Platon, *Mektuplar*, 326 cd.

1107) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155a vd.

1108) Bkz.Aristoteles, *Politika*, I, 1 vd.

1109) Bkz. Aristoteles, *Politika*, I, 2, 12.

Devletin temelinde hiyerarşik bir yapı görür; önce aile, ardından köy ve daha sonra şehir devletleri meydana gelir.[1110] Kadınla erkek arasında eşitsizlik ilişkisi kuran Aristoteles, ilk toplumsal birim olan ailede, köle, kadın, erkek ve çocuk ilişkilerini ele alır; babanın hem yaş hem de sevgiden ötürü yönetici olduğunu vurgular; baskıcı olmayan devletlerde de yönetim sevgi üzerine temellenir.[1111] Devleti oluşturan yurttaşların arasındaki sevgi bağını güçlendirmek için aile kurumuna ve özel mülkiyete karşı çıkan Platon'u eleştirir. Platon'un aksine aile kurumunun yok olması devleti yıkar, özel mülkiyetin reddi ise, tembelliğe yol açar. Şu halde, sağlıklı bir devlette aile ve özel mülkiyet olmalıdır.[1112] Onca, dostluk ve sevgi bağı devleti ve toplumu bir arada tutar; fakat Platon'un *Symposion*'unda anlatıldığı gibi, mutlak birliğe erişmek isteyen türden bir dostluk ve sevgi değildir bu.[1113] Şöyle der:

> Biz şehirlerde dostluk duygularının olmasını, onlar için gerçekten bir nimet sayıyoruz; dostluk, iç kavgaları önleyecek bir güvencedir. Sokrates de devlette birliğe büyük bir değer veriyor ve bunun, dostluk duygusunun ürünlerinden biri olduğunu açıkça söylüyor. Platon'un bir başka diyaloğunda, sevgi üstüne olanda, Aristophanes'in sevenler dostluklarının sıcaklığıyla birbirlerine kaynaşmak ve iki yerine bir olmak isterler, dediğini okuyoruz. Böyle olunca, her ikisi birden değilse, ya biri ya da öteki yok olacaktır. Kadınların ve çocukların ortaklaşa olduğu bir devlette ise, sevgi duyguları ister istemez pek ılık olacaktır; baba oğlum diyemeyecektir, oğul baba diyemeyecektir. Nasıl ki, azıcık bir tatlı şarabı çok miktarda suya katınca tadı anlaşılmazsa, onun gibi bu sevgi sözlerinin içerdiği dayanışma duyguları da sulandırıla sulandırıla hiçe iner; bu çeşit bir şehirde babaların oğullarını ya da oğullarının babalarını yahut kardeşlerinin birbirlerini sevdiren ve düşündüren, başka şeyden güçlü iki içgüdü vardır: Bu benimdir demek ve ben bunu seviyorum demektir. Platon'un *Devlet*'ine göre kurulmuş bir şehirde, bunlardan ne biri ne de öteki söylenebilir.[1114]

Aristoteles'e göre, her insan önce kendini ve kendinin olanı sever. Bu onca, doğanın bir buyruğudur. Bu bencillik değildir; zira bencillik, yalnızca kendini sevmek değil, kendi kendine aşırı düşkün olmaktır.[1115] İnsan ben sevgisi ve kendine ait olanın sevgisinden toplum sevgisine doğru yol

---

1110) Bkz. Aristoteles, *Politika*, I, 2, 3, 4.

1111) Bkz. Aristoteles, *Politika*, I, 2, 12-13.

1112) Bkz. Aristoteles, *Politika*, II, 2 vd.

1113) Bkz. Aristoteles, *Politika*, II, 5.

1114) Aristoteles, *Politika*, II, 4.

1115) Bkz. Aristoteles, *Politika*, II, 5.

alır. Bu anlamda, Aristoteles'e göre ben sevgisinin dışsallaşması ve yaygınlaşması, toplumu bir arada tutan temel bağlardan birisidir.

VIII

Sevginin ve aşkın toplum ve toplumsal ilişkilerdeki rolü üzerine Epikuroscuların ve Stoacıların da düşünceler geliştirdikleri görülür. Her ne kadar onlar, Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi ahlakla siyaseti bir arada ele alma geleneğinden vazgeçmiş olsalar da, toplumun ve devletin ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli spekülasyonlar ileri sürerler. Bu spekülasyonlarda, toplumun ortaya çıkışında ve devletleşmede dostluk ve sevgi öğesine belli işlevler yüklendiği gözlenir. Sözgelimi Epikuros, Aristoteles'in insanın doğuştan siyasal bir varlık olduğu argümanına meydan okur; insanın topluluk halinde yaşmaya başlamadan önce, uzun bir süre birbirinden ayrı, birbirlerine karşı düşmanca bir hayat sürmüş olduklarını ileri sürer. Ancak süreç içerisinde insan için faydasından ötürü aile, cemaat gibi küçük topluluklar ve bunların birleşmesinden de büyük topluluklar ortaya çıkmıştır.[1116] Böylelikle Epikuros, T. Hobbes'un siyasal teorisinin temellerini atar. Ona göre, cemaatin ve küçük toplulukların ortaya çıkmasında, dostluğun ve sevginin büyük önemi vardır. Onca dostluk ve sevgi özü itibariyle faydaya dayandığı,[1117] insana güven, ruh huzuru, endişesiz bir yaşam sağladığı için de değerlidir.[1118] Yüce bir ruh, her şeyden fazla bilgelik ve dostluğa değer verir; bunlar, biri ölümlü, öteki ölümsüz iki iyiliktir.[1119] Bu yüzden, gereksinimden kaynaklanan dostluğun kurucuları biz olmalıyız; bu toprağa tohum ekmemize benzer; yaşamın tadını çıkaranlarla ortaklık sayesinde gelişir.[1120] Onun toplumun temeline oturan sevgi ve dostluğu, toplumun tümüne yaygınlaştırmak için Platon'un aksine mülkiyet ortaklığını değil Aristoteles gibi özel mülkiyeti savunduğu anlaşılmaktadır. Diogenes Laertios ondan şunu aktarır:

> Epikuros, "dostların malı ortaktır" diyen Pythagoras gibi mal ortaklığını doğru bulmuyormuş; çünkü böyle bir şey güvensizliğin işaretiymiş ve güven yoksa dostluk da yoktur.[1121]

1116) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, cilt: IV, s.145.

1117) Bkz. Epikur, *Mektuplar ve Maksimler*, s.65.

1118) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, s.146-147

1119) Bkz. Epikur, *Mektuplar ve Maksimler*, s.69.

1120) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, X, 120.

1121) Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, X, 11.

Lukretius, insanın uygarlaşma sürecini ele alırken, ilk toplulukların nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışır. Ona göre insan türü başlangıçta, tümüyle güvensiz bir ortam içinde bulunmakta ve insanlar son derece zor doğal şartlar altında vahşi hayvanlarınkine benzer bir hayat sürmektedirler. Bu dönemde insanlar, doğa karşısında tümüyle çaresizdirler, henüz ne ateşi tanıyor, ne avladıkları hayvanların postlarını giysi olarak kullanmayı veya içinde güven altında oturacakları kulübeler yapmayı biliyorlardır. Henüz ortak yarar diye bir kavrama sahip olmadıkları için, toplumsal yasa fikrinden uzaktırlar. Ancak insan türü, yavaş yavaş, yumuşamaya başlamış, ateşi bulmuş, kulübeler yapmış, hayvanların postlarıyla örtünmeyi öğrenmiştir. İnsanın kalbi yumuşadıkça, kadınlar erkeklerle birleşmeye, aşk temelinde aileler meydana getirmeye, çocukları koruyup kollamaya, dostluk ilişkileri kurmaya başlamışlardır. Lukretius'a göre, insanın bu uygarlaşma sürecinin zembereğinde, aşk yer almaktadır. O şöyle der:

> Zamanla kulübe yaptı insanoğlu,
> Post kuşandı, ateş yaktı. Erkekle dişi
> Sürekli birlik kurdular aralarında,
> Gözettiler yavrularını. İşte ilk o zaman
> Yumuşamaya başladı insan yüreği;
> Ateşle, kişinin dayanıklılığı kırıldı soğuğa,
> Gök altında üşüdü. Venüs/Aşk kaba gücünü uslandırdı.
> Çocuklar türlü diller dökerek yatıştırdı
> Köpüren büyüklüklerini. Komşuluk ilişkileri başladı,
> Zorbalığa karşı koymak adına. Çocukları ve
> Kadınları için erkekler, komşularına yakardı.
> Ellerini sallayıp anlamsız sesler çıkararak
> Güçlüleri, zayıfları korumaya çağırdılar; zora
> Karşı koymaya. Tam bir amaç birliği kurulamadı.
> Yine de andına bağlı kalmış demek çoğunluk...
> Daha o günlerde üreyip çoğalamazdı kuşaklar
> İzleyemezdi birbirlerini ta bugüne.[1122]

Doğaya uygun yaşamı ilke edinen Stoacıların, Diogenes Laertios'un bildirdiğine göre, kendini koruma ve varlığını devam ettirme içtepisine büyük önem atfettikleri anlaşılmaktadır. Khrysippos'un *Erkekler Üzerine* adlı yapıtının birinci kitabında söylediği gibi, her varlığın en çok sevdiği, ona en değerli görünen ilk şey, kendi yaratılışı ve bu yaratılış hakkındaki bilincidir. Çünkü doğanın bir varlığı kendine yabancılaştırması veya onu meydana getirdikten sonra ona kendisiyle ilgili bir yakınlaşma veya kendini sevme

1122) Lucretius, *De Rerum Natura*, 1008-1025.

duygusu vermemesi olanaklı değildir. Doğa varlığı meydana getirirken, onu kendi kendisine yakın ve kendisi için değerli bir şey olarak ortaya koymuştur. Varlıkların kendilerine zararlı olan şeylerden kaçmaları, kendilerine yararlı ve uygun olan şeylere yönelmelerinin nedeni de budur.[1123]

Stoa felsefesinde gündeme gelen kendini koruma, hayatta tutma ve varlığını devam ettirme içtepisi, yararlı olana eğilim ilkeleriyle birlikte düşünüldüğünde, toplumsal yaşamın nasıl mümkün olduğunu anlamamızı olanaklı kılar. Çünkü onlar, ben'in kendine olan sevgi ve bağlılığını,[1124] fayda ilkesiyle, anne babanın çocuklarını sevmesine ve oradan da insanlar arası yakınlık duygusuna ulaşmaya çalışırlar. Onlara göre, tıpkı Platon'un dediği gibi, vücudun organları nasıl dayanışma halindeyse toplum da öyle olmalıdır.[1125] Cicero Stoacılarda gündeme gelen bu durumu şöyle betimlemektedir:

> Stoacılar doğanın anne-babalarda çocuklarına karşı sevgi yarattığını anlamanın önemli olduğunu ileri sürerler ve insanları topluluklar halinde bir araya gelmeye iten şeyin kaynağında, anne-babaların çocuklarına karşı duydukları bu sevginin bulunduğunu söylerler. Bu ilk olarak bedenin ve onun organlarının yapısında açık olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar çocukların meydana getirilmesinin doğanın planı içerinde yer aldığını göstermek için yeterlidir. Öte yandan, doğanın hem çocukların meydana gelmesini isteyip hem de doğduktan sonra onların sevilmesiyle ilgilenmemesi doğru olamaz. Aşağı türden hayvanlarda bile doğanın bu işleyişini açıkça görmekteyiz. Onların yavrularını karınlarında taşımaları ve daha sonra yetiştirilmeleriyle ilgili olarak sarf ettikleri çabalarını gördüğümüzde, doğanın gerçek sesini duyuyor gibiyizdir. Bundan dolayı doğal olarak acıdan kaçındığımız ne kadar açık ise, doğanın kendiliğinden dünyaya getirdiğimiz çocukları sevmeye bizi ittiği de o kadar açıktır. İnsanları birbiriyle birleştiren sevgi duygusu, bu içgüdüden kaynaklanmaktadır. Bu duygu da bize, doğa tarafından verilmiştir. O halde bir insanın sadece bir insan olması, ona başka bir insana bir yabancı olarak bakınama ödevini yükler. (...) Bundan dolayı doğa tarafından birlikler, toplumlar, devletler meydana getirecek bir yapıda yaratılmış durumdayız. (...) Khrysippos olağanüstü bir güzellikle her şeyin insanlar ve tanrılar için yaratılmış olduğunu, ancak bunların da, topluluk ve toplum için var olduğunu söylemiştir.[1126]

1123) Bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 85.

1124) Bkz. Marcus Aurelius, *Ta Eis Eauton (Kendime Düşünceler)*, I2, IV.

1125) Bkz. Marcus Aurelius, *Ta Eis Eauton (Kendime Düşünceler)*, 7, XIII.

1126) Cicero, *De Finibus Bonorum et Malorum*, trs.: H. Rackham, London 1944, 3, 62-67.

Cicero'nun bu aktardıkları[1127] Stoacıların genel evren kurgularıyla diyalektik ilişki içerisinde yorumlandığında, açıkça onların, evrenin akıllı, erekli, iyi kalpli bir doğa ya da ilke tarafından yönetildiği, bütün varlıkların içlerinde taşıdıkları etkin ilkenin birliğinden dolayı birbirine bağlı, dolayısıyla da insanların da hem doğayla hem de birbirleriyle ilişkili olduğu; bu karşılıklı bağlılık ve ilişkinin ise doğal bir sevgiye yol açtığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda kendimize karşı duyduğumuz sevgi, çocuklarımıza, akrabalarımıza, diğer hemcinslerimize ve nihayet tümüyle topluma ve doğaya karşı göstermemiz gereken sevgiye dönüşmektedir. Bu bağlamda olmak üzere, Hierocles (ö. 222) diğer insanlara, kendimize duyduğumuz doğal sevginin aynısını gösterme ödevimizin bulunduğunu vurgular. Arslan'ın deyişiyle o, insanın merkezinde kendisini bulunduğu çok küçük bir daireden dışa doğru birbirini içeren birden fazla daire içinde yer aldığını, bu dairelerden ikincisinin anne-baba, eş ve çocuklardan, üçüncüsünün dede, nine, amca, dayı vb. gibi yakın akrabalardan meydana geldiğini, bu daireleri insanın hemşerilerinden, yurttaşlarından, nihayet diğer bütün insanlardan meydana gelen diğer dairelerin takip ettiğini söylerken, onun üzerine düşen görevin dışta bulunan dairelerde yer alan insanları mümkün olduğu kadar daha içteki dairelere alması olduğunu belirtir.[1128] Stoacıların bu doğal sevginin uzantısı olarak kendimize nasıl davranılmasını istiyorsak diğer insanlara öyle davranmak gerektiğini ileri sürdükleri gibi,[1129] onlara göre, doğal aklı kılavuz edinmek, tutkulardan ve arzulardan da uzaklaşmak gerekir. Doğal akıl, anayı, babayı, yurdu, dostları ve diğer iyi insanları sevmeyi emreder; bunların aksini ise yasaklar.[1130] Zenon ve Khrysippos, doğanın emrettiği bu sevgiyi toplumun tümüne yaygınlaştırmak için, tıpkı Platon'da karşılaştığımız gibi aile kurumuna karşı çıkmaktadır. Diogenes Laertios şöyle der:

> Stoacılara göre, bilgeler arasında kadınlar ortak olmalı, dolayısıyla herkes önüne gelen kadınla ilişki kurabilmelidir. Zenon Devlet adlı eserinde, Khrysippos da Devlet Üzerine adlı eserinde böyle söylüyor; hatta kinik Diogenes ile Platon da. Böylece bütün çocukları aynı şekilde baba sevgisiyle seveceğiz ve yasadışı ilişkilere karşı kıskançlıklar ortadan kalkacak.[1131]

1127) Benzer argümanlar için bkz. Cicero, *Yaşlılık-Dostluk*, s.78-79.

1128) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, cilt: 4, s.376-377

1129) Bkz. Diogene Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 124.

1130) Bkz. Diogene Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 108.

1131) Diogene Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, VII, 131.

VI.

FELSEFİ YAZINDA AŞKIN KOZMOLOJİK YORUMU: KOZMOS, VARLIK ve OLUŞ

Bildiğin gibi aşktır doğuştan yer alan insanın organlarında. (...)
Ama onun öğelerde de dolaştığını çıkmadı bilen kimse.
Empedokles, *Fragmanlar-Doksogaflar*, 172.

I

Şu ana değin, Eski Yunan'da sevgi ve aşkın cinsel, psikolojik, fizyolojik, etik ve toplumsal açıdan nasıl ele alındığına ilişkin bir çerçeve çizmeye çalıştık. Özellikle mitolojik gelenekten söz ederken ve aşkın cinsel yorumunu ele alırken, Eski Yunan'da cinsel birleşme ve üreme motifinin teogonik ve kozmogonik bir bağlama da yansıtıldığına değindik. Bu yansıtmanın sonucu olarak Eski Yunan'da aşk, en az cinsellik kadar, varlık ve oluş sorununda kozmogonik bir vurguyla da karşımıza çıkar. Bu kozmogonik vurgu, yani aşkın kozmogonik yorumu önce mitolojilerde kendini gösterir, sonra felsefe içerisinde inceltilerek ve felsefî bir kılığa sokularak, yani kozmolojiye dönüştürülerek varlığını sürdürür. Bu anlamda Eski Yunan düşüncesinde, mitos'tan logos'a olduğu kadar, kozmogoni'den kozmoloji'ye doğru bir evrimle de karşılaşılır. Öyle anlaşılıyor ki, eros mitolojik öğelerin evliliğini ve doğumunu açıklamak için kullanılan cinsel bir modele dayalı güdüleyici bir güçtür ve hem evreni oluşturan bütün parçaların, hem de evrende barınan yaratıkların oluşumunun biricik yolu gibi düşünülen çiftleşme ve doğumu başlatmak için daha en başından zorunludur.[1132] Bu yüzden olsa gerek Aristoteles eros'u kadim kozmogonilerde ortaya çıkan bir tür ilk hareket ettirici, ilk fail neden olarak yorumlamaktadır O, Hesiodos'un "her şeyden önce kaos (*khaos*) vardı, sonra geniş göğüslü toprak (*gaia*) ve bütün tanrılar arasında parlayan aşk (*eros*)" deyişini[1133] aktardıktan sonra, şöyle devam eder:

> Bu, var olan şeyler arasında, ta başlan itibaren onları hareket ettirecek ve birleştirecek bir nedenin olduğu düşüncesini içermektedir.[1134]

1132) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, s.43.

1133) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 985b 25-30.

1134) Aristoteles, *Metafizik*, I, 985b 30.

Kadim kozmogonilerdeki mitolojik süslemeler, doğa filozoflarında kaybolup gitmeye başlasa da, bu oluşturucu, hareket ettirici güç, yani Eros, bazı metinlerdeki ifadeyle Aphrodite, karşıt güçleri bir araya getirip birleştirme ve kaynaştırma, kaostan kosmosu ortaya çıkarma rolünü sürdürür. Bu anlamda Eros kadim kozmogonilerde gözlenen işlevini, kimi felsefecilerin oluşturduğu antropomorfist ögeler içeren kozmolojilerde de devam ettirir. Nitekim Anaksimandros, Parmenides, Empedokles, Platon, Aristoteles, Lucretius ve hatta Plotinus gibi düşünürlerin kozmolojilerinde Eros bir şekilde işlevseldir.

II

Varlığın kökenine öncesiz ve sonrasız olarak nitelediği ve nedensiz varlık olarak gördüğü *apeiron*'u (ἄπειρον) yerleştiren Anaksimandros, *apeiron*'dan kosmosun nasıl meydana geldiğini açıklarken, onu bir süreç olarak ele alır. Genel hatlarıyla bu süreç, *apeiron*'daki ebedi devinimin neden olduğu bir ayrışma süreci olarak karşımıza çıkar. Aristoteles'in ifadesiyle söylersek, bu süreçte, "karşıtlar birin içindedir ve ondan ayrışır" [1135] Aristoteles'in süreçle ilgili bu deyişi, *apeiron*'un gerçek doğasının bütün karşıtların belirsiz bir ilk bileşimi olduğunu ima etmektedir. Guthrie'nin de ifade ettiği gibi, Anaksimandros'un *aperion*'dan dünyanın nasıl oluştuğu ile ilgili düşüncesine ilişkin bilgimiz, ayrılma (*ekrisis*) ya da ayrışma (*apokrisis*) gibi genel terimlerle sınırlı değildir. Nitekim Eusebius'un derlemelerinden aktarılan ve Theophrastos'tan gelen bir pasajda şöyle denilmektedir:

> Anaksimandros'a göre, bu kozmosun doğumu sırasında sıcakla soğuğun bir tohumu (*gonimon*) ebedi tözden ayrılmış ve bu tohumdan, yeri, bir ağacın kabuğu gibi çepeçevre saran buharın etrafında büyüyen bir alev küresi meydana gelmiş. Bu küre parçalanıp halkalar halinde toplaştığı zaman güneş, ay ve yıldızlar varlığa gelmiş.[1136]

Anaksimandros'un tohum diye çevrilen *gonimon* sözcüğü, üretken, doğurgan, varlığa getiren anlamında bir sıfattır, yumurtalar ve tohum için de kullanılır. Aynı sözcüğün, eski metinlerde, bitki ve hayvanların yaşamı için de kullanıldığı görülür.[1137] Bu durum, kimi felsefe tarihçilerinin, kozmolojisini oluştururken Anaksimandros'un, hayvanların tohumu ve

---

1135) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul 1997, 187 a 20.

1136) Dels-Karanz, A10'dan aktaran W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, s.102. Aynı metin için bkz. Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dosografiler)*, cilt: I, s.73-74.

1137) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, 103.

embriyonun gelişimiyle ilgili erken görüşlerden, özellikle Orpheuscu görüşlerden esinlendiğini düşünmesine yol açmıştır. Guthrie şöyle der:

> Döl yatağında tohumun "ayrışması" (*apokrisis*), sıcakla soğuğun oynadığı rol (*phloios*: kabuk) gibi unsurlar, aktardığımız açıklamalarda yer aldığı gibi, Yunan tıp yazarları için de bilinen şeylerdir. Yukarıda kabuk diye çevrilen *phloios* sözcüğüne gelince, (...) onun, bitki olsun hayvan olsun büyüyen bir organizmanın çevresinde oluşan herhangi bir doku anlamına geldiğini ekleyebiliriz. Aristoteles kabuk sözcüğünü bir yumurtanın çevresindeki zar için kullanır (*Hayvan Araştırmaları*, 558 a 28) ve söylendiğine göre Anaksimandros da aynı sözcüğü, hayvan yaşamının ilk formlarının sarılı olduğu dikenli deri için kullanır. Anlaşılan o ki, Anaksimandros, yumurtaları, hayvan embriyolarını ve ağaçların çevresinde gelişen zarı düşünmüş ve embriyon halindeki dünyanın dış derisini, onu oluşturan sınırsızın (*apeiron*) rahminden ayırırken bu zardan esinlenmiştir.[1138]

Anaksimandros'un mitsel kozmogonileri temellendiren insanbiçimci cinsel birleşme imgesine karşı çıktığı söylense de, dünyanın döl yatağının canlı olduğu ve dünyanın başlangıcının bir tür tohum ya da sperma olduğunu kabul ettiğini söylemek gerekmektedir.[1139] Eğer bu çözümleme doğruysa, Anaksimandros'un kozmolojisinde döl yatağı, döllenme, doğum gibi unsurların yer aldığını ve bir şekilde kozmolojisine aşk ve cinsellik unsurunun bulaştığını söylemek gerekmektedir. Zira Eski Yunan'da anılan kavramlar, daima aşk ve aşk ilişkilerinden sonra ortaya çıkan süreçleri ifade etmek için kullanılmaktadır.

III

Birleşme, doğum, aşk gibi unsurların Parmenides'in kozmolojisinde de yer aldığı görülür. Nitekim Aristoteles, Hesiodos'tan sonra, aşk ve arzuyu var olan şeylerin içine bir ilke olarak yerleştiren düşünürler arasında onu da sayar. Onun aktarmasına bakılırsa, "Aphrodite, bütün tanrılar arasında ilk olarak aşkı (*eros*) yarattı" ifadesi Parmenides'in kozmolojisinde önemli bir yer edinir.[1140] *Nesnelerin Varoluşu Üzerine* adlı yapıtından geride kalan pasajlara bakılırsa, kendi kozmolojisinde, biri yumuşak ve çok hafif, her yanda kendisine benzer olan eterli ateş, diğeri koyu ve ağır olan karanlık

---

1138) W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, s.103-104.

1139) Bkz. W. K. C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, cilt: I, s.104.

1140) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 985b 25-30.

gece olmak üzere iki cisime önemli işlevler yüklediği görülür. Ona göre görünüşler dünyasındaki her şey, bu iki ilkenin karışımından ve birleşmesinden meydana gelmektedir.[1141]

> Bütün şeylere ışık ve gece adı verildikte,
> Ve kuvvetlerine göre olan şeylerle bunlar ve şunlar adlandırıldıkta,
> Bütün evren doludur aynı zamanda ışık ve görünmez geceyle,
> Her ikisi de eşit olan; yoktur çünkü ikisinden biri içinde olmayan.[1142]

Capelle bu iki ilkeden en önemlisi olan ışığın Güneş olduğunu, bu motifin Orpheuscu yazında izlerinin sürülebileceğini söyler. Çünkü ona göre, hakikatin Güneş'ten yani ışıktan elde edileceğine ilişkin Orpheuscu gelenekte çok eski bir görüş bulunmaktadır.[1143] Parmenides, bu görüşü ontolojik-kozmolojik bir zeminde yeniden ele alıp işlemiş gibi gözükmektedir. Arslan'ın söylemiyle onun bu iki ilkeden hareketle şeylerin meydana gelişine yönelik açıklamasını, bir cinsel birleşmeler ve doğurmalar zinciri olarak yorumlamak olanaklıdır.[1144] Olanaklıdır; çünkü Parmenides'in, *Nesnelerin Varoluşu Üzerine* adlı yapıtından elimize geçen fragmanlar incelendiğinde, sık sık "birleşme, doğma ve doğum" gibi motiflere yer verildiği görülür. Ancak bütün bunların meydana gelişinde bazı efsanevi güçlerin etkisinin de bulunduğu anlaşılmaktadır.[1145] Nitekim Parmenides, her şeyi yöneten ve varlıklara kaderlerini dağıtan adalet ve zorunluluk adıyla kendisine işaret ettiği, yerin ve dünyanın kalbi olarak nitelediği bir tanrıçadan söz eder. İşte Eros, yani aşk tanrısı, bu tanrıçanın, büyük olasılıkla Aphrodite'nin doğurduğu ve meydana getirdiği ilk varlıktır.[1146] Aristoteles'e göre, Parmenides için, tıpkı Hesiodos'ta olduğu gibi Eros, hareket ettirici ve düzenleyici ilke konumundadır.[1147] Bu Eros'u, yani aşk tanrısını onun, "her şeyi güden", *daimon* olarak da nitelendirdiği de ifade edilir. Eros'un Tanrı olduğu söylemine karşılık, onun Tanrı değil de, insanlarla tanrılar arasında aracılık yapan bir *daimon* olduğu düşüncesi, Platon'un *Symposion*'unda da karşımıza çıkmaktadır[1148] ve öyle anlaşılıyor ki, Lukretius'un şeylerin doğasının tek başına yöneten Venüs'e seslendiği açılış yakarışında bile etkisi sürmektedir.[1149]

1141) Bkz Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.238.
1142) Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.85-86.
1143) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksogaflar)*, cilt: I, s.143.
1144) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.238-239.
1145) Bkz. Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.79-87
1146) Bkz Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.239.
1147) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 984b 25.
1148) Bkz. Platon, *Symposion*, 202c-203.
1149) Bkz. Lucretius, *De Rerum Natura*, 1-30.

IV

Empedokles'in kozmolojisi, Parmendes'inki ile karşılaştırıldığında, aşka daha etkin bir işlev yükler. Fakat aşk onun dilinde, eros olarak değil *philia* bazen de Aphrodite olarak karşımıza çıkar.[1150] Werner Jaeger'a göre, o, birer Tanrı olarak gördüğü unsurlara da birden çok isim verir; bunun nedeni, Yunan düşüncesinde tanrılara verilen isimlerin çokluğuyla, tanrıların itibar kazandıkları düşüncesidir.[1151] Empedokles'in, oluşun temeline yerleştirdiği ve sırasıyla parlayan Zeus, hayat veren Hera, Hades ve gözyaşlarıyla ölümlü insanlar için hayat kaynaklarını besleyen Nestis –bunların her biri tanrıdır- ile özdeşleştirdiği ateş, hava, toprak ve su, her şeyin kendilerinden meydana geldiği kök durumundadır.[1152] Ona göre nasıl ressamlar, tapınaklara adanacak resimleri yaparken, ellerine çeşitli boyaları alır ve onları uygun oranlarda birbirine karıştırırlarsa, bunun için de bazı boyalardan daha fazla, bazılarından ise daha az miktarda kullanırlarsa ve böylece bu boyalardan dünyada rastlanan sayısız şeylerin, örneğin ağaçların, erkeklerin, kadınların, kuşların, balıkların, hatta uzun ömürlü tanrıların resimlerini yaparlarsa, aynı şekilde doğa da dört unsuru alarak onlardan her birinden farklı miktarları farklı oranlarda karıştırıp var olan her şeyi meydana getirir.[1153] Ona göre, birer Tanrı olarak tasarlanan unsurların, bir araya gelmeleri, yine birer Tanrı olarak tasarlanan philia/Afrodite'nin, ayrılmaları ise kimi zaman *eris* kimi zamanda *neikos* olarak adlandırılan[1154] nefretin ürünüdür.[1155] Böylelikle Empedokles Aristoteles'e göre, birer Tanrı olarak philia ve neikos'u fail neden olarak görmekte ve onları etkin bir güç olarak tasarlamaktadır. Aristoteles şöyle demektedir:

> Ancak İyi'nin çeşitli biçimlerinin karşıtlarının doğada var olduğu, doğada sadece düzen ve güzelin değil, düzensizlik ve çirkinliğin de bulunduğu, hatta kötü şeylerin iyi, çirkin şeylerin güzel şeylerden daha fazla sayıda bulunduğu fark edildiğinden, bir başka filozof dostluk/aşk

---

1150) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.188.

1151) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.205, dipnot, 39.

1152) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: I, s.169; Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, s.125.

1153) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: I, s.170; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.268-269.

1154) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.107

1155) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: I, s.172; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.271.

(*philia*) ve nefreti (*neikos*) ortaya attı. Bu iki ilkeden her biri, bu iki ayrı nitelikler grubundan birinin (fail) nedenidir. Çünkü Empedokles'in görüşünü izlediğimiz ve onu sözel ifadesi bakımından değil de anlamı bakımından yorumladığımız takdirde, aşkın (*philia*) iyi şeylerin, nefretin (*neikos*) kötü şeylerin (fail) nedeni olduğunu görürüz. Bundan dolayı eğer Empedokles'in bu anlamda kötü ve iyinin her ikisinin ilkeler olduğunu söylediğini, bunu söyleyen ilk kişi olduğunu söylersek, belki haklı oluruz. Çünkü her türlü iyinin nedeni iyi, (her türlü kötünün nedeni de kötü) olandır.[1156]

Gerçekten aşk ve nefret Empedokles'in kozmolojisinde Aristoteles'in anladığı anlamda fail nedenler midir? Eğer onlar fail neden iseler, bu durumda, dört köke tekabül eden tanrılardan doğal olarak daha üstün bir konuma oturtulacaklardır. Bu bağlamda, Werner Jeager'in Aristoteles'e itiraz ettiği görülür. Ona göre, Aristoteles hakikaten bize tarihsel bir bilgi mi vermektedir, yoksa sadece kendi bakış açısına göre eski düşünürlerin felsefi amaçlarını anlamaya mı çalışmaktadır, sorusu anlamlı bir sorudur. Aristoteles, ona göre, kendi dört neden öğretisini temellendirme bağlamında soruna yaklaşmaktadır ve diğer düşünürlerin olduğu gibi Empedokles'in düşüncelerini de bu açıdan yorumlamaktadır.[1157] Dolayısıyla o, düşünürleri kendi ilgisi ve amacı bağlamında yorumlamaktadır. Empedokles, kendi bağlamında yorumlandığında, ona göre, tanrılar arasında ast üst ilişkisi kurmamakta, tüm tanrıları eşit saymaktadır. Oya fail neden nitelemesi, tanrılar arasında bu türden bir ilişki varsaymaktadır. Werner Jaeger'in söylemi, kanımızca Empedokles'in düşüncesini farklı bir açıdan değerlendirmek için oldukça ilgi çekici ve uyarıcıdır. Ona göre, Empedokles'in evreninin temelinde yer alan dört maddi unsur, kozmosun meydana gelmesi için tek başlarına yeterli değildir; temel maddelerin karışması ve ayrışmasını gerçekleştiren iki oluşturucu güçle tamamlanmaları gerekmektedir. Empedokles bu iki güce de mitsel isimler verir ve dört maddi unsurla eşit düzeyde tanrılar olduğunu bildirerek, *philia* ve *neikos*, yani aşk ve nefret adlarıyla anar. Onca, Yunan felsefesini modern mekanik fiziğin kategorilerine tercüme etmek şeklindeki genel eğilime uygun olarak, bu kavramlar yerine çekme ve itmeden söz etmek daha cazip hale gelmiştir. Ne var ki, Empedokles'in kullandığı isimler tamamen farklı bir şeye tekabül eder. O, organik dünyaya olduğu kadar inorganik dünyaya da hakim olan iki güçten bahsetmektedir. İnorganik dünyayı, organik yaşam

1156) Aristoteles, *Metafizik*, I, 985 a 5.
1157) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.44.

açısından anlamaya çalışır, organik yaşamı dünya açısından değil. Ayrıca aşktan Aphrodite diye de bahseder ve böylelikle Aphrodite'nin anlamını genişleterek, bütün varlıkları bir bütün haline getirip her birine hayat veren tanrısal bir güç konumuna yükseltir. Empedokles, Aphrodite'i Hesiodos'un kozmogonik Eros'unun birçok özelliğiyle donatmakla kalmaz, hem erkek ve kadın arasında ayrım yapmaya alışık olduğumuz alanda, hem de bu alanın daha ötesine geçerek, bütün doğada, her türden çifteleşmenin nedeni haline getirir. Birbirinden ayrı düşmüş şeyler onun etkisiyle birleşir ve böylelikle tamamen aşka dayanan bir düzen meydana çıkar. Ancak bu birliğe ulaşılır ulaşılmaz, nefretin yıkıcı etkisiyle birlik her seferinde dağılarak çokluğa dönüşür. Bu süreç duyularla değil, akılla kavranabilir.[1158] Werner Jaegar'e göre, bu tanrıların hiçbiri diğerinden daha kadim veya daha saygın değildir. Hepsi eşittir, yalnız her biri kendine özgü bir ethos'a yani doğaya sahiptir ve zamanın döngüsü içinde sırasıyla diğerlerine galebe çalarlar. Bizzat evrenin yaşamında olduğu kadar bitkilerin, hayvanların ve insanların bedenlerinde ve yaşamlarında da böyledir. Keza evrenin parçaları olan Güneş, toprak, gökyüzü ve deniz bile aşk sayesinde bir arada durur. Doğa, renkleri birbirine karıştırarak çeşitli formlar –ağaçlar, erkekler, kadınlar, vahşi hayvanlar, kuşlar, balıklar, uzun ömürlü tanrılar- yaratan ressam gibidir. Ona göre, Empedokles'in kozmolojisi, Anaksimandros ve Herakleitos'un kozmolojileriyle, bütün Yunan kozmolojik düşüncesinin temel özelliklerinden birini paylaşır. Doğal süreçlerin, insanın siyasal, sosyal yaşamından alınmış benzetmelere başvurularak yorumlanmasıdır. Nitekim Anaksimandros'ta *physis*'i gerçek bir kozmos (yani yasaya dayalı düzen) haline getiren oluş ve yok oluş sürecinin arkasındaki kavram *dike* veya *tisis*'tir (ceza). Herakleitos bu kavramları alırken beli değişiklikler yapmış ve uygulama alanını doğayı da içine alacak şekilde genişleterek, bütün insan yasalarına benzeyen ama aynı zamanda bunların hepsinin üzerinde yer alan evren yasasından (*nomos*) bahsetmiştir. Onca Empedokles'te de fiziksel olguların benzer şekillerde yorumlandığına tanık oluyoruz. Zira Empedokles'in kozmolojisindeki kadim tanrıların, onur ve karakter bakımından farklılaşmakla birlikte, hepsinin eşit ve aynı yaşta olduğunu vurgulamakta, bu vurguyla kendinden önceki Yunan teogonilerine, en çok da Hesiodos'a sarılmaktadır. Hesiodos, derin ve geniş kaos içinden en eski tanrılar doğmaya başladığında, ilk olarak toprak ve Eros'un ortaya çıktığını düşünmüştür. Yine Platon *Symposion*'da, Phaidros'un yaptığı konuşmada, Eros'un bütün tanrılar arasında en eskisi

1158) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.188.

olduğunu kanıtlamak için bu pasajdan alıntı yapmıştır. Yunanlıların dini ve siyasi dilinde, bu aynı zamanda onun itibarlı olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü Yunan düşüncesinde eski ve itibarlı sözcükleri birbirlerinin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır.[1159] Werner Jaeger'in deyişiyle bu yaş ve itibar hiyerarşisini bozma girişimi, Aiskhylos'un Eumenides'inde –Erinyes'in, eski kuşağa mensup tanrıların genç tanrılardan hak ettikleri itibarı görmemesinden şikayet etmesi bağlamında- yıkıcı bir tutum olarak suçlanmıştır. Dolayısıyla Empedokles, bütün tanrıların eşit ve aynı yaşta olduğunu söylerken, Yunan doğa felsefesini modern fizik ve kimyanın gözüyle anlamaya çalışanların sandığı gibi, evrende mevcut olan dört unsurun eşit miktarda olduğunu kastetmez. Bu sözleri, Diels'in tercümesinde olduğu şekilde sadece dört unsura işaret etmeyip, aynı zamanda sevgi ve nefreti de kapsıyor gibidir. Tanrıların eşitliği iddiası sadece Thales, Anaksimenes veya Herakleitos'un tekçi kozmolojilerinde değil, toprak ve aşkın kozmogonik sürecin ilk aşamasını temsil ettiği söylenen Hesiodos'un Theogonia'sına de gönderme yapar.[1160] O, söylemini şöyle sürdürür:

> Bu en eski tanrıların hepsi artık ayrıcalıklarından ve mutlak iktidarlarından mahrum bırakılmış ve hepsi eşit ilan edilmiştir. Hepsi aynı yaştadır, yani hepsi en baştan itibaren mevcuttur. Toprak dünya için ne kadar önemliyse, Ateş, Su ve Hava da o kadar önemlidir. Empedokles her ne kadar Sevgi'yi sevip Nefret'ten nefret etse de, nefret de dünyanın dinamik yapısını sürdürmek için Sevgi kadar gereklidir. Sevgi ve nefret, Aristoteles'in *causa movens* (fail neden) ve *causa materialis* (maddi neden) şeklinde diğerlerinden ayırarak bizi inandırmaya çalıştığı gibi, dört unsura tekabül eden tanrıların üzerinde değildir. Başka bir deyişle, mevki, yaş ve soy farklarına dayanan eski teogonik düşüncenin aristokratik yapısının yerini, artık Empedokles'in evrenini meydana getiren bütün temel ve hareketli güçlerin demokratik eşitliği almıştır. Bununla birlikte bu güçler, tekil işlev karakterlerinin tabi olduğu daha yüksek bir birlik yasasıyla birbirine bağlanmaktadır. Bu görüş, Empedokles'in sosyal idealine tam anlamıyla uygundur; nitekim gelenek onu memleketi Akragas'ın siyasal mücadelesinde tutkulu bir demokrasi taraftarı olarak sunmaktadır. Yalnız, Yunan düşüncesinde sosyal unsurlarla kozmolojinin ilişkisi her zaman karşılıklıdır: Evren, *dike* (adalet), *nomos* (yasa), *moira* (kader), *kozmos* (düzen), eşitlik gibi siyasal fikirler temelinde anlaşıldığı gibi, siyasi yapı da evrenin ezeli ve ebedi düzeninden türetilir.[1161]

1159) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.188-189.

1160) Bkz. Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.189.

1161) Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, s.189-190.

Werner Jaeger'in anılan çözümlemesi önemli bir gerçeği dile getirmektedir; Aristoteles'i ve modern dönemde yazılmış felsefe tarihi yapıtlarını irdelerken anakronizm konusunda bizleri uyarmaktadır. Bu uyarı yerinde olmakla birlikte, birer Tanrı olarak aşk ve nefreti yine birer Tanrı olarak konumlandırılan öğelerle aynı statüye oturtmasının ötesinde, onların işlevlerinde yeni bir öneride bulunmamaktadır. Empedokles'in kozmolojisinde aşk birleştirici, bir araya getirici ve kaynaştırıcı; nefret ise uzaklaştırıcı, parçalayıcı ve ayırıcı bir güç konumunu korumaktadır. Birincisi aynı türden olmayan unsurları birbirine yaklaştırmasına karşılık, ikincisi aynı türden olmayan unsurları birbirinden ayırmaktadır. Bu iki kuvvet ya da varlık, evrende sırasıyla hüküm sürer; bu açıdan evrende aşkın egemenliğini nefret, nefretin egemenliğini aşk takip eder.[1162] Empedokles şöyle der:

> Zira onlar (aşk ve nefret), önceden nasılsa ileride de öyle olacaklar ve sonsuz zaman asla yoksun kalmayacak bunlardan.[1163]

Aristoteles haklı olarak Empedokles'in aşk ve nefret ilkesini ebedi birer ilke olarak görse de, hem bu ilkeyi yeterli ölçüde kullanmadığından hem de kullanışında tutarlı davranmadığından şikayet eder. Ona göre, aşkın tüm durumlarda bir birleştirme, nefretin ise bütün durumlarda bir ayırma, ayrılma nedeni olması gerekir. Oysa durum hiç de böyle değildir. Empedokles'in sisteminde, *sphairos* veya bir olan, evrenin mutlak birliği tarafından karakterize edilen ve içinde aşkın doruk noktasında bulunduğu haldir. Dört öğe, ezeli ve ebedidir ve tanrısal niteliktedir. Onlar birbirlerine dönüşmezler. Bununla birlikte Empedokles, onları, aşkın etkisi altında tek bir bütün (*sphairos*) haline getirmektedir. Sonra aşkın egemenliği yerini nefrete bıraktığında, bütün (*sphairos*), yeniden dört öğeye ayrılmaktadır. Bu, bütün içine dağılmış olan niteliklerin bir tür kendi yerlerine gitmeleri ile gerçekleşmektedir.[1164] Yani Empedokles'te aşk öğeleri birbiriyle birleştirirken, bir aynı öğelerin parçalarını bir birinden ayırdığı; burun tersine, nefret, benzemeyenleri birbirinden ayırırken bir aynı öğenin parçalarının kendi aralarında birleşmelerine neden olduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles, Empedokles'in gerçekte nefreti birleştirme ilkesi –çünkü o farklı bireyleri meydan getirmektedir-, aşkı ise bir ayırma ilkesi –çünkü o, *sphairos*'ta yeniden birleştirmek üzere bireyleri ortadan kaldırmaktadır- kıldığından ötürü eleştirmektedir.[1165]

1162) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.271.
1163) Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce'Felsefe (Fragmanlar-Doksogaflar)*, cilt: I, s.174.
1164) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s.97, dipnot, 4.
1165) Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I, 985a 25.

Empedokles'in kozmolojisinde aşk ve nefretin dinamik bir karakterde ortaya çıkması, onun süreksiz bir evren tasarımına inandığı biçimde bir yorumun oluşmasında da yol açmıştır. Sözgelimi Simplicius'a göre, aşk ve nefretin egemenliğindeki evren, önce doğmakta, sonra yok olmakta, ardından tekrar meydana gelmekte ve tekrar yok olmaktadır. Bu ardı ardınalık ve birbirini izleyiş, ebedi olarak devam etmektedir. O, aşk ve nefretin sırasıyla üstün geldiklerini, aşkın şeyleri bir araya getirdiğini, nefretin dünyasını yıktığını, aşktan yeniden meydana geldiğini, nefretin ise onları tekrar ayırdığını ve evreni yeniden meydana getirdiğini ileri sürmektedir.[1166] Bu ise çatışmalara bağlı olarak sürekli oluşup bozulan, bir anlamda anlık ve süreksiz bir evren tasarımı anlamına gelmektedir.

Empedokles'in etkin bir güç olarak konumlandırdığı ve tanrılaştırdığı bu aşk ve nefret, madde dışı, yani gayri maddi güçler midir? Bunun böyle olduğunu söylemek oldukça güçtür; çünkü bizzat Empedokles'in kendisi, onları uzamsal ve cisimsel şeyler olarak tasarladığını açıkça ifade etmektedir. O, aşkın uzunluk ve genişlik bakımından, nefretin ise ağırlık bakımından diğer unsurlara, yani hava, toprak, su ve ateşe eşit olduğunu söylemektedir.[1167] Öyle anlaşılıyor ki, Empedokles, birleşmenin ilkesi olan aşkı, insanları birbirleriyle birleşmeye iten cinsel arzuya benzer bir şey olarak tasarlamaktadır. O bu tasarımın kökeni konusunda bizlere önemli ipuçları da vermektedir:

> Bildiğin gibi sevgidir doğuştan yer alan insanın organlarında, çünkü sevgi denen duyguyu insanlar onun sayesinde öğrenirler ve sevişme edimini yerine getirirler; sonrada ona sonsuz haz ya da Aphrodite derler. Ama onun öğelerde de dolaştığını çıkmadı bilen kimse.[1168]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Aristoteles'in saptamasıyla, aşk ve nefretin her zaman aynı biçimde iş görmediklerini, daha doğrusu çelişik iş gördüklerini -çünkü birleştirme ilkesi olan aşk, farklı türden unsurları birbirleriyle birleştirirken, öte yandan bir aynı unsurun içinde onun parçalarını birbirinden ayırmaktadır; buna karşılık nefret, aynı türden unsurları birbirinden ayırırken, öte yandan bir aynı türden unsurun parçalarını birbiriyle birleştirmektedir- biliyoruz. Bu çelişik durumun yarattığı sorunu Empedokles nasıl aşmaktadır? Bu çelişik durumun, Empedokles'in benzer olanların birbirini çekmesi veya benzerin benzer tarafından çekilmesi il-

---

1166) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: I, s.177.
1167) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.273.
1168) Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografiler)*, cilt: I, s.172.

kesiyle çözmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.[1169] Benzerin benzeri çektiği ya da bulduğu ilkesi, onca, sosyal yaşamda, insan yaşamında görüldüğü gibi, pek çok alanda da görülmektedir.[1170] Arslan'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi o, "adeta bir doğa yasası hükmündedir".[1171] O, bir ve aynı türden unsurun parçalarının, sözgelimi suyun parçalarının, nefretin dünyaya nüfuz edip farklı türden unsurları birbirinden ayırmasından sonra doğal bir eğilimle ve bu yasaya uygun olarak birleştiğini belirtir. Çünkü ona göre nefretin işlevi her zaman ayırmaktır. Şu halde birbirinden ayrılan farklı türden unsurların her birinin parçalarının kendi aralarında bir araya gelmeleri, nefretin dışında bir ilkeyi gerektirmektedir. Bu ilke aşk olamaz, çünkü onun işlevi ancak farklı türden unsurları kendilerini ve parçalarını birbiriyle birleştirmektedir. Bu iş, ona göre, başka bir ilkeyi gerektirmektedir ve bu ilke de benzer olanların birbirlerini çekmesidir.[1172] Empedokles bu ilkeyi, rastlantıyla birlikte,[1173] bitkilerin ortaya çıkışı, insan türünün doğuşu, canlıların solunumu, canlı varlıkların yaşam yerleri gibi durumları açıklarken de kullanır.[1174] O şöyle der:

> Tatlı tatlıya uzanır, acı acıya ve ekşi de ekşiye doğru koşar, sıcak ise sıcağa karışır. (...) Benzerine ulaşmak isteyen ateş büyümelerini sağladı onların.[1175]

V

Aşkın kozmolojik boyutunun, Platon'un *Symposion*'unda da ele alınıp işlendiği gözlenir. *Symposion*un ilk konuşmacısı, Phaidros, bir Tanrı olarak Eros'u selamler ve onu en eski Tanrı olarak konumlandırır.[1176] Eros'un bir Tanrı olarak kozmik gücü, ikinci konuşmacı olan Pausanias'ta da gündeme gelir; göksel ve yersel Eros'un etkinlikleri arasında bir sınır çizilir.[1177] *Symposion*'daki üçüncü konuşmacı olan tabip Eryksimakhos, aşkın koz-

---

1169) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.274-275.

1170) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografları)*, cilt: I, s.191-192.

1171) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.274.

1172) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.274-275.

1173) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografları)*, cilt: I, s.292-295.

1174) Bkz. Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografları)*, cilt: I, s.198-195; Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates'ten Önce Yunan Felsefesi)*, cilt: I, s.275.

1175) Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksografları)*, cilt: I, s.

1176) Bkz. Platon, *Symposion*, 178 b.

1177) Bkz. Platon, *Symposion*, 180 d vd.

mik gücünü söylevinin temeline oturtur. Pausianas'ın, mitolojik bir temelden yola çıkıp aşkı göksel ve ortamalı şeklinde ikiye ayıran anlayışını onaylayan Eryksimakhos,[1178] onu yalnız gönlümüzün insan güzellerine bağlanışında görmemek gerektiğini, daha nice şeyler, sözgelimi hayvanlar, bitkiler, kısacası bütün varlıklarda aynı şeyi görmek gerektiğini söyler.[1179] Aşk yüceler yücesi bir Tanrı'dır, tanrısal işlerde de insansal işlerde de etkisi sınırsızdır; o tüm evreni ve evrendeki nesneleri kuşatan kozmik bir güçtür. O, aşka yönelik kozmolojik bakışını, özellikle müzik ve astronomi örneği ile ortaya koyar. Ona göre müzikteki ahenk de aslında ayrı şeyleri aşkla bir araya getirmekten ibarettir. Ahenkle ritmin yapısında aşkı, sevgiyi görmemek oldukça zordur.[1180] Şu halde evren de karşıtlarla doludur, onları bir arada tutan ve *harmonia* oluşturan güç Eros'tur. Astronomik açıdan kozmik sürece baktığında, ölçülü ve ölçüsüz aşk ayrımın başvurur ve yılın mevsimlerine bakılacak olursa orada da anılan iki aşkın da izlerinin açıkça görüleceğini belirtir. Kuru ile yaş gibi karşıtlıklar düzenli bir aşkla kavuşup uyuşarak kaynaştılar mı, insanlar, canlılar ve bitkiler için sağlık ve hareket başlar, onlardan hiçbir zarar görmezler. Mevsimler ölçüsüz bir aşka düşünce, her şey ayrılır, yıkılır, canlılarda da, bitkilerde de salgınlar ve daha bin bir çeşit hastalıklar doğar. Kırağılar, dolular, kıranlar bu alandaki aşk olaylarının ölçüsüz ve düzensiz oluşundan ileri gelir. Onca bütün kurbanlar, türlü şekillerde geleceği görmeler, bütün bunlar, aşkın iyisini korumaya, kötüsünden kurtulmaya yarar.[1181] O sözünü aşkın kozmik gücüne vurguyla şöyle tamamlar:

> İşte böylesine değişik, böylesine yüce, böylesine dünyayı saran bir kudret, bir bütündür aşk; kısaca her şeye gücü yeter. Fakat bizler ve tanrılar arasında en büyük etkisi olan aşk, ölçülü ve düzenli aşktır. O, her türlü mutluluğu, insanlar ve onlardan üstün olan tanrılar arasında her türlü anlaşma ve dostluğun kurucusudur.[1182]

Symposion diyaloğunun dördüncü konuşmacısı Aristophanes, aşkın komik işlevine yönelik bir düşünce ileri sürmese de, beşinci konuşmacı Agathon, Eros'un tüm canlıların ve insani yaratıcılıkların temeline oturduğunu söyler. Hatta evrendeki düzenin ve toplumdaki barışın onun ese-

---

1178) Bkz. Platon, *Symposion*, 186 ab.
1179) Bkz. Platon, *Symposion*, 186 b.
1180) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 bc.
1181) Bkz. Platon, *Symposion*, 187 b-d.
1182) Platon, *Symposion*, 187 d.

ri olduğunu dile getirir.[1183] Altıncı konuşmacı Sokrates'te, aşkın kozmik gücü, insanlarla tanrılar arasında aracılık görevinde, yaratımda ve hayvanlarda ve insanlarda doğurma ve ölümsüzlüğü aramada nesnelleşir.[1184]

Aşkın kozmik yorumunun kimi ipuçlarıyla Platon'un *Timaios* adlı yapıtında da karşılaşılır. Platon bu yapıtında Timaios'un dilinden kosmos'un nasıl meydan geldiği açıklamaya çalışır ve kosmos'un varlığına yönelik sonul kuramını ortaya koyar. Diyaloğun seyrine bakılırsa, Demiurgos'un evreni ilksiz-sonsuz olan güzel ideası örneğine göre yarattığı, bu yüzden evrenin mümkün olan en güzel evren olduğu, ilksiz örneğin bir kopyası olarak inşa edildiği, ondan pay aldığı ileri sürülür.[1185] Tanrı'nın evreni neden yarattığı sorusuna ise şu yanıt verilir:

> O halde oluşla evreni yaratanın onları neden yarattığını söyleyelim. Yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs uyanmaz. Hırs duymadığından her şeyin de elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi. Bilge insanların kanaatine göre oluşun, evren düzeninin en esaslı ilkesi budur, biz de bu kanaati emniyetle paylaşabiliriz. Gerçekten Tanrı her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını istediğinden hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütününü aldı; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu. Ama her şeyden üstün olanın yaratacağı nesnenin, en güzel nesne olmamasına imkan yoktu ve yoktur. Biraz düşününce farkına vardı ki, gözle görünecek şekilde yaratılmış şeylerden, hiçbir zaman zekası olan bir bütünden daha güzel, zekasız bir bütün çıkmaz. Bundan başka hiçbir varlıkta, ruh olmayınca zeka bulunmayacağını anladı. Bu düşüncesinin sonunda zekayı ruha, ruhu da bedene koydu ve evrene özü bakımından mümkün olduğu kadar iyi bir eser yaratıcasına şekil verdi. İşte bu temelin, yakın düşünüşüne göre gerçekten bir ruhu, bir zekası olan bu evrenin, bu canlı varlığın, Tanrı kayrası (inayeti) ile yaratıldığını söylemek gerekir.[1186]

Platon'a göre, Tanrı evreni, parçaları olmayan, her zaman güzel olan, kavranabilen varlıkların en güzelinc, en kusursuzuna benzetmek istediği için, özleri bakımından bütün canlı varlıkları içine alan gözle görünür bir canlı varlık olarak yaratmıştır.[1187] Bu anlamda, Platon evreni canlı bir

---

1183) Bkz. Platon, *Symposion*, 196 e vd.

1184) Bkz. Platon, *Symposion*, 203 b vd.

1185) Bkz. Platon, *Timaios*, 28 c- 29 b.

1186) Platon, *Timaios*, 29 e-30b.

1187) Bkz. Platon, *Timaios*, 30 cd.

varlık olarak gördüğü, ona akıl ve ruh atfettiği için,[1188] onun tasarımının animist bir tasarım olduğunu söylemeliyiz. Çoklu evren fikrine karşı olan Platon, evrenin madem ki güzel ideası örnekliğinde yapıldığını söylüyoruz, o halde tek bir evren ve tek bir gök vardır demektedir. Onun söylemiyle, Tanrı bir bütün olarak, o kusursuz güzel ideasına, güzel varlığa benzesin diye evreni yaratmışsa, onu ne çift ne de sayısız yapmıştır; evren birdir, başka bir evren de doğmayacaktır.[1189] Evrenin Empedoklesci dört öğeden, yani hava, toprak, su ve ateşten yaratıldığını söyleyen Platon sözünü şöyle sürdür:

> İşte evrenin gövdesi, böylece, bu dört öğeden yaratılmıştır; ahengini orantıdan alan evren sevgiyi (*philia*) de yaratılışındaki bu şartlardan almıştır; o kadar ki, tam bir bütünlüğe kavuştuktan sonra artık kendisini birleştiren kuvvetten başka hiçbir kuvvetle bölünmez olmuştur.[1190]

Evrendeki öğelerdeki ahengi sevgiye/aşka bağlayan Platon, evrenin yaratılmış olduğu gibi sonlu olduğunu da ileri sürer.[1191] İnsanı da bedensel açıdan dört unsura indirgeyen Platon, onun ruhunu tanrısal sayar ve yazgısı gereği bedene düştüğünü ileri sürer. Ruh kompleks bir yapıdır; kimi yönleriyle bu dünyaya, aklı ile ise tanrısal dünyaya bağlıdır; ruhun tanrısal dünyadan gelen ve oraya yönelen yönü önsüz ve sonsuzdur.[1192] İnsanı meydana getiren tanrılar, bunu aşkla yapmışlardır; tıpkı evrendeki öğeler gibi, insan bedenindeki öğeleri de bir arada tutan aşktır.[1193]

Platon'un güzel ideasına göre yaratılan evreni, hava, toprak, su ve ateşten oluşan ve aşkla birleşen öğeleri, aşk ve zorunluluk yasasıyla insanı meydana getiren tanrıları, açıkça aşka kozmik bir değer atfetmektedir. Bu değer, insanın, tene düşen ruhun, evrendeki ve hemcinslerindeki idea olan güzellikten pay olan unsurlarını görmesiyle, -bunu her insan göremez, sadece filozof görür- güzellik ideasına geri dönmesinde, onu temaşa etmesinde zirveye ulaşır. Öyle anlaşılıyor ki, Platon'un kozmolojisinde, güzellik ideası ve dolayısıyla aşk, hem varoluşta, hem de tene düşen ruhun kurtuluşunda ve Tanrı'ya benzeyerek ölümsüzlüğe kavuşmasında köklü bir işlev yüklenmektedir.

1188) Bkz. Platon, *Timaios*, 30 d-31 c.
1189) Bkz. Platon, *Timaios*, 31 bc.
1190) Platon, *Timaios*, 32 b.
1191) Bkz. Platon, *Timaios*, 28 c; 38 bc.
1192) Bkz. Platon, *Timaios*, 42 a vd.
1193) Bkz. Platon, *Timaios*, 69 e.

VI

Aşkın Eski Yunan felsefesinde kozmolojik yorumuna bir diğer katkının Aristoteles tarafından yapıldığını anımsatmak gerekir. Aristoteles, hiyerarşik evren kurgusunda, Tanrı ile nesneler dünyası arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışırken, felsefi açıdan büyük bir sorunla karşılaşır. Sorun şudur: Kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici (*proton kinoun*) olarak Tanrı,[1194] kendisi hareket etmeksizin diğer şeyleri nasıl hareket ettirmektedir? Bu sorun, onun felsefesi açısından ciddi bir sorundur; çünkü onun felsefesine göre, hareketin fiziksel açıdan meydana gelişi, hareket ettirenle hareket edenin karşılıklı temasını, dolayısıyla hareket edenin hareket ettiriciye bir tepkisini gerektirmektedir.[1195] İşte bu sorunu aşmak için Aristoteles, kendisinden önceki aşkın kozmik yorumlarından yararlanma yoluna gider ve hareketsiz bir hareket ettiricinin bir arzu nesnesi olarak fiziksel olmayan bir yoldan bir biçimde hareketi meydan getirdiğini temellendirmeye çalışır. Aristoteles'in şeylerin ereklerini/gayelerini belirlemek suretiyle şeylerin fail nedeni olarak gördüğü kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiricisi, ilk küreyi doğrudan doğruya ereksel neden olarak hareket ettirir. Bu anlamda o, yıldızların dünyanın etrafındaki günlük dönüşlerinin nedenidir.[1196] O, ereksel neden olarak hareket ettirme konunda şöyle der:

> Şimdi arzunun ve düşüncenin konusu olan şeyler, bu şekilde hareket ettirirler. Onlar hareket ettirilmeksizin hareket ettirilirler. Bu iki kavram en yüksek derecelerinde göz önüne alındıklarında, özdeştirler. Çünkü arzunun konusu görünüşteki iyi, akıllı isteğin ilk konusu ise gerçek iyidir. Bir şeyi biz arzu ettiğimizden ötürü bize iyi görünmesinden ziyade, bize iyi göründüğü için arzu ederiz. Çünkü hareket noktası düşüncedir. Düşünce ise düşünülenle harekete geçer ve zıtlar dizisinden biri, özü gereği düşünülendir. Bu olumlu dizide töz, ilk olandır. (...) Ereksel nedenin hareketsiz varlıklar arasında bulunabileceğini; onun anlamları arasındaki ayrımlar gösterir. Çünkü ereksel neden, 1) ereksel nedenin kendisi için erek olduğu şey, 2) ereğin kendisi anlamlarına gelir. İlk anlamda değil, bu son anlamda olmak üzere erek, hareketsiz varlıklar arasında olabilir. Bu durumda ereksel neden, aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler.[1197]

1194) Aristoteles, *Fizik*, VIII, 5, 265 vd.

1195) Bkz. Ahmet Arslan, *Aristoteles'in Metafiziği*, s.67.

1196) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 267 b 6-9.

1197) Aristoteles, *Metafizik*, XII, 1072b 5

İlk hareket ettiricinin aşk ve arzu uyandırarak hareket ettirmesi, hem onu bir aşk nesnesi haline getirmekte[1198] hem de ilk kürenin ve diğer gök-kürelerinin bir ruhunun olduğunu ima etmektedir.[1199] Öyle anlaşılıyor ki Aristoteles, bu anlayışıyla tüm gökcisimlerini canlı varlıklar olarak tasarlamaktadır ve o da animist bir evren tasarımını savunmaktadır. O, Güneş, Ay ve gezegenlerin hareketlerini iç içe girmiş ortak merkezli küreler varsayımıyla açıklamaya çalışır. Bu ortak merkezli kürelerin her biri, kendisinin hemen dışında bulunan kürenin üzerinde sabit kutuplara sahiptir. Böylece her küre, içinde bulunan küreye hareketini geçirir ve en dış küreyi hareket ettiren ilk hareket ettirici, bundan dolayı aynı zamanda bütün diğerlerini de hareket ettirir. O, Güneş'i 24 saatte bir defa dünyanın etrafında döndürür ve böylece gece ile gündüzün birbirini düzenli olarak takip etmelerini sağlar. Bu düzenli takip, dünyada gerçekleşen bütün hayat olaylarının kaynağı durumundadır.[1200] Ancak dünyanın yapısında mevsimlerin ritmi, meydan getirdiği ekim ve biçim zamanları, hayvanların çiftleşmesi vb. türünden sonuçları ile daha önemli bir rol oynar ve bunun da nedeni Güneş'in ekliptik boyunca yaptığı yıllık harekettir. Güneş dünyanın belli bir bölgesine yaklaştığında orada oluş, uzaklaştığında ise yok oluş ortaya çıkar.[1201] Ona göre Güneş'in, Ay'ın ve gezegenlerin diğer özel hareketleri gibi bu hareketi meydan getiren de kozmik akıllardır. Bu akıllar da, ilk hareket ettirici gibi, erek neden olarak yani arzu edilmeleri ve âşık olunmaları bakımından hareket ettirirler. Aristoteles tarafından bu kozmik akılların ilk hareket ettirici ile ilişkileri özel olarak belirtilmemiş olsa da, ilk hareket ettiricinin tüm göğün ve doğanın kendisine bağlı olduğu düşünüldüğünde ve evrenin tek hakiminin o kabul edildiği anımsandığında, onun bu akılları da arzu ve aşk nesnesi olarak hareket ettirdiğini kabul etmek gerekir.[1202] Onun her gökküresinin bir ruh ve bedenden meydana geldiği ve kendisine karşılık gelen aklını arzu eden ve âşık olan bir birlik olarak tasavvur ettiği anlaşılmaktadır. Anılan fiziksel hareketleri arzu ve aşk nasıl meydana getirmektedir? Aristoteles'in buna ilişkin yanıtını, gökkürelerinin her birinin mümkün olduğu ölçüde

---

1198) Bkz. David Ross, *Aristoteles*, s.117. Bu tema, İslam felsefesinde aşkın komik yorumlarında en temel temalardan birisi olarak karşımıza çıkar. Sözgelimi bkz. İhvân es-Safa. *Fi Mahiye el-Işk*, cilt: III, s.277 vd.; İbn Sînâ, Risale Fi Mahiyeti'l-Işk, s.3 vd; İbn el-Kayyim el-Cevziyye, *Sevenlerin Bahçesi (Aşka ve Aşıklara Dair)*, s.53 vd..

1199) Bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1997, 285 a 29, 292 a 20.

1200) Bkz. Ahmet Arslan, *Aristoteles'in Metafiziği*, s.68.

1201) Bkz. Aristotle, *De Generation and Corruption*, 336 a 32 b 6.

1202) Bkz. Ahmet Arslan, *Aristoteles'in Metafiziği*, s.68-69

hareket ettirici ilkesinin hayatına yaklaşan bir hayatı arzuladığı varsayımında görmek olasıdır. Onca hareket ettirici ilkesinin hayatı, sürekli, değişmez, tinsel bir hayattır. Gökküreleri, bu hayatın aynısını tekrarlama gücünden yoksundurlar; ancak sürekli olan tek fiziksel hareketi, yani dairesel hareketi gerçekleştirerek ellerinden geldiğince âşık oldukları ilk hareket ettirici ilkeye benzemeye ve yaklaşmaya çalışırlar.[1203]

Ortaya koyduğumuz bu çözümleme, Aristoteles'in felsefesinde, gerek ay-üstü evrendeki kozmik varlıkların hareketlerinde, gerekse onların hareketleri sonucu hava, toprak, su ve ateşten oluşan dört kökün farklı oranlarda karışımıyla oluşan ay-altı evren ve oradaki varlıkların meydana gelişinde, kozmik bir ilke olarak aşk ve arzunun yadsınamaz bir rolünün bulunduğunu göstermektedir. Bütün varoluşun temeline oturan ilk hareket, ilk hareket ettiriciye duyulan bir aşk çekimidir ve bu çekim, varlık hiyerarşisinde aşağılara doğru inildikçe bir üst ilkeye yönelmektedir. Böylelikle, bütün oluş zincirinde aşk bir biçimde tüm sürece içkin hale gelmektedir.[1204] Fakat burada bir noktanın altını çizmek gerekir. O nokta şudur: Tanrı dışındaki her şey Tanrı'ya aşk edimiyle çekilse, yine bir alt ilke üst ilkeye aşk edimiyle yönelse de, Aristoteles'in tanrısı, her şeye ilgisiz olduğu gibi aşka da ilgisizidir. Aynı şey üst ilkeler için de geçerlidir. Tanrı çok üstün ve yüce olduğu için kendisinin altındakilere, dolayısıyla insanlara da ilgi ve sevgi beslemez; aynı durum üst ilkeler için de geçerlidir. Aristoteles'te karşılıklı aşk sadece eşitler arasındadır.[1205] Bu yönüyle, o, dikey ilişkiye izin veren, Tanrı ile insan arasındaki tüm ilişkilerin vasıtası olarak aşkı gören[1206] Platon'dan ayrılmaktadır.

VI

Helenistik dönemde de aşkın kozmik yorumlarıyla karşılaşılır. Sözgelimi, materyalist Epikuroscu Lukretius Venüs'e övgü düzerken, ona kozmik işlevler yüklediğini ima eder Bilindiği gibi Lukretius'un evreni atomlar, boşluk ve rastgele atomların birleşmesiyle oluşur. Ancak o, canlı varlıkların varlıklarını sürdürmelerinde Venüs'e işlevsel bir rol yükler. Nitekim *De Rerum Natura* adlı eserinin girişinde Venüs'e övgüler düzerken ona şöyle seslenir:

1203) Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 265 b 1

1204) Bkz. Ahmet Arslan, "Aristoteles'in Metafiziği", s.67-69.

1205) Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1159 a.

1206) Bkz. Platon, *Symposion*, 203 a.

Aenneas'ın anası ve onun soyunun anası.
İnsan ve Tanrı sevinci, can dağıtan Venüs!
Gökyüzünde dönüp duran yıldızlar altında,
Doğanın canlılarla dolup taşması senin,
Toprağın bizi doyurması senin kayırışındandır.
Seninle oluşur canlılar, günışığını görürler.
Rüzgar önün sıra koşar, bulut çekilir gelişinle,
Deniz güler, gök yatışır, doygun parıltıyla yanar.
Gün bahar kılığını kuşandığında, Favonius'un
Dölleyici soluğu estiğinde, ey ulu tanrıça,
O zaman havanın gelişi muştular gelişini!
Çünkü yürekleri delen güç sendedir.
Ve deliye döner sürüler sulak çayırlarda,
Tez akışlı ırmaklarda yüzerler: Delice.
Gelirler ardından tılsımınla gözleri bağlı.
Denizde, dağda, coşkun çavlanlarda, yeşil otlakta
Kuşların yapraklı gölgelerinde, hepsinin,
Her birinin göğsüne akıtırsın usulca
Önüne durulmaz çiftleşme güdüsünü ve onlar
Üretirler soylarını amansız bir tutkuyla.
Tek sensin mademki kılavuz gücü evrenin
Ve sensiz bir şey çıkmaz güneş-ışıklı dünyaya,
Sevinç ve güzellik içinde serpilmek amacıyla.[1207]

VIII

Helenistik dönemde, Lukretius'ta Venüs'e övgü, Stoa felsefesinde, evrene içkin uyum, düzen ve birliği sağlayan evrensel bir sempati ilkesi gündeme gelse de,[1208] bu dönemde, aşkın kozmolojik yorumunun gerçek temellerinin Plotinus'ta bulunduğunu belirtmek gerekir.[1209] Eklektik felsefesinde Plotinus, daha çok Platon yorumcusu olarak belirmesine rağmen, felsefi dizgesinde kimi Aristotelesci unsurlara da yer vermektedir. Denilebilir ki, onda Platoncu ve Aristotelesci unsurlar içiçedir. Bu açıdan onun aşkı kozmik bir ilke olarak ele alışında, bu iki felsefenin izdüşümleri de karşımıza çıkar.

O, Platon'un *Symposion*'undan yola çıkarak öncelikle, aşkın bir Tanrı, göksel bir tin ya da ruhun bir duygulanımı olup olmadığı sorusunu ortaya

1207) Lucretius, *De Rerum Natura*, I, 5-25.
1208) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.44.
1209) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.7-159.

atar. Bu soruya yanıt verirken, yine *Symposion*'a yönelir ve orada Eros'un Aphrodite'in çocuğu olmadığı, fakat Aphrodite'in doğum günü partisinde anne olan Yoksulluk yani Penia ile baba olan Zenginlikten/Bolluktan yani Poros'tan doğduğu söylemini ele alır.[1210] Plotinus'a göre, Eros'un onunla ya da ondan doğduğu söylendiğine göre, Eros'u anlamak için Aphrodite'nin neliği üzerinde bir çözümleme yapmak zorunludur.[1211]

> Şimdi Tanrı Eros'u düşünmeliyiz. Böyle bir varlığın varoluşu sadece sıradan insanın talebi değildir; teologlar, Eros'un Aphrodite'nin oğlu, güzel çocukların koruyucusu, insan ruhlarının tanrısal güzelliğe doğru yönlendiricisi ya da zaten orada var olan bir dürtünün canlandırıcısı olduğunu söyleyen Platon tarafından da ifade edilir. Bütün bunlar felsefi incelemeyi gerektirir. En önemli pasaj *Symposion*'dakidir. Orada Eros'un Aphrodite'nin çocuğu olmadığı, fakat Aphrodite'nin doğum günü töreninde anne Penia (Yoksulluk) ile baba Poros'tan (Zenginlik/Bolluk) doğduğu söylenir. Eros'un onunla ya da ondan doğduğu söylendiğine göre, Aphrodite hakkında bir şeyler söylememiz gerekir. O halde Aphrodite kimdir ve Eros hangi anlamda hem onun çocuğudur hem de onunla doğmuştur ya da bir bakıma hem onun çocuğu hem de doğum arkadaşıdır?[1212]

Plotinus Eros'un doğumuna ilişkin gelenekteki farklı anlatıları uzlaştırma girişimi içerisine girer ve Platoncu geleneği sürdürerek, Aphrodite'i iki yönlü bir varlık olarak ele alır: Ouranos ya da Gök'ün kızı olan göksel Aphrodite vardır; Zeus ve Dione'nin kızı olan bir diğer Aphrodite daha bulunmaktadır; onca bu, dünyevi birleşmeleri yöneten Aphrodite'dir; daha yüksek olan Göksel Aphrodite ise, bir anneden doğmamıştır ve gökte hiçbir evlilik bulunmadığı için, evliliklerde hiçbir rolü yoktur.[1213] Plotinus, buradan itibaren, iki Aphrodite'i, kendi felsefesindeki kozmik ilkeler olan Nous ve Ruh'la ilişki içinde yorumlamaya yönelir. Onca Kronus'unki Nous'tan başkası değildir; kızı olan göksel Aphrodite en ilahi kısımdaki Ruh olmalıdır.[1214] Böylelikle onun felsefesinde, Tanrı olan Eros ya da Aşk, mitik karşılığı Göksel Afrodit olan Evrensel Ruh'un çocuğu olarak tasarlanır. Eros'un evrensel Ruh'tan taşması, Ruh'un kaynağını, yani Nous ya da mitik olarak Kronos'u temaşasının dolaysız sonucudur.[1215] Göksel

---

1210) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III.5.1.

1211) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III.5.2.

1212) Plotinus, *The Enneads*, III.5.2.

1213) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III.5.2.

1214) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III.5. 2.

1215) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.149.

Olan Eros, tıpkı annesi gibi, asla kendi siferini terk etmez, duyusal dünyayla bir ilişkiye girmez.[1216]

O halde aşkın duyusal dünyadaki varlığı nasıl açıklanacaktır? Plotinus'un felsefesinde buna verilen yanıt, *daimon*dur. Ona göre ruhun iyiliğe ve güzelliğe yönelmesinden doğmuş olan her *daimon* Eros'tur.[1217] Böylece onun sisteminde, *daimon* olan Eros, duyusal dünyaya giren Ruh'un iyiliğe ve güzelliğe özleminin bir ifadesi olmak durumundadır. *Daimon*ların doğasının en çarpıcı yanı, onların bir yandan duyusal dünyaya bir yandan da kavranılır dünyaya bağlanmış olmalarıdır. Bu nedenle aracı olan Eros, mükemmel değildir; o yoksullukla zenginlik arasındadır. O, daima daha yukarıya bakacak, iyiye doğru yönelecek ama asla doğasından dolayı amacına, aşkının nesnesine ulaşamayacaktır.[1218] *Daimon* olan Eros, Plotinus'un sisteminde, bireysel ruhları kendileri için iyi olanı aramaya, kendi sınırlarını aşmaya yönelten, göksel bir tindir. Şu halde her bireysel ruhun, kendisi gibi bireysel varoluşa sahip olan bir Eros'u vardır. Bireysel ruhlar evrensel ruhtan çıktıklarına göre, Evrensel Ruh'un ve onun aşağı kısmı olan doğanın her birinin kendi aşkları olduğuna göre, bireysel ruhların da kendi aşklarına sahip olmaları gerekir.[1219] Şu halde *daimon* olan Eros'un görevi, bireysel ruhları kendileri için iyi olanı aramaya yöneltmektir. Plotinus, göksel ve *daimon* olan aşk anlayışını, yerli yerine oturtmak ve kozmik işlevini anlamak için, onun oluş sürecine yönelmek ve bu süreci ana hatlarıyla ortaya koymak gerekecektir. O zaman, aşkın kozmik yorumuna ilişkin söz konusu söylemleri daha belirgin hale gelecektir.

Bilindiği gibi Plotinus, kozmik süreci açıklamaya yöneldiğinde, sürecin en tepesine Bir'i yerleştirir.[1220] Ancak anlaşıldığı kadarıyla, onu, varlığın bile ötesine yerleştirdiği için, onu sürecin doğrudan bir parçası olarak görmez. O, Bir hakkında konuştuğunda, onu bütünüyle negatif niteliklerle tanımlar ve bu anlamda negatif bir teoloji geliştirir.[1221] Ancak o, varlı-

---

1216) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.149.

1217) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.149-150.

1218) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.150.

1219) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.150.

1220) Bkz. Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1996, 21 vd. Plotinus'un sudur süreci, İslam felsefesinin ve İslam mistisizminin temeline oturmuştur, ancak anılan düşünce ona değil, yanlışlıkla Aristoteles'e maledilmiştir. Bunda Yeni Platoncu *Kitab-ı Usulucya* ve *Teolojinin Öğeleri* adlı yapıtların yanlışlıkla Aristoteles'e maledilmesinin köklü bir rolü olmuştur

1221) Bkz. Plotinus, *Enneadlar (Seçmeler)*, s.43 vd.

ğın bile ötesine yerleştirdiği Bir'i yer yer Aşk olarak da niteler.[1222] Tüm evren, "Bir'den bir çıkar" ilkesi gereği, Güneş ışığının Güneş'ten çıkması gibi zorunlu olarak Bir'den sudur eder.[1223] Sudur'un nedeni, salt iyilik, yetkinlik ve mükemmelliktir; bu ise var etmeyi gerektirir.[1224] Hiçbir şeyi arzu etmeyen, hiçbir şeye sahip olmayan, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan Bir mükemmeldir, taşmıştır[1225] ve onun taşması, birlikten çokluğa gidiş sürecinde Nous'u meydana getirmiştir; Nous, onun dilinde Platon'un ideaları konumundadır.[1226] O, kendinden doğan hem Ruh'un formudur hem de form verendir.[1227] Nous form verici olduğu için, nesneler dünyasındaki güzelliğin de kaynağı olmak durumundadır. Çünkü oradaki güzellikler onun bir yansıması konumundadır.[1228] O, ilkesi olan Bir'i, sahip olduğu göksel aşk edimiyle temaşa eder; bu temaşadan zorunlu olarak Ruh doğar. Ruh, Nous ile madde arasında bir aracı konumundadır. O, hem yukarıya hem de aşağıya dönüktür.[1229] Ruhun kendi ilkesini temaşası, bir diğer deyişle ilkesine olan aşkı, maddi dünyanın varoluşunun nedenidir.[1230] Bu anlamda Ruh, Nous'u temaşa etme ve nesneler dünyasını biçimlendirme fonksiyonlarına sahiptir; o, Nous'tan aldığı formlarla duyusal dünyayı biçimlendirir. Bu anlamda Ruh iki kısımdan oluşmaktadır; ilk kısmı, üst yanıdır, o Nous'u temaşa eden kısma karşılıktır; ikinci kısmı ise doğa olarak adlandırılır, bu da duyusal dünyayı biçimlendiren kısmıdır.[1231] Tam bu bağlamda, Plotinus'un, bir Tanrı olarak Aşk'ı anlatırken bu Ruh'un üst kısmına Göksel Afrodite, daha alt kısmına da Dünyevi Afrodite adını verdiğini belirtmeliyiz.

Ruh'tan maddi dünya nasıl meydana gelmektedir? Ya da ruh maddeye nasıl ilişmiştir? O göksel Ruh'un maddi dünyaya, yani maddeye ilişmesini iki farklı biçimde açıklar: Birisi zorunluluk ilkesi, yani yetkin olanın zorunlu olarak taşması, bir değer deyişle Nous'u aşk edimiyle temaşasının zorunlu bir sonucu; ikincisi ise, maddeye duyduğu aşk ve arzudur. O, bu ikinci şıkkı, bir düşüş olarak da nitelemektedir. Onca, kendi üretti-

---

1222) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.55-59.
1223) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, V.1.6.
1224) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, V.4.1.
1225) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, V.2.1
1226) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.66-87
1227) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, V 9.3.
1228) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, VI.8.15; Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.87
1229) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III.4.3.
1230) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.88-116.
1231) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.90.

ği imaj tarafından cezbedilen, duyusal şeylerin cazibesi ile büyülenen ve aldatılan Ruh, kendisini maddenin aynasında seyreder ve Narkissos gibi, kendi imajına âşık olarak, ontik ve moral anlamda kendisinden daha aşağı olan bu imaja doğru atılır. Böylelikle Ruh maddeye ve dolayısıyla da insan bedenine düşer.[1232] Onca madde, Bir'in tam karşısındadır ve kötüdür. Bu açıdan madde ve beden içine düşen Ruh'un, bu hapishaneden kurtulması, ilk kaynağına geri dönme arzusu ortaya çıkar.[1233] Buradan itibaren Plotinus'un felsefesinde, Bir'den sudur eden ve aşk temaşası ile zorunlu olarak maddeye değin inen süreç, tersine çevrilmektedir. Artık geri dönüş, Ruh'un maddeden arınma ve evrensel Ruh, oradan Nous ve oradan Bir'e doğru yükselen bir arınma süreci olarak belirir.[1234] İşte gerek iniş gerekse yükselişte[1235] onun felsefesinde aşk kuramı etkin bir işlev yüklenir. Ruh'un üst kısmının sahip olduğu göksel aşk ile alt kısmının sahip olduğu dünyevi aşk, öyle anlaşılıyor ki, Bir'den maddeye doğru iniş sürecinde etkin iken, daimon olan aşk, bireysel ruhların, evrensel ruha dönüşlerinde ilk basamak olmaktadır. O, göksel olan aşkın, maddi dünyayla ilişkisinin olmadığını söylediğine göre, duyusal dünyadan kavranılır dünyaya doğru ilk hareket, her bireyin sahip olduğu daimon olan aşkı; kavramsal dünyaya gelindiğinde ise, daimon olan aşk oraya giremediğine göre, göksel aşkın önderliği söz konusudur. Şu halde, Plotinus'a göre, göksel aşkla başlayan iniş ya da sudur süreci, çıkışa döndüğünde, yine aşkla yükselmektedir. Daha sonra göreceğimiz gibi, o, aşkı mistik boyutuyla ele aldığında, Ruh'un İyi'ye, Güzel'e, Bir'e dönüş serüveninde etkin bir ilke olarak konumlandıracaktır.

1232) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.111.

1233) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.111.

1234) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.128-155.

1235) Bkz. Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kader*, 7: 1, 2009, s.39-56.

VII.

FELSEFİ YAZINDA AŞKIN MİSTİK YORUMU: HAKİKAT, GÜZELLİK ve ÖLÜMSÜZLÜK

Aşk, bedensel güzelliklerle yetinmez; (...) oradan adım adım tırmanarak ruhun güzelliklerinin kaynağına ulaşır. Ulaştığı yer neresi olursa olsun daima daha yukarıya yükselir; ta ki en sonundakine, yani Bir'e ulaşana kadar.

Plotinus, *The Enneads*, V 9. 2.

I

Aşka kozmik bir değer yüklenmesi, doğal bir biçimde ona hakikate ulaştırıcı mistik bir değer yüklemeye de yol açabilecek niteliktedir. Eğer nesneler dünyasındaki her şey, yani gerçeklik aşkla var oluyorsa, epistemik anlamda bu aşk ilişkin hakikati görmek, aşk doğası gereği logos'un sınırlarına sığmadığına göre, onu görecek, anlayacak ve takdir edecek farklı içgörüsel bir yetiyi de gündeme getirecektir. Gerçekten bu durumun ilginç bir örneğini Eski Yunan felsefi yazınında gözlemlemek oldukça ilgi çekicidir. Ancak bu gelenekte, aşkın mistik yorumunun Orpheuscu ruhun düşüşü (*kathodos*) ve ruh göçü (*metempsykhosis*) öğretisiyle de ilişkilendirildiği ve ruhun aşkla var olan evrendeki izlerden, göstergelerden yola çıkarak, ruhi göçü zincirini kırıp düşmeden önceki konumuna çıkabileceği ve hakikati (*aletheia*) temaşa ederek (*theoria*) kurtuluşa ulaşabileceği düşüncesinin önemli bir izlek olarak karşımıza çıktığı görülür. Bu anlamda Eski Yunan felsefi yazınında aşk kavramının mistik yorumunun öncüsünün Platon olduğu anlaşılmaktadır. Kuskusuz bu yorumun Orpheuscu gelenekte ve Pythagorascılıkta kimi ön versiyonlarının bulunduğunu söylemek olasıdır. En azından onların tene/bedene düşmüş ruh öğretisi ve ruh göçü inanışları böylesi bir şeyi ima etmektedir Onlar tene düşmüş ruhun kurtuluşu konusunda, bilgeliğe ve kimi mistik pratiklere işlev yükleseler de, bu konuda aşka bir işlev yükleyip yüklemedikleri belirsizdir. Dolayısıyla onlara ilişkin elimizde yeterli veri olmadığı için bu konuda kesin bir şey söylemek güçtür.

Platon'un aşkın mistik yorumunun en köklü ifadesini *Symposion*[1236] ve *Phaidros*[1237] diyaloğunda bulunur. Bu yorumunun, Platon'un hem hakikat (*aletheia*) ve güzellik (*kalos*) hem ruhun düşüşü (*kathodos*) ve ruh göçü (*metempsykhosis*) hem de anımsama (*anamnesis*) öğretisiyle köklü bir bağı

1236) Bkz. Platon, *Symposion*, 210 b vd.
1237) Bkz. Platon, *Phaidros*, 249 vd.

vardır. Daha önce de değindiğimiz gibi, Platon'a göre ruh, bedene düşmeden önce idealar alemindedir; orada tüm gerçekliği, hakiki güzelliği görmüştür. Ancak bedene düşerken, herkesin bir parça içmek zorunda kaldığı Ameles ırmağındaki su yüzünden -kimisi az kimisi ise çok içer- tüm hakikati unutmuştur.[1238] Diğer bir deyişle ruh, bir zindana, bir hapishaneye ve bir mağaraya düşmüştür.[1239] Ruhun kurtuluşu, ancak beden hapishanesinden kurtulmakla olasıdır. O halde bu nasıl gerçekleşecektir? Ve herkes bunu gerçekleştirebilir mi? Platon'a göre herkes bunu gerçekleştiremez; çünkü herkes daha önce gördüğü idealar dünyasındaki hakikatleri anımsayamaz. Ancak, içinde yaşadığımız nesneler dünyası, Demiurgus tarafından öncesiz ve sonrasız olan Güneş'e benzeyen iyilik ve güzellik[1240] ideasına bakılarak var edildiği, diğer bir deyişle ondan pay aldığı, ona katıldığı için, kimi insanlar bu dünyadaki taklit (*mimesis*) olan güzelliklerden yola çıkarak yüzünü Güneş'e döndürek ideaları anımsayabilir ve ruhu düştüğü bedenden kurtarabilir.[1241] Bu anlamda Platon'un dilinde taklit olan güzellik[1242] ve o güzellikten yola çıkan aşk, felsefe ile ruhun kurtuluşu, ölümsüzlüğe, mutlak güzele ve hakikate ulaşmak için bir araç işlevi görür. Bu işlevi ayrıntılı bir biçimde çözümleyebilmek için, *Symposion* ve *Phaidros* diyaloğundaki aşkın mistik yorumunu sunan pasajları irdelemek gerekmektedir. Biz bu iki di-

---

1238) Bkz. Platon, *Devlet*, X, 261 b; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, s.304 vd.

1239) Bkz. Platon, *Devlet*, VII, 514 a vd; *Phaidon*, 62 b vd.

1240) Bkz. Platon, *Devlet*, VI, 508 a.

1241) Bkz. Platon, *Phaidros*, 249 b vd. Platon *Devlet*'inde Güneş'i Tanrı ile özdeşleştirip, Güneş-iyi-ışık-göz benzetmesine başvurarak şöyle der: "Şunu iyi belle, iyinin varlığını doğurduğunu söylediğim varlık, Güneş'tir. İyi onu kendine eş olarak var etmiştir. Görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için Güneş neyse, kavranan dünyada da, iyi düşünce ve düşünülen şeyler için odur. –Nasıl, daha iyi açıkla bunu. –Bilirsin ki, renkleri gün ışığıyla değil de, gece ışıklarıyla aydınlanan nesnelere bakıldığı zaman, göz onları güçlükle görür, kendini kör olmuş, gözü keskinliğini yitirmiş sanır insan. –Evet. –Ama nesneler gün ışığıyla aydınlandı mı, aynı göz onları apaçık görür; kör olmadığı ortaya çıkar. –Şüphesiz. –Ruh için de şöyle düşün: Ruh bakışlarını gerçeğin ve varlığın aydınlattığı bir nesneye çevirdiği zaman onu kavrar, bilir ve tam bir anlayışa varır. Ama karanlıkla karışık doğan ve ölen geçici şeylere çevrildi mi, yarım yamalak, bulanık görür onları. Bir görünüşten ötekine, bir uçtan öbür uca atlar, aklını işletemez olur. –Öyledir. İşte nesnelere gerçekliğini, kafaya da bilme gücünü veren iyi ideasıdır. Bunu iyi bil. Bilinen şeyler gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama bilim ve gerçek ne kadar güzel olurlarsa olsunlar, şuna inan ki, iyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün Güneş'le yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları Güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği yakın saymak doğru, ama onları iyinin ta kendisi saymak yanlıştır. İyinin yeri elbette ikisinin üstünde, çok yüksek-lerdedir. Platon, *Devlet*, 508b vd. Bu pasajın, Helenistik dönem ve İslam ortaçağında mistik öğretilerde ne denli etkili olduğu bilinmektedir.

1242) Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetiği*, s.32 vd.

yalogdaki aşkın mistik yorumunu veren pasajları ayrı ayrı ele alacağız; zira daha önce de belirttiğimiz gibi, kimileri bu iki diyalogda savunulan düşünceler arasında farklılık olduğunu söylemektedir. Çözümlememiz, onların iddialarını yoklamak açısından da bize kimi veriler sunacaktır.

II

Symposion diyaloğunun aşk övgüsü bağlamında son konuşmacısı olan Sokrates, aşkın ne türden bir şey olduğuna ilişkin söylemini, daha önce de yer yer değindiğimiz gibi Mantine rahibesi ve kahinesi bilge kadın Diotima'nın dilinden anlatır.[1243] Ona göre Diotima, aşkın doğasını anlamak için mitolojik söylemden, bir diğer deyişle efsaneden yararlanmaktadır. Efsanenin özü irdelendiğinde, ruhun beden hapishanesinden kurtuluşu yönünde yaptığı yolculuğun, içinde yaşadığımız zamansal-mekansal dünyadan ebedilik, ölümsüzlük ya da Platoncu söylemle, idealar dünyasına, mutlak güzele, iyiye ve hakikate, Platoncu benzetmeyle Güneş'e[1244] yükselişinin öyküsünün anlatıldığı görülür.[1245] Öykü özetle şöyledir:

Diotima'ya göre aşk (*eros*), bir şeyin aşkıdır ve âşık olmak kendinde olmayan bir şeyi istemek ve arzulamaktır; çünkü insanın kendinde olan bir şeyden yoksun olması ve onu istemesi düşünülemez.[1246] O halde aşk, ne hiçbir şeye gereksinimi olmayan mutlu ve yetkin bir Tanrı ne de herhangi bir biçimde arınmak ve mutluluğa ulaşmak imkanına sahip olmayan ölümlü bir varlıktır; o ikisinin arasında bir şeydir; tanrılarla insanlar arasında aracılık eden bir daimondur.[1247] O, Penia (Yoksulluk) ve Poros (Bolluğun/Zenginlik)'un gayri meşru çocuğudur;[1248] annesi Penia (Yok-

---

1243) Diotima'nın konuşması konusunda farklı yorumlar için bkz. Harry Neumann, "Diotima's Concept of Love", *The American Journal of Philology*, Vol. 86, No. 1. (Jan., 1965), s.33-59.

1244) Arapçadaki Işrak ve dilimizdeki aydınlanma sözcüğünün kökeni Platoncu Güneş benzetmesi olsa gerekir.

1245) Bkz. A. W Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, s.15 vd.

1246) Bkz. Platon, *Symposion*, 200 e vd.

1247) Bkz. Platon, *Symposion*, 202 e-203.

1248) Diotima, Eros'un doğumu ile ilgili şu öyküyü anlatır: Aphrodite doğduğu sıralarda Metis'in Oğlu Poros ve diğer tanrılar bir ziyafet veriyorlarımış. Yemeklerini yedikten sonra Penia dinlenmeye gelmiş Şölen olduğu için ve durup dikilmiş kapıda. Poros nektarla sarhoş olup, henüz şarap yokmuş çünkü, Zeus'un bahçesine girmiş ve ağırlaşıp sızmış orada. Penia ise, kendi caresizliğinden, Poros'tan bir çocuk peydahlamayı kurmuş kafasında, yatmış uzanmış yanına ve Eros'a gebe kalmış. Bu yüzden Aphrodite'nin doğduğu günlerde ana rahmine düştüğü için onun takipçisi ve hizmetçisi olmuştur Eros. Üstelik Aphrodite güzel olduğu için o da doğası gereği âşığıdır güzelliğin. Platon, *Symposion*, 203 bc.

sulluk) yüzünden, pis, kaba, evsiz barksız ve yoksuldur. Babası Poros (Bolluk/Zenginlik) yüzünden ise, güzel, iyi ve mutluluğun bilincindedir. O, aynı zamanda bilgelik ile cehalet, güzellik ile çirkinlik, ölümlü ile ölümsüz arasındadır, güzeli ve mutluluğu arzulamaktadır, bu yüzden de felsefe yapmaktadır.[1249] Diotima aşkın paradokslu doğasını mitsel bir temelde çözümleyerek şöyle der:

> Poros ile Penia'dan doğan aşkın talihi de ona göre olmuştur. Bir defa hep sefildir ve çocuklarının sandığı gibi duyarlı ve güzel olmaktan çok uzaktır. Tam tersine, sert ve kabadır; yersiz, yurtsuz ve yalınayaktır, yataksız döşeksiz hep yerde yatan, kapı önlerinde ve yol kenarlarında açıkta uyuyan, annesinin doğasına sahip olduğundan hep yoksulluk içinde yaşayan birisidir. Ama babası bakımından iyi ve güzel şeylere tuzak kuran, yürekli, gayretli, istekli, usta bir avcı, hep birtakım planlar kuran, düşünceyi arzulayan ve veren, bütün yaşamı boyunca felsefe yapan, usta bir hokkabaz, usta bir büyücü ve sofisttir o. Ne bir ölümsüz olarak doğmuştur ne de bir ölümlü; ama ne zaman bolluk ve bereket görse aynı gün bir bakarsın yaşar ve gelişip serpilir, bir bakarsın ölür gider. Sonra babasının doğası sayesinde yeniden hayata döner, ama elde ettiği şey sürekli kayıp gider elinden. Sonuçta aşk, hiçbir zaman tam yoksulluğa düşmez ya da tam varlık içinde yüzmez. Öte yandan bilgelik ile cehaletin arasında bulunur. Çünkü şöyle bir şey var: Hiçbir Tanrı felsefe yapmaz ya da bilge olmayı arzulamaz; öyledir çünkü; isterse başka bir bilge olsun, o da felsefe yapmaz. Aynı şekilde cahiller de, ne felsefe yaparlar, ne de bilge olmayı arzularlar. Tam da budur cehaletin kötülüğü, yani ne iyi, güzel ne de düşünceli olmayan bir adamın yeterli olduğunu sanması. O halde yoksun olduğunu düşünmeyen bir adam yoksun olduğu aklının ucundan bile geçmeyen bir şeyi arzulayamaz. Bilgeler ve cahiller değilse, o zaman kimdir felsefe yapanlar? (...) Bu ikisinin arasındakiler tabii. Aşk da bunlardan birisidir. Çünkü bilgelik en güzel şeylerden birisidir. Aşk da güzelliğin aşkıdır. Dolayısıyla aşk da filozof olmak zorundadır; filozof olduğu için de, bilge ile cahil arasındadır. Bunlara neden olan kendi soyudur; bilge ve zengin bir baba ile bilge olmayan sefil bir anneden doğmuştur çünkü. [1250]

Diotima'nın aşkı, bilgelik ile cehalet arasına yerleştirmesi, gerek bilge gerekse cahilin felsefe yapmayacağı söylemi, oldukça ilginç bir söylemdir ve Menon diyaloğunda gündeme gelen araştırma paradoksuna gön-

---

1249) L. C. H. Chen, *Knowledge of Beauty in Plato's Symposium*, s.66.

1250) Platon, *Symposion*, 203 c-204 c.

derme yapıyor gibidir.[1251] Araştırma ya da Menon paradoksu, sofistik bir argümandır, ne bildiğimiz ne de bilmediğimiz şeyleri araştırabileceğimizi söyler. Argümana göre, bilinen şeyi araştırmak anlamsızıdır; zaten bilinmektedir; bilinmeyen şey ise araştırılamaz, çünkü ne araştırılacağı bilinmemektedir.[1252] *Menon* diyaloğunda Sokrates'in dilinden bu soruna verilen yanıt *anamnesis* (ἀνάμνησις) ya da anımsama öğretisi olarak bilinir. Öğreti araştırmayı, sokratik yöntemle, bir tür daha önceki yaşantıda edinilenleri anımsama olarak olanaklı görür.[1253] Öyle görünüyor ki, *Symposion*'da Diotima'nın dilinden bu paradoksa farklı bir yanıt daha verilmektedir. Bu yanıta göre, paradoksu aşmanın yolu, bilgelik ile cehalet arasında olan ve zorunlu olarak felsefe yapan aşka sarılmaktır. Ancak âşık gerçeği araştırabilir ve gerçeğe doğru yol almada ona aşk katkı sağlayabilir. Burada aşk adeta sokratik soruşturmanın yerine geçmekte, aşkla hakikate yükselme söz konusu edilmektedir.

Diotima'ya göre aşkın ne olduğunu anlamak istiyorsak, *Symposion*'da söz alan diğer konuşmacıların aksine âşık olunana değil, âşık olana bakmalıyız.[1254] Bu saptama *Symposion* diyaloğundaki diğer konuşmalar ile bu konuşma arasındaki temel kırılmaya işaret etmesi açısından oldukça anlamlıdır. Bu aynı zamanda Yunan felsefesinde aşka bakışta Platon'un yaptığı özgün katkının bir dışavurumudur. Aşkı güzel olarak görenler, âşık olunana bakarak yargıda bulunmaktadırlar; çünkü âşık olunan, gerçekten güzeldir, narindir, mükemmeldir, kutludur; oysa âşık olan, böyle değildir, eksiktir, kusurludur ve mutsuzdur.[1255] Aşık olan eksik olduğu için daima âşık olunanın peşinde koşar, yoksulluk ve eksikliğinden kurtulmak, tamamalanmak ister. Aşık olunan şey, iyi, güzel, mükemmel olduğu için, en geniş anlamda, her iyi olanı, her güzel olanı ve mutlu edeni arzulamak olarak

---

1251) Bkz. R. E. Allen, Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo", *The Review of Metaphysics*, Vol. 13, No. 1 (Sep., 1959), s.165-166.

1252) Paradoksun tam ifadesi şöyledir: "Menon: -Peki ama Sokrates, ne olduğunu hiç bilmediğin bir nesneyi nasıl araştırabilirsin? Hiç bilinmeyen bir şeyi araştırmak için, onu ne şekilde tasarlayacaksın? Diyelim ki, bahtın oldu da iyi bir nokta buldun, bu noktanın o nesneye ait olduğunu nereden bileceksin? Sokrates: -Ne demek istediğini anlıyorum Menon. Mantık oyuncularının o tanınmış sözünü ortaya atıyorsun. O söze göre insan için ne bildiği şey üzerinde araştırmada bulunmak mümkündür, ne de bilmediği şey üzerinde; bilinen şey üzerinde araştırma lüzumsuzdur; çünkü zaten bilinir. Bilinmeyen şeye gelince, ne araştırılacağı bilinmediği için, araştırma olmaz." Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar* 1, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, 80 e.

1253) Bkz. Platon, *Menon*, 80 e vd.; *Phaidon*, 74 a vd.

1254) Bkz. Platon, *Symposion*,204 c.

1255) Bkz. Platon, *Symposion*, 204 cd.

tanımlanabilir.[1256] Diotima, bu söylemiyle, Yunan düşüncesinde yaygın olan bakışa uyarak, güzelle iyi arasında özdeşlik ilişkisi kurar; güzel ve iyiye sahip olanın mutlu olduğunu belirtir ve bu isteği insanın ereği kılar.[1257] Bu anlamda aslında herkes âşık iken, insanlar, güzelin iyinin ve mutluluğun peşinde olan bu arzuyu başka başka yollara çevirirler; kimi alışverişe, kimi bedenini sağlamlaştırmaya, kimi bilgisini artırmaya yönelir. Aşkın yalnızca bir tek biçimine var gücüyle sarılanlar, bir bütüne verilmiş adı ale alırlar, âşık olmak, aşk ve âşık sözcüklerini yalnız onlar için kullanırlar; geri kalanlarına ise yalan yanlış başka adlar takarlar.[1258] Sözgelimi Diotima'ya göre, yaratım (*poiesis*) çok anlamlı bir sözcüktür; her ne olursa olsun yokluktan varlığa geçen tüm şeyler için kullanılır. Doğal olarak tüm sanatların altında yatan çabalar yaratık, bunların ustaları da, yaratıcılar olarak kabul edilir. Bununla birlikte, söz konusu kimseler yaratıcı olarak anılmazlar, onlara başka başka isimler verilir. Bütün yaratımlardan müzik ve ölçülerle ilgili bir tür ayrılarak bütünün ismiyle adlandırılır. Yalnızca buna şiir denir ve yaratımın bu türüne sahip olanlar şairlerdir.[1259] Arslan'nın deyişiyle burada kastedileni şöyle ifade edebiliriz: Türkçe'de "sanat erbabı her şeyi yapar" deriz. Ancak yapıcı, kelimesini biz genel olarak her sanat için değil, özel olarak bina yapan için kullanırız. Aşkta da durum böyledir; çünkü benzer şekilde âşık kelimesi de, genel olarak iyi şeylere ve mutlu olmaya duyulan her türlü arzudur. Öte yandan en büyük ve her işte düzenbazdır. Fakat ister para kazanma, ister beden eğitimine düşkünlük, isterse felsefe bakımından olsun başka biçimlerde ona yönelenlerin ne âşık olmalarına aşk denilir ne de kendilerine âşık. Ama bir türünün ardından gidenler ve üzerine titreyenler bütünün ismini, aşka, âşık olmaya ve âşıklara verirler.[1260] Diotima, bu saptamasının ardından, Aristophanes'in aşkı insanın kendi yarısını aramasıyla özdeşleştiren tutumuna eleştirel açıdan yaklaşır; aşkın ne yarımın ne de bütünün aşkı olmadığını ileri sürer. Onca insanlar, kendilerine yararlı olanın peşindedirler; bu yüzden, eğer işe yaramadıklarını düşünseler, kendi ellerini ve ayaklarını bile kesip atarlar. Bu saptama açıkçası, Platonun erken dönem diyaloglarında konuşan pragmatist Sokrates'in yargılarına çok benzemektedir. İnsanlar iyi olanı kendine, kötü olanı başkasına ait saymadıkça, kendilerinde olan, kendilerine ait şeyleri bağrına basmazlar; çünkü onlar yararlı ve iyi olandan

---

1256) Bkz. Platon, *Symposion*, 204 e-205.

1257) Platon, *Symposion*, 204 de.

1258) Bkz. Platon, *Symposion*, 205 bc.

1259) Bkz. Platon, *Symposion*, 205 cd.

1260) Bkz. Platon, *Symposion*, 205 d.

başkasını istemezler.[1261] Özetle aşk, kişinin her zaman iyiye sahip olmaya duyduğu istektir.[1262] Aşk hep iyinin, güzelin aşkı olduğuna göre, iyinin ve güzelin ardına düşen insanların hangi işte ve hangi eylemde gösterdikleri heyecan ve gayrete aşk denilir? Diotima'nın bu soruya verdiği yanıtı, güzel sayesinde, hem ruhen hem de bedenen doğurmadır, deyişiyle özetlemek mümkündür.[1263] Diotima sözüne şöyle devam eder:

> Daha açık söyleyeyim (...). Bütün insanlar hem ruhen hem de bedenen gebe kalırlar; (...) ve belli bir yaşa geldiğimizde doğurmayı arzular doğamız. Ama çirkin ile değil, güzelle mümkündür doğurma. Örneğin erkekle kadının birlikteliği bir doğurma olayıdır. Bu tanrısal bir iştir ve ölümlü bir canlıda ölümsüz olan şey bu gebelik ve üremedir. Bunların uyumsuzluk içinde ortaya çıkması mümkün değildir. Çirkin tanrısal olan her şeyle uyumsuzdur, güzel ise uyumlu. Öyleyse Güzellik (Καλλονή, *Kallonc*), üremeye eşlik eden bir Yazgı, bir Doğum Tanrıçası'dır (*Moira*). Bu yüzden gebe bir varlık ne zaman bir güzele yanaşsa sevimli bir hale gelir, neşesinden gevşeyip rahatlar, doğurur ve üretir. (...) Aşk güzelin aşkı değil (...) güzel sayesinde doğurmanın ve üremenin aşkıdır.[1264]

O halde Diotima'ya göre aşk, ister fiziksel, ister ruhsal olsun, güzel sayesinde, güzel olanı meydana getirme, yapma, üretme arzusudur.[1265] Bunun temelinde ise, hayvanlar aleminde de gözlenen içgüdüsel olarak ölümsüzlüğü arzulama yatar; çünkü ölümlü bir doğa, mümkün olduğunca, hep ölümsüz olmayı arar. Bu da tek bir yolla, eskiyen bir şeyin yerine yenisini koymakla olur.[1266] Diotima söylemini Herakletosçu bir bakışla geliştirerek felsefi bir antropolojinin temellerini atar. Onca, her bir canlının yaşadığı ve aynı kaldığı söylendiğinde, örneğin bir insanın çocukluğundan yaşlılığına dek aynı olduğundan söz edildiğinde, her ne kadar bu kişi aynı kişi olarak tanımlansa da, hiçbir zaman aynı niteliklere sahip değildir; tersine sürekli yeni bir kişi olur. Saçları, etleri, kemikleri, kanı ve hatta tüm bedeniyle bozulup gider. Yalnızca bedenen değil, ruhen de davranışları, huyları, kanıları, arzuları, zevkleri, üzüntüleri, korkuları sürekli değişir. Daha da ilginci, bilgileri de aynı kalmaz; bazı bilgiler doğarken, bazı bilgiler ölür ve bilgi açısından da sürekli değiı-

---

1261) Platon, *Symposion*, 205 e.

1262) Bkz. Platon, *Symposion*, 206 a.

1263) Bkz. Platon, *Symposion*, 206 b.

1264) Bkz. Platon, *Symposion*, 206 c-e.

1265) Bkz. Ahmet Arslan, *Ilkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, s.327-328.

1266) Bkz. Platon, *Symposion*, 207 a-c.

şime uğrar. Çünkü öğrenmek dediğimiz şey, bilgimizin çekip gittiğini, unutmak ise bilginin bizi terk ettiğini gösterir. İşte aşk sayesinde güzel içinde üremekle insan soyu, âdeta tanrısal bir varlık gibi sonsuza dek tamamen aynı kalmakla değil, tam tersine çekip giden ve eskiyen bir şeyin yerine tıpkı kendisi gibi yeni bir şey koymakla muhafaza edilir. Ölümlü olan, ölümsüzlükten ancak bu sayede pay alır; bundan başka bir yol da mümkün değildir. Bu nedenle olsa gerek, her varlık kendi soyuna büyük bir değer atfeder.[1267] Diotima çözümlemesine iki tür ölümsüzlük ayırarak devam eder; bunlardan biri beden yoluyla üreyerek ölümsüzleşme, diğeri ise, ruh yoluyla üreyerek ölümsüzleşmedir. Beden yoluyla güzel olana kavuşmayı, onda doğurmayı ve yaratmayı arzulayanlar, kadınlara yönelirler ve bu tür kimseler, güzel içinde yaratma gerçekleşince çocuklar aracılığıyla ereğine ulaşmış olur. Aşk güzelde var etmeye ulaşmanın sonunda meydana gelen çocuklarla ölümsüzlüğe ulaşır. Çocuklar, bir erkeğin kendisini devam ettirmesi ve böylece ölümsüzlüğe ulaşması olarak yorumlanır.[1268] Burada, Diotima, fiziksel üretimi, çocuk yapmaya, çocuk yapma arzusunu da ölümsüz olma isteğine bağlar. İnsanlar öyle düşünmeseler de, erkek ve kadın, bir çocuk meydana getirmek üzere birleşirler ve aslında bu şekilde ölümsüz olmaya çalışırlar. Bu yüzden, yaratma gücü ile dolu varlık, güzele (*to kalon*) yanaştığı zaman, ferahlar, genişler, sevinçten taşar, doğurur ve çoğalır. Çirkine (*to aiskron*) rastladığı zaman ise, tersine kasvet basar, tıkanır, duraklar, büzülür, doğuracak yerde, içinde kalan yükü taşıma derdine düşer.[1269] Güzel olan aşkın nesnesidir; yani sevilen, kendisine yönelinen bir şeydir.[1270] Şu halde güzel kadına dönük fiziksel aşkın, çocuklar yoluyla ölümsüzlüğü aramak anlamına geldiği açıktır. Beden yoluyla ölümsüzlüğe ulaşmanın yanında, ruh yoluyla ölümsüzlüğe ulaşmak da söz konusudur. Burada eros, ilkin gençlere, delikanlılara yönelir ve onların yetiştirilmesi, eğitilmesi ereğine odaklanır. Aşkın delikanlıların ruhlarına girmesi, onlarda yaratımda bulunması gerekir. Gençlerde ve delikanlılarda doğurtulacak şey ise, erdemdir, üstün yetilerdir. En üstün ve en güzel erdem ise, devlet yönetimiyle ilgili olan ölçülülük ve adalet gibi erdem ve yetilerdir.[1271] Ruhsal ölümsüzlüğün diğeri ise, şairlerin, zanaatçıların eser vermeye olan tut-

---

1267) Bkz. Platon, *Symposion*, 207 de-208 b.

1268) Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetiği*, s.32.

1269) Bkz. Platon, *Symposion*, 206 b vd.

1270) Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetiği*, s.33.

1271) Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetiği*, s.33

kularıyla, insanların sahip oldukları ün veya şeref sevgisinde açığa çıkar. Bu sevginin kökeninde de ölümsüz olma arzusu yatar. Bu açıdan Homeros ve Hesiodos şiirleri, Solon kanunlarıyla ölümsüzlüğü yakalamaya çalışmışlardır.[1272]

Aşk güzele yöneldiğine, güzel içinde yaratma ve ölümsüz olma arzusu olduğuna göre, aşkın özünde epistemik olarak güzelliğin neliğini kavrama, bilgeliğe ulaşma çabası önemli bir yer edinir.[1273] Diotima'nın başlangıçtaki saptaması ışığında söylersek, Eros, ne ölümlü ne ölümsüzken ölümsüzlüğe ulaşmada, ne güzel ne çirkinken güzele ulaşmada, ne bilge ne de cahilken bilgeliğe ulaşmada aracı konuma yerleştirilir. Diotima'ya göre çeşitli güzellikler vardır ve bir güzeller hiyerarşisi bulunmaktadır. Kuşkusuz aşkın yöneldiği ilk güzel, bedendeki güzelliktir. Ona göre, aşkın sırrına ermek için, daha gençlikte, güzel bedenler aranmalıdır. Kişi onu doğru yola koymuşsa, ilk önce bir tek insanı sever ve ona söyleyecek güzel sözler bulur.[1274] Güzel bir beden, göreli olan bir güzeldir (*prosi ti kalon*). Ama ruh burada durmaz, daha mükemmelini arar; daha mükemmelin peşine düşen ruh, tek bir bedenin güzelliğiyle yetinmez. Diotima'nın deyişiyle, kişinin şu bedende gördüğü güzellik, her bedeninkinin eşidir; görünüş güzelliğini arayanlar için bütün bedenlerdeki güzelliği bir tek şey saymamak deliliktir. Burada açıkça tikel güzelliklerin, tümel, idea güzellikten pay aldıkları anlayışının önemli ipuçları vardır. İnsan bunu iyice anladı mı, bütün güzel bedenleri sever, bir tekine olan düşkünlüğü geçer; çünkü artık böylesi bir düşkünlüğü küçümser, hiçe sayar.[1275] Bu düzeye gelmiş bir kişi, beden güzelliğinin de ötesine yükselir; ruh güzelliğine yönelir. Bu aşamada yapılması gereken şey ruh güzelliğini beden güzelliğinden üstün saymaktır. Bu aşamadaki kimse güzelliği, ister istemez yaşayış, davranış yollarında görecek, hepsindeki güzelliğin aslında bir ve aynı güzellik olduğunu fark edecek, bedensel güzelliğe kapılmamayı öğrenecektir Ardından, davranış ve yaşayış yollarındaki güzelliklerden bilimlere geçip, onlardaki güzelliği temaşa edecektir.[1276] Diotima'ya göre aşk aracılığıyla bu aşamaya ulaşan kimse, artık tek tek güzellikle yetinemez; o güzelliğin kendisine (*kalon kath'auto*) yönelir, onu aramaya başlar. Zira göreli güzellikler onu tatmin

---

1272) Bkz. Platon, *Symposion*, 208 cde.

1273) Bkz. L. C. H. Chen, *Knowledge of Beauty in Plato's Symposium*, s.66-74.

1274) Bkz. Platon, *Symposion*,210 a.

1275) Bkz. Platon, *Symposion*, 210 b.

1276) Bkz. Platon, *Symposion*, 210 cd.

etmez hale gelmiştir; onları küçümsemeye ve bütün güzelliklerin ötesinde olan güzele karşı özlem duymaya başlar.[1277] Diotima anlattığımız bu süreci şöyle betimler:

> Aşk işinde dosdoğru yol alan kişi, daha gençliğinde, güzel bedenlere yönelmeye başlamalı, eğer öğreten hakkıyla öğretmiş ise, öncelikle güzel bir bedene âşık olmalı ve orada güzel düşünceler üretmeli, ondan sonra bu kişi herhangi bir bedendeki güzelliğin başka bir bedeninkiyle kardeş olduğunu kavramalı, eğer biçimce güzel olanın peşine düşmek istiyorsa bütün bedenlerdeki güzelliğin bir ve aynı güzellik olduğunu akıl etmemesi büyük aptallık olur; bunu idrak ettiğinde tüm güzel bedenlerin âşığı olmalı, küçümsediği ve önemsiz saydığı için de, bir tanesine beslediği bu şiddetli duygudan kurtulmalı, bundan sonra ruhlardaki güzelliğin bedendekinden daha değerli olduğunu düşünmeli, sonuçta çiçeği sararıp solmuş da olsa, temiz ruhlu bir kişiye âşık olmak, özen göstermek, gençlerin iyi olmalarını sağlayan böylesi düşünceler aramak ve doğurmak için yetip de aratmalı ona, böylece törelerde ve yasalarda güzel olan şeyi temaşa etmek ve her şeyin aynı soydan olduğunu görmek zorunda kalır, beden güzelliğinin çok da önemli olmadığını anlar; bilgilerin güzelliğini kavramak için de törelerden sonra bilgilere yönelmeli; böylece artık gözünün önünde bunca güzel varken bir çocuğun, herhangi bir insanın ya da bir davranışın, adeta köle gibi bir güzele kul olarak sıradan ve önemsiz biri haline gelmez, aksine başını çevirip güzelliğin o engin denizini temaşa ederek bir çok güzel, gösterişli sözler ve derin düşünceler doğurur felsefenin cömertliğiyle. Sonunda kabarıp büyüyen bir istekle belirli bir bilgiyi, birazdan değineceğim güzelliğin bilgisini idrak eder.[1278]

Diotima'ya göre, son aşamada kendisine ulaşılan güzel, göreli güzel değil, ontolojik bir varlığı olan kendinde güzeldir (*auto to kalon*). Ona göre tümel ve öz güzelliğe götüren yol, epistemik olarak aşkın önderliğinde, güzel bedenlerden yola çıkar, buradan güzel bir yaşama doğru yol alır, ruh ve erdem güzelliğine uzanır, oradan da güzel bilgiye geçerek, sonunda kendi başına güzel olana, güzelliğin özüne, hakikatine ulaşır. Bu anlamda, mutlak güzellik, kendinde güzellik ya da öz güzellik, tüm güzelliklerin tepe noktasını oluşturur. O, Diotima'ya göre, salt güzellik değil, aynı zamanda gerçek, hakiki var olandır (*ontos on*). Bütün varlığın tepesinde bulunur ve bütün varlığı Güneş gibi aydınlatır; çünkü tüm varlığın nihai ereği iyi ve güzel olandır.[1279] Gerçek ölümsüzlük de onu temaşa ile ortaya çıkar; bu anlamda, cinsel üreme, sanatsal

1277) Bkz. Ismail Tunalı, *Grek Estetiki'*, s.33-34.

1278) Platon, *Symposion*, 210 b-211 b.

1279) Bkz. Ismail Tunalı, *Grek Estetiki'*, s.36.

üretimden sonra nihai ve gerçek ölümsüzlük, yani üçüncü bir ölümsüzlük söz konusudur.[1280] Bütün tikel güzellikler, bu idea olan, hakiki varlık olan güzellikten pay alır. Diotima sözlerini şöyle sürdürür:

> Aşkla ilgili konularda buraya kadar eğitilen güzel şeyleri sırasıyla ve doğru bir şekilde temaşa edip de aşkla ilgili bilgilerin son kertesine geldiğinde, birden doğası gereği eşi ve benzeri olmayan bir güzel serilir gözlerinin önüne. İşte Sokrates, daha önceki tüm çabalar da hep bu amaç uğrunaydı. Bir defa o, ezeli ve ebedidir, ne var olur, ne büyür, gelişir ne de zeval bulur; sonra kısmen güzel kısmen çirkin, kimileyin güzel kimileyin çirkin, bir bakıma güzel bir bakıma çirkin, bir yerde güzel bir yerde çirkin, kimilerine göre güzel, kimilerine göre çirkin değildir; yine bu güzel şey, ne bir yüz, el-kol ya da bedenin diğer parçaları görünecek onun gözüne; ne bir söz veya bir bilgi olarak, ne bir hayvan gibi başka bir varlığın içinde yer alan veya yeryüzünde, gökyüzünde ya da başka herhangi bir yerde bulunan bir varlık olarak. Tersine her zaman kendi başına (*auto katha*), kendisiyle (*auto methe*), yekpare bir varlık (*auto monoeides*) olarak görünecek. Diğer tüm güzel şeyler de, ondan şu şekilde pay alırlar (*metehsonta*). Öyle ki bu şeyler bir var olup bir yok olurken onda ne bir artma ne bir azalma meydana gelir, ne de bir etkiye maruz kalır. Ne zaman bir adam bir oğlanı adamakıllı severek bunların üzerine yükselir de, o güzeli idrak etmeye başlarsa, o zaman neredeyse nihai amaca erişmiş demektir. Çünkü budur aşk konularında dosdoğru yol almak ya da başka biri tarafından yol gösterilmek, sırf o güzele varmak için bu güzel şeylerin üzerinde yükselmeye başlayıp, tıpkı bir merdivenden çıkar gibi, bir tanesinden iki tanesine, iki tanesinden tüm güzel bedenlere ve güzel bedenlerden güzel alışkanlıklara, güzel alışkanlıklardan güzel bilgilere, güzel bilgilerden de, güzelin kendi bilgisinden başka bir şey olmayan o bilgiye ermek, en sonunda güzelin ne olduğunu görüp öğreninceye dek.[1281]

Diotima'nın burada anlattığı, aşkın nihai objesi olan güzellik,[1282] Tunalı'nın deyişiyle, uzay ve zaman sınırlamasının ötesine uzanır, o bir tür tözdür. Salt güzellik (*auto kalon*), hakikatte *oussia*'dan başka bir şey değildir. O tüm yetkinlikleri kuşatır ve aşk aktının son ereğidir. Böyle bir güzellik ne insani ne de doğal bir güzelliktir, bu ancak tanrısal bir güzellik olabilir.[1283] Diotima, insanın bu aşamaya ulaştığında, dünyevi güzelliklerde sırt çevireceğini, zira onun dünyevi güzellikleri gölgede bıraktığını

1280) Bkz. L. C. H. Chen, *Knowledge of Beauty in Plato's Symposium*, s.66.

1281) Platon, *Symposion*, 211 b-d.

1282) Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, s.67.

1283) Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetiği*, s.35.

ileri sürer. Ona göre, bir insan güzelin kendisini olanca saflığı, temizliği, katışıksızlığı, insan tenine, rengine ve başka bir çok ölümlü kırıntısına bulaşmamışlığı içinde görme şansı elde ederse, tek başına bizzat o tanrısal güzelliği idrak etmeye başlar. Gözlerini ona diken, uygun araçlarla onu temaşa eden, onunla hemhal olan bir insanın basit bir yaşamı olamaz. Bir insan, güzeli görünür kılan bir gözle baktığında, hayali değil, hakikati kavrayacağı için, erdemin boş hayallerini değil de hakikatlerini doğurması ancak burada mümkün olmaktadır. İnsan hakiki bir erdem doğurmakla ve onu besleyip büyütmekle tanrıların dostluğunu kazanır ve eğer insan ölümsüz olacaksa ancak bu yolla gerçek ölümsüzlüğe ulaşır[1284] Böylece Diotima'nın dilinde türsel ölümsüzlük ve sanatsal üretimle elde dilden ölümsüzlük mecazi ölümsüzlüğe dönüşür; asıl-gerçek-hakiki ölümsüzlük, aşkla güzellik ideasını temaşa ile güzel olanın bilgisi ile elde edilir. Diotima'nın deyişiyle, ölümsüz olma amacını elde etme yolunda insan doğasına yardımcı olacak aşktan daha iyi bir yol gösterici bulmak mümkün değildir; bu yüzden herkesin aşkı onurlandırması gerekir. Bu yetmez, aşk işlerini onurlandırmanın yanında, başkalarını da ona teşvik etmek gerekir.[1285] Diotima, ontolojik bir töz olarak gördüğü ve hakikatle özdeşleştirdiği kendinde güzelin (*auto to kalon*) mistik temaşasını anlattıktan sonra şöyle der:

> İşte sevgili Sokrates, güzelin bizzat kendisini temaşa ettiği an, hayatın tam da bu anı, başka her anın ötesinde, insan için yaşamaya değer bir andır. (...) Bir düşünelim, eğer bir insan, güzelin kendisini olanca saflığı, temizliği, katışıksızlığı, insan tenine, rengine ve başka bir çok ölümlü kırıntısına bulaşmamışlığı içinde görme şansına erse, tek başına bizzat o kendinde tanrısal güzelliği (*auto to theion kalon*) idrak edebilse, ne olur?[1286]

Burada ortaya konan güzellik anlayışının, hakiki güzelliğe, hakikate; aşkın ise en yüksek güzele, idealize edilen aşka ulaşma çabası biçimindeki yorumunun, Platon'un idealar öğretisiyle ilişkisi apaçıktır. Zira ona göre, nesneler dünyasındaki her güzel aslında bir idea olan mutlak güzellikten pay almakta ve bir tür onun gölgesi ya da taklidi (*mimesis*) durumunda olmaktadır. Şu halde nesneler dünyasındaki her güzel aşkın (*transandantal*) güzel ideasından izler taşımaktadır.[1287] Bu açıdan insan, gerçek aşkı

1284) Bkz. Platon, *Symposion*, 211 e-212 a.

1285) Bkz. Platon, *Symposion*, 212 b.

1286) Platon, *Symposion*, 211 d.

1287) Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetiki*, s.73 vd.

bulabilmek için, adım adım, tikellerdeki güzellikleri izlemeli ve nihayet en yüksek tümel-idea kendinde güzele ulaşmalıdır. Bu süreç, kimi Platon yorumcuların ileri sürdüğü gibi, mantıksal bir soyutlama, genelleme süreci[1288] olarak düşünülemez, çünkü ulaşılan nihai güzellik, bir kavram değil, ontolojik bir varlığı olan, önsüz-sonsuz bir idea, önsüz-sonsuz bir varlıktır. L. C. H. Chen'in de haklı olarak kaydettiği gibi, Platon'da daha sonraki empirisistlerde olduğu gibi, ne soyutlama ne genelleme söz konusudur, onda ontolojik düzlemde bakıldığında tam tersine, bir varlık, idea olan güzellik ideasının bireyselleşmesi, tikellerin ondan pay alması söz konusudur.[1289] Eğer aşk mutluluk ve ölümsüzlükse, işte gerçek mutluluk ve ölümsüzlük, mutlak güzeli, bir varlık olarak güzeli temaşa etmekle elde edilebilir. Platon aşkta tikel arzu nesnelerinin yanıltıcılığına inansa, gerçek aşkın arzuyla yozlaştırılabileceğini düşünse de, tefekkür nesnesi olan ideal güzelliğe ulaşmada ve daha yüce, ideal ve saf bir aşka yükselmede ona önemli bir işlev yükler. Bu anlamda Platon'un tümüyle asketizmi ve aseksüelliği savunmadığı açıktır; ancak o, bunun üzerine yükselen hiper-seksüel ve meta-seksüel bir anlayış ortaya koymaktadır. Bu anlamda Platon'a mal edilen cinsellikten uzak Platonik aşk gerçekçi bir tanımlama olmasa gerekir.[1290] Aşk, Platon için, şehvet olarak adlandırılan dürtünün ötesine uzanır; ancak bu dürtünün ötesine yoğunlaşmaktan ziyade, onun aracılığıyla genişleyerek ve yücelerek gerçekliği anlamada araçsallaşır. Ontolojik anlamda Platon'da, temelde bireyselleşen güzellik ideasının pırıltılarından yola çıkan, ama ampirik düzeyde, cinsel aşkın bir tür yüceltilmesi, idealize edilmesi olarak nitelenecek bir durumla karşılaşıldığını belirtmek gerekir. Sözgelimi ona göre, güzellik ideasından pay alan güzel bir kadının güzelliği yozlaşmadığı sürece tinsel sevginin önünde bir engel değil, hatta ona ulaşmada önemli basamaklardan birisidir. Burada şu soryu sormak gerekmektedir: Hakikatle özdeşleştirilen öz güzelliğe, idea olan güzelliğe herkes ulaşabilir mi? Platon'un bu soruya verdiği yanıt, kendini aşkın yöneticiliğine en çok bırakan kimse biçimindedir. Bu kimseler ise ona göre, bilgeler ve filozoflardır. Bu yüzden, hakikatin özüne, tözüne götüren aşk, asıl ereğine filozofta erişir; çünkü *outo-kalon*'u kavrayan kişi, bununla yalnız güzelliğin özünü değil, aynı zamanda varlığın da hakikatini kavrar ki, böyle bir kimse kuşkusuz filozoftan başkası olmaz.[1291]

1288) Bkz. W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London 1879, s.236;
1289) Bkz. L. C. H. Chen, *Knowledge of Beauty in Plato's Symposium*, s.69.
1290) Bkz. D. R. Moore, *Platon İle Kahve*, s.106-107
1291) Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i*, s.36-37

III

Phaidros diyaloğu temelde, nutkun doğasını tartışır; ancak nutkun konusu aşktır ve daha önce irdelediğimiz gibi Sokrates'in aşka yönelik iki nutkuyla karşılaşılır. İlk nutukta, Sokrates, Phaidros'un isteğiyle, kendi amaçlarına hizmet edecek bir tarzda aşkın neliğini çözümler, ardından bu çözümlemeye dayanarak aşka karşı bir nutuk ortaya koyar. Aşkı *epithumia* olarak tanımlayan bu çözümlemede, onun özünün güzeli arzulama, güzelliğin verdiği hazza yönelme, tene dönük aşırı, ölçüsüz istek, hatta bir tür tensel *mania* yani delilik olduğunu belirtilir.[1292] Sokrates bu savını temellendirmek için çözümlemesini derinleştirir ve ruh öğretisine gönderme yapar; aşırı, çılgınca istek olarak gördüğü aşkı, akıl-arzu karşıtlığı eksenine oturtur.[1293] Ardından, araçsal aşk tanımından yola çıkarak, pragmatist bir temelde, bir tür mania olan aşkın yarattığı ölçüsüzlüklere değinerek onu olumsuzlar.[1294] Uydurma[1295] ve hayasız[1296] fikir olarak nitelediği, budalaca ve dinsizlik olarak gördüğü,[1297] aşkın zararlarına değinen nutuktan daha sonra vazgeçer ve bir Tanrı olarak Eros'un hışmına uğrama endişesiyle, ona bir Palinodia düzmek gerektiğini ileri sürer ve şöyle der:

> Aşk, bir Tanrı veya tanrılık bir şey ise –ki bundan şüphem yok- kötü bir şey olmaz. Halbuki söylenen iki nutukta (Lysias'ın ve kendisinin ilk nutkunu kastetmektedir) o, kötü olarak vasıflandırıldı; demek ki, bu nutukların ikisi de, aşka karşı günaha girdiler. Sonra bunlar gerçekten insanı eğlendirecek derece de saçma idiler; doğru dürüst hiçbir şey söylemedikleri halde, bir avuç insanın gözünü boyayıp, hayranlığını çekebildikleri için, kendilerine sahiden değerli bir şey süsü verdiler. İşte bunun için dostum, işlediğim günahtan kurtulmam lazım. Mythos'lar anlatırken yanlış yola sapmış olanlar için, geçmişten kalma, bir günahtan kurtulma çaresi var. Bunu Hempros bilmezdi, fakat Stesikhoros biliyordu. Stesikhoros, Helen hakkında kötü şeyler söylediği için gözlerini kaybedince, Hompros gibi anlayışsızlık göstermedi; o Musalardan ilham almış bir adamdı, felaketinin sebebini anladı ve hemen şu mısraları söyledi:

1292) Bkz. Platon, *Phaidros*, 237 d, 238 c.
1293) Bkz. Platon, *Phaidros*, 237 d vd.
1294) Bkz. Platon, *Phaidros*, 238 c vd.
1295) Bkz. Platon, *Phaidros*, 237 b.
1296) Bkz. Platon, *Phaidros*, 243 c.
1297) Bkz. Platon, *Phaidros*, 242 d.

Hayır, dediklerim doğru değildir;
Hayır, gemilerin güvertesinde
Sen asla girmedin Troia iline!

Palinodia adı verilen bu manzumeyi tanrılar tamamlamaz Stesikhoros'un gözleri yeniden görmeye başladı. Kendi payıma ben hiç değilse şu işte, bu adamlardan daha tedbirli davranmak istiyorum: Eros'a kendisine karşı işlediğim günahtan dolayı beni cezalandırmasına meydan vermeden bir Palinodia söylemeye çalışacağını. Hem bu defa, az önce utancımdan yaptığım gibi başını saklayarak değil, yüzümü örtmeksizin konuşacağım.[1298]

Diyaloğun genel seyrine bakıldığında ilk konuşması gibi Sokrates'in Palinodia'sının, yani Eros'tan özür dileme amacı güden konuşmasının da, retorik amaçlı, yapıntı bir konuşma olduğu ima edilir. Çünkü ikinci konuşmanın Eros'un mitos türünden bir destanla kutlandığı,[1299] retorik ve diyalektik söylemin unsurları dikkate alınarak düzüldüğü,[1300] daha da önemlisi, diyaloğun sonunda aşkın neliğinin hala tartışmalı olduğu tezinin gündeme getirildiği gözlenir.[1301] Sokrates'in Palinodia'sı, aşka karşı söylediği ilk nutukta olduğu gibi, yine *mania*, yani delilik, sapıtma kavramı üzerine kuruludur. İlk nutukta, *mania* kavramı aşkın aleyhine kullanılırken, ikinci nutukta lehine kullanılmaktadır. Sokrates bunun bir retorik yöntem olduğunu dile getirmekte ve nutkunu değerlendirdiği bölümde şöyle demektedir:

İki nutukta, *mania*'yı tek bir fikre bağladık; sonra nasıl bir vücutta aynı adı taşıyan biri sağ diğeri sol çift örgenler varsa, bizim nutuklar da *mania*'yı ilkin böylece tek bir şey olarak dikkate aldı; sonra bu nutuklardan sola kaçanı, *mania*'yı haklı olarak kötülenen bir nevi solak aşka ulaşıncaya kadar bir teviye bölümlere ayırdı; bizi *mania*'nın sağından götüreni de, gene aşk adlı bir bir şeye vardı anıa bu, aşkın tanrılık bir çeşidiydi ve nutuk gözlerimizin önüne serdiği bu aşkı insanlara en büyük iyiliği eden bir şey diye övdü.[1302]

Sokrates, *mania*'nın aşkın hem lehinde hem de aleyhinde kullanılmasının nedensiz olmadığını göstermek için, sözcüğün iki anlama geldiğine dikkat çeker. Biri bedensel hastalıklardan ileri gelir, diğeri ise bizi alışkın

---

1298) Platon, *Phaidros*, 242 e-243 b.
1299) Bkz. Platon, *Phaidros*, 265 c.
1300) Bkz. Platon, *Phaidros*, 265 a vd.
1301) Bkz. Platon, *Phaidros*, 263 c.
1302) Platon, *Phaidros*, 265 e, 266 a.

olduğumuz şeylerden çekip kurtaran tanrılık bir halden doğar.[1303] Sokrates, bu saptaması uyarınca, *mania*'yı ikinci konuşmasında tanrılık bir hal olarak ele alır ve şöyle der:

> İnsanın bir âşığı oldu mu, bu delidir (*mania*), ötekinin aklı başındadır diye, aşksız bir adamı âşık birine üstün tutmamalıdır. *Mania*'nın apaçık bir kötülük olduğu bilinseydi, böyle konuşmaya hak verilebilirdi; halbuki en büyük iyilikler bize muhakkak Tanrı vergisi olan mania aracılığıyla gelir.[1304]

O, anılan söyleminin ardından, dört tür tanrısal mania ayırt eder ve her birinin önemi ve değerini belirlemeye yönelir. Ona göre tanrısal *mania*'nın ilk türü, geleceği kehanette bulunanlarda ortaya çıkar. Onca, Delphoi'nin kadın bilicisi Dode'nin kendi kadın rahipleri, Hellas'ı devlet işlerinde olsun, halkın özel işlerinde olsun birçok önemli hizmetleri mania hali içinde görmüşlerdir. Akılları başlarında olduğunda ya çok az şey yapıyorlardı yahut da hiçbir şey. Tanrı vergisi bu seziş sayesinde Sybilla ve daha niceleri gelecekte ortaya çıkacak şeyleri doğru bir biçimde öngörmüşlerdir. Ona göre kelimeleri yaratan eskiler de *mania*'yı çirkin ve ayıp bir şey için kullanmamışlardır. Böyle olsaydı, sanatların en güzeli olan geleceği öğreten sanata *mania*'dan türetilen *mantike* adını vermezlerdi. Ona bu adı verdiler; çünkü *mania*'nın, bir Tanrı vergisi olarak, gerçekten güzel bir şey olduğunu kabul ediyorlardı. Onca *mantike* sözcüğü de, *mania*'nın içine bir "t" harfi sokuşturularak sonradan oluşturulmuştur. Ona göre, eskiler, *mania* hali olmaksızın, kuşların uçuşundan veya düşünce ve akıl yardımıyla başka şeylerden yararlanarak geleceği bilmeye uğraşanlarla, tanrılık *mania* aracılığıyla geleceği bilmeye çalışanları birbirinden ayırmışlar, ikincisini daha kutsal saymışlardır.[1305] Tanrısal *mania*'nın ikinci türü, kötülükleri engellemek için tanrılara seslenme töreninde ortaya çıkar. Geçmişte işlenmiş suçları cezalandırmak için bazı ailelerin başına müthiş belalar ve hastalıklar üşüştüğü zaman, nereden geldiği bilinmeyen, bazı kimselerde kendini gösteren ve gerekli olanlara sesini duyurabilen bir delirme, törenler ve tanrılara dualar sayesinde bu kötülükleri bastırmanın yolunu bulmuşlardır.[1306] Tanrısal *mania*'nın üçüncü türü, Musaların etkisinde ortaya çıkar. Buna göre, Musalar ince ve temiz bir ruhu ele geçirdi mi, onu uyarır, önüne katar ve eskilerin

---

1303) Bkz. Platon, *Phaidros*, 265 a.
1304) Platon, *Phaidros*, 244 a.
1305) Bkz. Platon, *Phaidros*, 244 b-d.
1306) Bkz. Platon, *Phaidros*, 244 de.

gördüğü sayısız büyük lirik veya başka cinsten şiirlerde coşkun bir dille anlatarak, gelecek nesillerin eğitimini sağlar. Musalardan gelen *mania*'yı içinde duymaksızın şiir kapısına yanaşmaya kim cesaret ederse, ancak yarım yamalak bir şiir ortaya koyabilir.[1307] Sokrates'in buraya kadar, ele aldığı tanrısal *mania* türleri, ikisi geleceği bilme, diğeri ise cezadan kurtulmada işlevseldir. Onun verdiği bu mania örnekleri yersiz değildir; bir mania olarak aşkın kötü olmadığını temellendirmeye dönüktür. Ona göre, tanrısal *mania*'nın dördüncü türü aşktır.[1308] Sokrates, bu tanrısal *mania*'ların her birini bir Tanrı'ya ya da tanrısal bir şeye bağlamayı da ihmal etmez; ona göre, geleceği sezme yetisi Apollon'a; gizemlere erme Dionysos'a; şairlere vergi ilham Musalara; aşk ise Aphrodite ve Eros'a bağlıdır.[1309] Sokrates *mania*'anın dördüncü türünü ele alırken, aşk denilen bu tanrısal *mania*'yı Aphrodithe ve Eros'un, âşığı ve sevgilisini son derece mesut etmek düşüncesiyle verdiğini kanıtlamaya yönelir.[1310] O, gerekçesini diyalektik bir temelde şöyle ortaya koyar:

> Öyleyse, *mania*'dan dehşet duymaktan sakınalım ve kendini tutabilen (ölçülü) âşığı delirmiş âşığa üstün tutmak gerektiğini iddia edenler karşısında korkuya, şaşkınlığa düşmeyelim. Bu iddiayı ortaya atanlar bahsi kazanabilmek için, Tanrıların âşığa ve sevgilisine, aşkı, onların iyiliği için vermediklerini ispat etmelidirler. Biz de, buna karşı, aşk denilen bu *mania*'yı tanrıların, âşığı ve sevgilisini son derece mesut etmek düşüncesiyle verdiklerini ispat etmeliyiz. Şüphesiz bu ispatımıza bilgiçler (sofistler) inanmayacaklar; fakat bilgeler inanacaklardır.[1311]

Ona göre, tanrısal bir *mania* olarak aşkın iyi ve insanı mutlu eden bir şey olduğunu kanıtlayabilmek için insani olduğu kadar tanrısal da olan ruhun doğası, tanrısal alemdeki durumu, bedene düşüş ve tekrar tanrısal olana dönüş serüveni ayrı ayrı ele alınmalıdır.[1312] Sokrates söylevini geliştirirken öncelikle ruhun doğasını, hem kendi eylemlerini hem de kendine gelen etkileri, dikkate alarak araştırır. Ona göre ruh, öncesiz

---

1307) Bkz. Platon, *Phaidros*, 245 ab.

1308) Bkz. Platon, *Phaidros*, 245 b.

1309) Bkz. Platon, *Phaidros*, 265 bc.

1310) Bkz. Platon, *Phaidros*, 245 a. Bu delilik ya da ilahi çılgınlık motifi İslamın klasik çağının aşk yazınında köklü bir yer edinir. Sözgelimi bkz. Deylemi, *Atf el-Elf el-Mc'luf ala e-Lam el-Ma'ruf*, s.150; Ebu Bekr er-Razi, *et-Tıbb er-Ruhani*, s.39-40; İhvân es-Safa, *Fi Mahiye el-Işk*, s.270; Mesudi, *Muruc ez-Zeheb ve Meadin el-Cevher*, cilt: III, s.309; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Sevenlerin Bahçesi (Aşka ve Aşıklara Dair)*, s.127

1311) Platon, *Phaidros*,245 b.

1312) Bkz. Platon, *Phaidros*, 245 b vd. Bilindiği gibi, bu motif de İslam mistisizmi ve islam felsefesinde sık karşılaşılan bir motiftir.

ve sonrasızdır ve hareketin ilkesidir; ruh demek, hareketi kendiliğinden olan şey demektir.[1313] Bu genel saptamalarının ardından, ruhun neliği sorunsalını açar. Ancak, sorunun tanrılık bir sorun olduğunun, tanrılık bir bilgi ve pek geniş bir açıklamaya gereksinim duyduğunun altını çizer. Bu ihtiyatlı tutumuna rağmen, analojiye dayalı dar bir açıklamanın, amaçları açısından yeterli olacağını ima eder.[1314] Ruhun neliğini araştırmaya yönelik analoji, ruhu, kanatlı iki atla bir arabacının bir araya gelmesinden doğan bir kuvvet olarak niteler.[1315] Bu benzetme, Platon'nun *Devlet*'indeki üç parçalı ruh öğretisinin farklı bir analoji ile yeniden ortaya konmasından başka bir şey değildir. Üç parçalı ruh, sadece beşeri ruhlar için değil, tanrısal ruhlar için de geçerlidir. Nitekim Sokrates'e göre, tanrılar da üç parçalı ruha sahiptir; ancak, tanrıların atları ve arabacıları iyidir, iyi soydandır; halbuki insanlarda aynı değerde olmayan soylardandır. Analojideki sürücü, *Devlet*'ten yola çıkarsak aklı; kanatlı atlardan iyi olanı öfke gücünü; kötü olanı ise, şehvet gücünü imlemektedir. Sokrates'in ruhun üç parçasını, sürücü ve atlı araba analojisiyle ortaya koyması, ruhların kanatlarından söz etmesi nedensiz değildir; *Phaidros* diyaloğunun amacına hizmet etmektedir. Bu amaç, hem Eros'un kanatlılığına hem de ruhların seyahat ettiklerine gönderme yapmaktadır. Sokrates'in anlatısına bakılırsa, Pythagorasçılıkta olduğu gibi, hem tanrıların hem de insanların ruhları kanatlıdır ve başlangıçta göklerde serbestçe dolaşmaktadır. Tanrıların gökte dolaşma nedeni, her birinin kendine ait işleri yürütme arzularıdır.[1316] Tanrılarla birlikte bulunmak isteyen herkes, onların arkalarından gidebilir; tanrılar korosunda çekinmemezlik diye bir şey yoktur. Yemeklerini tanrılık ziyafette yiyecekleri zaman, gökyüzünün katlarına tırmanıp gök kubbenin en yüksek noktasına çıkarlar. Daima dengeli olan Tanrı arabalarının idaresi kolaydır, bunlar istenilen yere kolayca tırmanırlar. Halbuki arkalarından gelenler, oralara zahmetle tırmanırlar; çünkü soyu bozuk olan atlar sendeler ve sürücüleri iyi eğitmemişse, gemi azıya alıp arabayı dünyaya doğru sürüklemeye başlarlar. Bunun ruhta çetin bir savaş olduğunu belirten Sokrates, ölümsüz denilen ruhların göğün en yüksek noktasına varınca dışarıya çıktıklarını ve kubbenin tepesin-

1313) Bkz. Platon, *Phaidros*, 245 b-d.
1314) Bkz. Platon, *Phaidros*, 246 a.
1315) Bkz. Platon, *Phaidros*, 246 b.
1316) Bkz. Platon, *Phaidros*, 247 ab.

de durduklarını söyler.[1317] Gök kubbenin devir hareketleriyle onlar da devrederler; böylece gök kubbesinin dışındaki hakikatleri temaşa ederler. Sokrates, şimdiye kadar hiçbir şairin gerektiği gibi anlatamadığını ileri sürdüğü[1318] bu bölgeyi şöyle betimler:

> Gerçekten renksiz, şekilsiz, dokunmak istesen varlığı ile yokluğu belirsiz hakikat, ancak ruhu idare edenin, aklın görebileceği hakikat; asıl bilginin yurdu olan hakikat; işte o bölgede bu vardır.[1319]

Sokrates'e göre, bir Tanrının zeka ile katıksız bilgiden beslenen düşüncesi, kendisine yarayan besinlerle beslenmeye dikkat eden ruhun düşüncesi gibi, gerçekliği, hakikati görünce bir rahatlık duyar. Gök kubbesi devrini tamamlayıp onu aynı noktaya getirinceye kadar hakikati temaşa ile beslenir, mutlu olur. Ruh böyle devrederken, kendinde hakikati, kendinde bilgeliği ve kendinde bilgiyi görür. Gördüğü bilgi bu dünyadaki hiçbir bilgiye benzemez; ilintili, koşullu bir bilgi değil, saltık hakikatin bilgisidir. Hakikat olan başka şeyleri de doya doya temaşa ettikten sonra ruh, göğün içine girer ve yerine döner. Oraya dönünce arabacı atları yemliğe çeker; onlara yem olarak Tanrı yemi (*ambrosia*) ve Tanrı içkisi (*nektar*) verir.[1320] Tanrıların ruhlarının durumunun bu şekilde olduğunu belirten Sokrates, diğer ruhların, yani tanrıların peşinden giden ruhların durumunu ele alır. Ona göre, gökte serbestçe dolaşan, diğer ruhlardan kimileri, tanrıların peşinden gitmek için elinden geleni yapar. O şöyle der:

> Bunların kimileri tanrıların ardından gitmek için elinden geleni yapar, arabacısının başını göğün dışına çıkartır ve gök kubbesiyle birlikte dönerken, atların aksiliği yüzünden, hakikatlere zorluklar içinde göz atabilir. Kimi başını kah dışarı çıkarır, kah içeri çeker ve atlarına hakim olamadığı için hakikatlerin bir kısmını görür, bir kısmını göremez. Geri kalanlar, hepsi de yukarı çıkmaya can attığı için, yolu

---

1317) Göğe çıkma motifiyle Sümerliler ve Mısırlılarda da karşılaşılır; burada göğe tırmanma bedensel bir yolculuktur; bu motiflerde binek kimi kez bir kartal kimi kez bir başka kuş olarak karşımıza çıkar. Öyle anlaşılıyor ki, göğe çıkma motifi Platon'un da gündemindedir; ancak, onun göğe tırmanışı ruhsaldır ve onun kullandığı motifte, kanatlar ve atlar egemendir. Bu motifin benzer biçimde, Burak bineğiyle Hz. Muhammed'e ilişkilendirilen göğe yükselme ya da miraçta karşımıza çıkması oldukça ilgi çekicidir. Kimine göre bu yolculuk bedensel kimine göre de ruhsaldır. İslam filozofları, Helenistik dönemin mitsel anlatımları alegori olarak görüp, altlarında felsefi hakikatler aramaları ve ona göre yorumlamalarına dayanarak miracı simgesel sayıp, onu nefsin arınması ve hakiki bilgiye ulaşması için yapılması gereken arınma pratikleri biçiminde yorumlamışlardır.

1318) Bkz. Platon, *Phaidros*, 247 a-d.

1319) Platon, *Phaidros*, 247 d.

1320) Bkz. Platon, *Phaidros*, 247 de.

> tutarlar. Fakat boşuna! Biri ötekinin önüne geçmeye çalışarak, itişe kakışa, birbirini çiğneyerek akıntıya gömülüp gider. Eşi görülmemiş bir yığınlaşma, bir boğuşma, bir kan ter içinde kalma! Arabacıların beceriksizliği yüzünden birçok ruh topal olur, çoğunun kanatları zedelenir. Hepsi sürekli çabalamalarına rağmen, hakikati temaşa etmek nedir bunu tadamadan uzaklaşırlar; artık kanatla beslenirler. Hakikat ovasını bulmak için sarf edilen bu çetin çabanın sebebi şudur: Ruhun en iyi kısmına yarayışlı olan besin bu ovadaki çayırlıktan gelir, ruha o hafifliği veren kanatlar ancak bununla beslenir.

Hakikati, zorluklar içerisinde de olsa gören ruhlar, diğer hakikatler arasında gerçek güzelliği, öteki hakikatler arasında ışıldayan güzelliği görürler Sokrates bu güzelliği anlatırken, gözün gösterdiği güzellikle aklın gösterdiği güzelliği kıyaslamayı önerir.[1321] Buradan itibaren düşüş süreci başlar; Sokrates'e göre, ruhların düşüşünde arabacının beceriksizliği etkin olduğu gibi atların da rolü vardır. Kanatlarını kaybedip düşen ruhlar, tutunduğu katı bir şey ya da toprak üzerine yerleşir. Düşüş tümüyle kötü bir şey değildir; çünkü düşen ruhlar tutundukları topraklara yerleşince vücut ve ruhtan oluşan canlılar meydana gelir. Bu canlı hem ölümlü hem de ölümsüz diye nitelenir; zira teni ölümlü, ruhu ise ölümsüzdür.[1322] Sokrates, bedene düşen ruhların, Andrastia kanununa tabi olduğunu söyler:

> Bir de Adrasteia kanunu var: Buna göre, bir Tanrının ardı sıra gitmiş ve asıl hakikatlerden bazılarını görmüş olan her ruh, bir dahaki devrine kadar esen kalır ve daima Tanrısının ardı sıra gidebilirse, her zaman esenlik içinde olur. Fakat ruh, tanrıların ardı sıra gidemediği için hakikatleri temaşa edemez, bir bahtsızlık eseri olarak da unutmaya ve kötülüğe gömülürse, ağırlaşır; bir kere de ağırlaştı mı, kanatlarını kaybedip yeryüzüne düşer. Bu kanuna göre, böyle bir ruhun hiçbir hayvanın ilk neslinde yerleşmemesi, buna karşın, hakikatlerin en çoğunu görmüş olan bir ruhun ileride filozof veya güzelin, Musaların ve aşkın dostu olabilecek bir adamın tohumunda yerleşmesi gerekir. Gene bu kanun gereğince, ikinci sırada bulunan ruh, kanunu sayan yahut iyi bir savaşçı ve usta bir komutan olan bir kralın tohumunda yerleşmelidir. Üçüncü sıradaki ruh, bir devlet adamını, bir idareciyi veya bir iş adamını, dördüncü sıradaki, yorulmak bilmez bir idmancıyı veya kendini, bedenleri iyileştirmeye vermiş bir adamı yaratacaktır. Beşinci sıradaki, bir bilici veya gizemlere erdirici biri olarak ömür sürecektir. Altıncı sıradaki, bir şaire veya taklitle uğraşan başka herhangi bir kimseye; yedinci sıradaki bir sanat ustasına veya bir çiftçiye; sekizinci

1321) Platon, *Phaidros*, 250 d.

1322) Bkz. Platon, *Phaidros*, 246 cd.

sıradaki bilgiciye veya halkı pohpohlayan bir kimseye; dokuzuncu sıradaki tyrannus tabiatlı bir adama uygun düşecektir.[1323]

Ruhların bedendeki konumlarını onların bedene düşmeden önceki göksel temaşaları ile ilişkilendiren Sokrates, bedene düşme, bir diğer deyişle kanatlarını yitirme sürecinden sonra, ikinci bir süreçten söz eder; bu süreç, yükseliş ya da bir diğer deyişle ruhun yeniden kanatlanma sürecidir. Sokrates'e bakılırsa, düşen hiçbir ruh, geldiği yere on bin yıldan önce dönemez. Eğer ruh, bu dünyada, dürüst bir filozofun veya genç çocukları filozofça bir aşkla seven bir adamın ruhu olamadıkça, bu zamandan önce yeniden kanatlanması imkansızdır. Onca ruhlar bin yıllık devirlerin üçüncüsünde, bu devirlerin her üçünde de filozofça ve aşkla yaşamış olmak koşuluyla, yeniden kanatlanır ve üç bininci yıl sonunda tekrar tanrılara dönerler. Diğer ruhlar ise, yani felsefe ve aşktan nasibini alamamışlar, sorguya çekilirler ve onlar için bedenden bedene dolaşma süreci başlar. Bu süreçte, insan ruhu bir hayvan vücuduna, vaktiyle bir insan ruhu olmak koşuluyla, yeniden bir insan vücuduna geçebilir. Ancak, hakikat nedir asla görmemiş olan bir ruhun insan şekline bürünmesi imkansızdır. Çünkü insan olabilmek için, duyumların çokluğunu bir düşünce ile bire indiren ve adına idea denilen şeyi anlamak gerekir.

Sokrates'e göre, yeryüzündeki her şey, göksel hakikatten, göksel güzellikten pay almıştır. Bu nedenle, yersel güzellik, onun başarılı bir taklidir.[1324] Şu halde yersel, taklit olan güzelliği temaşa etmek, ruhumuzun vaktiyle bir Tanrının ardı sıra gittiği, bu dünyadaki varlığımızda hakikat niteliğini verdiğimiz şeylere ve güzele şöyle bir yukarıdan baktığı, gerçekten hakikat olana, güzel olana doğru başını uzattığı zaman görmüş olduklarını anımsamasına neden olur; bu anımsama düşüncesi, bedene düşen ruhun unutkanlığını çağrıştırır Sokrates şöyle der:

> Bir insan yeryüzündeki güzelliği görerek gerçek güzelliği tekrar hatırladığı zaman ruhunun kanatları yeniden çıkmaya başlar ve ruh, kanatlanmakta olduğunu görünce, havalanmak için sabırsızlanır. Fakat uçmaya gücü yetmediğinden, yavru kuşlar gibi bakışlarını yükseklere çevirir. Ölümlü dünyaya ait işleri bu yüzden ihmal ettiği için onun delirmiş olduğuna hükmedilir. Fakat onu yükselten bu kendinden geçme, gerek tabiatı gerekse sebepleri bakımından, hem onu duyan hem de ondan pay alabilen için dünyanın en çok özlenen şeyidir. Bu şekilde kendinden geçip güzelliği genç çocuklarda seven adama aşk delisi

1323) Platon, *Phaidros*, 248 a-e.

1324) Bkz. Platon, *Phaidros*, 25 e.

(*manias o eron ton kallon erastes kaleitai*) denir. Önceden de söylediğim gibi, her insan ruhu, tabiatı bakımından gerçek varlıkları temaşa etmiştir; böyle olmasaydı bir insan vücuduna yerleşemezdi.[1325]

Ardından Sokrates yeryüzündeki güzelliği gören, ya da genç bir delikanlıda tanrılık güzelliği temaşa eden insanın kanatlanma sürecini anlatır. Bu süreç, aşkın, insandaki fizyolojik ve psikolojik belirtilerine odaklanır. Bir *epithumia*, yani bir istek ve arzu olarak aşkın insana yaşattıkları konu edinilir. Onca, hatırlama yetisi olan ruhlar, güzel bir yüzde tanrılık güzelliğin başarılı bir taklidini yahut bir bedende bu gibi güzelliğin bazı niteliklerini gördü mü,[1326] ilkin bir ürperti yaşar, vaktiyle duymuş olduğu heyecana benzer bir şeyin içinde kımıldadığını sezer. Sonra gözlerini bu güzele diker, ona bir Tanrıya gösterilen saygı gibi bir saygı gösterir. Kendini iyiden iyiye delirmiş sanmalarından korkmasa, tanrılara ve kutsal varlıklara kurban sunar gibi sevgilisine kurbanlar sunacaktır.[1327] Sevdiğine baktığında, onun güzelliğinden kopan parçalar, ona doğru akar; içinde güçlü bir istek ateşi uyanır. Ruh bu zerrelerle dolunca canlanır, ısınır, acısı diner, sevince boğulur. Bu süreçte kanadını yitirmiş ruh yeniden kanatlanmaya başlar.[1328] Bu kanatlanma süreci Sokrates'in dilinde, kendini keşfe dönüşür; kişi aşkında kendini bir aynada izlermiş gibi seyreder.[1329] Bu süreç ona, âşığı tabiatına uygun birisi ise, tene düşmeden önce arkasından koştuğu Tanrıyı anımsatır ve kendini tanımasına katkı sağlar.[1330] Hatta ardından koştuğu Tanrı onun sevgilisine davranışını belirler. Sokrates şöyle der:

> Aşka tutulan adam Zeus'un ardından yürümüş olanlardan biri ise, kanatlı Tanrının yükünü daha büyük bir dayanıklılıkla taşır. Ares'e uşaklık etmiş ve yolculuğunda onu takip etmiş onlara gelince, bunlar aşka tutulup da sevdiklerinden hakaret gördüklerini sandılar mı, gözlerini kan bürür, hem sevdiklerini hem de kendi kendilerini öldürmeye kalkışırlar. Bu dünyada herkes, hiç değilse yeryüzünde bozulmadıkça ve gökten ilk düşüşünde sahip bulunduğu vasıfları kaybetmedikçe (...) Tanrıyı gücünün yettiği kadar ağırlayarak ve örnek tutarak yaşar. Gene bu dünyada herkes sevdiklerini, tanışıp görüştüklerini taklit ederek yaşar. Her

---

1325) Platon, *Phaidros*, 249 e.

1326) Güzel yüzlerde Tanrı'nın cemal sıfatının tecellisini seyretme motifi, İslam mistisizminde ve İslam felsefesinde sıkça konu edinilir. Bkz. J. N. Bell, *İslam'da Aşk Tasavvuru –Hanbelilik Örneği-*, s.220 vd.

1327) Bkz. Platon, *Phaidros*, 251 ab.

1328) Bkz. Platon, *Phaidros*, 251 cd.

1329) Bkz. Platon, *Phaidros*, 255 e.

1330) Bkz. Platon, *Phaidros*, 2252 cd.

adam, karakterine göre, güzel çocuklar arasından birini kendine sevgili olarak seçer; onu gözünde tanrılaştırır; gizli bir ibadetle tapınmak ve ağırlamak için, ona kalbinde süslerle bezediği bir anıt diker. Zeus'un ardından yürümüş olanlar, sevecekleri kimsede Zeus ruhu bulunmasını isterler; bilgeliği sevip sevmediğine, sevk ve idare etmeye yaradılıştan yatkın olup olmadığına dikkat ederler. Böyle birini buldular ve ona tutuldular mı, onun da Zeus gibi olması için her şeyi yaparlar. Kendileri de, olgunlaşmak için gerekli çalışmalara henüz girişmemişlerse, hemen bu işe koyulur ve buldukları kaynaklardan faydalanarak yahut araştırmalar yaparak kendi kendilerini yetiştirirler. Tanrılarının hangi Tanrı olduğunu bulmak için içlerini yoklar ve gözlerini bir an bile Tanrıdan ayırmadıkları için ne kadar mümkünse, onun âdetlerini, zevklerini, o kadar benimserler. Bu ilerlemeye sevginin sebep olduğunu düşünür, ona daha büyük sevgi ile bağlanırlar. Hele Bakkha'lar gibi, Zeus'un ilham kaynağından kana kana içerlerse, bu kaynaktan edindiklerini sevdiklerinin ruhuna boşaltır ve onu tanrılarına mümkün olduğu kadar çok benzeyen bir varlık haline getirirler. Hera'nın ardı sıra olanlar, kral yaradılışlı bir ruh arar, onu bulunca onlar da tıpkı yukarıda anlattığımız şekilde davranırlar. Apollon'un ve öteki tanrılardan her birinin ardından yürümüş olanlar da hareketlerini tanrılarınkine uydurur, başka yaradılışta olmayan bir sevgili ararlar. Böylesini buldular mı, Tanrıyı kendileri taklit ettikleri gibi ona da taklit ettirirler; sevgiliyi baskı altına alır, onu düşünüş bakımından, yaşayış bakımından mümkün olduğu kadar Tanrıya benzer bir hale getirmek isterler. Sevdiklerini kıskanmak, onların kötülüğünü şurada dursun, sevgililerinin hem kendileriyle hem de o kadar çok saydıkları tanrıları ile tam bir benzerlik göstermesi için ellerinden geleni yaparlar.[1331]

Sokrates aşk sürecini betimlerken, iki at ve arabacı motifiyle ortaya koyduğu ruh öğretisine tekrar geri döner. Bu nedensiz değildir; motif, aşk sürecinin gerçek anımsamaya yol açıp açmayacağını, ruhun kurtuluşuna hizmet edip etmeyeceğini göstermeye dönüktür. O, kötü huylu atın, yani şehvetin peşinden giden atın tensele olan düşkünlüğüne gönderme yapar. Ancak iyi huylu at, yani ruhun öfke yetisi onu durdurmaya çalışır; edebini muhafaza eder, sevgilinin üzerine atılmaya engel olur. Ancak kötü huylu atın direnci karşısında etkilenir. Devreye giren arabacı, hırçın atı bazen zor kullanarak bazen da yalvararak yola getirmeye çabalar; sonunda akıl egemen olur. Bundan sonra aşkın ruhu sevgilinin ardından sevgi ve korku ile yürümeye başlar.[1332]

1331) Platon, *Phaidros*, 249 d vd.

1332) Bkz. Platon, *Phaidros*, 253 d vd.

Acaba, nesnelere içkin güzellikten, ya da âşığının teninde temaşa ettiği güzellikten yola çıkarak herkes idea olan güzelliği anımsayabilir mi? Her aşk ruhun yükselişini sağlar mı? Sokrates bu sorulara olumsuz yanıt verir; onca, yeryüzündeki şeyleri ve güzellikleri gören her ruhun daha önce görmüş olduğu gerçekleri yeniden hatırlaması kolay değildir. Özellikle yeryüzüne düşünce kötü insanlarla düşüp kalkan ve bu yüzden kötü hareketlere sürüklenen ve idealar aleminde gördüklerini tümüyle unutan insanların anımsamaları çok zordur. Bu türden insanlar gerçek güzelliğin yeryüzündeki imgesine saygı ile bakmak şöyle dursun, şehvetin etkisiyle kendilerini hazlara kaptırırlar, hayvanlar gibi onun üzerine abanırlar. Öte yandan Sokrates'e göre, doğruluk, bilgelik ve ruh için değerli olan ideaların yeryüzünde görülen imgelerinde kendini güçlü bir biçimde açığa vuran bir pırıltı da yoktur; duyularımızın zayıf olması yüzünden, içimizden pek azı asıl gerçeklerin imgeleri karşısında güçlükle bunların neyin örneği olduklarını tanıyabilirler. O şöyle der:

> Pek az ruhta yeter düzeyde anımsama yetisi vardır; bunlar da, bir zamanlar görmüş oldukları şeylerin bir taklidini (*mimesis*) bu yeryüzünde görünce kendilerinden geçerler, coşarlar. Bu coşkunluğun neden ileri geldiğini anlayamazlar; çünkü onu gereği gibi çözümleyemezler.[1333]

Şu halde Sokrates'e göre, arzularını tensel olanla doyuranların aşkları meyvesizdir; gerçek aşk, hakikate götüren aşk, aklın egemenliğindeki tinsel aşktır ve yeryüzündeki güzelliklerde idea olan güzelliği gören ve onu anımsayıp ona yönelten aşktır. Bu aşkta cinsellik tamamıyla saf dışı edilmemiştir; ama cinsellik, idea olan güzelliğe ulaştırmada bir araç işlevi yüklenmiştir. Bu türden bir aşk aynı zamanda ölümsüzdür ve felsefi bir aşktır; insanı hem hakikatin, kendinde güzelliğin bilgisine ulaştırır hem bedene düşmüş olan ruhu zindanından dışarı çıkarır ve onu ölümsüzleştirir.[1334]

Tam bu bağlamda, Sokrates'in *Phaidros*'taki aşka yönelik söz konusu çözümlemesi ile *Symposion* diyaloğunda Diotima'nın dilinden aktarılan çözümlemesi arasında köklü bir farkın olup olmadığı sorusunu yeniden sormak gerekmektedir. Her şeyden önce, iki diyalogdaki aşk çözümlemelerinde köklü bir biçemsel farkın olduğunu söylemek gerekir. Ancak içerik açısından bakıldığında, farklar azalmaktadır. Phaidros'ta sorun ruh öğretisi temeline oturtulurken -benzer bir tutum Platon un *Devlet*'inde de gözlenir-, düşüş, anımsama ve yeniden yükseliş teması açıkça belirleyici bir nitelik kazanır. Aşk, tanrısal dünyadan bedene düşen ve bu düşme

---

1333) Platon, *Phaidros*, 250 a.

1334) Bkz. Platon, *Phaidros*, 253 d vd.

ile birlikte, tanrısal alemde taınaşa ettiği ideaları, hakikati ve bilgiyi unutan ruhun, dünyevi güzelliklerden esinlenerek yeniden anımsamasının ve yükselişe geçişinin aracı olur. *Symposion*'daki Diotima'nın konuşmasında düşüş süreci ve anımsama merkezde değildir; orada merkez olan, adım adım tendeki güzelden tindekine, oradan bilimdeki güzelliklere ve nihayet güzellik ideasına ulaşma ve onu temaşa etmedir. Dolayısıyla iki diyalog arasında belli bir kurgu farkı vardır. Ancak her iki diyalog da, aşka, gerçek bilgiye, gerçek güzele ve gerçek hakikate ulaşmada aracı bir rol yükler. Hatta bununla kalmaz, her iki diyalog da, aşkı ölümsüzlüğün aracı olarak görür ve nihayet, aşkın filozofta hakiki anlamını bulduğunu ifade eder. Her iki diyalogda da, kendisine aşkla ulaşılan hakiki güzellik, kendinde varlık olan, hakikat olan güzelliktir. Bu haliyle her ikisinde sunulan aşk da, insana, zincirli mağarasından çıkışının ve aşk ve felsefe ile hakikatin özüne, kendinde güzelliğe ve ölümsüzlüğe kavuşmasının, dolayısıyla da nihai erek olan mutluluğa ulaşmasının anahtarını sunmaktadır. Bu anlamda aşk, iki diyalogda da logos'un yanında, ruhun mağaradaki zincirlerini parçalayıcı ve ruhu kurtarıcı, ölümsüzleştirici ve hakikate ulaştırıcı bir güçtür. Bu güç, *Phaidros*'ta *mania* olarak nitelenen tanrısal bir güçtür.

IV

Platon'un idea olan güzelliğin temaşasına yönelik kimi mistik öğeler barındıran anılan aşk yorumu, tahmin edilebileceği gibi, Helenistik dönemde Plotinus'ta yeniden ortaya çıkar. Daha önce aşkın kozmolojik yorumunu ele alırken, Plotinus'a göre, ruhun tene düştüğünden (*kathodos*) söz etmiştik. O halde onun temel sorunu tene düşen ruhun kendi özüne ve Bir (*Hen*)'e nasıl döneceği sorunudur. O, sorunu ele alırken aşk ve güzelin neliğinden yola çıkar[1335] ve ruhun kendisine benzemeye çalıştığı Bir'e[1336] aşkla nasıl yükseleceğini anlatmaya çalışır.[1337] Onca aşk, insan ruhunun bir tutkusu, güzelle birleşme arzusudur.[1338] Plotinus tarafından bu arzuya, kimi zaman güzelliğe, yalnızca kendisi için sahip olmak, kimi zaman da hissedilir alemde akılla kavranabilir alemin ebedi özlerinin geçici bir imgesini oluşturmak suretiyle türü devam ettirme zevki katılmak istenir. Güzele yönelik bu arzu, aslında, tene düşmüş olan ruhun, adım adım mad-

1335) Bkz. Plotinus, *Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011, s.133 vd.

1336) Bkz. Plotinus, *Enneadlar* (Seçmeler), s.141 vd.

1337) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.135 vd.

1338) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III. 5.

deki görece güzel olandan mutlak güzele, yani ruhtaki ve Nous'taki güzele ve güzeller güzeli Bir'e doğru yükselişini temel alır.[1339] Plotinus'a göre, şeyler özlerinden dolayı güzel değildir, onların güzelliğinin nedeni Bir'den pay almalarıdır (*metheksis*); ancak ruhun güzelliği bendeki güzellikten, Nous'unki ruhunkinden, Bir'inki ise hepsinden daha yetkindir. Ruhun asıl mahiyeti, özü ideadır; idea ise, Bir'in Nous aracılığıyla ışıdığı formdur; bu yüzden ruh, kendine akraba olan şeyleri güzel, aksini ise çirkin bulur ve çirkin olandan kaçar.[1340] Onca güzellik, beden güzelliğinden başlayarak, ruh, Nous ve Bir'e doğru yükselen bir çizgi gösterir. Fakat bu her bir derecenin güzelliği, daima bir arınma ile ötekinden ayrılır. Nous'un güzelliği, ruhun güzelliğinden daha çok arınmış olması ile, ruhun güzelliği beden güzelliğinden yine daha çok arınmış olmasıyla ayrılır. Ona göre arınma yani *katharsis*, güzelliğin en temel ölçüsüdür.[1341] Yine ona göre güzel ile erdem, form, idea her şeyi güzelleştirdiği, iyi kıldığı ve var ettiği için, varlık, güzel ve iyi, bir ve aynı şeydir. Güzellik varlığın özü, *ousia*'sıdır.[1342] Onca, nesneler dünyasındaki güzeli görmek, aşkın güzelin tecellilerini temaşa etmektir ve güzeli görmek vasıtasıyla ruh yavaş yavaş bedenden arındırılır, böylelikle duyularla algılanılan dünyadan (*kosmos aistheton*) akılla kavramlabilir dünyaya (*kosmos noetos*) doğru yükselmeye başlar. Bu yüzden onun felsefesinde, ruhun nesneler dünyasındaki güzelden adım adım güzelin ilkesi olan iyiye yükselmesi ve iyinin temaşa edilmesinin doğuracağı haz ve bu hazza ilişkin övgü güçlü bir yer edinir.[1343] Onca güzellik, Platon'un yaşlılık döneminde ileri sürdüğü ve Stoacıların da dediği gibi, ne orantıda ne de simetride bulunmaz, ancak ideada, biçimde veya sebepte bulunur. Bu nedensiz değildir; o gerçek güzel olarak Nous ve Bir'i gördüğü için orantı ve simetri, onun güzellik anlayışıyla örtüşmez; çünkü anılan öğeler, bileşik olmayı gerektirir; oysa her ne kadar ruh çeşitli kısımlara sahipse de, ne Nous ne de Bir bileşiktir.[1344] O, orantı ve simetriyi reddederken de, Aristoteles'in *form*, *morphe*, *eidos* anlayışına dayanır.[1345] Zira güzelliği orantıya ve simetriye bağlamak onu cisme gömmek demektir ve bu göksel güzellikleri dışlamak anlamına gelmektedir.[1346] Plotinus'un gü-

---

1339) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III. 5 vd.
1340) Bkz. Ismail Tunalı, *Grek Estetik'i*, s.44.
1341) Bkz. Ismail Tunalı, *Grek Estetik'i*, s.55.
1342) Bkz. Ismail Tunalı, *Grek Estetik'i*, s.55.
1343) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III. 5 vd.
1344) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, I, 7, 8.
1345) Bkz. Ismail Tunalı, *Grek Estetik'i*, s.54.
1346) Bkz. Plotinus, *Dokuzluklar*, s.133-134.

zele ilişkin kendi açıklaması, şeyin pay aldığı Platoncu aşkın ideanın ve Aristotelesci içkin formun ya da Stoacı logosun tuhaf bir harmanıdır. Ona göre güzelliğin gerçek özü yalınlıktır ve bu yalınlık her şeyden önce Bir'de bulunur. İnsan Platoncu tarz içerisinde, bu duyulur güzelliklerden pratiklere ve bilimlere, oradan da ruhsal arınış/katharsis yoluyla en yüksek güzellik olan iyinin temaşa edilmesine geçer. O şöyle der:

> Bu bölge neresidir? Oraya nasıl varılır? Tutkun bir ruhumuz varsa ve eğer baştan beri gerçek bir felsefeye yetenekliysek oraya ulaşabiliriz. Güzeli yaratmak için çalışmak âşığın işidir; fakat o bedenlerin güzelliği ile yetinmez; ruhun güzelliklerine, erdeme, bilime, ahlaklı uğraşılara ve yasalara doğru kaçar; ruhun güzelliklerinin nedenine ve daha yukarıya yükselir; yükselişini bu nedenden önce olan şeye, bizzat kendinden dolayı güzel olan son ve basit bir terime varıncaya kadar sürdürür. Onun ıstırapları daha önceki yerde değil, bu noktada diner. Fakat oraya nasıl çıkılabilir? Bunun için gerekli güç insana nereden gelir? Ona bu aşkı hangi söylem öğretecektir? Şu söz öğretecektir: Cisimlerin güzellikleri, kazanılmış güzelliktir; cisimlerde güzellikler bir maddedeki biçimler gibidir. Çünkü güzelliğin süjesi değişir ve süje güzel iken çirkin olur. Sonuçta akıl bize, cisimlerin güzellik ideasına katılmakla güzel olduklarını söyler.[1347]

Bu mutlak iyiye ve güzele, yani Bir'e yükseliş nasıl gerçekleşecektir ve her insan bunu başarabilir mi? Plotinus'ta bireysel ruhların Bir'e aşkla yükselen yolculuğunda dört ana aşama ile karşılaşılır.

İlki, ruhun, Bir'e duyduğu iştiyaktan dolayı, kendini tüm dünyevi sınırlandırmalardan arındırmaya çalışmasıdır. Bu aşamada kişi düşüncesi ile tensel arzularını disiplin altına almalıdır. Bu tür bir düşünme kişiyi bireyselliğinin üstüne yükseltir, böylece varlıklara ilişkin ussal bilgi yoluyla, dünya düzenini kavrar ve her şeyin Bir'in eseri olduğunu görür. Bu görü, onda teorik erdemler kadar pratik erdemlerin doğmasına da öncülük eder.[1348] Bununla birlikte bu ilk aşamada, ruhu harekete geçiren ilk ve temel güç aşktır. Buna göre tinsel aşk, akılcı aşk ve irrasyonel aşk olmak üzere ruhun üç kısmına uygun düşen üç ayrı aşk karşımıza çıkar.[1349] Duyusal nesneye yönelen aşklar, kavranılır olana yükselmenin bir başlangıcı ve hazırlığı niteliğindedir. Bu aşkın temel özelliği, güzele duyulan kavuşma isteğidir. Bu istek ruhu duyusal nesnedeki güzelliğe yöneltir. Ancak

---

1347) Plotinus, *Dokuzluklar*, s.160.

1348) Bkz. Cevdet Kılıç, *Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, s.52.

1349) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.169.

Plotinus'a göre insan güzeli ararken bazen kötülüğe de düşebilir. Çünkü duyusal nesnenin güzelliğin ardındaki asıl güzelliğe götüren duygulara kapılmak ve nesnel güzelliğe gömülüp kalmak ruhun yanlış yapınasına neden olabilir. Ruh'un nesnedeki güzellikle yetinmeyip o güzelliğin ardındaki asıl güzeli araması, kavranılır güzelliğe yönelmesi gerekir. Duyusal dünyada kendisine yöneldiği ve aşk duyduğu nesne ne olursa olsun, âşığın asıl arzusu o tikel nesneyle değil onda gördüğü idea olan güzellikle birleşmektir. Böylece Plotinus'ta fiziksel güzelliğe duyulan aşk, tanrısal ideaların aşkına yükselmede ilk aşama olarak önem kazanır. İlk aşamadır; çünkü onun evren kurgusu hiyerarşiktir ve en alttaki daima bir üsttekine benzemeye çalışmaktadır. En alt basamaktaki duyusal ve tikel varlık, kendisi için iyi olanı bulmak için devamlı bir şekilde yükselme arzusundadır ve bu sürekli yükselme kendi iyisini buluncaya kadar devam etmektedir.[1350]

İkinci aşamda ruh, kendine ebedi olarak döner ve sonunda Bir'e yönelir.[1351] Bu aşamada maddesel olandan tam bir yüz çeviriş başlar, ruh duyusal algılardan tümüyle uzaklaşır. Bütün tutkulardan ve içgüdülerden arınır. Burada ruh kendi kendini arıtır. Bilim ve felsefeyle uğraşarak yüzünü Nous'a çevirir. Önce duyulur güzelliklerden başlayan ve adım adım mutlak güzele doğru süren yükseliş serüveni, bu aşamada hakiki güzeli bulma noktasına daha çok yaklaşmıştır.[1352]

Üçüncü aşamada ruh, Nous'taki ideaları temaşa etme yeteneği kazanır ve bundan büyük zevk duyar. Bu aşamada ruh hala ben bilincini korur; bu yüzden henüz nihai aşmaya ulaşamamıştır.[1353]

Dördüncü ve son aşamada ruh, tikel olanı, dünyayı ve bütün ideaları bırakır, dünyadan tümüyle uzaklaşır, bilinci silinir ve maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan bir alan geçer. Bu alana geçmek için ruhun kendisini basitleştirmesi, yalınlaştırması ve sessizliğe gömülmesi gerekir. Ruh ancak bu sayede sonsuzluğu ve ebedi olanı temaşa edebilir.[1354] Plotinus'a göre, ruhun Bir'e kavuşması tamamen öznel, kişisel, anlık ve ifade edilemez mistik bir ken-

---

1350) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, III, 5. 7., Cevdet Kılıç, *Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, s.52-53.

1351) Cevdet Kılıç, *Plaotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, s.53.

1352) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, V 3. 17; Cevdet Kılıç, *Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, s.53.

1353) Bkzx. Plotinus, *The Enneads*, V, 7, 22; Cevdet Kılıç, *Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, s.53.

1354) Bkz. Cevdet Kılıç, *Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, s.53.

dinden geçme (*ecstasy*, vecd) tecrübesidir; bu tecrübe Bir'den gelen bir ışıkla ani bir aydınlanma ile olasıdır. Ruhun Bir'e kavuşmasında aydınlanmanın işlevi bununla da kalmaz, aydınlanma aynı zamanda ruhun Bir ile ilişkiye girmesi, kendinden geçmesi, Bir ile birlenmesidir.[1355] Yani ruh kendisini Bir'le bir olarak kavradığında gerçek aydınlanma gerçekleşmiş demektir. Ruh bu aşamadan sonra artık bireysellikten çıkmış ve tümel ve evrensel olana karışmıştır. Yani bu birleşme anında artık bireysel olan evrensel, evrensel olan da bireyseldir. Sonuçta ruh, sahip olduğu bütün sınırları ve bilinçleri ortadan kaldırarak, gerçek benini bulacaktır. Plotinus'a göre, ruhun Bir ile olan ilişkisinde onun hakkında rasyonel bilgi edinmek ve onun ne olduğunu kavramak mümkün değildir, ancak Bir'in var olduğunu ve ondan çıkan varlıkların düzeninin bilgisini sezmek olanaklıdır.[1356]

Plotinus dört aşamalı olan Bir'e yükseliş ve arınma şemasında üç insan grubu ayırt eder: Filozof, Musaların dostu sanatçı ve âşık.[1357] Buradan tene gömülmüş, duyusalla yetinen insanların Bir'e yükselemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Şu halde Bir'e ulaşmanın üç yolunun olduğu söylenebilir: Akıl, estetik duyarlılık ve aşk.[1358] Aşk, gerçek bilgiye ulaşmada, estetik duyarlılık ve aklın kılavuzuclur. Onun kılavuzluğu sayesinde ruh ilk aşamada kendi özüne döner, kendini tanır ve eksikliklerinin bilincine vararak mükemmelleşmeye yönelir. İkinci aşamada, tensel olandan tümüyle uzaklaşır ve Nous'a yönelir. Üçüncü aşamada Nous'taki ideaları temaşa eder; dördüncü aşamada ise, Nous'tan Bir'e doğru tırmanır; mistik deneyimler yaşar.[1359] Ancak tüm bu aşamalarda, güzel ve onun önderliğinde yol alan aşk temel kılavuzdur. Duyusal olandan kavranılır olana yükselmede estetik görü, diğer deyişle güzellik yönlendiricidir. Yolculuğun diğer aşamalarında ise, o bu defa Nous haline gelmiş olan ruhun, Bir'in mistik görüsüne hizmet eder.[1360] Ona göre ruh, Bir'e yükselişi başarmak için, düşüşü boyuna üzerine büründüğü biçimleri tümüyle atmak ve reddetmek zorundadır. Güzeli, iyiyi ancak, bu arınma/*katharsis* ve yükseliş sayesinde, ruh içrisinde özümsenmiş hale getirmek suretiyle, bir içgörüyle görmek olasıdır.

1355) Bu birleşme teması İslam felsefesi ve tasavvufunda üzerinde en çok durulan temalardan biristdir

1356) Bkz. Cevdet Kılıç, *Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, 54

1357) Bkz. Plotinus, *The Ennead*s, I. 1

1358) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.137

1359) Bkz. Plotinus, *The Ennead*s, I. 1. 1, IX. 5. 1 vd.

1360) Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, s.137-238.

Tüm bu söylemler, Peters'in de haklı olarak belirttiği gibi,[1361] istisnalar bir kenara bırakılırsa, gerek imge gerekse dil bakımından çok açık bir biçimde Platoncudur. Ancak vurgu bakımından aynı ölçüde göze çarpan farklılıklar da bulunmaktadır. Bu farklılıkların ilki, Platon güzeli, ontolojik, tözsel olarak kavrarken, Plotinus'un onu, tanrısal, mistik ve moral olarak kavramasıdır.[1362] Bu, Platon'da güzelin tanrısal, mistik ve moral yorumu yoktur anlamına gelmez; Platon'da güzelin mistik ve tanrısal olarak yorumunun izleri vardır; ancak Plotinus'ta bu daha açıktır. Güzellik onun gözünde, varlığın özü, *ousia*'sı olarak belirmektedir. Plotinus'un anılan güzellik anlayışında, Platon'dan gelen etkilere ek olarak Doğudan gelen mistik unsurların etkisi oldukça yoğundur. Diğer bir farklılık, felsefeye değinide ortaya çıkar. Platon için en yüksek iyiye ulaşmada *Symposion* diyaloğunda görüldüğü gibi âşıklar arasında ortak felsefe tartışmaları önemliyken, Plotinus'ta felsefe bireysel bir etkinliktir. Plotinus'a göre Bir'e dönüş ya da Bir'e yükseliş, Bir'in/Yalnızın Bir'e/Yalnız'a dönüşüdür.[1363] Zira Plotinus'un ruhu tenden kurtuluşa sevk ederken kullandığı yöntem, dış farklıkların etkisine açık genleştirici imalarıyla diyalog değil, içebakıştır. Onun hedeflediği şey, tene düşmüş olan ruhu kurtarma ve adım adım yürüyerek Bir ile mistik birlenmedir (*unio mystica*) Bir diğer farklılık da, gerek Platon'da gerekse Plotinus'ta tensel aşktan, ruhsal aşka, ruhsal aşktan da, gerçek aşka ulaşılmasına karşın, Plotinus'un, tensel aşka karşı Platon'dan daha mesafeli olmasıdır. O, maddi dünyadaki tüm şeyleri küçümsememesine rağmen, bir beden içerisinde olmaktan utanç duyan birisi olarak nitelenir ve onun tarafından tensel aşk, bir bakirenin babasına giderken yolda zorla kaçırılıp ırzına geçilmesine benzetilir.[1364] O yüzden tensel aşka bulanmak ve orada takılıp kalmak anlamsız bir şeydir; temel olan, ruhun düşmüş olduğu beden hapishanesinden kurtulup adım adım Bir'e geri dönmesi ve onunla birlenmesidir. Bu ise ancak tinsel olana yönelmekle olasıdır. Gerçek aşk ve gerçek mutluluk budur. Plotinus'un, Bir ile birlenmeyi temel alan ve aşkla Bir'e yükselmeyi hedefleyen bu yönteminin sonuçlarını birkaç kez deneyimlediği, buna ilişkin canlı vizyonlar yaşadığı belirtilir. Ancak, ona göre düşünülür dünya içerisinde Bir ile bu mistik birlenme daima bir deneyimdir; hakiki olan

---

1361) Bkz. F. E. Peters, *Antik Yunan Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s.119.

1362) Bkz. İsmail Tunalı, *Grek Estetiği*, s.55.

1363) Bkz.Plotinus, *The Enneads*, VI, 9, 11; Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s.119-120.

1364) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, VI, 9, 9

göksel Aphrodite'dir; burada, bu dünya içerisinde böyle bir birlenme sadece rastlantısaldır ve insanın deneyimlediği daha ziyade kaba saba olan ortamalı Aphrodite'dir.[1365]

Şu halde Plotinus'un felsefesinde, bir türüm süreciyle Bir'den çıkan ve maddeye ilişen ruh, aşk ve içgörü ile tinsel güzele yönelme sayesinde yeniden Bir'e doğru yolculuğa çıkmakta;[1366] tensel değil tinsel aşkla gerçek kurtuluşa, hakikate, mutluluğa ve ölümsüzlüğe ulaşmaktadır. Onun bu anlayışının gerek Hıristiyan gerekse İslam ortaçağında köklü bir etki bıraktığı bilinmektedir.

1365) Bkz. Plotinus, *The Enneads*, VI, 9, 9.

1366) Bkz. Cevdet Kılıç, *Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı*, s.39-56.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Mitos'tan logos'a Eski Yunan felsefesinde aşkın izlerini süren yukarıdaki çözümlemelerimiz neye işaret etmektedir? Ya da bize ne söylemektedir? Tarihsel bir perspektifle baktığımızda, Schopenhauer, Lewinshon, Solomon vb. düşünürlerin aşk konusunda Eski Yunan felsefi yazını hakkında ileri sürdükleri, mitos'ton logos'a geçilemediği, aşkın ilkel-cinsel bağlamda ele alındığı, felsefi yazının ağırlık noktasını eşcinsel, özellikle genç ve güzel erkeklere duyulan aşkın oluşturduğu türünden savları nasıl yorumlamamız gerekmektedir?

1. Eski Yunan felsefesinde, hemen her konuda olduğu gibi, aşk konusunda da, mitos'tan logos'a geçildiğine ilişkin güçlü veriler bulunmaktadır. Ancak burada, mitos-logos ilişkisine yönelik önemli bir noktanın altını çizmek gerekir. Mitos daima felsefeyi besleyen temel kaynaklardan birisi olmuştur; fakat mitos felsefi dile geçtiğinde, çoğu kez simgeye indirgenmekte ve onun rasyonel yorumlarıyla karşılaşılmaktadır. Bu anlamda felsefi gelenekte kullanılan mitleri, mitoloji ile karıştırmamak gerekir. Eski Yunan felsefi yazınında aşk sorunsalı ele alınırken mitsel söylem daha çok Platon'un *Symposion* ve *Phaidros* diyaloglarında görülmekte, aynı yapıtların Plotinus'ta kimi izdüşümleriyle karşılaşılmaktadır. Sözgelimi, Platon'un *Symposion*'unda konuşmacı olan Pausanias'un aşkı göksel (*Ouranios*) ve yersel-ortamalı (*Pandemos*) diye ayırması, Aristophanes'in *androgynos* mitosu, Diotima'nın güzellik ideasına tırmanmanın aracı olan Eros'u ve *Phaidros*'taki aşk-ruh-kanat ilişkisi, iki at-arabacı motifi vb. aşka mitolojik bakışın değil, mitolojik söylemle aşka ilişkin kimi hakikatleri ortaya koymaya dönüktür. Kuşkusuz, Platon'un mitolojik söylemle felse-

feyi iç içe sokması, bir üslup sorunu olduğu kadar, kimi zaman epistemik bir problem olarak da ortaya çıkmaktadır. Mitolojik söylem, biçem olarak halk düzeyine daha yakın bir söylemdir; ama aynı zamanda, tam olarak rasyonelleştirilemeyen durumları simgesel bir dil ile anlatmada da işlevseldir. Duygusal-tinsel kökenli aşk ile tikel güzelliklerden adım adım mutlak güzelliğe ya da güzellik ideasına tırmanma ya da *mimesis* öğretisi gereği, tikel güzelliklerden yola çıkarak adım adım mutlak-idea olan güzelliği anımsama anlayışını bütünüyle rasyonel bir dille anlatmak olanaksızdır. Platon ve büyük ölçüde onu takip eden Plotinus'un mite başvurduğu pek çok yerde, rasyonalitenin ve rasyonel söylemin yetmediği metafizik alana doğru bir kayış söz konusudur. Bu nedenle, anılan mitlerde aşkın köklü bir metafizik yorumu karşımıza çıkar.

2. Eski Yunan felsefi yazınında aşk, Sokrates öncesinden Helenistik döneme, cinsel içeriğiyle önemli bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalarda, mitolojik söylemde gündeme gelen, aşkın erkek ve dişi arasında gerçekleşen cinsel bir fenomen oluşu, neslin devamı ve mirasın garanti altına alınmasında ve türsel ölümsüzleşmede ona ve dolayısıyla aşka ayrı bir önem verilmesi gibi hususlar felsefi yazında felsefi bir temelde geliştirilmiştir. Aşka gerçekçi bir gözle bakıldığında onun cinsellikle bağı inkâr edilemez ve Eski Yunan felsefi yazını da bu gerçeğe sadık kalmıştır, ama orada durmamıştır. Sokrates öncesi filozoflarda aşk, daha çok cinsel temelde ele alınmış olsa da, Sokrates'ten itibaren aşkın içeriğinde köklü bir dönüşümle karşılaşılır. Bu dönüşümün ilk belirtileri, Sokrates'in cinsel aşka ihtiyatlı ve ölçülü yaklaşan tutumunda ortaya çıkar ve Platon'da gerçek meyvesini verir. Diotima'nın dilinden ortaya konan, aşk ve ölümsüzlük arasındaki ilişki, tinsel-tensel doğum motifleri ile aşka yüklenen epistemolojik işlevler, bu bağlamda oldukça anlamlıdır. Aşka, tensel doğumun yanında tinsel doğuma ve bir merdivenden tırmanır gibi hakiki idea ve bir varlık olan güzelliğe ulaşmada önemli işlevler yüklenmesi, açıkça Yunan felsefesinde aşk algısında epistemik bir kopuş olarak yorumlanabilir. Aşk artık, çocuk doğurma ve tensel ölümsüzlüğe ulaşmadaki işlevinin yanı sıra, yeni bir anlam daha yüklenmektedir ve bu anlam, tinsel aydınlanmayı, tinsel yaratıcılığı, tinsel ölümsüzlüğü ve hakiki bilgiyi elde etmeye dönüktür. Bu anlamda Platoncu aşk çift yönlüdür; o ideaların aşkın dünyasıyla bir iletişim ve o dünyaya doğru yönelmiş bir harekettir ve aynı zamanda insan ruhuna giren Zeus'tan dökülen pınarları, güzelliği Tanrı'nın bir imgesi olan sevgilinin ruhuna sel gibi akıtmaktır. Sevgili, bir yüceltme duygusu içerisinde gözden kaybolmaz, fakat idealara yönelik arayışta zorunlu bir eş olur. Burada daha Sokrates'le birlikte aşka eğitsel

(*pedagojik*) işlevler yüklendiğini de belirtmek gerekir. Platon'un idealar kuramıyla ilişkili bu yaklaşımı, tensel aşkı tümüyle dışlamadan, ama aşkı tümüyle ona da indirgemeden, ona daha köklü varoluşsal bir anlam yüklemektedir. Aşk artık, logos'un yanında, güzelliğe, iyiliğe ve güzellik ideasına ulaşmanın bir aracıdır; tikelden kurtulup tümeli kavramada, bütünü görmede ya da Platoncu söylemle, tümel hakikati anımsamada etkindir. Ayrıca aşk eğlebi yaratımın, ahlaki değerlerin bir kaynağı, insanın bir eğiticisi durumuna geçmiştir. Platon'un eski Yunan aşk algısında yarattığı bu devrimin, Helenistik dönemde çok etkin olduğunu, özellikle Plotinus'ta köklü bir yankı uyandırdığını belirtmek gerekir. Aynı etkinin izleri, ortaçağın dinsel-mistik geleneklerinde de gözlenebilir.

3. Eski Yunan felsefi yazınında cinsel aşk, özellikle Platon'un söylemlerinde erkekle-dişi arasındaki ilişkiden daha çok olgun bir erkekle-genç ve güzel oğlanlar arasındaki ilişki olarak sorunsallaştırılır. Ancak ne mitolojik gelenekte, ne de Sokrates öncesi felsefede Pythagoras, Empedokles ve Demokritos gibi düşünürlerde bu türden bir ilişkiye yer verilmediğini, hatta onların bu tür ilişkilere negatif yaklaşıklarını belirtmek gerekir. Platon'un yapıtlarındaki homoseksüelliğe vurgu gerçekten oldukça şaşırtıcıdır; bugünün değerler dizgesiyle bakıldığında, bize bir hayli tuhaf ve yabancı gelmektedir. Platon'un felsefi yazınında, özellikle tensel ölümsüzlüğe yönelmede kadına duyulan aşk, tinsel ölümsüzlüğe yönelimde ise genç erkeklere yönelen aşk önemli bir anlam bulmaktadır. Hatta eşcinsel ilişki, *Symposion*'daki Aristophanes'in konuşmasına bakılırsa, yaratılışa bağlanmakta, yer yer erkekler arası ilişki göksel aşk denilerek yüceltilmekte, eşcinsel aşk, ruh ürünleri verenlerin ve yöneticilerin aşkı olarak nitelenmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Platon'da bu ilişki, pedagojik bir temele de oturtulmakta, genç güzel oğlan kendini olgun kişiye verirken, olgun kişi de gencin bilgi ve erdem yolunda kendisini aşmasına katkı sağlamaktadır. Yine olgun kişi âşık olarak sevgilisinin peşinde koşmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla ilk kez Sokrates, bu konuda Eski Yunan'da devrimci bir yaklaşım ortaya koymuştur. O, homoseksüel ilişkiye karşı belli bir mesafe almış, âşığın tutumu sorunundan aşkın varlığı, oğlanın onuru sorunundan hakiki aşk sorununa, sevilen oğlanın erdeminden ustanın aşkına ve bilgeliğine doğru bir dönüşüm yaratmıştır. Sokrates'le birlikte ilişki tersine dönüşmüş, önceleri olgun erkek gençlerin peşinde koşarken Sokrates'le birlikte artık, gençlerin olgun kimselerin peşinde, daha doğru bir deyişle bilgeliğinin peşinde koştuğu bir sürece dönüşmüştür. Sokrates, bu süreci tersine çevirmekle kalmamış, bu ilişkiyi gerçek pedagojik bir ilişkiye de dönüştürmüştür. Hatta o, olgun bir erkeğin genç bir erkek-

le olan ilişkisinin baba-oğul ilişkisini aşmaması gerektiğinin altını çizmiştir. Öğrencisi Platon, yaşlılık dönemi yapıtı olan *Yasalar*'da homoseksüel ilişkilere aşkın gücü nedeniyle yazılı yasal bir düzenleme önermese de, bu türden ilişkilerin, hayvanlar aleminde bile görülmeyen sapkın bir ilişki olduğunu, bu türden ilişkide bulunanların taşa tohum eken çiftçiler gibi aptal olduklarını ileri sürmüştür. Daha da ileriye giderek, bu türden doğa dışı ilişkilerin yasaklılığına ilişkin tıpkı ensest ilişkilerdeki gibi efsanevi, dini temelde, karşı konulması gereğini savunmuştur. İstisnalar olmakla birlikte Epikuroscuların, Stoacıların ve Plotinus'un da homoseksüel ilişkilere mesafeli baktıkları bilinmektedir. Bu durumlar, açıkçası Eski Yunan felsefi yazında homoseksüel ilişki önemli bir konu olsa da, bu konuya ilişkin farklı yaklaşımlar da sergilendiğine işaret etmesi açısından önemli olsa gerekir. Bu nedenle, eski Yunan felsefi yazınındaki aşka ilişkin deneyimi, felsefi ve kavramsal çözümlemeyi homoseksüelliğe indirgeyerek küçümsemek anlamsızdır.

4. Eski Yunan felsefi yazınında aşk söz konusu olduğunda mitos'tan logos'a olduğu kadar, *theologos*'tan *phisikos*'a, *kozmogoni*'den *kozmoloji*'ye doğru bir evrimle de karşılaşılır. Mitolojinin varlığa gelişi aşk ve cinsel birleşmelerle açıklayan yaklaşımı, felsefede Anaksimandros, Empedokles, Platon, Aristoteles ve Plotinus gibi filozofların dilinde, evrenin rasyonel açıklanışında işlevselleştirilmiş gibi gözükmektedir. Burada artık aşk/eros mitolojik söylemin aksine cinsel birleşme ediminin değil, varlığa gelişin fail nedeni, bir ilkesi haline gelmiştir. Sözgelimi Empedokles'te öğeleri birleştirmekte, Aristoteles'te ilk hareket ettirici diğerlerini kendisine duydukları aşk ve arzu ile hareket ettirmektedir. Yine Platon'da, öğeleri birleştirmeye ek olarak, bir bütün olarak varlığa anlam vermede etkin bir rol üstlenmektedir. Plotinus'ta ise, her şey Bir'e duyulan aşkta köken bulmaktadır. Varlık ve oluşa aşkla bakan, aşkı varoluşun nedeni olarak gören bu kozmolojik anlayış, ortaçağda pek çok mistik-teolojik anlayışa esin kaynağı olmuştur.

5. Eski Yunan felsefi yazınında aşk, etik ve toplumsal boyutuyla da sorunsallaştırılmıştır. Bu durumun ön versiyonları ile Pythagoras ve Demokritos gibi düşünürlerde karşılaşılsa da, bu konuda öncü düşünürler Sokrates ve Platon'dur. Sokrates'in, aşk karşısında ölçülülük ve kendine hakim olma ideali koyması ve Platon'un bu ideali geliştirmesi bir dönüm noktasıdır. Bu ideal, birkaç istisna düşünür bir kenara bırakılırsa, hemen tüm Eski Yunan filozoflarına etki etmiştir. Etik ölçülülük mitolojik geleneğe değin gerilere gitse de, insanın kendi arzuları ve hazları üzerinde denetim kurmak için idmanlar yapması, nefsine hakim olmayı öğrenmesi ve eğitim ve çeşitli pratik-

lerle bunu pekiştirmesi düşüncesi felsefi geleneğe aittir. Hatta Pythagoras, Platon ve Plotinus'ta, ruhun tenden kurtulup mistik aydınlanmaya ulaşmasında, arzular ve tutkular üzerindeki denetimin ve bu denetimi erek edinen pratiklerin güçlü bir rolü söz konusudur. Aşk bu yönüyle, genelde ölçülü ve ölçüsüz olarak ayrımlanır, ölçülü olan aşk, ruhsal arınmanın (*katharsis*) ve ruhun tensel mezardan kurtuluşunun da bir aracı konumuna yükselir. Aynı zamanda aşk ve dostluk, Platon için toplumsal birliğin, zanaatsal üretim temeli olduğu gibi, Aristoteles, Epikuros ve Stoacılar için toplumsal birliğin ve devletin de temel unsuru durumundadır.

6. Kuşkusuz Eski Yunan felsefesinin aşk yazınına en temel katkısı, aşk kavramının felsefi çözümlenişine ilişkindir. Felsefe, düşünce tarihinde kavramsal bakışı ve kavramsal çözümleme yaklaşımıyla köklü bir dönüşümü simgeler. Burada artık, aşkın neliği ve doğası sorunsallaştırılır. Bu sorunsala Sokrates öncesi felsefede verilen yanıt, birleşme, çiftleşme, haz, arzu, tutku, ölümsüzlük arayışı gibi kavramsallaştırmalarda ortaya çıkar; benzerlik ya da zıtlığın aşkın doğuşundaki rolüne değinilir. Platon'un *Symposion*'unda yapılan konuşmalarda da, aşk, birlik olma, insanın öz yarısını bulması, kaynaşma, tinsel ve tensel ölümsüzlüğü arzulama; *Lysis*, *Symposion* ve *Phaidros*'un kimi pasajlarında, bünyede eksik olanı arama, tamamlanma ve bütünleme istek ve arzusu şekilde tanımlanırken, *Symposion* diyaloğunun son konuşmacısı Sokrates ile birlikte aşkın kavramsallaştırılmasında da köklü bir dönüşümle karşılaşılır. Aşk ele alınırken artık öncekiler gibi, âşık olunana değil âşık olana bakmak önerilir. Bu nedensiz değildir; âşık olunan daima mutlu ve güzel iken âşık olan daima eksik, kusurlu ve mutsuzdur. Aşkı, âşık olandan yola çıkarak belirlemeye yönelen Sokrates, onu güzel olana yönelen bir arzu olarak belirler ve zorunlu olan bir ihtiyaç veya yoksunluk ve eksikliği giderme olarak tanımlar. Eros bu haliyle bir Tanrı olmaktan çıkar, *daimona* dönüşür; tanrılar ile insanlar arasında bir aracı olarak konumlanır. Aşk aynı zamanda, ironik bir biçimde bilgelik ile cehalet, güzel ile çirkin, mutlu ile mutsuz arasında orta bir yere yerleştirilir. Çünkü kendi eksikliğinin hiçbir duygusuna sahip olmayan insan bilgelik aşkı da duymayacaktır. Böylelikle aşk, insanın iyiyi ve güzeli, daima kendi bünyesine katma ve eksikliğini giderme arzusu olarak ölümlü bir doğanın doğurma yoluyla gerçekleştirdiği ölümsüz olma arayışı olarak tanımlanır. Burada durmaz, tamlığa ulaşmak için bilgelik sevgisiyle yoldaş olarak idealara doğru yol alır; kendinde güzelliğe ulaşır ve hakikati elde eder. *Phaidros*'ta, aşk tanrısal bir delilik olarak yorumlanır ve tene düşen ruhun, nesnelerdeki, bedenlerdeki güzellerden anımsama yoluyla kendinde güzel olana ulaştırır. Aşkın ölümsüzlüğü arama arzusu biçimindeki yorumu Aristoteles'te de bulunmaktadır; ancak ondaki

aşk, tikellerin türsel ölümsüzlüğünü arama çabasıdır. Platon'da bu ölümsüzlük, türsel, toplumsal ve nihayet, güzellik ideasını temaşaya dayalı gerçek ölümsüzlük olarak nitelenir. Epikurosçularda aşk haz, Stoacılarda ise, dış güzellik yardımıyla dostluk kurma çabası olarak tanımlanır ve Cicero örneğinde olduğu gibi, hiçbir şeye gereksinmeden, hiçbir yarar beklemeden sevilen insana yönelik bağ olarak kavramsallaştırılır. Plotinus'ta aşk, Platoncu etkiyle, eksik olanın, aşağıda olanın, tam olana, yukarıda olana duyduğu arzu ve eğilim olarak belirlenir. Bu saptamalar, Eski Yunan felsefesinde, aşkın kavramsal çözümlenişi ve neliği konusunda oldukça zengin veriler olduğunu göstermektedir. Bu verilerin önemli bir kısmının ortaçağda Doğusundan Batısına düşünce dünyasında etkin bir biçimde dillendirilmesi, Eski Yunan'da aşk felsefesine ilişkin geliştirilen düşüncelerin etkisini kanıtlamak için yeterli olsa gerekir.

KAYNAKLAR

Abd el-Halim, Ahmed; *Câlinûs fi el-Fikr el-Kadîm ve el-Mu'âsara*, Kahire 1999.

Aishülos; *Agamennon*, çev. A. C. Emre, TDK, Ankara 1943.

Akarsu, Bedia; *Mutluluk Ahlakı*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 1988.

Allen, R. E.; Anamnesis in Plato's "Meno and Phaedo" *The Review of Metaphysics*, Vol. 13, No. 1 (Sep., 1959).

Antik Yunan'dan Yaşayan Sözler, der.: E. Erten-E. Karayel-V. Taşçı, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2003.

Aristophanes; *Bulutlar*, çev. Ali Süha Delilbaşı, Maarif Vekaleti, Ankara 1957

Aristophanes; *Clouds*, trs: A. H. Sommerstein. Clarendon Press, Oxford, 1896.

Aristophanes; *Lysistrata* (Kadınların Savaşı), çev A. Erhat-S. Eyuboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2000.

Aristophanes; "Kadınlar Halk Meclisi", çev ve haz.. Sadık Usta, *Platon'dan Jambulos'a Antikçağ Ütopyaları*, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005.

Aristophanes; "Kuşlar" çev. S Eyüboğlu-A. Erhat, *Eşkıyaları, Kadınlar Savaşı ve Diğer Oyunlar*, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2006.

Aristotle; *De Generation and Corruption*, trs.: J. De Haas, Jaap Mansfeld, Oxford University Press, USA 2004.

Aristotle; *De Anima*, trs.: R D. Hicks, M. A., Cambridge University Press, Cambridge 1907

Arisototeles; *Ruh Üstüne*, çev Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011.

Aristoteles; *Metafizik*, çev Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Aristoteles; *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1999.

Aristoteles; *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2009.

Aristoteles; *Organon (Topikler)*, çev H. R. Akdemir, MEB Yayınları, İstanbul 2000.

Aristoteles; *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

Aristoteles; *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1997

Aristoteles; *Fizik*, çev. Saffet Babür, YKY, İstanbul 1997.

Aristoteles; *Protreptikos (Felsefe Yapmaya Çağrı)*, çev. Ali Irgat, Afa Yayınları, İstanbul 1996.

Aristoteles; *Doğa Bilimleri Üzerine (Parva Naturalia)*, çev. Elif Günce, Morpa Kültür Yayınları, İstanbul 2003.

Aristoteles; *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, YKY, İstanbul 1995.

Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi)*, cilt: I, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*, cilt: II, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.

Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi (Aristoteles)*, cilt: III, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul 2007.

Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi, (Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler)*, cilt: IV, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

Arslan, Ahmet; "Aristoteles'in Metafiziği", *Metafizik*, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Aurelius, Marcus; *Ta Eis Eauton (Kendime Düşünceler)*, çev. Furkan Akderin, Alfa Yayınları, İstanbul 2006.

Badio, Alain - Truong, Nicolas; *Aşka Övgü*, çev. Orçun Türkay, Can Yayınları, İstanbul 2011.

Bayladı, Derman; *Klasik Mitologyada Tanrılar, Olaylar, Kahramanlar*, Say Yayınları, İstanbul 2005.

Bell, J. N; *İslâm'da Aşk Tasavvuru –Hanbelilik Örneği-*, çev. Yücel Âşıkoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

Betensky, Aya; "Lucretius and Love", *The Classical World*, Vol. 73, No. 5 (Feb., 1980).

Bruckner, Pascal; *Aşk Paradoksu*, çev. Olcay Kunal, YKY, İstanbul 2010.

Brun, Jean; *Platon ve Akademia*, çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi, Ankara 2007.

Brun, Jean; *Stoa Felsefesi*, çev. Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.

Câhız; "Fî el-Işk ve en-Nisâ", *el-Müntehâ min Resâ'il el-Câhız*, Beyrut 1992.

Câhız; "Kitâb el-Kiyân", *Resâ'il el-Câhız*, cilt: III, Kahire , trs..

Capelle, Wilhelm; *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar)*, cilt: I, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1994.

Capelle, Wilhelm; *Sokrates'ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Dogsograflar)*, cilt: II, Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbu 1995

Chen, C. H.; "Knowledge of Beauty in Plato's Symposium", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol 33, no: 1, 1983

Cevizci, Ahmet; *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2010.

Cevizci, Ahmet; *Sokrates* Say Yayınları, İstanbul 2011.

Cevizci, Ahmet; *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002.

Cevziyye, İbn Kayyim; *Ravza el-Muhibbîn ve Nüzhe el-Müştâkîn*, thk.: Ahmed Şemseddin, Beyrut 2003.

Cevziyye, İbn Kayyim; *Sevenlerin Bahçesi (Aşk ve Aşıklara Dair)*, çev. İbrahim Doğu, Ahsen Yayınları, İstanbul 2005.

Cicero; *Paradoxsa Stoicorum (Stoacıların Paradoksları)*, çev.. S. G. Kalaycıoğlu- C. Ü. Keyinci, İmge Yayınları, Ankara 2012.

Cicero; *Tusculan Disputations*, trs.: A. P. Peabody, Cambridge 1886.

Cicero; *De Finibus Bonorum et Malorum*, trs.: H. Rackham, London 1944.

Cicero; *Yaşlılık-Dostluk*, çev. Ayşe Sarıgöllü-Türkân Tunga, Çağdaş Mabaacılık, İstanbul 1998.

Cicero; *Tanrıların Doğası (De Natura Deorum)*, çev F. G. Özaktürk- F. Telatar, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.

Cicero; *Somnium Scipionis*, çev. ve yor.: Erendeniz Ozbayoğlu, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2010.

Coşkun, H. Erdem; *Eşcinselliğin Tarihi*, Tekin Yayınları, İstanbul 2012.

Çiftçi, Erdem; "Aşka Övgü" *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, sayı: 4 (1), Ocak 2011.

Çoraklı, Eyup; "Symposion Üzerine" *Symposion*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007

Craik, E. M.; "Plato and Medical Tex: Symposium 185c-139d", *Classical Quarterly*, Vol. 51, 2011

Deylemî, Ebû el-Hasan Ali İbn Muhammed; *Kitâb Atf el-Elif el-Ma'lûf ala el-Lâm el-Ma'tûf*, tah.: Hasan Mahmud el-Latif eş-Şafii-Joseph Norment Bell, Kahire 2007.

De Botton, Alain; *Essays in Love*, McMillian, USA 1993.

De Vijver, Anne Van; *Comparison of Plato's Views of Eros in the Symposium and Phaidros*, University of Soulıt Africa, 2009.

Detienne, Marcel; *Arkaik Yunan'da Hakikatin Efendileri*, çev. Adem Beyaz, Pinhan Yayınları, İstanbul 2012.

Derbeder, Fazıl; *Platon ve Aristoteles'te Ruh Beden Problemi ve Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli 2007.

Diels, Hermann; *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, Berlin 1906.

Dilman, İlham; *Sevgi (Biçimleri, Boyutları ve Paradoksları)*, çev. Ertürk Demirel, YKY, İstanbul 2010.

Dorion, Louis-Andre; *Sokrates*, çev M. Nedim Demirtaş, Dost Kitabevi, Ankara 2000.

Dover, K. J.; *Greek Homosexuality*, London 1978.

Dover, K. J.; "Aristophanes' Speech in Plato's Symposium", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol 86, 1966.

Endülüsî, Ebu Said; *Tabâkât el-Ümem*, Beyrut 1985.

Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, çev. Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

Epikür; *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Yayınları, İstanbul 1962.

Erdoğan, İsmail: "Felsefenin Menşei İle İlgili Görüşler", *FÜİF Dergisi*, sayı: 8, 2003.

Erhat, Azra; *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011

Estin, Colette - Laporte, Helene; *Yunan ve Roma Mitolojisi*, çeviren: Musa Eran, Tübitak Yayınları, Ankara 2005.

Euripides; *Herakles*, çev. L. Ay, Maarif Matbaası, Ankara 1945

Euripides; *Hippolytos*, trs.. Robert Bagg, Oxford University Press, New York 1973.

Evrenesoğlu, Demet; "Sokratik Diyaloglarda Mit ve İşlevleri", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 13, Bahar 2012.

Eyüboğlu, S. - Erhat, A.; *Hesiodos: Eseri ve Kaynakları*, TTK Yayınları, Ankara 1977

Finck; *Romantic Love and Personal Beauty: Their Development, Causal Relations, Historic and National Peculiarities*, London 1902.

Finkielkraut, Alain; *Sevginin Bilgeliği*, çev. Ayşen Ekmekçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

Foucault, Michel; *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010.

Freud, S.; *Cinsellik Üzerine*, çev. Emre Kapkın, Payel Yayınları, İstanbul 2006.

Friedell, Egon; *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Açа, Dost Kitabevi, Ankara 1999.

Gazâlî, Ebû Hamid; *Kimyayı Saadet*, çev. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınları, İstanbul 1979.

Gelgin, Güler; *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2010.

Gezgin, İsmail; *Fallusun Arkeolojisi (Doğal Olanın Kültüre, Kültürün İktidara Dönüşümü)*, Sel Yayınları, İstanbul 2012.

Graves, Robert; *Yunan Mitleri (Tanrılar, Kahramanlar, Söylenceler)*, çev. Uğur Akpur, Say Yayınları, İstanbul 2010.

Grimal, P.; *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tıngüç, Sosyal yayınları, İstanbul 1997.

Gorgias; *Encomium of Helen in the Greek Sophists*, trs.: J. Dillon and T. Gergel, London 2003.

Gökberk, Macit; *Felsefe Tarihi*, Remzi Yayınları, İstanbul 2000.

Guthrie, W. K. C.; *In The Beginning: Some Greek Views on the Origins of Life and Early State of Man*, Methuen 1957

Guthrie, W. K. C.; *Orpheus and Greek Religion*, Londra 1952.

Guthrie, W. K. C.; Yunan *Felsefe Tarihi (Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorascılar)*, cilt: I, çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011.

Guthrie, W. K. C.; *A History of Greek Philosophy*, cilt: III, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

Guthrie, W. K. C.; *A History of Greek Philosophy*, cilt: IV, Cambridge University Press, Cambridge 1975.

Güçlü, Abdulbaki - Uzun, Erkan; *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.

Hadot, Pierre; *İlkçağ Felsefi Nedir?*, çev. Muna Cedden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011.

Hadot, Pierre; *Ruhani Araştırmalar ve Antik Felsefe*, çev Kübra Gürkan, Pinhan Yayınları, İstanbul 2012.

Hazo, R. G.; *The Idea of Love (Consepts in Western Thought Series)*, Preager, London 1967

Herakleitos; *Fragmanlar*, (Yunanca ve Türkçe metin birarada), çev ve yor.: Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.

Herakleitos; *Kırık Taşlar*, çev. Alova, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul 2004.

Hesiod; *Theogony*, trs.. Hugh G. Evelyn-White, Cambridge, MA., Harvard University Press, London 1914.

Hesiod; *Works and Days*, trs.: Hugh G. Evelyn-White, Cambridge, MA., Harvard University Press, London 1914.

Hesiodos; *Tanrıların Doğuşu (Theogonia)*, çev. S. Eyüboğlu-A. Erhat, Ankara 1958.

Homer; *The Odiyssey*, çev. Ian Johnston, Richer Resources Publications, Virginia 2007

Homeros; *İlyada*, çev. A. Erhat-A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul 2010.

Hooke, S. H., *Ortadoğu Mitolojisi (Mezopotomya, Mısır, Filistin, Hitit, Musevi, Hıristiyan Mitosları)*, çev. Alâeddin Şenel, İmge Kitabevi, 1993.

Iamblichus; *Life of Pythagoras*, trs.: Thomas Taylor, J. M. Watkins, London 1818.

İbn el-Cevzi; *Zemm el-Hevâ*, tah.: Halid Abd el-Latif, Beyrut 1998.

İbn Fatik, Mübeşşir; *Mulıtâr el-Hikem Mehâsin el-Kelim*, tah.: Abd er-Rahman Bedevi, Beyrut 1980

İbn Hazm; *el-Fasl fi el-Milel ve el-Evhâ ve en-Nihal*, Cidde 1982.

İbn Hazm; "Tavk el-Hammâme fi el-Elfe ve el-Elâf", *Resa'il İbn Hazm*, cilt: I, tah.: İhsan Abbas, Beyrut 1980.

İbn Hindû; "el-Kelim er-Rûhâniyye min el-Hikem el-Yûnâniyye", *İbn Hindû: Siretühü, Eraühü el-Felsefiyye, Müellifatühü*, cilt: I, tah.: Suhbân Halifat, Umman 1995.

İbn Sînâ; *Risâle Fî Mâhiyeti'l-Işk*, neşr. ve çev. Ahmet Ateş, İÜFEF Yayınları, İstanbul 1953.

İbn Sînâ: "*Fi'l-Havf minel-Mevt (Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi)*", çev. M. Hami Tura, İstanbul 1959.

İhvân es-Safâ; "Fî Mâhiye el-Işk", *Resa'il İhvân es-Safâ*, cilt: III, Beyrut, trs..

İsfehani, Muhammed b. Davud; *en-Nısf el-Evvel min Kitâb ez-Zehra*, tah.: A. R. Nykl ve İbrahim Tûkan, The University of Chicago Press, Chicago 1932.

İshak, Huneyn Bin; *Âdâb el-Felsefe*, tah.: Ahmet b. Muhammed el-Ensari, Kuveyt 1985.

İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikayeler (Ahmed El-Gazzali, İbn Sina, Necm-i Razi, Şehabuddin Sühreverdi), cilt: 1, çev. Derya Örs, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Jaeger, Werner; *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul 2012.

Jones, W. T.; *Klasik Düşünce (Batı Felsefe Tarihi)*, cilt: I, çev. Hakan Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.

Jowett, Benjamin; "Aristophanes's Speech from Plato's *Symposium*", *Collected Works of Plato*, Oxford Univeristy Press, 1953.

Kafiyeci, Muhammed b. Süleyman; *Menâzil el-Ervâh*, Mısır 1991.

Kargı, Birkan; *Bir Ölümsüz Yalnız: Prometheus*, Samsun 2010.

Kehhâle, Ömer Rıza; *el-Hubb*, Suriye 1978.

Kılıç, Cevdet; "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kader*, 7: 1, 2009.

Kierkegaard, Soren; *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe*, çev. Doğan Şahiner, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2005.

Kierkegaard, Soren; *İroni Kavramı: Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, çev. Sıla Okur, İmge Kitabevi, Ankara 2009.

Kindî; "Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihe", *Resâ'il el-Kindî el-Felsefiyye*, tahkik: M. A. H. Ebû Ride, Kahire 1978.

Kindi; "Risâle fi'n-Nefs (Nefis Üzerine)", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler*, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 132.

Kozanoğlu, M. Tahsin; *Yunan Mitolojisi*, Düşünen Adam Yayınları, 1994.

Kramer, S. N.; *Sümerlilerin Kırnaz Tanrısı Enki*, çev. Hamide Okuyan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.

Kranz, W.; *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev.. S. Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul 1984.

Ksenophon; *Symposium*, trs.. O. J. Todd, Cambridge, MA, Harvard University Press, Cambridge 1922.

Ksenophon; *Şölen*, çev. Bilge Umar, Sergi Yayınevi, İzmir 1984.

Ksenophon; *Sokrates'ten Anılar*, çev. C. Şentuna, TTK Yayınları, Ankara 1994.

Ksenophon; *Spartalıların Anayasası*, çev. Bilge Umar, Sergi Yayınevi, İzmir 1984.

Kurtoğlu, Zerrin; *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Gündoğan Yayınları, Ankara 1992.

Laertius, Diogenes; *Lives of Philosophers*, trs.. R. H. Hicks, Harvard University Press, Loeb 1964.

Laertios, Diogenes; *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, YKY, İstanbul 2007.

Lewinshon, Richard; *Cinsi Adetler Tarihi*, çev. Ender Gürol, Varlık Yayınları, İstanbul 1966.

Lewis, C. S.; *The Four Loves*, N. Y. Harcourt, Brace 1960.

Lindberg, Carter.; *Love (A Brief History Through Western Christianity)*, Blackwell Publishing, 2008.

Lucretius; *De Rerum Natura (Evrenin Yapısı)*, çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar, Norgunk Yayınları, İstanbul 2011.

Lucretius; *On The Natura Of Thing*, çev. Ian Johnston, Richer Resources Publications, USA 2010.

Lukianos; "Ütopyalar Diyarına Yolculuk", çev. ve haz.: Sadık Usta, *Platon'dan Jambulos'a Antikçağ Ütopyaları*, Kaynak yayınları, İstanbul 2005.

Lutoslawski, W.; *The Origin and Growth of Plato's Logic*, London 1879.

May, R.; *Aşk ve İrade*, çev. Yudit Naıner, Okyanus Yayınları, İstanbul 2008.

McCants, W. F.; *Kültür Mitleri (Tanrıları Yaratmak, Ulusları İcat Etmek)*, çev. Merve Tabur, İthaki Yayınları, İstanbul 2012.

Messadie, Gerlad.; *Şeytanın Genel Tarihi*, çev.Işık Ergüden, kabalcı yayınları, İstanbul 1998.

Mesudi; *Murûc ez-Zeheb ve Me'âdin el-Cevher*, cilt: III, tah.: Kemal Hasan Meri, Beyrut 2005.

Montaigne; *Denemeler*, cilt: I, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2011.

Montaigne; *Denemeler*, cilt: IV, çev. Engin Sunar, Say Yayınları, İstanbul 2011.

Moore, D. R.; *Platon İle Kahve*, çev.. Ayşe Tunca, Epsilon Yayınları, İstanbul 2010.

Morgan, Kathryn; *Myth and Philosphy From the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, New York 2004.

Moseley, Alexander; *A to Z of Philosophy*, Continuum International Publishing Group, New York 2008.

Neu, Jerome; *Gözyaşı Entelektüel Bir Şeydir (Duygunun Anlamları)*, çev. C. C. Çevik-M. Çakan, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.

Neumann, Harry; "Diotima's Concept of Love", *The American Journal of Philology*, Vol. 86, no. 1. (Jan., 1965).

Nygren, A.; *Agape and Eros*, Westminster Press, Philadelphia 1953.

Ovidius; *Aşk Sanatı*, çev. Çiğdem Dürüşken, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2011, II, 105.

Özcan, Muttalip; *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayınları, Ankara 2011.

Özlem, Doğan; *Etik*, İnkılâp Yayınları, İstanbul 2004.

Paglia, Camilla; *Cinsellik ve Şiddet Ya da Doğa Sanatı*, çev. Turgut Berkes, İyi Şyler Yayınları, İstanbul 1996.

Peters, Francis E.; *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz.: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.

Phaidros; *Ezop Masalları*, çev. T. Uzel, Öteki Yayınevi, Ankara 1999.

Pines, A. M.; *Falling in Love: Why We Choose The Lovers We Choose*, Routledge, New York 1999.

Plato; *Apology*, (*Complete Works of Plato*, ed.: J. M. Cooper), trs.: G. M. A Grube, Hackett Publishing Campany, Cambridge 1997.

Plato; *Hippias Major*, trs.: Paul Woodruff, Hackett Publishing Company, 1982.

Plato; Phaidros, *Platonis Opera*, ed.: John Burnet, Oxford University Press, London 1903.

Plato; *Politeiae*, *Platonis Opera*, ed.: John Burnet, Oxford University Press, London 1903.

Platon; *Alkibiades*, çev. Furkan Akderin, Say yayınları 2010.

Platon; *Aşk ve Ziyafet*, çev. Semiha Cemal, Devlet Basımevi, İstanbul 1936.

Platon; *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cingöz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2012.

Platon; *Devlet*, çev. Cenk Saracoğlu-Veysel Atayman, Bordo-Siyah Yayınları, İstanbul 2005.

Platon; *Gorgias*, çev. R. H. Erben, MEB, İstanbul 1967

Platon; *Kharmides*, çev. N. Şazi Köseınihal, MEB Yayınları, İstanbul 1998.

Platon; *Kharmides*, çev. Tanju Gökçül, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1975.

Platon; *Kritaylos*, çev. Suad Y Baydur, Maarif matbaası, İstanbul 1943.

Platon; *Lysis*, (Grekçe ve Türkçe metin birarada), çev. ve yor.: N. Petek Boyacı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.

Platon; *Lysis Yahut Dostluk*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Maarif Matbası İstanbul 1942.

Platon; *Mektuplar*, çev.. İrfan Şahinbaş, MEB Basımevi, İstanbul 1962.

Platon; Menon, çev. Adnan Cemgil, *Diyaloglar 1*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.

Platon; *Phaidon*, (Grekçe ve Türkçe metin bir arada), çev. Nazile Kalaycı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012.

Platon; *Phaidon*, çev. S. K. Yetkin-H. R. Atademir, Ankara 1963.

Platon; *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

Platon; *Philebos*, çev. S. E. Siyavuşgil, Maarif Matbası, İstanbul 1943.

Platon; *Sofist*, çev. Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.

Platon; *Sokrates'in Savunması*, (Grekçe ve Türkçe metin birarada), çev. ye yor.: Erman Gören, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006.

Platon; *Symposion*, (Grekçe ve Türkçe metin birarada), çev. ve yor.: Eyup Çoraklı, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007.

Platon; *Şölen*, çev. A. Erhat- S. Eyuboğlu, İş Kültür Yayınları, İstanbul 2002.

Platon; Theaetetus, (*Complete Works of Plato*, ed.: J. M. Cooper), trs.: M. L. Levett, rev. Myles Burnyeat, Hackett Publishing Campany, Cambridge 1997

Platon; *Theages*, çev. Hamdi Varoğlu, Maarif Vekaleti, İstanbul 1943.

Platon; *Timaios*, çev. Erol Güney-Lütfi Ay, Maarif Matbaası, İstanbul 1943

Platon; *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul 1998.

Plotinus; *The Enneads*, trs.. S. Mckenna, Faber and Faber, London 1966.

Plotinus; *Enneadlar (Seçmeler)*, çev. Zeki Özcan, Asa Yayınları, Bursa 1996.

Plotinus; *Dokuzluklar*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınları, Ankara 2011.

Plutark; *Yaşamlar (Likurgus-Numa)*, çev. Meriç Mete, İdea Yayınları, İstanbul 2005.

Plutark; *Yaşamlar (Alkibiades-Coriolanus)*, çev. Meriç Mete, İdea Yayınları, İstanbul 2005.

Plutark; *Yaşamlar (Solon-Poplicola)*, çev. Meriç Mete, İdea Yayınları, İstanbul 2005.

Preus, Anthony; *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, The Scarecrov Press, Toronto 2007.

Price, A. W.; *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford Universitiy Press, New York 1989.

Râzî, Ebû Bekr;"et-Tıbb er-Ruhânî" *Resâ'il Felsefiyye*, nşr.. P Kraus, Beyrut 1982, s. 39-40.

Russell, B.; *Batı Felsefesi Tarihi*, cilt: I, çev. M. Sencer, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.

Saadettin, Orhan; "Sokrat", *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası*, cilt: 1, sayı: 4, 1927

Santas, Garasimos; *Plato and Freud: Two Theories of Love*, Basil Bklackwell Limited, Oxford 1988.

Schopenhaure, Artur; "The Metaphysics of Love", *Select Essays of Artur Schopenhauer*, trs.: G. Droppers and C. A. P Dachsel, Sentinel Campany Printers, Washington 1881.

Seneca; *De Providentia (Tanrısal Öngörü)*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2007

Serrac, Ahmed b. **Hüseyin;** *Mesâri' el-Uşşâk*, cilt: I, Dersaadet, Beyrut, trs..

Sevil, Ekrem; *Platon'un Tanrı Anlayışı (Mitoloji'den Rasyonel Tanrı'ya Geçiş)*, Birey Yayınları, İstanbul 2007

Sicistânî, Ebû Süleyman; *Müntehâb Sıvân el-Hikme*, neşr.: D. M. Dulop, New York 1979.

Singer, I.; *The Nature of Love: Plato to Luther*, Random Hause, New York 1966.

Spinoza; *Tractatus Politicus (Politik İnceleme)*, çev. Murta Erşen, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2012.

Solomon, R.; *Love: Emotion, Myth, and Metaphor*, Prometheus Boks, USA 1990.

Sophokles; *Antigone*, çev. Sabahattin Ali, MEB Yayınları, İstanbul 1995.

Sophokles; *Kral Oidipus*, çev. B. Tuncel, Maarif Matbaası, İstanbul 1941.

Sowerby, Robin; *Yunan Kültür Tarihi*, çev. Ö. Umut Hoşafçı, İnkilâp Yayınları, İstanbul 2012.

Stendal; *Aşka Dair*, çev. Ayberk Erkay, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2011.

Steadman, Geoffrey; Plato's Symposium Greek Text with Facing Vocabulary and Commentary,http://geoffreysteadman.files.wordpress.com/2012/09/platosympsept12.pdf.

Strycker, Emile de; *Plato's Apology of Socrates (A Literary and Philosophical Study With A Running Commentary)*, ed.: S. R. Slings, Leiden 1994.

Strong, B.- Yarber, W. L-Sayad, B. W-Devault, C.; *Human Sexuality Diversity in Contemporary America*, New York 2008.

Sunar, Cavit; *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, AÜİF Yayınları, Ankara 1980.

Şehristânî; *el-Milel ve en-Nihal*, cilt: II, Kahire 1968.

Şenel, Alâeddin; *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*, Sevinç Matbaası, Ankara 1968.

Tufan, Ali Evren - Yaluğ, İrem; "Aşk Fenomeni ve Sevgi İlişkilerinin Nörobiyolojisi", *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 2/4, 2010.

Tunalı, İsmail; *Grek Estetiki'i*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2007

Serdar Uslu; "Mitos Temelli Ruh Tasarımın Bir Örneği Olarak Homeros'ta Psykhe Kavramı" *Dört Öge*, sayı: 2, Nobel Yayınları, Ankara 2012.

Vlastos, G.; "Was Plato a Feminist?", *Times Literary Supplement* (March 17-23), 1989.

Vlastos, G.; *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

Vernant, Jean-Pierre; *İlk Kadın: Pandora*, çev. Devrim Çetin Kasap, Pinhan Yayınları, İstanbul 2011.

Versenyi, Lazslo; *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Çevizci, Sentez Yayınları, İstanbul 2007.

Vernon, Mark; *Mutluluk İçin Felsefe*, çev. Elçin Karadoğan, Sel Yayıncılık, İstanbul 2011.

Wagoner, Robet E.; *The Meanings Of Love (An Itroduction to Philososphy of Love)*, Praeger Publishers 1997.

Walker, Kenneth; *Fizyoloji Açısından Cinsiyet*, çev. Encler Gürol, Varlık Yayınları, Ankara 1964.

Wolzer, Richard; "Aristotle, Galen, and Palladius on Love", *Greek into Arabic*, Harvard University Press, Cambridge 1962.

Zeller, E.; *Socrates and the Socratic Schools*, New York 1996.

Mitos'tan Logos'a
ESKİ YUNAN FELSEFESİNDE AŞK
Hasan Aydın

Aşk, insanı ele alan, onu anlamaya ve kavramaya yönelen hiçbir düşünsel etkinliğin kayıtsız kalamayacağı en temel insani fenomenlerden birisidir. Bu nedensiz değildir; insan sırf akıl varlığı değil, aynı zamanda bir duygu varlığıdır; hatta olağan yaşamda duygusal yönünün akılsal yönüne ağır bastığı bile söylenebilir. İnsan hem kendi varoluşunu hem de diğer varlık, nesne ve olayları aklıyla sorunsallaştırdığı gibi duyguları ile de sorunsallaştırır. Varlık, nesne ve olaylara rasyonel anlamlar kadar, duygusal, hatta irrasyonel anlamlar da yükler. Kuşkusuz insanın duygusal yönü gündeme geldiğinde, bir fenomen olarak en köklü etki aşk yaşantısında ortaya çıkar.

Aşkın felsefi yazındaki izleri sürüldüğünde, onu ilk defa felsefenin nesnesi kılan öncü görüşlerin Eski Yunan filozoflarına ait olduğu görülür. Felsefi yazındaki aşk tartışmalarını nesnel bir zemine oturtabilmek ve tartışmaların düşünce tarihindeki seyrini takip edebilmek için Eski Yunan filozoflarının bu konudaki öncü düşüncelerini ortaya koymak ve çözümlemesini yapmak bir zorunluluktur. Yunan filozoflarının aşk ve aşk yaşantısına dair görüşlerini anlayıp kavramadan, ortaçağda ve hatta sonrasında ortaya konan aşka ilişkin dini, mistik, edebi ve felsefi söylemleri başarılı bir biçimde çözümleme olanağı yoktur.

Bu çalışmada, şu sorulara yanıtlar aranmıştır:

Eski Yunan felsefi yazınında aşkın neliğine ilişkin olarak ileri sürülmüş temel savlar nelerdir? Bu yazında aşk, hangi boyutlarıyla ele alınmıştır? Aşkın kavramsallaştırmasında köklü dönüşümler olarak görebileceğimiz temel kırılma noktaları var mıdır, varsa nelerdir? Eski Yunan'da aşk fenomeni çözümlenirken, kimi mitolojik öğelerin kullanılması olgusundan yola çıkarak, aşk konusunda mitos'tan logos'a geçilemediği ileri sürülebilir mi? Eski Yunan felsefi yazınında aşk bağlamında genç ve güzel erkek çocuklara ilişkin söylemlerin bulunması, bu yazındaki aşk fenomeninin kavramsal çözümlemesini ne ölçüde belirler?

ISBN 978-605-5888-32-9
9 786055 888329

Bilim ve Gelecek Kitaplığı