



**T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI**

PRE-SOKRATİKLERDEN ARİSTOTELES'E RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Zeynep ÇETİN

**Danışman:
Yrd. Doç. Dr. Funda GÜNSOY**

BURSA - 2014

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

..... Anabilim/Anasanat Dalı,
..... Bilim Dalı'nda numaralı
..... 'nın hazırladığı
".....
" konulu (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik
Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı,/...../ 20.... günü -saatleri arasında
yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının
..... (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu)
ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu
Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

...../...../ 20.....

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Zeynep Çetin
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe
Bilim Dalı : Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VIII + 118
Mezuniyet Tarihi : / / 20.....
Tez Danışman(lar)ı : Yrd. Doç. Dr. Funda Günsoy

PRE-SOKRATİKLERDEN ARİSTOTELES'E RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞLARI

Bu tezin temel amacı, Antik Yunan felsefesindeki ruh ve ölümsüzlük anlayışlarını, tarihsel arka planda duran ilkel, mitolojik ve dinsel ruh anlayışları ile ilişkilerini de kapsayacak bir biçimde ele almaktır. Amacımız, ele aldığımız kavramların kökenlerine inmek ve kavramların geçirdikleri dönüşüm sürecini organik bir biçimde göstermek olmuştur. Tezin ilk bölümü ruh kavramını önceleyen düaliteye ve bu düalitenin ilkel kültürlerdeki yansımalarına ayrılmıştır. İkinci bölümde ise Homerik ve post-Homerik dönemdeki ruh ve ölümsüzlük anlayışları ve ruhun üniterleşmesi süreci ele alınmıştır. Üçüncü bölüm Sokrates öncesinde yaşamış olan ilk Yunan filozoflarının ruh ve ölümsüzlük hakkındaki görüşlerini kapsamaktadır. Bu bölümde pre-Sokratik felsefede bulunan rasyonel ve dinsel gelenek iki ayrı akım olarak sınıflandırılarak incelenmiştir. Dördüncü ve son bölümde Sokrates, Platon ve Aristoteles'in ruh ve ölümsüzlük kavrayışları ele alınmıştır. Sokrates ile birlikte ruh yepyeni bir anlam kazanarak insana ahlaki sorumluluk veren parça olarak kavranmaya başlanmıştır. Platon, ruhu mutlak hakikate ilişkin bilgiyi mümkün kılan parçamız olarak niteleyerek, onu hem bilgi teorisinin, hem de etiğinin ve politikasının merkezine yerleştirmiştir. O, ruhun farklı eğilim ve işlevlerine odaklanarak hem üniter ruh kavrayışına ulaşmış hem de ruhtaki iç çatışma olgusunu tespit etmiştir. Aynı zamanda radikal bir ruh-beden düalizminin de temsilcisi olmuştur. Aristoteles madde ile form kavram çiftine dayanan yeni metafiziğiyle ruh ile beden arasındaki uçurumu kapatarak üniter insan kavrayışına ulaşmıştır. O da Platon gibi ruhun içindeki farklı eğilimlere ve gerilime vurgu yapmıştır. Ayrıca hem Platon hem de Aristoteles, akli tüm ruhsal öğeler içinde en üst sıraya yerleştirmiş ve ona tanrısal bir doğa atfetmişlerdir.

Anahtar Sözcükler:

Ruh, ölümsüzlük, mitoloji, ruh-beden düalizmi, ruhun üniterleşmesi, ruhtaki iç çatışma

ABSTRACT

Name and Surname : Zeynep Çetin
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy
Branch : Systematic Philosophy and Logic
Degree Awarded : Master
Page Number : VIII + 118
Degree Date : / / 20.....
Supervisor (s) : Yrd. Doç. Dr. Funda Günsoy

CONCEPTIONS OF SOUL AND IMMORTALITY FROM PRE-SOCRATICS TO ARISTOTLE

The main purpose of this thesis is to discuss conceptions of the soul and immortality, by including their relation with primitive, mythological and religious conceptions in the historical background. Our purpose is to get to the bottom of the concepts under investigation and to show the transformation process they got through in an organic form. The first chapter of the thesis elaborates the duality that precedes concept of soul and the reflections of that duality on primitive cultures. In the second chapter, we discussed conceptions of the soul and immortality and the process of unitarisation of the soul in Homeric and post-Homeric era. The third chapter includes the opinions of pre-Socratic Greek philosophers regarding the soul and immortality. In this chapter, the rational and religious conceptions of the soul have been examined under two categories. In the fourth and final chapter, we investigated conceptions of the soul and immortality of Socrates, Plato and Aristotle. With Socrates, soul gained a brand new meaning and started to be seen as the part that gives human beings a moral duty. By describing the soul as the part that makes knowledge of truth possible, Plato put the soul in the center of both his epistemology and ethics and politics. By focusing on different dispositions and functions of the soul, he reached a unitary conception of soul and determined the fact of inner conflict within the soul. He has also been a representative of a radical soul-body dualism. Aristotle closed the gap between soul and body with his new metaphysics based on matter and form and reached the conception of unitary human being. As Platon, he emphasized the different dispositions and inner tension within the soul. Both Plato and Aristotle, placed intellect on the top of all other mental elements and attributed a divine nature to intellect.

Keywords:

Soul, immortality, mythology, soul-body dualism, unitarisation of soul, inner conflict in soul

ÖNSÖZ

Her insanın varoluş serüveni tıpkı parmak izi gibi eşsiz. Bu serüvende kimileri tedirgince atıyor adımlarını, kimileri de sonsuz bir iştah ve heyecanla koşar adım çıkıyor yola. Benim yolculuğum ise dinmeyen bir merak ve sorgulama ile geçiyor. Gizemlerle dolu bu dünyada kendimi bildim bileli hissettiğim yabancılik bir türlü azalmıyor. Felsefe bu karanlık yolda yavaş yavaş da olsa ilerlememi sağlayan en önemli ışık kaynaklarımdan biri. Bu nedenle ilk teşekkürümü yolumu ve ruhumu aydınlatan filozoflara sunuyorum.

Değerli danışmanım Yrd. Doç. Dr. Funda Günsoy, muazzam birikimi ve derinliğiyle, zihnimde yepyeni ufuklar açmakla kalmadı, olağanüstü anlayışı, sabrı, sevgi dolu desteğiyle her zaman yanımda oldu. Onun dokunuşu yalnızca felsefeye bakışımı değil, bir bütün olarak hayatımı da dönüştürdü. Tüm katkıları için ona hayatım boyunca müteşekkir kalacağım. Felsefe alanında akademik düzeyde çalışma hayalimi gerçekleştirmemde büyük rolü olan, desteğini ve sevgisini her daim hissettiğim çok değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Cevizci'ye en derin saygı ve teşekkürlerimi iletmek isterim. Doç. Dr. Kasım Küçükkalp'e yüksek lisans jüri komisyonumuzu onurlandırdığı için saygılarımı ve teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bölümümüzün değerli hocalarından Prof. Dr. Kadir Çüçen'e tüm desteklerinden ötürü teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum. Tezimin, kimi zaman oldukça sancılı geçen olgunlaşma sürecinde beni hiç yalnız bırakmayan canım dostum Irmak Güngör'e sonsuz teşekkür ederim. Sevgili annem Şeyma Tanrikulu'ya yalnızca tez yazım sürecindeki aktif katkısı için değil, tüm hayatım boyunca gösterdiği sonsuz sevgisi ve fedakârlığı için şükranlarımı sunarım. Son olarak biricik eşim Aykut Çetin'e hayatımı bu kadar güzel kıldığı ve desteğini her zaman hissettirdiği için çok teşekkür ederim.

Bursa 2014

Zeynep Çetin

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM PRE-HOMERİK DÖNEMDE RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK

I. RUH KAVRAMINI ÖNCELEYEN DÜALİTE: BEDEN-RUHLARI VE ÖZGÜR-RUH.....	7
II. KEŞFEDİLMEMİŞ ÜLKE: İLKEL RUH VE ÖLÜM KÜLTÜRÜ	13
III. HOMEROS ÖNCESİ DÖNEMDE RUH VE ÖLÜM KÜLTÜRÜ	15
IV. YAKIN DOĞU KÜLTÜRLERİNİN YUNAN KÜLTÜRÜNE ETKİSİ	17

İKİNCİ BÖLÜM HOMERİK VE POST-HOMERİK DÖNEM

I. HOMEROS'TA RUH KAVRAMLARI: <i>PSUKHE, THUMOS, NOOS</i> VE <i>MENOS</i>	20
A. <i>PSUKHE</i> : HADES'E HAPSEDİLMİŞ BİR GÖLGE.....	22
B. HOMEROS'TA BEDEN RUHLARI: <i>THUMOS, NOOS</i> VE <i>MENOS</i>	25
C. HOMERİK DESTANLARDA KADİM KÜLTÜRLERİN İZLERİ	28
II. POST-HOMERİK DÖNEMDE RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK	30
A. HESİODOS	30
B. ORPHEUSÇULUK	32
C. PİNDAROS	35

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM PRE-SOKRATİK FELSEFEDE RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞLARI

I. FELSEFENİN DOĞUŞU	38
II. THALES: DEVİNDİRİCİ NEDEN OLARAK RUH	44
III. ANAKSİMANDROS	46
IV. ANAKSİMENES: EVRENİ VE İNSANI BİR ARADA TUTAN HAVA OLARAK RUH	47
V. PYTHAGORASÇILIK: DÜNYA ZİNDANINDA CEZA ÇEKEN TANRISAL VE ÖLÜMSÜZ VARLIK OLARAK RUH	49
VI. HERAKLEİTOS: LOGOS-ATEŞ OLARAK RUH	54
VII.PARMENİDES.....	55
VIII. EMPEDOKLES: CENNETTEN KOVULMUŞ ÖLÜMSÜZ <i>DAİMON</i> OLARAK RUH	56
IX. ANAKSAGORAS: CANLILIK İLKESİ OLARAK RUH VERSUS DÜŞÜNCE İLKESİ OLARAK <i>NOUS</i>	58
X. ATOMCULAR: HAREKET VE DUYUM ATOMLARI OLARAK RUH	60
XI. PRE-SOKRATİK FELSEFEDEKİ ORTAK NOKTALAR	61

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
SOKRATES, PLATON VE ARİSTOTELES

I. SOKRATES	63
II. PLATON.....	68
A. PLATON'UN BESLENDİĞİ FELSEFİ DÜŞÜNCELER.....	69
B. PLATON'UN DİYALOGLARINDA RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞLARI	71
1. Sokratik Dönem: <i>Protagoras</i> ve <i>Kharmides</i>	72
2. Geçiş Dönemi: <i>Gorgias</i> ve <i>Menon</i>	74
3. Olgunluk Dönemi: <i>Phaidon</i> , <i>Devlet</i> ve <i>Phaidros</i>	78
a. <i>Phaidon</i>	78
b. <i>Devlet</i>	84
c. <i>Phaidros</i>	89
4. İleri Yaş Yapıtları: <i>Timaios</i>	92
C. PLATON: GENEL BAKIŞ	94
III. ARİSTOTELES.....	96
A. RUHUN TANIMI	99
B. RUHUN FARKLI TÜRLERİ VE İŞLEVLERİ.....	103
1. Bitkisel Ruh ve Duyusal Ruh	103
2. Aklî Ruh.....	105
C. ARİSTOTELES: GENEL BAKIŞ.....	108
SONUÇ.....	111
KAYNAKLAR.....	116

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.e.	Aynı eser
a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
a.g.md.	Adı Geçen Madde
akt.	Aktaran
a.y.	Aynı yer
b.a.	Eserin bütününe atıf
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
k.g.	Karşı görüş
karş.	Karşılaştırınız
md.	Madde
nu.	Numara
p.	Page
S.	Sayı
s.	Sayfa
ss.	Sayfadan sayfaya
ty.	Basım tarihi yok
v.dğr.	Ve diğerleri
vb.	Ve benzeri
Vol.	Volume
vs.	Vesaire
y.y.	Basım yeri yok

GİRİŞ

Bilgelik aşkına düşmüş zihin için en keyifli yolculuk, insanlık ve düşünce tarihi içinde çıkılan yolculuktur. Bu yolculuk bize, içinde bulunduğumuz mekânın ve zamanın sınırlayıcı çerçevesinin ötesine geçme ve insanlık tarihine çok daha geniş bir perspektiften bakma imkânı tanır. Yeterince yükseldiğimizde karşımıza çıkan büyüleyici manzara, bugün zihnimizde ve dilimizde var olan her bir ögenin, devasa bir ağ örgüsü gibi hem birbiriyle hem de geçmişle bağlantılı olduğunu gösterir bize. Bu muazzam yapıyı oluşturan ilmeklerden herhangi birine odaklandığımızda, onunla bağlantılı olan, onu besleyen ve onun beslediği sayısız kavram ile karşılaşırız. Bu deneyim bize, kendi zihin içeriklerimize de yepyeni bir gözle bakmayı öğretir. Düşünürken ve konuşurken kullandığımız kavramlara tam anlamıyla vâkıf olabilmek için, bunların sahip oldukları tarihsel arka planla, beslendikleri kaynaklarla ve etkileşim içinde olduğu diğer kavramlarla ilişkisini kurmamız gerekir. Bu ilişkiyi doğru ve mümkün olduğunca eksiksiz bir biçimde idrak etmek, belki diğer tüm ilimlerden çok felsefe için zaruridir. Çünkü felsefe kavramlarla iş görür. Herhangi bir anlayışı felsefi olarak analiz etmek, onu oluşturan öğeleri titizlikle incelemeyi ve bahsettiğimiz ağ örgüsünü mümkün olduğunca kapsamlı bir biçimde keşfetmeyi gerektirir. Bu çalışmadaki amacımız işte tam da böyle bir keşif yolculuğuna çıkmak, *ruh* ve *ölümsüzlük* kavramlarının pre-Homerik dönemden Aristoteles'e kadar süren dönem boyunca izini sürmektir.

Ruh kavramı antik Yunan felsefesinde, özellikle Sokrates ve sonrasındaki filozofların düşüncelerinde merkezi bir yere sahiptir. Platon ve Aristoteles'in insan ruhunun mahiyetine ilişkin derin analizleri, kendilerinden sonra gelen filozoflar üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Felsefenin teolojiyle iç içe geçtiği Ortaçağ felsefesinde ruha ve ölümsüzlüğe ilişkin görüşler tek tanrılı dinlerin de etkisiyle çok daha dinsel bir karaktere bürünmüştür. Ancak Descartes'tan itibaren tarih sahnesine çıkan modern felsefe geleneği, ruh kavramını *tedavülden kaldırmış*, ruhun ölümsüzlüğü fikrini ise adeta *aforoz* etmiştir. Descartes ile birlikte insanın mental yanını temsil eden kelime artık *zihin* olmuştur. Descartes zihni, ruh yerine, onun muadili veya eşanlamlısı olarak kullanmaz.

Descartes ‘ruh’ ile ‘zihin’ arasındaki farkın bilincindedir ve ‘ruh’ kelimesiyle bağlantılı olan tüm kavramsal yükleri açıkça tahliye ederek, tamamıyla yeni bir kavram olan ‘zihin’den ve onun temel niteliklerinden yana olan ilk filozoftur.¹

Gerçekten de bütün bir modern felsefe geleneği, zihni yüceltirken, insan ruhundaki diğer tüm irrasyonel öğeleri bir bakiye gibi kenara atmış, görmezden gelmiştir. Zihin hakikati *inşa etme* yetkisiyle modern felsefenin merkezine yerleştirilmiştir. Her şeyin maddeden ibaret olduğunu savunan materyalist felsefe için tüm zihinsel süreçlerin temelinde beyinde gerçekleşen fiziksel fenomenler yatmaktadır. Böyle bir entelektüel iklimde, ruh ve şahsi ölümsüzlük kavramları doğallıkla yalnızca mistik ve dinsel bağlamda kullanılabilir hale gelmişlerdir. “İnsanda fiziksel bedeninden daha fazlasının bulunduğu fikri çağdaş seküler felsefeye uygun değildir”²

Freud’un kurucusu olduğu psikanaliz geleneği ile birlikte, insan ruhunun ihmal edilmiş kimi kısımları yeniden gündeme gelmiştir. Bilinçdışının keşfi, insanın salt bilinçten ibaret olmadığını, davranışlarımızı ve düşüncelerimizi yöneten başka faktörlerin de olduğunu göstermiştir. Ancak psikanaliz de, materyalist psikoloji geleneğinden doğduğu için, ruh kavramını ve onun manevi yönlerini anlamaya çalışmamıştır. Günümüz felsefesinde ruh, yalnızca klasik dönem filozoflarının öğretileri bağlamında ele alınan değerli bir antika durumundadır. Bunun dışında ruh ve ölümsüzlük ile ilgili tartışmaların yeri, dinî ve mistik öğretilerdir. MacDonald’ın ifadesiyle günümüzde, “insan doğası hakkındaki tartışmaların zengin ve karmaşık soyu içinde yalnızca tek bir kavramın (zihnin) bütün bir alana hükmediyor olduğu”³ bir gerçektir.

Bu çalışmanın amacı, bütün bir zihin felsefesi tarihinin incelmelerini hedefleyen uzun soluklu bir araştırmanın temelini atmaktır. Çünkü modern zihin kavramının kökenleri antik ruh kavrayışlarında bulunmaktadır. Ölümsüzlük düşüncesi ise antik ruh kavrayışlarının çoğu zaman ayrılmaz bir parçası olduğu için araştırmamızda yer almaktadır. Hedefimiz pre-Sokratik felsefeden Aristoteles’e kadarki dönemde ortaya çıkmış olan ruh ve ölümsüzlük kavrayışlarını, tarihsel arka planı ile ilişkisi içinde ortaya koymaktır.

¹ Paul S. MacDonald, **History of the Concept of Mind**, Ashgate Publishing Comp., Burlington, 2004, p. 2.

² Stewart Goetz-Charles Taliaferro, **A Brief History of the Soul**, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2011, p. 1.

³ MacDonald, a.g.e, p. 1.

Türkçeye ruh diye çevirdiğimiz kelime Yunanca metinlerdeki *psukhe* kelimesidir. Şuna şüphe yoktur ki, ruh kelimesine karşılık geldiği kabul edilen kavramlar, her dilde bambaşka bir etimolojik, tarihsel, dinî, felsefi ve kültürel kökene dayanmakta, çok geniş ve derin bir art alanın izlerini taşımaktadır.⁴ Yunanca ruh kavramını karşılayan *psukhe* kelimesinin içerdiği anlama tam anlamıyla vâkıf olmak şöyle dursun, üzerinde derinlemesine düşündüğümüzde, bu kavramın anadilimizde dahi sonu gelmez bir derinliğe sahip olduğunu görürüz. Üstüne üstlük, bu kavramı bugünkü Yunanadaki haliyle değil, bundan yaklaşık 3000 yıl öncesindeki kullanımından hareketle kavramaya çalışmak, o dönemde hâkim olan düşünce biçimlerini, dünya görüşünü anlamamızı gerektirir. Guthrie'nin de ifade ettiği gibi;

Yunan düşüncesine ışık tutmak ayrıca hayal gücü, anlayış ve sezgi gibi hüneleri de gerektirir. Yani, farklı dilde yazıp konuşan, zaman ve mekân bakımından bizimkine uzak bir uygarlık içinde şekillenmiş insanların düşüncelerine nüfuz edebilmek gerekir.⁵

Bu yüzden de bize yalnızca dilsel ve kültürel olarak değil, zamansal olarak da çok uzak ve yabancı olan kültürlerde ruh kavramının izini sürmeye çalışmak pek çok zorluğu beraberinde getirmektedir. Tarihte geriye gittikçe, kaynakların yetersizleşmeye, bulanıklaşmaya ve hatta çelişmeye başladığını görürüz. Yazılı kaynaklara sahip olmadığımız dönemlere gelindiğinde ise, artık yapılacak tek şey tarihsel kalıntıları yorumlamaktır ve burada da kişisel yorumlar ile fazlasıyla iç içe geçmiş iddialarla karşı karşıya kalırız. Yola bu zorlukları bilerek ve kabullenerek çıkmak gerekir. Çünkü bugün ancak dün ile anlam kazanabilir. Bu yüzden, ne kadar zor olsa da, günümüz dünyasında çok temel bir öneme sahip olan ruh kavramının, tarih içinde peşine düşmek gerekli ve anlamlı bir çabadır.

Çalışmamıza başlamadan önce terminolojik tercihlerimiz ile ilgili bir açıklama yapmamız gerekmektedir. En baştan kabul etmemiz gereken Türkçe *ruh* kavramı ile Yunanca *psukhe* kavramının bir ve aynı şey olduğunu söylemenin aslında mümkün olmadığıdır. Bu iki kelime, birbirinden farklı iki toplumun, kültürün ve tarihsel arka planın yaratımıdır, bu nedenle de gerek etimolojik olarak gerekse yaptıkları çağrışımlar açısından aynı şeye karşılık geldikleri iddia edilemez. Bu gerçeği aklımızda bulundurmakla birlikte

⁴ Yunanca kavramların semantik derinliği hakkında ufuk açıcı bir açıklama için bkz. W.K.C. Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988, ss. 10-19.

⁵ Guthrie, a.g.e., s. 9.

Yunan felsefesinde karşımıza çıkan *psukhe* kelimesi çalışmamız boyunca Türkçedeki *ruh* kelimesiyle karşılanmıştır, bu kararın sebepleri ise şöyle sıralanabilir.

Ruh kelimesinin Türkçede “Dinlerin ve dinci felsefelerin insanda vücuttan ayrı bir varlık olarak kabul ettiği öz, tin, can kuşu, en önemli nokta, öz, bedeni etkin kılan canlılık ilkesi, bedeninin hayat gücü”⁶ anlamlarına geldiği kabul edilmektedir. Ayrıca hem *psukhenin* hem de *ruhun* etimolojik kökeni *nefes* kelimesidir. Ruh yaşayan Türkçede -farklı bağlamlarda- hem ölümden sonra varlığını sürdüren parçamız anlamında (*ruh çağırarak, ölen kişinin ruhunun gelmesi* gibi kullanımlarda), hem bir şeyin sahip olduğu öz anlamında (kişinin ruhu, şehrin ruhu, evrenin ruhu), hem psikoloji ve psikiyatri biliminin nesnesi olan *zihin* anlamında (ruh hastalıkları, ruh bilimi), hem maddeyle karşıtlık içindeki tinsel öge anlamında (ruh-beden), hem kişinin değerleri ve benliği (*ruhunu şeytana satmak* gibi kullanımlarda) anlamında hem de bedene canlılık ve hareket bahşeden güç (can) anlamında kullanılmaktadır. *Psukhe* kavramının da felsefe tarihi boyunca tüm bu anlamlarda kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, iki kelimenin farklı dillerde kapsadığı alanın oldukça uyumlu olduğu görülmektedir. Bunun yanında bu konuda çalışma yapmış otoriteler ağırlıklı olarak kelimenin Yunancasını değil kendi dillerindeki karşılığını kullanmayı seçmişlerdir.⁷ Tüm bunları göz önünde bulundurarak, *psukhe* kelimesinin Türkçedeki en doğru, yerinde ve yaygın karşılığının *ruh* olduğu ve çalışmamızda bu kelimeyi kullanmamızın daha doğru olacağı görülmektedir.

Öte yandan çalışmamızda *psukhe* kelimesinin Yunancasının kullanıldığı yerlerin de bulunduğu görülecektir. Bu kullanımın sebebi -çalışmamız boyunca ayrıntılı bir biçimde üzerinde duracağımız üzere- kavramın felsefe öncesi ve sonrası kullanımı arasındaki farkın vurgulanması, ruh kavramını önceleyen öğelerin birbirinden ayırt edilmesi ve özellikle Homerik metinlerde ruh kelimesine karşılık gelen diğer kelimeler ile (*thumos, nous, menos*) arasındaki farklılıkların gösterilmesidir.

⁶ “Ruh”, Türk Dil Kurumu Sözlüğü, <http://tdk.gov.tr>

⁷ *Psukhe* kelimesi Türkçe kaynaklarda neredeyse istisnasız olarak “ruh” olarak çevrilirken, İngilizce kaynaklarda “soul” –İngilizce’de “psyche” kelimesi bulunmasına rağmen-, Almanca kaynaklarda ise “die Seele” olarak çevrilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

PRE-HOMERİK DÖNEMDE RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK

Antik Yunan felsefesinde ruh kavramına ilişkin araştırmalar *psukhe* kavramının farklı filozoflarda birbirinden çok ayrı işlevlere ve tanımlara sahip olduğunu göstermektedir. Bir ve aynı kavramın kimi filozofta hareket ilkesi, kimisinde duyum ilkesi, kimisinde insanın tanrısal ve ölümsüz parçası kimisinde ise insanın ahlaki sorumluluklarının kaynağı ve taşıyıcısı olarak tanımlanmış olması dikkat çekici bir olgudur. Filozofların birbirinden bu denli farklı işlevleri aynı kavrama atfetmiş olmaları açıklama gerektiren bir durumdur. Bu anlam çeşitliliğini açıklamak için kelimenin felsefe öncesi kullanımı, özellikle mitolojik metinlerdeki tanımları ve işlevleri üzerinde durmak gerekmektedir. *Psukhe* kavramı ve ölümden sonrasına ilişkin görüşlerle hem dinî hem de mito-poetik düşüncede sıklıkla karşılaşılmaktadır. Ancak kavramın felsefe öncesindeki kullanımı ve anlamı incelendiğinde şaşırtıcı bir sonuç ortaya çıkmaktadır çünkü felsefe öncesi dönemde *psukhe* kavramı, filozofların bu kavrama yükledikleri anlamların neredeyse hiçbirine sahip değildir. Homeros'un eserlerinde *psukhe* yalnızca ölüm söz konusu olduğunda bahsi geçen, yaşamın sürmesini sağlayan ancak bunun dışında zihinsel etkinliklerden sorumlu olmayan, kişi öldükten sonra bedenden çıkıp giden ve kişinin imgesi veya gölgesi olarak Hades'te bilinçsiz bir şekilde varlığını sürdüren bir şey olarak tanımlanır. Ne hareket, ne de duyum ilkesidir *psukhe*; ahlaki bir işlevinden de söz edilmez. Buna karşın Homerik metinlerde, filozofların ruh kavramına atfettikleri özelliklere karşılık gelen yani kişinin düşünsel ve duyumsal yönüne vurgu yapan kelimeler de bulunmaktadır. *Thumos* hareket ve duyguları, *nous* ise anlayış ve düşünceyi yöneten parçalarımız olarak tanımlanmaktadır⁸, dolayısıyla filozofların kullandığı anlamlara çok daha uygun oldukları görülmektedir. O halde, filozoflar Grekçede ruh kavramına karşılık gelebilecek pek çok kelime içinden *psukhe* kelimesini seçmişlerdir ve bu seçimin nedeni çalışmamızda cevaplamayı umduğumuz sorulardan biri olmalıdır.

Homerik metinlerdeki dikkat çekici bir diğer unsur, Homeros'un dünya görüşüyle çelişen anlatımlardır. Bu anlatımların kadim ruh ve ölüm kültlerinin izleri olduğu yönünde

⁸ Homerik metinlerde bedensel organlar ile zihinsel etkinlikler ve duygulanımlar arasında kurulan ilişki çalışmanın devamında detaylı olarak incelenecektir.

ikna edici pek çok açıklama bulunmaktadır. Bu çelişkiler ancak arka planda duran ve Homeros'unkinden tümüyle farklı olan bir dünyaya dönüldüğünde anlaşılır hale gelmektedir çünkü mitoloji, özellikle de Homerik destanlar, doğduğu toprakların dinî inanışlarından, kültlerinden, ibadetlerinden beslenerek şekillenmiştir. Aynı şekilde, post-Homerik dönemde ortaya çıkan dinî görüşlerin, toplumun ortak benliğinden hiçbir zaman tam anlamıyla silinmemiş olan ilkel kültürlerin yeni biçimlerde dirilişi olduğunu gösteren pek çok benzerlik ve bağlantı bulunmaktadır. Bu nedenle, bu kavramın etimolojik ve kültürel kökenlerini araştırmanın, ruhun diğer kültürlerdeki kavranışının ve bu kavrayışın Greklere olan etkisini belirlemenin, kavramın artalanını daha iyi anlamak, kavramın geçirdiği değişim ve dönüşümleri görebilmek ve bu şekilde Yunan felsefesindeki kullanımına derinlemesine nüfuz etmek için gerekli olduğu açıktır.

Öyleyse tarihte daha da geriye gidip, ruh kültürünün, cenaze törenlerinin, kurban seremonilerinin, unutulmuş yer altı tanrılarının arasına dönerek ruh kavramının izini sürmeye buradan başlamak gerekmektedir. Yolculuğun ilk evresinde, yani ilkel toplumlardaki ruh kültürüne ilişkin araştırmalarda, en önemli rehberlerden biri, -aynı zamanda Nietzsche'nin yakın arkadaşı olan- Erwin Rohde'nin *Psyche* adlı eseridir. Bu eser Batı Felsefesinde *psukhe* kavramına ilişkin yapılmış ilk müstakil çalışmadır ve sonrasında bu kavram üzerine yapılmış tüm çalışmalar için bir referans ve başlangıç noktası haline gelmiştir. Rohde'den sonra bu alanda yapılmış çalışmalar içinde otorite haline gelen diğer eserler Bruno Snell'in *The Discovery of the Mind (Zihnin Keşfi)*, R.B. Onians'ın *The Origins of European Thought (Avrupa Düşüncesinin Kökenleri)* ve Jan Bremmer'in ruh kavramının felsefe öncesi kullanımına ve geçirdiği dönüşüme ilişkin yepyeni ve çığır açıcı bir kavrayış sağlayan *The Early Greek Concept of the Soul (Eski Yunan'da Ruh Kavramı)* eserleridir.⁹ Bu eserler ruh ve ölümsüzlük kavramlarının felsefe öncesi kullanımına ilişkin derin bir kavrayış sağlamış ve bu araştırmanın omurgasının oluşmasında büyük rol oynamışlardır. Çalışmanın hedefi, bu konuda yapılmış diğer çalışmalardan edinilen bilgileri bu güçlü omurgaya eklemlenmek suretiyle, kavramın üzerini örten sis perdesini kaldırmak ve ruhu mümkün olduğunca aydınlık ve net bir biçimde ortaya koymaktır.

⁹ Bu eserlerin önemine ilişkin tespitimizi Paul MacDonald da paylaşmaktadır. Bkz. MacDonald , **History of the Concept of Mind**, pp. 12-13.

I. RUH KAVRAMINI ÖNCELEYEN DÜALİTE: BEDEN-RUHLARI VE ÖZGÜR-RUH

Tarihsel kaynaklar, en ilkel olanlar da dâhil olmak üzere tüm toplumlarda ruh kavramının farklı isim ve tanımlar altında dahi olsa var olduğunu göstermektedir. Rohde bu olgudan hareket ederek, *Psyche* adlı eserinde *psukhe* kavramının ilkel düşüncede hangi anlamda kullanıldığını ve Yunan kültürünün ürettiği veya etkilendiği ruh ve ölüm kültlerini ayrıntılı bir biçimde inceledikten sonra kavramın mitoloji ve felsefedeki dönüşüm yolculuğunu ve ilkel düşüncenin bu dönüşümdeki etkisini ele alır. Buna göre ne ilkel düşüncede ne de Homerik metinlerde *psukhenin* hiçbir psikolojik çağrışımı bulunmamaktadır. İnsanın psikolojik özelliklerini Homeros'un sıkça kullandığı *thumos*, *nous* ve *menos* kavramlarının temsil ettiği görülmektedir. Rohde, *psukhe* kavramının daha önce içermediği anlamları nasıl kazandığının, bu dönüşümün nedeninin ve Homeros'ta karşımıza çıkan diğer psikolojik terimlerin üzerinde yeterince durmaz. Öte yandan Snell, bu problemin farkındadır, bu yüzden *psukhenin* yanı sıra *thumos*, *nous* ve *menos* kavramlarını da ele alır ve bu kavram çeşitliliğinin nedenlerine ilişkin -daha sonra ayrıntılı biçimde ele alınacak olan- yorumlar ve açıklamalar ortaya koyar. Aynı şekilde Onians, Homeros'taki psikolojik kavram çeşitliliğinin farkındadır. Çalışmasında, bu kavramların daha sonra tek bir kavramın; *psukhenin* çatısı altında toplandığına, ruh kavramının böylelikle üniter bir yapı kazandığına ilişkin derin ve kapsamlı bir araştırma ortaya koymaktadır.

Jan Bremmer 1983 yılında yayımladığı *The Early Greek Concept of the Soul* eseriyle bu tartışmaya açıklayıcı gücü yüksek yeni bir perspektif katar. Bremmer çalışmasında İsveçli antropolog Ernst Arbman'ın Hindistan'daki ruh inancına ilişkin çalışmaları sırasında tespit ettiği ve daha sonra çok sayıda ilkel toplumun yanı sıra daha gelişmiş olan İskandinavya ve Antik Yunan kültürlerinde de gözlemlendiği bir olgudan –ruh kavramını önceleyen düaliteden- yola çıkmaktadır. Bremmer'in ortaya koyduğu düalite, Snell ve Onians'ın tespitlerini antropolojik ve etimolojik olarak temellendirmenin yanı sıra kavramın felsefedeki farklı kullanımlarına ilişkin çok daha açıklayıcı bir bakış açısı sağlamaktadır. Bremmer'in temellendirmesi ışığında tüm kavramlar yerli yerine oturmakta ve ruh kavramının dönüşüm süreci çok daha anlaşılır bir hal almaktadır. Bremmer'in analizi ile diğer otoritelerin tespitleri adeta bir yapbozun parçaları gibi bir araya gelmekte

ve bize Antik Yunan dini, mitolojisi ve felsefesinde karşımıza çıkan ruh ve ölümsüzlük kavrayışlarına ilişkin derin bir anlayış, tutarlı ve detaylı bir resim oluşturma imkânı vermektedir.

Ernst Arberman “dilbilimsel analiz, klasik filoloji ve arkeolojiyi kaynaştırdığı”¹⁰ çalışmasında ruh kavramını önceleyen bir düalite bulunduğunu ve ruh kavramının bu düalitenin zaman içinde tek bir kavram altında toplanmasıyla üniter bir kavram haline geldiğini gözlemlemiştir. İskandinavya ve Antik Yunan kültürleri üzerine yaptığı çalışmalarda da aynı düalite ile karşılaşır.

Arberman’ın görüşü ölümden sonra öğrencilerinin, Kuzey Amerika ve Kuzey Avrasya’daki ruh görüşleri üzerine yaptıkları iki büyük monograf ile detaylandırılmış, akademisyenlerin yaptıkları diğer çalışmalar tarafından onaylanmış ve antropologlar tarafından büyük ölçüde kabul görmüştür.¹¹

Birbirinden çok uzak topraklarda, bambaşka kültürel koşullarda yaşayan toplumlarda aynı düalitenin görülmesi, insanın ortak doğasına ve dünyayı kavrayış biçimindeki benzerliğe vurgu yapması açısından ayrıca dikkat çekicidir. Farklı coğrafyalarda yaşayan, bambaşka bir tarihsel art alana ve kültürel yapıya sahip olan toplumlarda ortak buluşlar, inançlar, gelenekler, alışkanlıklar, düşünceler veya kelimelerle karşılaşılıyor olmamız anlaşılabilir ve gizemli bir olgu değildir. Böyle ortaklıkların temelinde insanların biyolojik benzerliklerinin yanı sıra üzerinde yaşadıkları dünyada benzer deneyimlerle karşılaşılıyor olmaları yatmaktadır. Farklı ilkel toplumlarda birbirine benzeyen aletler, toprak kaplar, giysiler ve av silahları kullanılmış olması, insanların mağara ya da barınaklarda yaşamış olması gibi benzerlikler, tüm insanlarda ortak olan beslenme, uyku ve ısınma gereksinimleri düşünüldüğünde kolaylıkla anlamlandırılabilir. Aynı şekilde insanın, iletişim kurma ihtiyacı duyması, duyular yoluyla algılanan ortak gerçeklik alanındaki nesnelere isimler vermesi ve bunlar sonucunda bir dil yaratması da tüm toplumlarda bulunması şaşırtıcı olmayan benzerliklerdir.

Canlı ile cansız arasındaki fark da insanın doğrudan deneyimlediği, var olanlara ilişkin belki de en açık ve doğal olgulardan biridir. Tarih boyunca insan, var olanlar arasındaki bu farkı görmüş ve canlıyı cansızdan ayıran şeyi anlamaya, adlandırmaya ve

¹⁰ MacDonald, a.g.e., p. 13.

¹¹ Jan N. Bremmer, **The Early Greek Concept of the Soul**, Princeton University Press, New Jersey, 1993, p. 10.

tanımlamaya çalışmıştır. Her kültürde ve dilde, bu ayrıma işaret eden kavramlar ortaya konmuş, bu kavramlar yoluyla *canlılık* halini yaratan *şey* veya *şeyler* hakkında düşünce ve inançlar geliştirilmiştir.

Uyanık halde bulunan bir insanda canlılığın en temel işaretleri hareket etme, algılama, düşünme ve duygulanımlardır. Arbman'ın araştırmasının gösterdiği üzere, ilkel insanlar bu özellikleri gözlemlemiş ve insanın içinde bu bedensel, düşünsel ve duygusal etkinliklerden sorumlu olan bir parça veya parçalar olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Arbman, incelediği tüm toplumlarda farklı isimler altında karşılaştığı bu kavrama *beden-ruhları* adını vermiştir. Beden-ruhları birden fazla olabilmekle beraber temelde iki sınıfa ayrılmaktadırlar: Yaşam-ruhu ve bilinci temsil eden ego-ruhu. Beden-ruhlarının ayırt edici özelliği bedenin uyanık ve aktif olduğu esnada aktif halde bulunmaları ve bedene hareket ve bilinç kazandırmalarıdır.

Arbman'ın gözlemlediği diğer ruh kavramı da, ilki gibi biyolojik yapımızdaki bir ortaklıktan hareketle ortaya çıkmıştır: Rüya görme, bayılma ve esrime olguları. İnsan bu üç durum meydana geldiğinde uyanık olduğu zaman gösterdiği özellikleri göstermemektedir. Uyuyan ya da baygın insanlar hareket etmezler, ayrıca duyum ve düşünce yetileri de geçici olarak pasif duruma geçer. Öte yandan insanlar hem rüya gördükleri esnada, yani bedenleri hareketsiz haldeyken yaşadıkları deneyimlerden hem de bayılma esnasında kişinin canlılığını kaybedip daha sonra geri kazandığı gözleminden yola çıkarak kişinin pasif olduğu durumlarda aktif hale gelen ikinci bir ruh türü olduğu sonucuna varmışlardır.¹²

Bu kavram bize ilkel düşünce yapısı ile ilgili değerli ipuçları sunmaktadır. İlkel düşüncede hakikat, bizzat deneyimlenen şeydir. Dolayısıyla rüya esnasında yaşananlar tıpkı uyanıkken yaşananlar gibi gerçek kabul edilmektedir. Rüyada yaşananlar, ister normal yaşamda imkânsız olan şeyler olsun, ister başkaları tarafından algılanmasın, rüyayı gören kişi bu deneyimin gerçekliğinden şüphe etmemektedir. Aynı şekilde bayılma durumunda da özgür-ruhun bedeni terk ettiğine, bedenin dışında bazı deneyimler yaşadığına ve geri gelerek bedendeki yerini aldığına inanılır. İlkel düşüncede, henüz zihin ve bilinç gibi kavramlar bulunmamaktadır. Bu yüzden, ilkel insanlar için rüya esnasında uyanıkken yaşadıklarına benzer deneyimler yaşamalarının tek açıklaması, içlerinde bedenden bağımsız bir başka şeyin olmasıdır. Arbman farklı dillerde bu belirsiz *şey*

¹² Erwin Rohde, *Psyche*, Routledge, New York, 2010, p. 7; Bremmer, a.g.e., p. 17.

karşılık gelen ruh türüne *özgür-ruh* adını verir. Özgür-ruh soyut bir kavram değildir, zaten ilkel evren tahayyülünde henüz soyut kavramlar bulunmamaktadır. İkel insan için algıladığı şey gerçektir, gerçek olan algılanandır. İnsan, rüya esnasında etrafındaki şeyleri algılayabildiğine göre bunu algılayan varlık da gerçek olmalıdır. O halde özgür-ruh gerçek bir varlıktır. O, bizi kuşatan hava gibi elle tutulmaz, gözle görülmez bir şeydir ancak nasıl ki hava bu dünyanın fiziksel bir parçası ise, özgür-ruh da öyledir.

Özgür-ruhun ayırt edici özelliği kişinin bedensel anlamda pasif olduğu durumlarda aktif halde olmasıdır. Özgür-ruh, beden-ruhlarının sahip olduğu özelliklerin hiçbirine sahip değildir ancak beden canlı kalması özgür-ruha bağlıdır. Özgür-ruh ölüm durumunda bedeni temelli olarak terk ettiğinde, beden ve beden-ruhları varlıklarını sürdüremezler. Özgür-ruh ise tıpkı rüya, bayılma ve esrime durumlarında olduğu gibi ölüm durumunda da bedenden bağımsız bir şekilde varlığını sürdürme olasılığını taşır. Özgür-ruhun bedeni terk edebilen bir varlık olması, doğallıkla ölüm kültürlerinin temelinde de bu ruh türünün bulunmasına neden olmuştur. Hemen tüm kültürlerde, beyaz bir duman, bulut ya da ışık huzmesi olarak betimlenen *hayalet* kavramının temelinde aslında kişinin bu dünyada varlığını sürdüren bireysel özgür-ruhuna yönelik inanış bulunmaktadır. Özgür-ruh neredeyse tüm dillerde, nefes kökünden türetilmiş bir kelime ile karşılanmaktadır. Farklı dillerde nefesin ruha karşılık gelen kavram olarak algılanmış olması bir tesadüf değildir. Canlılık hali, kendisini insanın nefes alıp verişinde ortaya koymaktadır; ruhun bedeni terk ettiğinin göstergesi de nefesin kesilmesidir.

Bu düalitenin ortaya konulması ruha ilişkin araştırmalar açısından büyük önem taşıyan bazı sonuçları da beraberinde getirmektedir. Öncelikle, insanın düşünme, duyum, hareket ve duygularından sorumlu parçalarının beden-ruhları olarak adlandırılması, özgür-ruhun modern düşünce kalıpları ile anlaşılmasını oldukça güç hale getirmektedir. Hem bedenden hem de bilinçten yoksun bir varlığı ve bu varlığın kişinin bireyselliğini ne şekilde temsil ettiğini idrak etmek oldukça zordur. Bunun yanı sıra ilkel düşüncede kişinin her türlü zihinsel ve bilişsel faaliyetinin tümüyle bedene bağımlı olarak algılandığı, hatta beden-ruhlarının çoğu zaman bir organın içinde ikamet ettiği ya da onun bir işlevi olduğu yönünde bir düşünce olduğu görülmektedir. Bu görüş ilkel insan tahayyülüne ilişkin iki ilginç sonuç doğurmaktadır. Birincisi, insanın her tür zihinsel faaliyetinin bedene bağımlı ve ondan bağımsız olarak var olması mümkün olmayan yetiler olarak görülmesidir. Buna göre bugün zihin adını verdiğimiz yapının bedenden bağımsız var olması gibi bir inanışa

sahip değillerdir. Buradan çıkan ikinci sonuç ise ilkel düşüncede, insanın yalnızca bedensel ve zihinsel faaliyetlerden müteşekkil bir varlık olarak görülmediği, bugünün paradigmasından bakıldığında adlandırılması oldukça zor olan bir diğer ögeyi de içerdiği ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de modern insan için tüm zihinsel ve fiziksel yetilerinden mahrum kalmış bir varlığın yaşamış olan insanı ne şekilde temsil ettiğini anlamak oldukça güçtür. Yaşadığı hayata dair bir hafızası olmayan, düşünme, duyumsama ya da duygulanma yetisi bulunmayan özgür-ruh, adeta bilinçsiz ve boş bir gölgeden ibaretmiş gibi gözükmektedir. Nitekim özgür-ruh pek çok toplumda kişinin çifti ya da gölgesi olarak da nitelenmektedir.

Arbman'ın araştırması bu iki ruh türünün, zaman içinde özgür-ruha karşılık gelen kelimenin çatısı altında toplanarak üniter bir kavram haline geldiğini göstermektedir. Yani ruhun, bir *bütün*ü temsil eden bir kavram olarak anlaşılması tarihsel bir sürecin sonucunda gerçekleşmiştir. Farklı toplumlarda ve dillerde paralel biçimde gerçekleşen bu süreçte, özgür-ruh kavramının, yavaş yavaş kişinin psikolojik yanını temsil eden beden-ruhlarının niteliklerini bünyesine katarak hem kişinin tüm psikolojik etkinliklerini hem de bedenden ayrı var olabilen benliğini temsil etmeye başladığını görürüz.¹³ Bu sürecin tespit edilmesi, ruh kavramına yönelik analizlerin büyük kısmında gözden kaçan çok önemli bir olguyu ortaya koymaktadır. Ruh kelimesinin anlamındaki değişimleri yalnızca semantik bir genişleme, zamanla yeni anlamlar kazanma olarak görmek yeterli değildir. Özgür-ruh ile beden-ruhlarının gece ile gündüz gibi birbirinin karşıtı olan iki kavram olduğu unutulmamalıdır. Bu kavramlar birbirlerini tamamen dışlayan anlamlara sahiptir; tanımları gereği birinin bulunduğu yerde diğerinin bulunması mümkün değildir. Bu yüzden de - karşıt doğalara sahip iki kavramın birleşmesi sonucunda ortaya çıkan- *ruh* kavramının özünde bir zıtlık barındırdığı göz önünde bulundurulmalıdır. Kavramın temelinde yatan bu çatışmayı görmek, gerek filozofların ruha ilişkin kavrayışlarının –özellikle de Platon'un üç parçalı ruh anlayışının- temelinde yatan içkin gerilimi anlamlandırma gerekse modern düşüncedeki ruh-beden-zihin araştırmalarının ve tartışmalarının kökenlerini belirleme yolunda çok büyük açılımları beraberinde getirmektedir.

¹³ Bu süreç Athapasca *nezacl*, Hintçe *atman*, Estonyaca *hing*, Fince *henki*, Rusça *dua*, Wogulca *lili* kavramlarının gelişiminde takip edilebilir. Bu kavramların her biri, üniterleşme süreci öncesinde "özgür-ruh"u nitelemek için kullanılan ve "nefes" kelimesinden türetilmiş olan kavramlardır. Bremmer, a.g.e., p. 23.

Homerik metinlerin yazıldığı dönemde Antik Yunan’da ruh kavramının üniterleşme süreci henüz tamamlanmamıştır, dolayısıyla bu sürecin, yazılı metinler aracılığı ile adım adım izini sürmek ve iki ayrı ruh türünün *psukhe* kavramı altında nasıl ve ne zaman birleştiğini göstermek mümkün olmaktadır. Bremmer, Arbman’ın ayrımını Homerik metinlerdeki kavramlara uygulayarak, *psukhenin* özgür-ruha, *thumos*, *nous* ve *menos* kavramlarının da beden-ruhlarına karşılık geldiğini tespit etmiştir.¹⁴

Homeros ve sonrasında yazılmış metinlerde böyle bir düâlite bulunduğunun tespit edilmesi, *psukhe* kavramının kökenine ilişkin araştırmalarda dikkat edilmesi gereken bir noktayı ortaya çıkarmıştır. Yunan felsefesindeki *psukheyi*, kavramın etimolojik kökenine ve felsefe öncesi kullanımına bakarak anlamaya çalışmak madalyonun yalnızca bir yüzünün görülmesine sebep olmaktadır. Çünkü felsefe öncesi dönemde *psukhe* yalnızca özgür-ruha karşılık gelirken, filozofların metinlerinde karşımıza çıkan *psukhe* beden-ruhlarını da kapsamaktadır. Dolayısıyla Yunan felsefesindeki *psukhe*, aslında felsefe öncesindeki *psukhe*, *thumos*, *nous* ve *menos* kavramlarının bir bileşimidir.

Bremmer bu kavramların pre-Homerik kullanımına ilişkin bir inceleme yapmamıştır. Yazılı metinlerin bulunmadığı bu döneme ilişkin bilgilerimiz, genellikle arkeolojik bulgulardan hareketle oluşturulan çıkarımlara dayanır ve bu çıkarımlar böyle dilbilimsel bir analiz yapmak için yeterli değildir. Öte yandan özgür-ruhun ölümden sonra varlığını sürdürdüğüne inanılması, onu ölüm kültlerinin bir parçası haline getirmekte ve arkeolojik bulguların sağladığı bilgiler ışığında özgür-ruha ilişkin bazı çıkarımlar yapmamıza olanak vermektedir. Ölünün mezarında bulunan eşyalar, kurban seremonileri için hazırlanan sunaklar gibi bulgular özgür-ruh tanımına uygun bir biçimde kişinin ölümden sonra varlığını sürdüren bir parçası olduğu yönündeki inancı kanıtlamaktadır. Homeros öncesi dönemdeki ruh ve ölüm kültlerine ilişkin eserler, Arbman’ın analizi ışığında tekrar incelendiğinde, burada beden-ruhlarından değil özgür-ruhtan bahsedildiği açıkça görülmektedir. Bu ayrımın ne denli önemli olduğu, yazılı eserlere yönelik analizimizde daha net bir biçimde görülecektir.

¹⁴ Bu tespit in dayandırıldığı yazılı kaynaklar çalışmanın ilerleyen bölümlerinde detaylı bir biçimde incelenecektir.

II. KEŞFEDİLMEMİŞ ÜLKE: İLKEL RUH VE ÖLÜM KÜLTÜLERİ

Ölen insanın ruhunun¹⁵, beden yok olduktan sonra bile bilinçli bir varoluş sürdürebileceği ve yaşayanların dünyasına etki edebileceği inancı ilkel toplumlarda yaygın olarak karşılaşılan inançlardan biridir. İkel düşünce için ruh ve ölüm, bir paranın iki yüzü gibi, birbirinden ayrı düşünülemeyecek kavramlardır. Ruh kültürleri ve ölüm kültürleri birbirinin uzantısı gibidir ve ancak bir arada ele alındıklarında eksiksiz bir resim oluştururlar. Ölüm, insan deneyimi açısından ele alındığında, onun yaşamın içinde, adeta onun derinliklerine sinmiş bir halde var olduğu görülmektedir. Her şeyden önce ölüm, insani deneyim alanı içinde eşsiz bir yere sahiptir; ölüm, diğer her deneyimden farklı olarak, kaçınılmazdır. İnsan, yaşamı boyunca başına geleceklerden habersizdir, bunun tek istisnası ne kadar süreyle ve hangi deneyimleri yaşarsa yaşasın, bir gün mutlaka geleceğini bildiği ölümdür. İşte ölümlü, henüz canlı olan insan için bu denli önemli hale getiren de bu kaçınılmazlıktır. Ölümün kaçınılmazlığının bir sonucu da insanların ölüm karşısında eşit olmalarıdır. Ölüm, zengin ile fakir, güçlü ile zayıf arasında bir ayrım gözetmez. En yüce krallar, firavunlar, bilgeler, peygamberler bile ölüm karşısında hiçbir ayrıcalığa sahip olamazlar. Öyleyse ölüm, yalnızca insanlarda değil hayvanlarda da var olduğuna şahit olduğumuz doğal bir içgüdü olan hayatta kalma içgüdüsünün karşısında, ne kadar mücadele edersek edelim eninde sonunda yenilecek olduğumuz bir düşman gibi görülebilir. Ölüm, ilkel insan için ne zaman ve ne şekilde olacağı bilinmese de mutlaka çıkılacak olan gizemli bir yolculuktur. Tarih boyunca hemen hemen her kültürde karşımıza çıkan ölümsüzlük arayışı öyküleri, insanın bu düşmanı yenme isteğinin bir ifadesi olarak görülebilir.

Ölüm, ilkel insan için yalnızca kaçınılmaz olduğu için değil aynı zamanda –ve belki ilkinden daha fazla- belirsiz olduğu için de korkutucu bir muammadır. Ruh, canlı bedeni terk ettiğinde varlığını sürdürüp sürdürmeyeceği, eğer sürdürüyorsa onu nasıl bir varoluşun beklediği, yaşayanlar ile nasıl iletişim kuracağı, insani bir bilince, isteklere ve duygulara

¹⁵ Arbman'ın analizinden önce ilkel ruh ve ölüm kavrayışları hakkında yapılan araştırmalarda, özgür-ruh ve beden-ruhları ayrımı bulunmamaktadır. Ancak bu araştırmanın sağladığı bilgiler ışığında ölümden sonra varlığını sürdüren ruhtan bahsedildiğinde, aslında özgür-ruhun kastedildiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu bölüm boyunca ruh kelimesi özgür-ruh anlamında kullanılacaktır.

sahip olup olmayacağı belirsizdir. İşte “keşfedilmemiş ülke”¹⁶ burada başlar. Bu belirsizlik ve korku, her kültürün kendi ölüm kültürünü yaratmasına neden olmuştur. Elbette ölüm kültürleri zaman içinde her toplumda farklı biçimler almış, o toplumun geleneksel, dinî ve düşünsel yapılanmasına uygun bir şekilde kılıktan kılığa girmiştir ancak aynı temelden; kişi pasif iken aktif hale gelen ve bedene bağımlı olmayan özgür-ruh kavrayışından hareketle inşa edilmiş oldukları için bazı değişmez ortaklıklar göstermeyi sürdürmüşlerdir.

Farklı kültürlerin benimsedikleri ruh ve ölüm kültürleri arasındaki ortaklıkların en başında, ölmüş kişinin ruhunun yaşayanlar arasında gezdiğine yönelik inanç ve bu inancın yol açtığı korku gelmektedir. Yani ölüm, bedeni yok etmekte ancak aynı anda da ruhu bedenden ayırmakta ve bağımsız kılmaktadır. Bu ruh yaygın olarak kişinin görünümüne sahip bir gölge ya da kişinin çifti olarak da betimlenmektedir. Bu inancın bir uzantısı olarak, ruhun dünya ile bağlantı noktasının, kendi bedeninin kalıntıları yani kemikleri olduğu inancı da yaygın bir biçimde görülmektedir. Ayinlerin mezarın üstüne kurulan sunaklarda ya da mezarın yakınında yapılmasının, kişinin sevdiği eşyalarla gömülmesinin nedeni de bu inanıştır. Ölen kişinin ruhu, farklı kültürlerde farklı güçlere sahip olmakla beraber, onu dünyaya bağlayan, yaşayanlar arasında gezinebilmesine imkân veren şeyin kemikleri olduğu düşüncesi, belki de en yaygın olarak kabul görmüş ruh kültürlerinden biridir.

Rohde, daha sonrasında ortaya çıkan ve özellikle Homerik dönemde Greklerin tek bildiği cenaze şekli olan ölü yakmanın da, bu inancın bir sonucu olduğu yönünde pek çok kanıt sunmaktadır.¹⁷ Arkeolojik kazılar, ölü yakma uygulamasının belli bir tarihte ortaya çıktığını ve öncesinde yaşamış olan uygarlıklar için tek cenaze seçeneğinin ölünün toprağa gömülmesi olduğunu göstermektedir. O halde, ölü yakma uygulamasının belli bir tarihten sonra ortaya çıkmasının ardında hayaletlere yönelik korkunun olduğu söylenebilir. Bedenin ateş ile yok edilmesi, ruh ile dünya arasındaki köprünün yok edilmesi anlamına geldiği için, yaşayanların amacı ruhu kesin olarak öbür dünyaya göndermektir. Beden yanınca, hiçbir şey ruhu dünyada tutamaz. Öyleyse ölüyü yakmak, ruha fayda eder ve bir şekilde yaşayanların arasında dolaşmasını engeller ama ruhtan çok yaşayanlara fayda eder çünkü onlar da ruhlar tarafından rahatsız edilmekten kurtulmuş olurlar.

¹⁶ Rohde, *Psyche*, p. 8.

¹⁷ Rohde, a.g.e., pp. 19-21.

Ruhun ölümden sonra varlığını sürdürebildiği yönündeki düşünce, doğallıkla onun yok oluşa tabi olmayan, yani ölümsüz bir varlık olarak algılanmasına neden olmuştur. Ölümsüzlük ise, neredeyse tüm ilkel toplumlarda Tanrılara atfedilen bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde insanın bedeni değil ama ruhu, Tanrılarla ölümsüzlük niteliğini paylaşmaktadır. Kimi ilkel kült ve dinlerde ruhun, insanın Tanrısal, kutsal parçası olduğu düşünülür. Kurulan bu paralellik, pek çok dinî inanışta ruhun arındırılarak yeniden tanrısal doğasına dönebileceği şeklinde yorumlanarak çeşitli uygulama ve ayinlere de kaynaklık etmiştir.

Ruhun ölümsüzlüğü gibi, ruhun farklı bir bedenle yeniden dünyaya gelmesi de, pek çok kültürde, özellikle de Hint kültüründe karşımıza çıkan bir temadır. Reenkarnasyon veya ruh göçü olarak adlandırılan bu inanışa göre, ruh bir yeniden doğum döngüsü içindedir ve insan öldükten sonra tekrar dünyaya gelebilir. Bu yeniden geliş, kimi kültürlerde yalnızca insan olarak değil bitki ve hayvan formunda bir geri geliş de olabilir. Bu inanışa göre, insanın ne şekilde yeniden doğacağı, bu hayatta yaptığı iyilik ve kötülöklere göre belirlenir.

Bazı antik ruh kültlerinde, özellikle de Mısır'da karşımıza çıkan bir diğer görüş, kişiyi ölümden sonra bir yargılamanın beklediği inancıdır, yani ruhun ölümsüzlüğü inanışı aynı zamanda bir cezalandırma ve ödüllendirme mekanizması olarak iş görmektedir. Böylece bu hayatta sağlanmayan adaletin ölümden sonra sağlandığı yönündeki inanç da temellendirilmektedir.

III. HOMEROS ÖNCESİ DÖNEMDE RUH VE ÖLÜM KÜLTLERİ

Homeros öncesi döneme ışık tutan arkeolojik kazılar ve bulgular, bir önceki bölümde ele aldığımız ruh ve ölüm kültlerinin büyük bir kısmı ile Yunan kültüründe de karşılaşıldığını göstermektedir. M.Ö. 4. binyılda yaşamış olan Kikladlar, ölülerini kimi zaman taşla kaplanmış olan çukurlara gömmüş ve ölen kişinin yanına mermer idoller bırakmıştır. Bu uygulama, ölen kişinin yok olmadığı ve mezarında bulunan heykellerin onun için bir anlam ifade ettiği inanışının açık bir göstergesidir. M.Ö. 3. binyıldan itibaren Ege'de yüksek bir uygarlık kurmuş olan Mikenlerde kubbeli ve kuyu mezar yapıları olduğunu, ölüünün yüzüne masklar konulduğunu, mezarlara değerli taşlar, altın masklar ve

çanak çömlek bırakıldığını görürüz. Ölen kişinin sevdiği eşyalar ile birlikte gömülmesinin ardındaki sebep, ruhun sevdiği şeylerle oyalanması ve yaşayanları rahatsız etmemesidir. İlkel insanlar aralarında gezdiğine inandıkları bedensiz ruhlara sınırsız güç atfetmiş, göremedikleri bu tüyler ürpertici varlıkların sinirlendikleri takdirde kendilerine zarar vermeye muktedir olduklarına inanmış ve bu yüzden de ruhlara onları mutlu edecek şeyler sunmaya başlamışlardır. M.Ö. 2. binyılda hüküm süren ve Hellenik dünya üzerindeki etkisinden ötürü Avrupa uygarlığının beşiği kabul edilen Minos uygarlığında pek çok saray ve mağara tapınağı inşa edilmiştir. Özellikle Katonik tanrıların¹⁸ yaşadığına inanılan mağara tapınakları, daha sonraki dönemde ortaya çıkacak olan ‘yeraltında yaşayan ölümsüz Kahramanlar’ kültürünün kaynağını oluşturur.¹⁹

M.Ö. 1100-700 yılları arasında Yunan tarihinde “Karanlık Çağ” olarak adlandırılan, hakkında Homeros’un destanlarından gelenler dışında fazla bilgiye sahip olmadığımız dönem başlar. Bu dönemde farklı uygarlıklar Ege civarına göç etmiş ve kültürel ve siyasi anlamda pek çok değişiklik yaşanmıştır. Çağın son evresinde (M.Ö. 700 civarında) kent-devletlerinin ortaya çıktığını, ulus ve yurttaşlık kavramlarının doğduğunu ve demokrasi denemelerinin başladığını görürüz. Yunan halkları farklı kent-devletlerinde yaşamaya başlarlar ancak ataları, dinleri, dilleri ve adetleri onları birleştirmektedir. Bu dönemde Yunan toplumu, Eski Yunanca konuşur, Homeros’un da anlattığı tanrılara inanır, Eski Hellen dünyasının kültürel özelliklerini ve geleneklerini sürdürür.²⁰

Ruh ve ölüm anlayışındaki en çarpıcı değişikliklerden biri -daha önce de belirtildiği üzere- ölümlerin gömülmesi uygulamasından (*inhumasyon*) vazgeçilmesi ve ölümlerin yakılması uygulamasına (*kremasyon*) başlanmasıdır. Rohde’ye ve Burnet’a göre bu uygulamanın temelinde, ölümlerin toprak altındaki kemikleri vasıtası ile dünya ile ilişki içinde kaldığına yönelik inanç yatmaktadır.²¹ Ölümlerin yakılması, onlara ait tüm izlerin yok olması, dolayısıyla da ruhun dünya ile ilişkisinin kesilmesi anlamına gelmektedir.

Polisin kurulması ve demokrasi denemeleri siyasi birer değişim olsalar da, toplumun düşünsel yapısındaki köklü bir değişikliğin ifadesi olmaları anlamında,

¹⁸ Yer altı tanrıları.

¹⁹ Bu kült post-Homerik döneme ilişkin bölümde incelenecektir.

²⁰ Oğuz Tekin, **Eski Yunan Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s. 25.

²¹ John Burnet, “The Socratic Doctrine of the Soul”, **Proceedings of the British Academy**, Vol. II, Oxford University Press, London, 1916, p. 15; Rohde, **Psyche**, p. 19.

konumuzla yakından ilişkilidirler. Bu dönemden önce gerek Yunan, gerek Yakın Doğu dünyasına hâkim olan yönetim biçimi krallıktır. Özellikle Doğu kültürlerinde kralın yönetme yetkisini tanrıdan aldığına inanılır, krala bir kutsallık atfedilir ve ülkede yaşayanlar, tıpkı tanrılar karşısında olduğu gibi kral karşısında da yönetilen kullardan ibarettir. Kral ile tanrı arasında kurulan bu analogiyi göz önünde bulundurduğumuzda, kişinin yurttaş olarak yönetimin ve ulusun bir parçası haline gelmesi, aslında tanrısal gücün, yurttaşlar arasında paylaşılması anlamına gelir. Bu gelişme, Homerik destanlardaki düşünsel değişim ile birlikte ele alındığında, karşımıza önceki dönemlerden çok farklı bir mitoloji görüşü çıkmaktadır. Dört yüzyıllık bu süreçte, Yunan toplumunda yeni bir dünya görüşü mayalanmaya başlamıştır.

IV. YAKIN DOĞU KÜLTÜRLERİNİN YUNAN KÜLTÜRÜNE ETKİSİ

Yunan kültüründeki ruh ve ölüm kültlerine yönelik araştırmalar, Yunan dini ile Yakın Doğu dinleri arasında pek çok benzerlik bulunduğunu göstermektedir. Her ikisinde de, kült imgeleri, sunak ve kurbanlar, toprağa şarap dökme ve diğer ayin uygulamaları, mabetler, tapınaklar ve tapınak görevlileri, yasalar ve etik, dualar, ilahiler, büyüler, lanetler, kültik danslar, festivaller, kehanetler, esrime, kâhinler ve büyücüler bulunmaktadır.²² Bu paralelliklerin kaynağının farklı kültürlerin çeşitli vesilelerle iletişime geçtikleri esnada birbirlerinden beslenmiş olmaları mı, yoksa ilkel düşünce yapısında, birbirinden tamamen bağımsız olarak benzer sonuçlara varılmasına sebep olan bir ortaklık mı olduğu sorusu sıklıkla sorulmuş ve tartışılmıştır. Tarihçiler, antropologlar, sosyologlar ve felsefe tarihçileri bu soruyu farklı kaynaklara ve bakış açılarına dayandırarak tartışmış ve her araştırmacı farklı bulgulara dayanarak farklı çıkarımlarda bulunmuştur. Bu soruya kesin bir cevap vermek mümkün olmasa da, pre-Homerik dönemde Yunan dünyasının kültürel ilişkilerine baktığımızda, böylesi bir etkileşimin fazlasıyla mümkün olduğu görülmektedir.

Kültürler arası bu etkileşimin sebepleri arasında ticaret, göç, dinî festivaller, diplomasi, sürgün sayılabilir. Bu dönemde denizciliğin çok gelişmiş olduğu ve Girit,

²² Scott B. Noegel, "Greek Religion and Ancient Near East", *The Blackwell Companion to Greek Religion*, ed. Daniel Ogden, Blackwell, London, 2006, p. 21.

Kıbrıs, Sardunya, Rodos, Thera, Suriye şehir devletleri, Levant ve elbette ki Mısır'ın güçlü ticari ve kültürel bağlara sahip olduğu bilinmektedir. Mikenlerin; Mısır, Mezopotamya, Kıbrıs, Anadolu ve Girit ile ticari ve kültürel ilişkileri vardır. Yoğun bir deniz ticaretine sahip olan Mikenler, Batı Anadolu ve Akdeniz kıyılarında ticaret kolonileri kurmuşlardır. M.Ö. 1700 yılından itibaren Ege dünyasını etkisi altına alan ve Avrupa uygarlığının beşiği olarak görülen Minos uygarlığının oluşumunda Yakın Doğu uygarlıklarının da payı vardır, zira arkeolojik kazılar Girit'in M.Ö. 2. binyılın başından itibaren Suriye'deki Ugarit, Mısır ve Hititliler ile ticari ilişkileri olduğunu göstermektedir.²³ Bu dönemde insanlar arasında yalnızca ticari malların değil kültürel ve dinsel öğelerin de değiş tokuş edilmiş olduğu açıktır.²⁴

²³ Tekin, a.g.e., ss. 8-9.

²⁴ Akt. Noegel, a.g.m., p. 28.

İKİNCİ BÖLÜM

HOMERİK VE POST HOMERİK DÖNEM

Homeros'un destanları, hem insana, ruha ve ölümsüzlüğe yönelik hem de genel evren tasavvuruna yönelik kavrayışta büyük bir değişimi ve dönüşümü gözler önüne serer. Homeros, her ne kadar içinde bulunduğu kültürün bir parçası olan inanışlardan, kültlerden, mitlerden ve dinî uygulamalardan beslenmiş de olsa, bu devasa kütleyi, kendi zihinsel tasarımı doğrultusunda şekillendirmiştir. Homeros'un, kendi içinde tutarlı, belli düşünce ve inanç kalıpları üzerinde temellenen ve onun görüşlerini yansıtan bir dünyadır. Homerik destanlar, ilkel kültürler ile felsefe arasında adeta bir köprü görevi görür. Homeros, dağınık bir şekilde duran inançları sınıflandırırken aynı zamanda da sınırlandırır, yerel kült ve inançlarda sayısız tutarsızlığın ve çelişkinin ardında, tek bir evrensel ve genel kavram bulur. Örneğin, ilkel toplumun ortak hafızasında yer etmiş binlerce Tanrı imgesini alır ve hepsini Olympos'a taşır. Artık Tanrıların buldukları yer, dünyaya ne ölçüde müdahale ettikleri ve nelere muktedir oldukları bellidir. Ancak Tanrılar bile kozmosun ve doğanın yasalarına tabidirler.²⁵ Her Tanrının, huyları, güçleri, kişiliği belirlenmiştir. Ona göre tek bir Zeus, tek bir Apollo vardır. Bu Tanrılar tek bir mekânla da sınırlandırılmamıştır. İstedikleri yere gidebilirler, ancak Olympos dağında yaşar ve orada buluşurlar. "Onun çizdiği resimde, tanrılar, tıpkı politik durum, tavır ve ahlak gibi tek biçimlidir."²⁶ Homeros'un gerçekleştirdiği bu düzenleme çalışmasının sonunda, Zeus adını taşıyan sonsuz sayıdaki yerel tanrı ve bunlara yönelik ibadetler, yerini biricik ve kudretli, insanların ve tanrıların babası Zeus figürüne bırakmıştır. Hatta Zeus figürü de bir dönüşüm geçirmiş, İlyada'da eylemlerini gördüğümüz, bizzat karşımıza çıkan bir varlık olarak betimlenirken, Odysseia'da doğrudan insanın karşısına çıkmayan, etkisi ancak dua, adak, dilek gibi dinsel uygulamalarda ortaya çıkan biri olarak resmedilir.²⁷ Bu açıdan Homeros, ilkel düşünce yapısında bir kırılma noktası sayabileceğimiz değişikliklerin ilk örneğini verir. Homeros'un destanlarında yansımaları bulan bu dönüşüm, aslında Greklerin kültürel

²⁵ Bruno Snell, **The Discovery of the Mind**, Dover Publications, New York, 1982, s. 29.

²⁶ Rohde, **Psyche**, s. 25.

²⁷ Candan Türkkân, **Mitoloji**, Turizm Eğitimi Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 1976, s. 18.

ve dinî bilincinde gerçekleşen bir değişimin sonucudur. Tanrılar hala insanlara egemendir, doğüstü ve kaprisli güçleri vardır ancak genel dünya düzenine yönelik bir kavrayış oluşmaya başlamıştır. Evrenin aslında, bir kozmos, kusursuz bir organizasyon olduğuna yönelik inanç artmıştır. Snell'e göre "Homeros'un dini, deyim yerindeyse, Yunanların inşa ettiği yeni entelektüel yapının ilk detaylı tasarısıdır"²⁸

I. HOMEROS'TA RUH KAVRAMLARI: *PSUKHE*, *THUMOS*, *NOOS* VE *MENOS*

Homerik metinlere ilişkin araştırmaların vardığı ortak sonuç Homeros'ta insanın psikolojik bütünlüğüne karşılık gelen tek bir kelime olmadığı bunun yerine daha sonra üniter *ruh* kavramı altında toplanacak olan yetilerin farklı kavramlar ile ifade edildiği şeklindedir.²⁹ Homerik metinlerde en sık karşılaşılan ruh kavramları *psukhe*, *thumos*, *noos* ve *menos*'tur. Bu ruh kavramlarının tanımlarından hareketle Bremmer, kişinin bireyselliğini temsil eden özgür-ruh ile kişiye yaşam ve bilinç veren beden-ruhları arasındaki ayrıma dayanan düalitenin Homeros'un destanlarında da bulunduğunu öne sürmüştür. Buna göre *psukhe* kavramı özgür-ruh tanımına karşılık gelirken, *thumos*, *noos* ve *menos* kavramları beden-ruhlarına karşılık gelmektedir. Bu kavramların Homerik metinlerdeki kullanımları Arbman'ın ayrımı ile neredeyse tamamen uyuşmaktadır.³⁰ Bremmer'in çalışmasını önceleyen dönemde verilmiş eserlerde böyle açık bir ayrım bulunmamakla birlikte Snell, Onians ve Claus'un bu dört kavrama ilişkin analizlerinin Bremmer'in çıkarımını destekleyen ve detaylandıran sonuçlara vardıkları görülmektedir.

Homerik ruh kavramlarına geçmeden önce üzerinde durmak istediğimiz analizlerden biri Snell'in *The Discovery of the Mind* kitabındaki analizidir. Bu analiz, yalnızca ruh kavramının değil, beden kavramının da üniter hale gelmeden önce birden fazla öğeden oluştuğunu göstermektedir. Snell'in incelemesi bu bağlamda yalnızca

²⁸ Snell, a.g.e., p. XII.

²⁹ Bremmer, **The Early Greek Concept of the Soul**, p. 3; Jan Bremmer, "The Rise of the Unitary Soul and Its Opposition to the Body: From Homer to Socrates", **Philosophische Anthropologie in der Antike**, 2001 p. 1; Richard Broxton Onians, **The Origins of European Thought**, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 94; Snell, a.g.e., p. 8; Gabor Katona, "The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle", **Journal of Theoretical and Philosophical Psychology**, Vol. 22 (1), 2002, p. 1.

³⁰ Homerik kavramlar ile Arbman'ın ayrımı arasındaki tutarsızlıklar ve uyumsuzluklar ve bunların sebeplerine ilişkin olası açıklamalar çalışmanın devamında ele alınacaktır.

Bremmer'in analizine sağlam bir dayanak sunmakla kalmayıp, ilkel kavramlara yönelik semantik ve etimolojik araştırmalar için yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Bunun yanı sıra Homeros sonrası dönemde karşımıza çıkacak olan ruh-beden düalizmini tam anlamıyla kavramak için ruh kadar beden kavramının geçirdiği değişimlere de vâkıf olmak gerekmektedir.

Snell'e göre Homerik metinlerde *beden* kelimesi bugün anladığımız anlamda kişinin fiziksel kütesinin tamamını simgeleyen yani bir *bütünlüğe* karşılık gelen anlamda kullanılmaz. Fiziksel bedeni temsil eden tek bir kelime bulunmaması, bu dönemde insan bedeninin, bir bütün olarak değil, farklı uzuvların birleşimi olarak görüldüğü yönündeki yorumun temelini oluşturmaktadır. Daha sonra *beden* anlamında kullanılacak olan *soma* kelimesi Homerik metinlerde yaşayan bedeni ifade etmek için kullanılmaz; *soma* yalnızca ölü bedenden yani cesetten bahsedilirken kullanılan bir kelimedir. Yaşayan beden için kullanılan farklı kelimeler bulunmaktadır. Kişinin bedensel biçimini ifade etmek için *demias* kelimesi kullanılırken, kişinin beden yüzeyi³¹ *chros* kelimesi ile ifade edilir. Ayrıca bir insandan bahsedilirken uzuvları ile ilgili özelliklerin vurgulanması da yaygındır. Homeros'ta bir insanın hızlı bacaklarından, güçlü kollarından, hareket halindeki dizlerinden bahsedilerek³² tasvir edildiği görülmektedir. Bu gibi anlatımlarda kimin bedeninden bahsedildiğinin ortaya konmasını sağlayan şey o kişinin adının söylenmesidir. Bu bağlamda kişinin bütünlüğünü ifade eden tek kelimenin o kişinin adı olduğu söylenebilir. Snell'e göre "beşinci yüzyılın klasik sanatına dek beden, parçaları arasında karşılıklı ilişki bulunan organik bir birim olarak betimlenmesi yönünde bir girişim bulunmamaktadır."³³

Snell, çıkarımını, insanın resmediliş biçimi ile ilgili ilginç bir örnek sunarak pekiştirir. Buna göre günümüzdeki bir çocuğun insan çiziminde en merkezi ve önemli öğe olarak bedeni gördüğü için ilk önce bedeni çizdiği daha sonra buna uzuvları eklediği görülmektedir, bu da onun içinde bulunduğu toplumda insanın öncelikli olarak bir bütün olarak görüldüğünü göstermektedir. Oysa Homeros döneminden kalma insan çizimlerinde böyle bir merkezi parça veya bir bütünlük yoktur. İnsan, farklı uzuvların bir araya

³¹ Örneğin "vücutu yıkamak" ya da "kılıcın vücutu delip geçmesi" gibi ifadelerde beden yüzeyi kastedilerek *chros* kelimesi kullanılmaktadır. Snell, a.g.e., p. 6.

³² Snell, a.g.e., p. 8.

³³ Snell, a.g.e., p. 6.

getirilmesi ile resmedilmiştir, etli bölgeler abartılı biçimde şişkin iken eklem yerleri birer nokta halindedir. Snell'e göre iki çizim arasındaki zıtlık, iki dönemin algı ve düşünüş biçimleri arasındaki zıtlığı açık bir biçimde ortaya koymaktadır. İkel çizim insan bedeninin kıvraklığını gösterirken, modern çocuğun çizimi bedeninin kompaktlığını ve birliğini göstermektedir.³⁴ Bugün modern zihinler için apaçık olan üniter kavramların, aslında tarihsel bir süreç sonucunda *inşa edilmiş* olduklarını fark etmek, yalnızca kavramsal analizler için değil içinde bulunduğumuz düşünce evreninin kökenlerini idrak etmek açısından da büyük önem taşımaktadır. Örneğin üniter bedeni nitelenmek için daha önce ceset anlamında kullanılmış olan *soma* kelimesinin seçilmiş olması, Homeros sonrası dönemde ortaya çıkarak ruh-beden karşıtlığını vazedecek ve ruh karşısında bedeninin bir hapisane, bir mezar olarak görülmesine neden olacak olan görüşler ile birlikte yorumlandığında kavramların toplumsal kavrayışın birer yansıması oldukları bir kez daha görülecektir.

A. *PSUKHE*: HADES'E HAPSEDİLMİŞ BİR GÖLGE

Yunan felsefesinde hareket ve/ya duyum ilkesi, yaşam gücü, ölümsüz parçamız ve ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı anlamlarında kullanılan *psukhe* Homeric metinlerde bu anlamların çoğuna henüz sahip değildir. *Psukhe*, yaşayan bedeni cesetten ayıran yaşam-gücü olmakla birlikte, kişinin yaşamını oluşturan etkinliklerden, tepkilerden, operasyonlardan sorumlu değildir. Yani kişinin hayatta olup olmamasını belirleyen şey *psukhe*dir ancak bunun dışında yaşam esnasında, insanla, onun duyguları ya da düşünceleriyle bir ilişkisi yoktur.³⁵ *Psukhenin* bu anlamını günümüz dünyasından bir örnekle netleştirmek mümkündür. Bilgisayarlarımız elektrik olmaksızın çalışmamakta ve elektrik gücü olmadığında kapanmaktadır. Yaşamı oluşturan etkinlik ve tepkiler ise bilgisayardaki yazılımlara benzetilmektedir. Elektrik, bilgisayarın çalışması için ön ve gerek koşuldur ancak bilgisayarın diğer işlevlerinden sorumlu değildir. Öyleyse *psukhenin* – burada bahsettiğimiz anlamıyla- elektriğe, daha sonra ele alacağımız beden-ruhlarının ise yazılımlara karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

³⁴ Snell, a.g.e., p. 7.

³⁵ Burnet, "The Socratic Doctrine of the Soul", p. 14.

Psukhe kelimesinin kullanımına bakıldığında, dikkati çeken bir diğer olgu, bu kavramdan neredeyse istisnasız bir biçimde ölüm anında ya da kişinin yaşamının tehlikede olduğu anlarda bahsedilmesidir. Achilles, savaşta *psukhesini* riske attığından bahseder³⁶. Achilles Hector'u kovalarken ödülünün Hector'un *psukhesi* olacağı söylenir³⁷. İnsanlar bayıldıklarında *psukhelerinin* bedenden çıktığından bahsedilir. Kişi öldüğünde *psukhesi* uzuvlardan, ağızdan, göğüsten ya da kişinin aldığı ölümcül yaradan çıkarak bedeni terk eder ve bir daha geri dönmek üzere ölümler ülkesi Hades'e gider. Burada *psukhenin* etimolojik kökeni olan *psukhein* yani *nefes almak* fiili ile kurulan ilişki açıktır. Bu nedenle Homerik *psukhe* pek çok araştırmacı tarafından *nefes-ruhu* olarak adlandırılmaktadır.³⁸ Kişinin nefesi ile yaşamın sürmesi arasındaki ilişki, daha önce de bahsetmiş olduğumuz gibi farklı toplumlardaki ortak algılardan biridir. *Psukhe* kelimesi kimi yerlerde kafa anlamında kullanılmaktadır ancak daha detaylı bir inceleme *psukhenin* bedendeki yerinin belirsiz olduğunu göstermektedir.³⁹ Kişinin canlı, uyanık ve aktif olduğu anlarda *psukhenin* etkin olduğundan bahsedilmez ama *psukhe* olmaksızın yaşamın sürmeyeceği açıktır çünkü *psukhe* tarafından terk edilen beden ölmektedir.

Tüm bu kullanımlar bir bütün olarak incelendiğinde, *psukhenin* Arbman'ın özgür-ruh tanımındaki neredeyse tüm özelliklere sahip olduğu görülmektedir.⁴⁰ Arbman'ın özgür-ruhu ile Homerik *psukhe* şu ortak özelliklere sahiptir: İkisi de kişi aktif iken pasif durumdadır, bayılma esnasında bedeni terk eder, fiziksel ve psikolojik özellikleri bulunmaz, yaşamın sürmesi için ön koşuldur, ölümden sonra bireyi temsil eder.⁴¹ Ayrıca hem özgür-ruhun hem de *psukhenin* nefes kökeninden gelen bir kelime ile karşılanması da diğer diller ile paralellik göstermektedir. Dolayısı ile Homerik *psukhenin* özgür-ruh olarak tanımlanmasının tutarlı bir çıkarım olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Ancak Homerik *psukheyi*, Homeros öncesi özgür-ruh kavrayışından ayıran çok önemli bir fark bulunmaktadır. Homeros öncesi Grek kültüründe ölüm kültürleri, ölümlerin ruhlarının insanların arasında dolaştığı, onların hayatlarına etki edebildiği inancından

³⁶ Snell, **The Discovery of the Mind**, p. 8.

³⁷ MacDonald, **History of the Concept of Mind**, p. 13.

³⁸ Onians, **The Origins of European Thought**, p. 93.

³⁹ Bremmer, **The Early Greek Concept of the Soul**, p. 17.

⁴⁰ Tek istisna Homeros'ta *psukhenin* rüya durumunda bedeni terk ettiğine yönelik bir bölüm olmayışıdır Homeros'ta rüyaların olayların gidişini etkileyen edebî bir işlevi bulunmaktadır ancak bunun Homeros'ta bulunmaması, Yunan toplumunda böyle bir düşünce olmadığını göstermez.

⁴¹ Bremmer, a.g.e., p. 21.

hareketle şekillenmiş, bu yüzden de adak adama, kurban kesme gibi uygulamalar yaygın bir biçimde benimsenmiştir. Oysa Homerik dünya, daha önce de belirttiğimiz gibi, Yunan düşüncesindeki ve evren tahayyülündeki değişimin izlenebildiği, Tanrıların ve insanların yerlerinin belirlendiği, kendi içinde kuralları olan düzenli bir dünyadır. Böylesi bir dünyada, ölümlerin ruhlarının önceden kestirilemeyen davranışlarına, kaprislerine yer vermek mümkün değildir. İrrasyonellik ve açıklanamazlık, hayaletlere yani aramızda gezen ruhlara yönelik inancın bir parçasıdır. Aynı zamanda insanların içinde oluşan korkuların da kaynağıdır. Bunun aksine akılla yaşayan Homerik dünyanın tanrıları, anlaşılabilir varlıklardır. Bu dönüşümü gerçekleştiren insanların, daha sonrasında bilim ve felsefeyi *icat eden* adamlarla aynı gruba ait olduklarını ve ilkel kütlerin karşısına aklı koymaya başladıklarını söylememiz mümkündür.⁴² Bu tasavvurun da etkisiyle şekillenen Homerik dünya, kesinlik arz eden, belirsizlik ve öngörülemezlik içermeyen, kapalı ve tutarlı bir yapıdır. Bu dünyada güçlerinin sınırı bilinmeyen ve ne yapacağı belli olmayan hayaletlere yer yoktur.

Ancak Homeros ölümden sonra varlığını sürdüren *psukhe* kavramını tümünden reddedemez. Zira bu içine doğduğu kültürde ve konuştuğu dilde var olan bir inanıştır. Ölümsüz özgür-ruh kavramını reddetmek yerine Homeros zekice bir manevra yapar: Bedene canlılık bahşeden *psukhenin* varlığını kabul etmekle birlikte, ölen insanların *psukhelerinin* bir daha geri dönmek üzere Hades'e gittiğini, burada bilinçsiz bir şekilde, bir gölge, bir imge, bir *eidolon* olarak sonsuza dek kapalı kaldığını söyler.

Psukhe, duyguları olmayan, zihin ve zihnin öğeleri tarafından terk edilmiş bir şeydir. İrade, duyu ve düşünce güçleri, bireyin parçalanması ile yok olmuştur.⁴³

Hades'e giden ruhların, bu dünya ile artık bir ilişkisi kalmamıştır, yaşayanlar dünyasından haber alamaz ve oraya haber gönderemezler. Hades'teki ruhlar hareket edebilir ancak amaçtan yoksundur, sesleri vardır ancak bu ses bir cızırtı gibidir, duman-gibi, şeffaf ve buğulu bir görüntüleri vardır.⁴⁴

Bu ruhlar için sonsuz bir hayattan söz etmek de pek yerinde değildir. Zira bu ruhlar, bedenlerini, dolayısıyla da bilinçlerini ve her türlü güçlerini kaybetmişlerdir, bu dünyada yaptıkları şeyleri sonsuz bir zaman dilimi üzerinde bir robot gibi tekrarlayan gölgelerden

⁴² Rohde, *Psyche*, p. 29.

⁴³ Rohde, a.g.e., p. 4.

⁴⁴ Katona, "The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle", p. 34.

ibaretlerdir. “Benzetmelere bakarsak ruh bir gölgeydi, bir görüntü, bir düş, bir dumandı, debelenen bir yarasaydı.”⁴⁵ *Psukhenin* Hades’teki varoluşu bilinçten, farkındalıktan, özgür iradeden ve hafızadan yoksun bir varoluştur.⁴⁶ Bu gölgenin, aynadaki yansımamızdan daha fazla gerçekliği yoktur.⁴⁷ Yaşayanların dünyasına etki edemez, dolayısıyla da yaşayanların tapınmalarından, adaklarından, dualarından fayda sağlayamaz. Ölüler, korku ya da sevgi gibi duyguların ulaşamayacağı yerdedir. Ölüm sonrasındaki bu huzursuz ve amaçsız varoluş yaşam adını almaya öylesine uygun değildir ki pek çok yorumcu Homeros’ta aslında ölümden sonra herhangi bir varoluştan bahsedilmediğini söylemektedir. Homerik dünya görüşüne göre yaşam ile beden birbirinden ayrılmaz kavramlardır ve ancak fiziksel varoluş yaşam adını almaya layıktır. Homeros, Yunan kültürünün daha sonraki dönemlerinde yaygınlaşmış olan ruh çağırmadan ya da kâhinlerden de bahsetmez. Homeros’un hemen ardından gelen Epik gelenekte bu konuda farklı düşünenler vardır ama Homeros’a göre Hades’e bir kez giden *psukhenin* artık hiçbir önemi kalmamıştır.

Bu tasavvur ile ilkel kültürler arasındaki fark çok temel ve belirleyici bir farktır; Homeros, aramızda yaşayan ruhlara yönelik inancı tümüyle reddeder. *Psukhenin* varlığı reddedilmez ancak onun ölümden sonraki var oluşu, bu dünyayı hiçbir şekilde etkilememektedir. Dolayısıyla Homeros’ta ölümsüz ruh kavramı yalnızca sembolik bir öge durumuna indirgenir. Rohde’nin ifadesiyle “Homeros’un dünyasında gecenin hayaletlerine yer yoktur.”⁴⁸ Buradan hareketle Homeros’ta, ilkel kültürler hâkim olan öte dünyacı odağın bu dünyaya çevrilmesi sürecinin ilk emarelerini bulduğumuzu söylemek mümkündür.

B. HOMEROS’TA BEDEN-RUHLARI: *THUMOS*, *NOOS* VE *MENOS*

Homerik metinlerde en sık karşılaşılan beden-ruhu *thumos*dur. *Thumos*, canlı varlıklarda bulunur ve tüm beden-ruhlarında olduğu gibi yalnızca beden uyanık halde iken aktif haldedir. *Thumos*, dostluk ve intikam, yas ve mutluluk, öfke ve korku gibi

⁴⁵ W.K.C. Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar**, çev. Ergün Akça, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 206.

⁴⁶ Bu konudaki tek istisna Hades’te *noosa* sahip olduğu belirtilen Teiresias’tır ancak bu ona Persephone tarafından bahşedilmiş istisnai bir yetidir ve kaideyi bozmaz. bkz. Homeros, **Odysseia**, çev. Azra Erhat – A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 1994, s. 187; Burnet, “The Socratic Doctrine of the Soul”, p. 14.

⁴⁷ Burnet, a.g.m., p. 14.

⁴⁸ Rohde, **Psyche**, p. 9.

duygulanımların ve hareketlerin temel kaynağıdır.⁴⁹ *Thumosun* bedende ikamet ettiği yer kişinin akciğerleridir. Görüldüğü gibi *psukhenin* bedendeki yeri belirsiz iken, bir beden-ruhu olan *thumostan* bedensel bir organ ile ilişkili biçimde bahsedilmektedir. Onians'a göre bu kullanım, Homerik düşüncede ruhsal etkinliklerin bedensel organlara bağımlı süreçler olarak görüldüklerini göstermektedir. *Thumostan* aktif, hareketli, azalıp çoğalabilen ve kişinin kararlarını etkileyen bir ruh türü olarak söz edilmektedir. Ayrıca *thumosun* parçalandığının ya da darbe aldığına söylendiği bölümler de bulunmaktadır. Bu gibi anlatımlar da *thumosun* bedene bağımlı olduğunu göstermekte ve beden-ruhlarının tanımına uygun olarak bedenden bağımsız varlığını sürdüremediğini göstermektedir.⁵⁰

Homeros'taki beden-ruhları içinde modern zihin kavramına en yakın duran kavram *noos*⁵¹ kavramıdır. *Noos* kelimesinin etimolojik kökeni *görmek, fark etmek* gibi kelimelerle karşılanan *noein* fiilidir. Burada kastedilen dış dünyaya ilişkin bilgilerin görme duyusu yoluyla algılanarak bilinir hale gelmesi ve bir şeye dair açık bir görüşe sahip olunmasıdır. Dolayısıyla *noos* günümüz terminolojisi ile bilişsel süreçler olarak ifade edilebilir. *Noos* genel olarak düşünme, anlama ve akıl yürütmeden sorumludur, ayrıca “fikirlerin ve imgelerin sebebidir”⁵². Onians'a göre günümüzdeki *bilinç* kavramına en yakın Homerik terim *noostur*.⁵³ *Noos* da *thumos* gibi göğüs bölgesinde bulunur, ancak *thumosun* aksine ondan hiçbir yerde bedeninin aldığı darbelerden etkilenen bir şey olarak bahsedilmez. Yine de *noos*, bedene bağlı ve bağımlıdır, çünkü kişi öldüğünde *noos* da yok olur. *Noosun* bir diğer özelliği, tıpkı *psukhe* gibi yalnızca insanlar için kullanılan bir kavram olmasıdır.⁵⁴

Homerik metinlerdeki beden-ruhu tanımına karşılık gelen üçüncü kavram *menostur*. *Menos* bir eyleme yönelik anlık dürtü olarak tanımlanabilir.⁵⁵ Onians'a göre *menosun*,

⁴⁹ MacDonald, *History of the Concept of Mind*, p. 15; Snell, *The Discovery of the Mind*, p. 9.

⁵⁰ Homerik destanlarda *thumosun* belirtilen anlamından farklı anlamlarda kullanıldığı hatta *psukheye* özgü özellikler ile nitelendiği cümleler bulunmaktadır ancak detaylı araştırmalar bu tutarsız kısımların Homeros sonrası dönemde yazıldığını ve bu bölümleri yazan yazarların kavramın üniterleşme sürecinin sonucu olarak artık *psukhe* ile *thumos* arasındaki farkları Homeros kadar net göremediğini göstermektedir. Bu konuda detaylı açıklama için bkz. Snell, a.g.e., p. 11.

⁵¹ Bu kavram Yunan felsefesinde karşılaşıcağımız “*nous*” kavramının Homeros'taki kullanım şeklidir.

⁵² Snell, a.g.e., p. 9.

⁵³ Katona, “The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle”, p. 36.

⁵⁴ Bu tanımlara göre *thumosun* duygu ve hareketten, *nousun* ise entelektüel işlevlerden sorumlu olduğu söylenebilir ancak aralarındaki ayrımın bu kadar net olmadığı bölümler de bulunmaktadır. Kavramların anlamları arasında keskin sınırlar bulunmaması ve kimi zaman birbirleri yerine kullanılmaları, ruh kavramının üniterleşme sürecinin başlamış olduğunun bir belirtisi olarak yorumlanabilir.

⁵⁵ MacDonald, a.g.e., p. 17.

akıcı ya da gaz formunda bir madde olduğu düşünülmemektedir ve bu kavram -bugünkü terminolojiden yardım alınarak- kişinin içinde hissettiği bir tür *enerji* olarak adlandırılabilir.⁵⁶ Claus'a göre Homerik ruh kavramları içinde *yaşam gücü* olarak tanımlanması en uygun terim budur, çünkü *menos* insanlar, hayvanlar hatta kimi yerlerde cansız varlıklar için bile kullanılmaktadır.⁵⁷

Homerik metinlerde, bu üç temel beden-ruhunun yanı sıra bedendeki belirli iç organlara karşılık gelen *phrenes* ve *ker* kavramlarının da duygu ve düşünceler ile bağlantılı bir şekilde kullanıldığı yerler bulunmaktadır. *Phrenes* kavramı *menos* ya da *thumos* tarafından doldurulan bir taşıyıcı anlamına gelmektedir.⁵⁸ Benzer şekilde, genellikle *kalp* kelimesi ile karşılanan *ker* teriminin duygusal durumları deneyimleyen; acı çeken, tahammül eden, yas tutan, öfkelenen, seven organ olduğu görülmektedir. Ancak her iki organ da, bu duyguları aktif olarak üretme ya da etkileme gücüne sahip değildir. Dolayısıyla onlar, özgür-ruh ve beden-ruhlarının sahip olduğu yetilere, aktivitelere ve psişik özelliklere sahip değildirler, ancak bu ruh türleri ile aralarında bir etkileşim bulunmaktadır. Burada henüz tümüyle gayri maddi varlıklardan söz etmek mümkün değilse de, maddi beden ile gayri maddi ruhsal güçler arasındaki karşıtlığın ilk belirtilerinin ortaya çıkmaya başladığı düşünülebilir. İnsanın psikolojik güçlerinin bedene bağımlı ancak tam anlamıyla maddi olmayan, bedeninin belli bir yerinde sabit kalmayan yapıda olduğuna yönelik bir algının söz konusu olduğu öne sürülebilir.

Homerik metinlerdeki kavramlara yönelik kapsamlı araştırmaları bulunan uzmanların fikir ayrılığına düştüğü pek çok nokta ve farklı şekillerde yorumladıkları çok sayıda metin bulunmaktadır. Ancak hepsi Homeros'ta üniter bir ruh kavramı bulunmadığı konusunda hemfikirdirler. MacDonald'a göre Homerik metinlerde karşılaştığımız insan doğası *çokluktaki birlik* olarak tanımlanabilir.⁵⁹ Tıpkı insan bedeninin farklı fonksiyonlara sahip çok sayıda organdan oluşması gibi, insanın psikolojik varlığı da benzer şekilde farklı ruh türlerinden oluşan bir yapı olarak anlaşılabilir. Ancak unutulmamalıdır ki bambaşka bir paradigmanın üretmiş olduğu Homerik kavramları *organ* ya da *fonksiyon* gibi modern kelimelerle karşılamak bize yabancı olan bir dili kendi kavrayışımıza uyarlamak anlamına

⁵⁶ Onians, a.g.e., pp. 51-52.

⁵⁷ MacDonald, a.g.e., p. 17.

⁵⁸ Akt. MacDonald, a.g.e. p. 18.

⁵⁹ MacDonald, a.g.e., p. 19.

gelir; dolayısıyla bu kavramları dakik ve tüketici bir biçimde ifade etmek ya da idrak etmek aslında mümkün değildir.⁶⁰

C. HOMERİK DESTANLARDA KADİM KÜLTLERİN İZLERİ

Homerik dünya, genel olarak tutarlı ve tek biçimli bir şekilde tasvir edilmiş olmakla beraber, şiirdeki bazı bölümler, Homeros tarafından çizilen resim ile uyumsuzluk göstermektedir. Bu bölümlerde kimi zaman kadim kültürlerden aşına olduğumuz cenaze törenleriyle, kimi zaman bilincini ve bedenini kaybetmeksizin ölümsüzlük bahşedilen kişilerle, kimi zaman da Hades'te bilinçli bir şekilde yaşamını sürdüren insanlarla karşılaşırız. Homerik dünyanın genel atmosferi ile çelişen bu durumlar, pre-Homerik döneme hâkim olan ruh kültürünün soluk birer izidir.⁶¹ Toplumun kolektif bilinçaltından tümüyle silinmemiş olan bu inanışlar, Homeros'un destanlarında -kimi yerlerde orijinal anlamını ve fonksiyonunu kaybetmiş bir şekilde de olsa- su yüzüne çıkmaktadır.

Burada İlyada'da Patroklos'un ölü bedeni ile ilgili olarak anlatılan hikâyeye bakabiliriz. Bu hikâye, Achilles'in, ölü arkadaşı Patroklos'un cenaze ateşi için çok sayıda hayvanı ve oniki asil Truvalıyı katlettiğini ve bunların kanlarını cesedin üzerine döktüğünü anlatmaktadır. Ayrıca Patroklos'un *psukhesi*, Achilles'in karşısına çıkarak ondan hemen yakılmasını talep eder. Ölü yakıldıktan sonra ise, şerefine bir ziyafet verilir ve atletizm oyunları düzenlenir. Burada anlatılanlar normalde Homerik konseptiyonda görülen, *psukhenin* bedenden ayrıldıktan sonra geri dönmek üzere Hades'e giderek bir anlamda yok olması düşüncesi ile çarpıcı bir şekilde zıt düşmektedir. Eğer *psukhe*, bedenin ölümünden hemen sonra bilinç ve duygulardan yoksun bir hale geliyorsa, bu kurban etmelerin bir anlamı olmayacaktır. Bu anlatımın ardında, yakın zamanda ölmüş bir insanın *psukhesinin* dökülen kanlar, sunulan şaraplar ve yakılan hayvan ve insanlar sayesinde tazelenebileceği fikri yatmaktadır. Komutanın ölümünden sonra yapılan cenaze oyunlarının, bir ölüm kültürüne ait olduğu ve böylesi bir tapınmanın *psukhenin* bu eğlenceye bilinçli bir şekilde katılabileceğine inanılan bir dönemden kalmış olabileceği açıktır. "Bu

⁶⁰ Snell, a.g.e., p. 15.

⁶¹ Rohde, a.g.e., p. 12; Snell, a.g.e., p. 35.

seremoni daha önceki zamanlarda yaşanmış olan etkin bir ölüye tapınmanın kalıntısıdır ve bedensiz ruhun büyük ve kalıcı bir gücü olduğu inancının tam ve yeterli bir ifadesidir.”⁶²

Homerik dünya görüşünde bir diğer şaşırtıcı nokta, çok istisnai durumlarda söz konusu olan şahsi ve bedenli bir ölümsüzlük türünden bahsedilmesidir: Elysian Adası (veya Ovası). Odysseia'nın dördüncü kitabında bazı insanların tanrılar tarafından buraya yollandığını okuruz. Dünyanın sonunda bulunan Elysian Adasında yaşam çok kolaydır. Kar, fırtına ve yağmur yoktur, Okeanos ferahlatıcı rüzgârlarını yollar. Hikâyeye göre Menelaos buraya gidecektir çünkü Helen ile evlidir yani Zeus'un damadıdır. Burası yaşadığımız dünyanın bir parçasıdır ve buraya bedensiz ruhlar değil, ruhları bedenlerinden ayrılmamış, yani gerçek anlamda ölmemiş olan kişiler gitmektedir.⁶³ Şair, bedenden ayrılan ruhun bilinçli ölümsüzlüğü gibi bir kavrayışa sahip olmadığı için, ölümsüzlük ancak bedensel ölümün hiç yaşanmaması şeklinde gerçekleşebilir. Homeros'a göre ancak bedene sahip bir insan düşünebilir, hissedebilir ve yaşamın tadını çıkarabilir. Öte yandan bu ölümsüzlüğü sağlayan şey erdemler değildir, Menelaos'un Elysian Adasına gitmesinin tek sebebi de Zeus'un damadı olmasıdır. Bu örnekler birer istisnadır ve buradan tüm insanlara ölümsüzlük şansı verileceği sonucu doğmaz. Öte yandan Homeros'ta bu fikrin var olması, bir önceki bölümde ortaya koyduğumuz savı güçlendirmektedir. Homeros, yeni bir dünya görüşünün ilk işaretlerini ortaya koymuş olsa da, kendisini içinde bulunduğu kültürden, tanıdığı dinlerden, geleneklerden ve ayinlerden tümüyle soyutlaması imkânsızdır. Ruh kavramını koruması, mezar ayinleri ve ölümsüzlük fikri, adeta Homeros'a bile fark ettirmeksizin destanlara sızabilecek kadar güçlü kadim kültürlerin ve geleneklerin birer izidir.

Peki, kadim ruh kültürlerinin izlerinin Homerik destanlarda karşımıza çıkması neden ve nasıl bir önem taşımaktadır? Bu izler, bir toplumun uzun bir dönem boyunca benimsediği inanışları içselleştirdiğini ve böylesi kültürün toplumsal hafızadan kolaylıkla silinmediğini göstermektedir. Daha da önemlisi, post-Homerik dönemde karşımıza çıkacak olan inanışlar, gelenekler ve ayinler, ancak kadim kültürün hüküm sürdüğü bir arka plana dayanarak açıklanabilmektedir. Homerik destanlar ilkel ruh ve ölüm kültürlerinden kopmuş ve Yunan toplumunun bir kısmı yüzünü daha az öte-dünyacı olan bir görüşe çevirmiş olsa da, bu durum o devirde yaşayan tüm Yunan halkları için geçerli değildir. Homeros'un

⁶² Rohde, a.g.e., p. 14.

⁶³ Burnet, a.g.m., p. 14.

şairleri İyonya kıyı şehirlerinin ve Küçük Asya adalarının yaygın inançlarını ortaya koyar ama eserlerindeki dünya görüşünün tüm Yunanistan'ı temsil ettiğini söylemek yanlış olacaktır. Diğer bölgelerde, ilkel ruh kültürleri daha canlı bir şekilde korunmuş ve gelenekler sürdürülmüştür. Homeros sonrası dönemde karşımıza çıkacak olan dinî inanışlar ve kültürler ancak küllenmiş bu kalıntıların tekrar alevlenmesiyle açıklanabilir.

II. POST-HOMERİK DÖNEMDE RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK

“Öyleyse kim bilebilir Yaşamın Ölüm olmadığını ve burada Ölüm dediğimiz şeye aşağıda Yaşam denmediğini”

*Euripides*⁶⁴

Homeros sonrasında ortaya konulan eserlerde ruh kavramının üniterleşme sürecinin sonraki aşamalarını gözlemlemek mümkün olmaktadır zira *psukhe*; *thumos*, *noos*, *menos*, *phrenes* ve *ker*'in özelliklerini bünyesine katarak yaşam, düşünme ve duygulanım güçlerine sahip bir kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır.

A. HESİODOS

Homeros sonrasında eser veren ozanlar içinde en öne çıkanlardan biri M.Ö. 700lü yıllarda yaşadığı tahmin edilen Hesiodos'tur. Hesiodos'un *İşler ve Günler* adlı eserinin, *İnsanlığın Beş Çağı* bölümünde ruh kavrayışına yönelik yeni ve farklı bir bakış açısı karşımıza çıkmaktadır.⁶⁵ Bu şiire göre insanlık o günkü durumuna gelmeden önce dört farklı çağ yaşamıştır. İlki Olympos tanrılarının yarattığı Altın Çağ'dır ve bu dönemde insanlar hastalık, sıkıntı ve yaşlanma olmaksızın yaşamış, öldükten sonra da Zeus'un isteğiyle dünyaya hükmeden ölümsüz *Daimonlar* haline gelmişlerdir. Bir sonraki çağ olan Gümüş Çağı'nda hayatlarının büyük bölümünü çocuk ve son bölümünü de genç olarak

⁶⁴ Walther Kranz, **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994, s. 226.

⁶⁵ Bu şiire ilişkin açıklamalar Rohde'den derlenmiştir. Bkz. Rohde, a.g.e., pp. 67-79.

geçiren insanlar yaşamıştır. Zeus onları öldükten sonra yer altı dünyasının *Daimon*ları yapar; çünkü gururları ve umursamazlıklarından rahatsız olmuştur. Üçüncü çağ olan Bronz Çağı'nın insanları güçlü ve acımasızdır, bu yüzden de Zeus tarafından onursuz bir biçimde Hades'e gönderilirler. Yaratılan dördüncü çağ Kahramanlar Çağı'dır. Kahramanlar adil ve iyi insanlardır ve onlara aynı zamanda *Yarı tanrı* adı verilmiştir. Zeus bu kahramanların bazılarını Kutsanmış Adalar'a göndererek onlara ölümsüzlük bahşeder. Beşinci çağ, Hesiodos'un içinde yaşadığı çağı temsil eden Demir Çağı'dır.

Bu çağda yorgunluk ve keder insanın peşini bırakmaz; herkes herkese düşmandır; güç, hakkı fethetmiştir ve şeytan-dilli, acımasız bakışlı, kötülükten zevk alan Kıskançlık her şeyin üstündedir.⁶⁶

Hesiodos'un eserinde farklı ölümsüzlük biçimleri karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle hem Homeros'ta hem de pek çok filozofta Tanrı anlamında kullanılan *Daimon*ların daha önce insan olduğu söylenmektedir. Her ne kadar Demir Çağ'da yaşayanlar için bir seçenek olmasa da, dünyaya hükmeden bu tanrısal varlıkların insan olarak resmedilmeleri önemli bir ayrıntıdır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, insanların *Daimon* haline gelmesini sağlayan şeyin *ölümsüzlük* olmasıdır. Altın Çağ'ın insanları zaten sıkıntısız, hastaliksiz bir hayata sahiptirler ancak onları Tanrı seviyesine çıkaran şey ölümsüzlüktür.

Hesiodos'ta karşımıza çıkan bir diğer ölümsüzlük türü Kahramanların ölümsüzlüğüdür. Kahramanların gönderildikleri Kutsanmış Adalar, Homeros'un Elysian Adalarına benzemektedir. Burada dikkat çekici olan, ölümsüzlüğün kazanılan bir şey olmasıdır. Altın ve Gümüş Çağlarında yaşayan insanların tamamı ölümsüz *Daimon*lar haline gelirken, Kahramanların yalnızca bazıları Zeus tarafından Kutsanmış Adalar'a gönderilmektedir. Bu anlatımda -Homerik anlatımdan farklı olarak- bazı insanların yapıp ettikleri karşılığında bir ödül olarak ölümsüzlüğü elde edebileceği fikri karşımıza çıkmaktadır.

Hesiodos'ta karşımıza çıkan bu düşüncelerin kaynağının Homeros olması mümkün değildir zira bu anlatımlar Homerik dünya görüşüne benzemektedir. Capelle'ye göre Hesiodos'un eserleri Greklere özgü olmayan, Doğu etkisi altında yazılmış eserlerdir, Rohde ise bunların ilkel Yunan kültürlerinde zaten bulunduğunu öne sürmektedir.⁶⁷ Her iki durumda da Hesiodos'un şiirlerinde ilkel kültürlerin etkili olduğu görülmektedir.

⁶⁶ Rohde, a.g.e., s. 68.

⁶⁷ Wilhelm Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe I**, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, s. 26.

Hesiodos'un kendisinden sonra gelen şairler üzerinde ne denli büyük bir etki bıraktığı göz önünde bulundurulduğunda, onun ölümsüzlüğe, Tanrıların ve insanların doğasına ilişkin düşünceleri ayrı bir önem kazanmaktadır. Nitekim Yunan kültürünün ilerleyen aşamalarında karşımıza çıkacak olan Pindaros, Orpheus gibi şairlerin görüşleri Homerik dünya görüşünden çok Hesiodos'un görüşüne yaklaşmaktadır.

B. ORPHEUSÇULUK

Yunan tarihinde karşımıza çıkan akımlar içinde çalışmamız açısından en fazla önem taşıyanlardan biri Orpheusçuluktur. Bu akım ismini Orpheus adındaki bir ozandan almaktadır ancak ne bu kişinin tam olarak nerede ve ne zaman yaşadığına, ne de söylediklerine dair kesin bir bilgi günümüze ulaşmamıştır. Buna karşın, bu kişinin adı ile ilişkilendirilen dinî bir hareket bulunduğu ve bu dinî hareketin M.Ö. 5. yüzyıldan itibaren Yunan dünyasında etkili olduğu bilinmektedir. Bu hareket ile ilgili günümüze ulaşan eserler Orphik teogoniyi içeren *Derveni Papirüsü*, Olbia'da bulunan kemik tabletler ve mezarlarda bulunan Orphik Altın Yapraklar'dır.

Pek çok kaynak Orpheus'un Trakyalı olduğunu ve öğretisinin Hint, Pers ve Mısır kaynaklı olduğunu varsaymaktadır. Buna karşın Bremmer bu konuda yaptığı araştırmalar sonucunda *Trakyalı* kelimesinin Yunan kültüründe *Öteki* kelimesi gibi, yabancı ve farklı olan tüm düşünceleri tanımlamak için kullanıldığına kanaat getirmiştir. Bu nedenle de hem şarap tanrısı Dionysos, hem de savaş tanrısı Ares aslında Trakyalı olmadıkları halde, barındırdıkları yabancı öğelerden ötürü *Trakyalı* olarak adlandırılmıştır.⁶⁸ Aynı şekilde Burnet da benzer karakterdeki doktrinler ile Yunanistan'ın farklı ve Trakya ile hiçbir ilişkisi olmayan yerlerinde de karşılaştığını, bu yüzden de kaynağın çok da uzakta aranması gerekmediğini belirtmektedir.⁶⁹

Ancak hangi yorum kabul edilirse edilsin Orpheusçuluk ile Homerik paradigma arasında bir farklılık olduğu açıktır. Bremmer, bu farklılığın varlığını kabul etmiş ancak bunu Yunan kültürüne uymayan, yabancı bir öğe olarak görülmemesi konusunda defalarca uyarıda bulunmuştur. Ona göre antik Yunan düşüncesini tek biçimli bir akım gibi görmek

⁶⁸ Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, p. 2.

⁶⁹ Burnet, "The Socratic Doctrine of the Soul", p. 18.

yanlıştır ve Orpheusçuluk da en az diğer mitolojik eserler ve felsefi düşünceler kadar Yunan'a aittir.⁷⁰ Benzer bir uyarı Jaeger tarafından da yapılmıştır. Ona göre Orpheusçuluğun “sanki vücuda giren bir yabancı madde gibi Yunan ruhunun organik gelişimine dışarıdan usul usul sokulan Doğu tipi bir din”⁷¹ olarak algılanması, “teoloji ve dogmanın kesinkes Doğu'ya özgü bir zihniyetin belirtileri olduğu”⁷² şeklindeki yanlış kabule dayanmaktadır. Jaeger ve Bremmer'e göre, Yunan kültüründe dinsel ve dogmatik öğelerin bulunması doğal ve hatta –içinde buldukları kültür ve dönem düşünülürse- kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu fikirlerin kökeni, Doğu kaynaklı öğretiler olsa bile, özgün sentezlerini oluşturarak bunları kendi kültürlerinin bir parçası haline getirenler Yunanlılardır.

Orpheusçuluk ile ilgili yazılı kaynaklar, bu öğretinin içeriğine ilişkin pek çok bilgi vermektedir. Orphik teogoni daha önce hiçbir Yunan şairinde karşılaşılmayan bir dünyayı resmetmektedir.

Orphik inancın en çarpıcı özelliği, Yunan dininin baş doktrininin, yani tanrılar ile insanlar arasında aşılmaz, veya neredeyse aşılmaz, bir uçurum bulunduğunun reddedilmesi üzerine kurulu olmasıdır.⁷³

Dionysos kültlerinden doğan Orphik teogoniye göre Zeus'un kızı ile birleşmesi sonucunda doğan Dionysos, Titanlar tarafından parçalanmış ve yutulmuştur; ancak Athena Dionysos'un yüreğini kurtararak Zeus'a götürmüş ve Zeus ondan yeni bir Dionysos-Zagreus yaratmıştır. Daha sonra Zeus, Titanları şimşegi ile öldürmüş ve onların küllerinden insanları yaratmıştır. Titanlar Dionysos'u yedikleri için küllerinde tanrısal bir parça bulunmaktadır, bu nedenle insanlar kısmen Tanrısal bir doğaya sahiptir.⁷⁴ İnsanın bedeni Titan kökenli iken, ruhu Dionysos kökenlidir, yani tanrısaldir. Yaratılan insanlar tanrıların katında yaşamaya başlarlar ancak Titan kökenli tarafları nedeniyle çeşitli günahlar işlerler. Bu günahların cezası olarak bir bedenine içine hapsedilerek dünyaya gönderilirler. Ruh-beden düalizmini benimseyen bu öğretilerde beden bir hapishane, hatta bir

⁷⁰ Bu görüşe karşı Zeller ve Capelle Orpheusçuluğun Doğu kökenli, yabancı ve Grek mizacına ters bir düşünce olduğu konusunda epey ısrarcıdır. Zeller'e göre bu düşüncenin kökeni Hindistan'daki Upanişadlar ve İran'daki Zerdüştdir.

⁷¹ Werner Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s. 96.

⁷² Jaeger, a.g.e. s. 99.

⁷³ Burnet, a.g.m., s. 17.

⁷⁴ Eduard Zeller, **Grekl Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 44.

mezar olarak görülür. İnsan ruhu tanrısal olduğu için aynı zamanda ölümsüzdür ancak cezası nedeniyle öldüğü zaman tekrar bir bedene girerek mahpusluğunu sürdürmek zorundadır.

Öyleyse Orpheusçuluk yalnız ruh-beden düalizmini değil ruh göçünü de savunmaktadır. İnsan ruhu binlerce yıl bu ruh göçüne maruz kalacak, bitki, hayvan ve insan formunda tekrar tekrar dünyaya gelecektir. İnsanın bu dünyadaki görevi ruhu mümkün olduğunca arındırarak Tanrısal doğasına yakın hale getirmektir. Ruh göçü zincirinden kurtulmanın ve yeniden tanrısal bir hale gelmenin tek yolu ruhu tümüyle arındırmaktır. Orpheusçuluk bu arınmayı sağlayacak bir dizi uygulamayı şart koşmaktadır. Bu yüzden Orpheusçuluk dinî bir öğretinin yanı sıra bir yaşam biçimini de vazetmektedir. Bu yaşam biçimi ruh ile beden arasındaki bağların zayıflaması için bazı çilecilik uygulamalarını içerir. Ruh arındırmak için, ruh sahibi varlıkların yani hayvanların yenmemesi, kan dökülmemesi, hayatın olabildiğince saf ve temiz bir biçimde sürdürülmesi gerekmektedir.

Görüldüğü gibi Orphik ruh görüşü, daha önce karşımıza çıkan Yunan destanlarından oldukça farklıdır.

Orphik gizem dini, bedenlenmiş insanın gerçek insan, ruhun bir tür güçsüz gölge imaj olarak kabul edildiği gerçek Grek hayat görüşünün tam tersine çevrilmesidir. ... Greklere göre güneşin altında yeryüzündeki hayat gerçek hayattır, öte dünya onun hazin ve solgun bir taklidinden ibarettir.⁷⁵

Oysa Orpheusçuluğa göre insan; ruhunun öte dünyadaki akıbetinden sorumlu olan, ruhu daha yüksek ve kutsal bir yerden gelmiş olduğu için kendini bedeninin içindeki geçici bir misafir gibi hisseden, dünyada kendini evinde gibi hissetmeyen ve ancak rüyalarda ve bedenden kurtulduğu ölüm anında tamamen kendisi olan bir varlıktır.⁷⁶ Orpheusçuluğu, Yunan'a yabancı, aykırı, Doğu kaynaklı bir öge olarak kabul etmek için yeterli kanıtımız bulunmadığı daha önce de belirtilmiştir. Ancak bu dinî öğretinin yeni ve farklı bir gelenek olarak görülmesi gerektiği açıktır.

Orpheusçu ruh öğretisi, her ne kadar Platon ve Aristoteles bu kavramı kendisine bağlı bütün maddi özelliklerinden soyutlamış olsalar da, her ikisinin de

⁷⁵ Zeller, a.g.e., s. 45.

⁷⁶ Jaeger, a.g.e., s. 129.

benimsediği ruhun ya da zihnin kutsal bir niteliği olduğu görüşünün dolaysız bir habercisidir.⁷⁷

Jaeger'e ve Bremmer'e göre Orpheusçuluğun Yunan toplumundaki yükselişinin ardında politik-ekonomik nedenler bulunmaktadır. Ona göre alt sınıfların sosyal ve siyasi yükselişi, kendi dinî görüşlerinin de entelektüel yaşama nüfuz etmesini sağlamış, tiranlar Orpheusçuluk tarafından temsil edilen Dionysos kültünü diğer kültürlerin yerine geçirmiş ve büyük ölçüde aynı siyasi güçler tarafından desteklenen bölgesel kadim gizem dinlerinin yeniden canlanması ele ele gitmiştir.⁷⁸ Zeller de insanların ruhun ölümsüzlüğü öğretisine sarılmalarının ardında politik karışıklıkların yarattığı endişenin yattığını düşünmektedir.

Siyasi devrimlerle birlikte can ve mal güvenliğinin kalmayıp, her türden dünyevi şeylerin gelip geçiciliğine ilişkin derin ve köklü inancı daha da pekiştirmekten ve bütün bu ölümlü ve değişken şeylerin ortasında ona itimat ve ebediyet hissini temin edecek göksel bir dayanak arayışını güçlendirmekten başka bir işe yaramadı.⁷⁹

C. PİNDAROS

Pindaros, özgür-ruhun özelliklerinin en belirgin ve açık biçimde incelenebildiği şairlerden biridir. Ona göre “her insanın bedeni ölümün güçlü çağrısına boyun eğer. Ancak yaşamdan geriye bir hayal (*eidolon*) kalır. Çünkü bir tek bu hayal tanrısal kökenlidir. İnsanların uzuvları etkin durumdayken bu hayal uyur, insanın uyuduğu sırada ise ona neşe ve üzüntü yaratacak kararları bildirir.”⁸⁰ Bu kısa fragman, ruhun özelliklerine ilişkin inançların hepsini özetlemektedir. Pindaros'a göre ruh Homeros'taki *psukhede* olduğu gibi bir hayal, bir *eidolon*dur. Ancak o ruhun tanrısal olduğunu vurgulayarak Homerik görüşten ayrılır. Ruhun ölümden sonra yaşamına devam etmesinin nedeni de tanrısal olmasıdır.⁸¹ Pindaros'ta aynı zamanda –daha önce Mısır'daki ruh inanışında görmüş olduğumuz- ruhu ölümden sonra bir yargılamanın beklediği inancıyla da karşılaşılır. Buna göre kişinin yaptıkları sonucunda onu bir ceza ya da ödül beklemektedir. Orpheusçuluk ile arasında

⁷⁷ Jaeger, a.g.e., s. 129.

⁷⁸ Jaeger, a.g.e. ss. 95-96.

⁷⁹ Zeller, a.g.e. s. 42.

⁸⁰ Akt. Çiğdem Dürüşken, “Antikçağ'da 'Psyche' Kavramına Genel Bir Bakış I”, Felsefe Arkivi, 29. Sayı, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994, ss. 76.

⁸¹ Bremmer, a.g.e., s. 80.

açık paralellikler bulunan bu görüşlerin, Orphik öğretilerin etkisi altında oluşturulmuş olması muhtemeldir ancak bu konuda kesin kanıtlar bulunmamaktadır.

Pindaros'ta karşımıza ruhun ölümsüzlüğü dışında bir ölümsüzlük türü daha çıkmaktadır. Buna göre kimi insanlar yaşarken bir anda yeraltına inerek gözden kaybolmakta ve burada ölümsüz bir yaşam sürmektedir. Ancak Hesiodos'taki dünya ile hiçbir iletişim kurulamayan Kutsanmış Adalarda yaşayan kahramanların aksine, yeraltında yaşayan bu kişiler ile bağlantıya geçmek, onlara sorular sormak ve geleceğe dair bilgiler almak mümkündür. Bu yüzden adalara gidenlere yönelik bir ibadet yokken, yeraltındaki güçlü ve etkili varlıklara yönelik ibadet vardır. Tıpkı Katonik tanrılara⁸² sunulduğu gibi, onlara da kurbanlar sunulur. Kurban ayınlarındaki uygulamalar, yer tanrıları ve ölümlerin onurlandırılması için yapılanlar ile tamamen aynıdır. Bunların aslında pagan inancına göre yer altı mağaralarında yaşayan tanrılar olduğunu ve onların yerini zaman içinde kahramanların ve kutsal insanların aldığını gösteren sayısız kanıt bulunmaktadır.

Yeraltında yaşayan kahramanlar kültü Homeros'a ters düşen bir fikri içermektedir: Ölümden ve bedenden ayrılıştan sonra daha yüksek ve yok edilemez bir hayata sahip olan *ruhlar*. Burada ölümden sonra ve ruh bedenden ayrılmış olduğu halde, yaşayanların yakınında, bilinçli bir varoluş durumunun sürdürülmesi söz konusudur. Bu da Homerik dünya görüşü ile tümüyle çelişir. O halde Kahramanlara yönelik inancın, özünde dinî bir kült üzerinde temellendiği açıktır.

Kahramanlar ile birlikte karşımıza çıkan bilinçli ve şahsi ölümsüzlük fikri, ilkel kültürlerde gördüğümüz ruhun ölümsüzlüğü ve yaşayanların dünyası içindeki var oluşu düşüncesinin güncellenmiş bir versiyonu gibidir. Destan yazarlarının ve okurlarının zihninde, uzak geçmişte yaşanmış dahi olsa, ölümsüzlüğün mümkün olduğuna ilişkin bir kavrayış filizlenmektedir. Bu kavrayış, Yunan dünyasının Yakın Doğu kültürleriyle, özellikle de Trakya ve Batı Karadeniz'i ele geçiren Pers İmparatorluğunun kültürüyle ilişkilerinin artması neticesinde, farklı kültürlerde benimsenen ruh kavrayışları ile eski ruh ve ölüm kültürlerinin sentezlenmesinin bir sonucudur. M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllara damgasını vuran savaşlar esnasında (Hellen-Pers Savaşları, Sparta-Atina Savaşları, Sparta-Pers Savaşları), cephede birbiriyle savaşan toplumlar, kültürel arenada birbirlerini beslemiş ve zenginleştirmiştir. Göçler, koloniler, ticaret gibi faktörler de göz önünde

⁸² Yer altı tanrıları.

bulundurulduğunda, hem mitolojide, hem dinlerde, hem de felsefede karşımıza çıkan benzerlikler ve etkiler daha kolay anlamlandırılabilir. Unutmamız gereken nokta, Yunanların, tüm bu etkileşimler sonucunda kendi özgün ve orijinal sentezini gerçekleştirdiğidir. Hem dışarıdan gelen etkiler, hem de kültürün yeni ürettiği fikirler, bir arada özümsemiştir. Bu arada eski fikirler de terk edilmemiş, yeni fikirler ile aşamalı olarak birleştirilerek yeniden yorumlanmıştır. Rohde'nin ifadesiyle “ırmak kendi huzurlu yatağında akmış ama yine aynı ırmak olarak kalmıştır.”⁸³

⁸³ Rohde, *Psyche*, s. 88.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PRE-SOKRATİK FELSEFEDE RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞLARI

Thales ile birlikte Yunan dünyasında başlayan süreci *değişim* terimi ile değil *dönüşüm* veya *düşünsel devrim* terimleri ile anlamak gerekir. Rasyonel düşünce geleneği, kendisini hem Pre-Homerik düşünce hem de mitolojik dünya görüşünden ayıran yepyeni bir bakış açısı benimsemiş ve bu yönelim Batı düşüncesi açısından kelimenin tam anlamıyla bir dönüm noktası olmuştur. Bu yüzden de, filozofların, ruh ve ölümsüzlük ile ilgili müstakil görüşlerine geçmeden önce, temsil ettikleri yeni evren görüşünü açıklamanın ve bu görüşün onu önceleyen düşünceler ile ilişkisini ortaya koymanın ele aldığımız kavramlara yönelik kavrayışta meydana gelen dönüşümleri anlamlandırmak açısından elzem olduğunu düşünüyoruz.

I. FELSEFENİN DOĞUŞU

Pre-Homerik dönemde karşımıza çıkan dinî görüşler, bölgeden bölgeye kimi farklılıklar gösterebilir de, insana ve evrene yönelik ortak bir kabulden hareketle tesis edilmişlerdir. Bu kabul evrende kaosun hüküm sürdüğünü bildirir ve bu evren görüşünü anlamaksızın, felsefenin Yunan düşüncesi için nasıl bir dönüm noktası olduğunu anlamlandırmak da mümkün değildir. Felsefe öncesi dönemde kültürler, gelenekler ve dinler, aralarındaki kimi farklılıklara rağmen, evrene baktıklarında bir karmaşa görürler. Onlara göre olaylar arasında bir tutarlılık, bir sebep sonuç ilişkisi, bir öngörülebilirlik yoktur. Aksine, doğaya ve insanlar âlemine bir gelişigüzellik, rastlantısallık, belirsizlik hükmeder. Ansızın gelen doğal afetler, hastalıklar, savaşlar, ölümler ya da insan hayatını bir anda tersine döndüren olaylar, evrende kaosun hüküm sürdüğünün kanıtlarıdır. Öte yandan insan, bütün bu karmaşa ve düzensizliğe bir açıklama getirme ihtiyacı duymaktadır. Çünkü ne kadar ilkel olursa olsun, insan etrafında olup biteni sorgulayan ve anlamlandırmaya çalışan bir varlıktır. Böylelikle, kaosun sebebini, kendi insani deneyimlerinden hareketle,

kendilerine benzer varlıklar hayal ederek açıklamaya çalışırlar. İnsanlar istek, öfke, sevinç, kıskançlık gibi duygulara sahip olan ve bu duyguların etkisiyle öngörülemeyen türlü davranışlarda bulunan varlıklardır. Dünyaya hükmeden kaosu, insan gibi düşünen ve hisseden ancak insandan çok daha güçlü olan varlıkların öngörülemez davranışları ile açıklamak ilkel insan zihni için makul ve ikna edici bir açıklama olmuş olmalıdır. İnsanın, ancak kendine benzeyeni anlayabildiği bu dönemde, insana benzeyen Tanrılar tasavvur etmiş olması ve insanda gözlemledikleri duygusal tepkileri (örneğin öfke nöbetlerini, kaprisleri, kıskançlıkları, ihanetleri, cinayetleri, aşkları) Tanrılara atfetmek suretiyle dünyadaki düzensizliği açıklaması ilkel dönemde yaşamış çok tanrılı toplumların neredeyse tümünde karşımıza çıkan ortak bir olgudur. Bu yüzden de, en başta söylediğimiz gibi, müstakil çok tanrılı dinler ve kültürler içerik olarak birbirinden farklı olsalar da, bahsettiğimiz bu temel kabulün üzerine inşa edilmiş olmaları bakımından aynı ürünün farklı versiyonları gibidirler.

Mitolojik eserler, özellikle de Homerik destanlar, ilkel insan zihnini felsefeye hazırlayan bir ara aşama, ilkel düşünce ile felsefe arasına gerilmiş bir köprü gibidir. “Mit felsefenin dolayimsız müjdecisiydi ve felsefeyi yalnızca tohum halindeki belli kavramsallaştırmalarla değil, dünyanın işleyişine ilişkin içgörülerle de donatmaktaydı. Mit zaten bir dünya düzenini, filozofların *kozmos* diye adlandıracakları şeyi öngerektirir, fakat onu esasen tanrılar arasındaki soy kütük bağlarında temellendirir.”⁸⁴ Mitoloji yazarları, evreni sistemli bir biçimde açıklamaya, Tanrılar da dâhil her şeyi yerli yerine koymaya çalışır ve pek çok yönüyle kendisini önceleyen ilkel düşünceden ayrılır. Ancak düzeni, aşkın ve şahsi öğeden, yani dünyanın ötesinde duran, insana benzer Tanrılardan hareketle açıklama çabasıyla kopamaz. Ruh ve ölüm konusunda da bir değişim söz konusudur. Homeros, ruhları, yaşayanların dünyasına etkide bulunamayacakları Hades’e hapsedmekle, yeni bir bakışa doğru ilk adımı atmıştır ancak yine de ruhu, ölümden sonra bedenden ayrılan başka bir beden olarak düşünmekten vazgeçmemiştir. Homeros’tan sonraki dönemde yazılan mitolojik eserler ise, Homeros’un dünya görüşünden çok, kadim kültürlere yakın durmuş, Homeros’ta terk edilen pek çok ruh ve ölümsüzlük kültürünü canlandırmıştır.

⁸⁴ Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 6.

“Yunan felsefesi, olayların görünüşteki kaosunun altında gizli bir düzen yattığı ve bu düzenin kişisel olmayan güçlerin ürünü olduğu kanısı insanların zihninde biçimlenmeye başlayınca” ortaya çıkmıştır.⁸⁵ İnsan duyuları yoluyla algıladığı kaosun ardındaki düzeni, akıl yoluyla anlamaya muktedir bir varlıktır. O halde Yunan felsefesini doğuran iki temel kabul içkin bir düzenin varlığı ve aklın tek başına bu düzeni keşfetmek için yeterli olduğudur. Bu, modern terimlerle ifade edilirse, bir paradigma değişimidir. Her şeyin üzerinde durduğu temel yıkılmıştır, bu, o güne değin ortaya konmuş her şeyin yıkılması, sonra da yeni temelin üzerine yeniden inşa edilmesi anlamına gelmektedir. Elbette felsefe tek bir çizgide ilerlememiş, farklı filozoflar ve okullar, bu düzene ilişkin farklı hatta kimi zaman birbirinin tam tersi açıklamalar yapmışlardır. Ancak son tahlilde Antik Yunan’daki tüm filozofların aklın yardımıyla açıklamaya ve anlamlandırmaya çalıştıkları şey *kozmostur*.

Felsefe işte böyle devasa bir proje ile yola çıkmış ve gerçekten de dokunulmadık tek bir şey bırakmamıştır. Felsefenin taktığı yeni gözlükle her şey bambaşka görünmektedir. Evrende düzenin hüküm sürmekte olduğunu bir kez kabul ettikten sonra o güne dek kaos ile ilişkilendirilen tüm olguların, bu düzende bir yere yerleştirilmesi gerekmiştir.

Felsefe ve bilim fenomenlerin altında kaprisin değil içkin bir düzenliliğin yattığını ve doğanın açıklamasını bizzat doğada aramak gerektiği şeklindeki cüretkâr bir inançla başlar.⁸⁶

İşte ruh ve ölüm kavramları da bu dönüşüm projesi kapsamında tümüyle yeniden yapılandırılmalıdır. Her filozof, ruh ve ölümü, evrende hüküm süren düzene ilişkin ortaya koyduğu açıklamaya göre yorumlamış ve kendi sistemi ile tutarlı olacak bir biçime sokmuştur. Örneğin her şeyin maddi olduğunu söyleyen bir filozofun, ruhu da bir madde olarak kabul etmesi gerekir. Benzer şekilde doğuştan getirdiğimiz bilgilerin varlığını öne süren bir filozofun, ruhun dünyaya gelmeden önce bir varoluşa sahip olduğunu kabul etmesi, kendi düşüncesinin iç tutarlılığı açısından mecburidir.

Thales ile başlayan, evreni akıl yoluyla kavrama ve açıklama teşebbüsünün, insanlık tarihi açısından taşıdığı önem ortadadır. Ancak dikkat etmemiz gereken nokta bu

⁸⁵ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 41.

⁸⁶ Guthrie, a.g.e., s. 58.

teşebbüsü, mitolojik ve teolojik düşünceden tümüyle bir kopuş, tarihteki bir kırılma gibi görmemektir. Felsefe “bilim öncesi bir çağın sisleri arasından” “yavaş ve aşamalı olarak” açığa çıkmıştır, bu yüzden de “sarsılmaz gibi görünen aklın çatısı ve duvarları dâhilinde mitlerin nasıl barındıklarını gözlemlemek”⁸⁷ bize çok şey öğretecektir.

Tarihin nesnesi insandır, bu anlamda tarih, parçaları arasında sürekli bir iletişim ve etkileşimin sürüp gittiği organik bir yapıya benzer. Bu organizma, yeni gıdalar alarak gelişir ve büyür, ancak o güne değin sindirdiği her şeyi, kendi içinde, yapıtaşları olarak barındırmaya ve dönüştürmeye de devam eder. Bunun en açık kanıtı, çalışmamızın ilk bölümünde ele aldığımız ilkel ruh ve ölüm kültürlerinin izlerini, neredeyse 4000 yıl sonra, bugün bile gözlemleyebiliyor olmamızdır. Kurban kesme, mezar ziyaretleri, türbelere adak adama, hayaletlerin varlığına inanma ve onlarla iletişime geçme teşebbüsleri gibi ilkel düşüncede karşılaştığımız gelenekler ve inanışlar, günümüzde hiç de azımsanamayacak bir yaygınlıkla benimsenmeye devam etmektedir. Şüphesiz, bu inançların içeriğinde ve anlamında dönüşümler meydana gelmiştir ve bu uygulamalar modern insan için farklı şeyler ifade etmektedir ancak çarpıcı olan şey, bu alışkanlıkların tümünden terk edilmemesi, dönüştürülerek de olsa hayatta kalmış olmasıdır. İkel kültürlerin 4000 yıl sonrasına dokunabildiğini gördükten sonra, Thales ile başlayan rasyonel düşünce geleneğinin, henüz bir parçası olduğu mitolojik dünyadan tümüyle koptuğunu söylemenin ne kadar hatalı bir bakış açısı olduğu da ortaya çıkmaktadır.

Cornford ve Whitehead, aynı çağda ortaya konan felsefi tartışmaların, o dönemin tüm filozoflarınca bilinçsizce doğru kabul edilen bir dizi ortak varsayım üzerinde temellendiğini vurgular.⁸⁸ Guthrie'nin Yunan Felsefe Tarihi adlı çalışmasında, özellikle bu durumu irdelediği “Bilinçdışı Ön Kabuller” adlı bir bölüm bulunmaktadır.⁸⁹ Bu bölümde Guthrie, felsefe ve bilimin, akıl ve gözlem gibi tamamen bilimsel olan yöntemlerin yanı sıra ikinci bir kaynaktan da beslendiğini öne sürer. Ona göre filozoflar, bilinçdışı bir düzeyde, içine doğdukları dönemin, çevrenin ve dilin kendilerine dayattığı bazı ön kabullere sahiplerdir ve bunlar, filozofların oluşturacakları felsefi düşüncüyü alttan alta, adeta filozofa hissettirmeden etkilemektedir. İlk Yunan filozofları için bu ortak varsayımların bir kısmı felsefe öncesi düşüncenin açıklamalarına dayanmaktadır.

⁸⁷ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 9.

⁸⁸ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, ss. 18-19.

⁸⁹ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, ss. 130-132.

Miletosluların felsefi anlamda bir önceli olmaması, onları önceleyen düşüncenin mitolojik öğelerle iç içe geçmiş geleneksel halk inanışları olması, bildikleri tek edebî formun şiir olması, farklı dillerde metinler okuyamamaları da onların düşüncelerine sınırlar koymuştur. Öyleyse çalışmamız süresince, filozofların düşüncelerinde, mitlerden ve kùltlerden izler bulunmasının, tarihsel gelişim sürecinin doğal bir sonucu olduğunu da hesaba katmamız gerekmektedir.⁹⁰

Mitsel ön kabullerin yanı sıra, tüm Pre-Sokratiklerde karşılaştığımız bir başka ön kabulden daha bahsetmemiz gerekmektedir. Felsefe öncesi döneme ilişkin açıklamalarımızda, madde ile ruh arasında bir ayrım olmadığından, duyularla algılanan maddi dünya dışında bir gerçekliğin tahayyül edilemediğinden, insan zihninin henüz maddeden bağımsız tinsel ögeyi düşünemediğinden bahsetmiştik. Sokrates öncesi filozofların ruh ile ilgili görüşlerini ele alırken, bu algının onlar için de geçerli olduğunu göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Guthrie, “materyalist” teriminin ciddi bir anakronizm olduğu konusunda bizi haklı olarak uyarır.

‘Materyalist’ kelimesi, maddi olan ile maddi olmayan ayrımını bilerek, tinsel ögeyi reddeden ve her şeyin maddeden kaynaklandığını söyleyen kişiler için kullanılmalıdır.⁹¹

Dolayısı ile Pre-Sokratiklerin madde kelimesini bugün kullandığımız anlamdan çok farklı bir bağlamda, adeta “gerçek” veya “var olan” kelimesi yerine kullandığını düşünebiliriz. Onlar, maddi olmayan bir varoluş türünü henüz tasavvur edemediği için, canlılık ilkesini de doğallıkla maddenin bir parçası olarak görmüştür. Bu dönemin düşüncesini yansıtmak için canlı maddecilik teriminin kullanılması bu bağlam içinde doğru gözükmektedir. Zeller’in ifadesi ile;

Grekler doğayı her zaman canlı olarak tasavvur etmişlerdir. Mitik düzlemde her şey, (...) onlara göre tanrısal varlıklarla doluydu; felsefi düzlemde her nevi maddeyi, hatta bir güç geliştirdiklerinden dolayı taşları bile bir kenara ayırmaksızın, canlı olarak düşünüyorlardı.⁹²

⁹⁰ Guthrie’ye göre bu durum yalnızca ilk filozoflar için değil her çağda yaşayan tüm insanlar için de geçerlidir. İnsanlar mitsel kavramları alttan alta kabul etmekten asla kurtulamamıştır ve asıl tehlikeli olan insanların mittten tümüyle bağımsız olduklarını ve yalnızca mantığa ve bilimsel çıkarıma dayanan bir düşünce biçimi izlediklerini zannetmeleridir. Bkz. Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, ss. 19-20.

⁹¹ Guthrie, a.g.e., s. 77.

⁹² Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 53,54.

Filozofların düşüncelerine geçmeden önce son olarak şu hususu belirtmekte fayda vardır. Çalışmamızda kullandığımız ve her biri alanında otorite kabul edilen uzmanlar tarafından yazılmış olan kaynaklarda, Yunan felsefe tarihinin yorumlanmasına yönelik iki farklı yaklaşım bulunduğunu gördük. Copleston, Burnet gibi yazarlar, Yunan toplumunun başta ticaret ve savaş nedeniyle farklı kültürler ile iletişimde olduğunu kabul etmekle beraber, bu kültürlerin felsefi düşünce üzerinde etkili olmadığını, Yunan filozoflarının Doğu kökenli mitlerden ve teogonilerden etkilenmediğini öne sürmektedirler. Guthrie, Cornford, Jaeger, Rohde, Zeller gibi yazarlar ise, Yunan felsefesinin, Yunan medeniyetinin iletişim içinde olduğu diğer uygarlıklardan özellikle Pers ve Mısır medeniyetlerinden, onların dinî ve mitolojik görüşlerinden belli ölçülerde etkilendiğini varsaymaktadırlar. Bu iki görüş arasında bir doğru-yanlış ayrımı yapmak gibi felsefi düşüncenin ruhuna aykırı bir tutum şüphesiz söz konusu değildir. Bundan 2500 yıl öncesi üzerine yapılan yorumlar söz konusu olduğunda, her şeyden önce elimizdeki kaynakların eksik, yetersiz olduğunu hatta kimi filozoflardan elimizde hiçbir yazılı kaynak bulunmadığını göz önünde bulundurmamız gerekir.

Bunun yanında, felsefe tarihine yönelik tek bir doğru yaklaşımın bulunduğu kesinlikle iddia edilemez. Bilakis her farklı perspektif, bu döneme ait kavrayışımızı çeşitlendirmekte ve zenginleştirmektedir. Ancak şunu belirtmemiz gerekmektedir: Yunan felsefesi ile diğer medeniyetlerin efsaneleri, ayinleri, inanışları, mitolojileri vs. arasına keskin bir çizgi çeken yaklaşımlar, bunlar arasındaki paralellikleri ve etkileşimleri açıklama noktasında yetersiz kalmaktadır. Yunan felsefesinin, diğer kültürler ile etkileşimini benimseyen kaynaklara dayanarak çizdiğimiz tablo ise, ruh ve ölümsüzlük kavramlarını, tarihsel süreklilik içinde adeta canlı birer organizma gibi resmetmekte, geçirdikleri dönüşümlerin kademeli ve sentetik doğasını çok daha kapsamlı ve bütünlüklü bir şekilde ortaya koymaktadır. O halde, ikinci yorumu ilkinen tercih etmemizin nedeni, ilk perspektifin hatalı olduğunu düşünmemiz değil, ikinci görüşün araştırdığımız kavramların doğasına ilişkin çok daha doyurucu, tutarlı ve açıklama gücü yüksek bir çerçeve sunmaya imkân vermiş olmasıdır.

Antik Yunan filozoflarının her birini ve tüm yönleriyle ele almak bir felsefe tarihi yazma girişimi olacağı için, çalışmamızı ruh kavramı üzerinde ayrıntılı olarak duran filozoflarla ve onların ruha ve ölümsüzlüğe ilişkin görüşleri ile sınırlandırmamız gerekmektedir. Öte yandan, filozofların, temele koydukları ilke ile olan ilişkisini

kurmaksızın, ruh ve ölümsüzlüğe dair açıklamaları da adeta havada, boşlukta duruyor izlenimi verecektir. Bu kopukluktan kaçınmak için, ele aldığımız filozofun felsefesinin temelinde yatan, düşüncelerini üzerine inşa ettiği ilkeleri ve genel evren görüşünü çok kısa bir şekilde özetleyerek başlamayı ve daha sonrasında kapsamlı bir şekilde ruh ve ölümsüzlüğe ilişkin görüşlerine geçmeyi uygun gördük.

II. THALES: DEVİNDİRİCİ NEDEN OLARAK RUH

Thales'in felsefi yolculuğu, Miletos şehrinde başlar ve Yunan felsefesinin bu kentte filizlenmesi, kesinlikle bir tesadüf değildir. İyonya'daki büyük liman şehirlerinden biri olan Miletos'un jeo-politik konumu, ekonomik refah düzeyinin artması ve diğer kültürlerle kurulan ilişkiler felsefenin bu şehirde doğması için adeta ideal koşulları sağlamıştır. Miletos, Lydia ve Pers egemenliğindeki Küçük Asya'nın batı sınırında bulunan ve pek çok koloniye sahip olan bir şehirdir. Dolayısıyla farklı kültürler ile sürekli ve yoğun bir etkileşim halindedir. Bunun yanında, refah düzeyinin oldukça yüksek olduğu ve insanların hayatta kalma mücadelesinden özgürleşerek, insanı, doğayı, evreni temaşa etmesine olanak sağlayan bir kenttir. Pers, Mısır, Mezopotamya ve Anadolu kültürlerinin, Yunan kültürü ile sentezlenmesi de yaratıcı düşünce üzerinde olumlu etkilerde bulunmuştur. Tüm bunların yanında insan zihni, değişmekte, dönüşmekte, kendisine kattığı yeni deneyim ve bilgiler ile farklı fikirler inşa etmektedir. Homeros'ta ilk emarelerini gördüğümüz sorgulayıcı bakış açısı giderek güçlenmekte, teolojik ve mito-poetik açıklamaların tatmin ediciliği ve açıklayıcı gücü azalmaktadır. O halde, Thales'in düşünsel yolculuğu, kendisini önceleyen düşünceden bir kopuş olarak değil, insanlık tarihinin doğal gelişim sürecinin zamanı gelmiş bir aşaması olarak görülmelidir.

Felsefe yeni doğmuştur, kendi ayakları üzerinde zar zor durmaktadır, bunu ancak sürekli geriye, annesine bakarak, hatta onun eline sımsıkı tutunarak yapabilir; yine de işte o artık doğmuştur, çünkü biri çıkıp Tanrıları, kozmogoni sahnesinden çıkarmıştır.⁹³

Thales'in projesi, artık tatmin edici bulmadığı öte dünyacı, mitsel düşünceyi bir kenara bırakarak, dünyada olup biten her şeyi, bu dünyaya içkin olan doğal bir ilkeye

⁹³ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 83.

dayandırmak ve bu şekilde de evrende doğal bir düzenin hüküm sürdüğünü ortaya koymaktır. Thales, evrendeki sayısız farklı varlığın, doğaya içkin olan tek bir yapıtaşından türemesi gerektiğini ve bu ilkenin *su* olduğunu düşünür. Thales'in ilk ilke olarak neden suyu seçtiği konusunda iki farklı görüş vardır. Bir görüşe göre, bu seçimin temeli mitsel düşünceye dayanır zira hem Mezopotamya hem Mısır hem de Yunan mitolojilerinde su, merkezi öğedir. Mısır'da tüm yaşamın sudan doğduğuna inanılır. Babil Enuma Eliş kozmolojisinde de evrenin ilk başta sudan meydana gelen bir kaos olduğu ve daha sonra üç farklı öğenin (Apsu, Tiamat, Mummu) bu bütünden ayrıştığı ve evreni yarattığı anlatılır. Yine hem Yakındoğu ülkelerinde hem de Yunan kültüründe suyun her şeyi kuşattığını anlatan tufan öyküleriyle karşılaşırız. Homeros, dünyanın Okeanos (okyanus tanrısı) ve Tethys'ten (deniz tanrıçası) meydana geldiğini söyler. Bütün bu örneklerden hareketle, suyun temel ilke olarak seçilmesinde, mitolojik açıklamaların etkili olduğu düşünülebilir.

Diğer görüşe göre ise suyun seçilmesi, rasyonel bir seçimdir zira doğaya baktığımızda canlıların hayatta kalmak için suya muhtaç olduğunu, suyun yaşam verici gücünü gözlemleyebiliriz. Ayrıca doğada hem katı, hem sıvı hem gaz halini gözlemleyebildiğimiz tek madde sudur, bu Thales'e suyun her maddeye dönüşebileceği fikrini vermiş olabilir.

Bilinç düzeyinde mitolojiden planlı bir kopuş gerçekleştirerek rasyonel açıklamalar arasa da, Thales'in zihninin gerisinde hala eski fikirlerin bulunması ve düşüncesini belli biçimlerde yönlendirmesi gayet olasıdır.⁹⁴

Aslında, Thales'i bunca önemli kılan ve Yunan felsefesinin ilk temsilcisi payesi almasını sağlayan şey, ilk ilke olarak suyu seçmesi değil, değişimin altında yatan maddi bir neden aramasıdır. Wightman'ın esprili ancak o kadar da isabetli bir şekilde ifade ettiği gibi Thales "tek öğe diye pekmez ilkesini savunsaydı bile haklı olarak spekülâtif bilimin babası olarak onurlandırılırdı".⁹⁵

Thales, ruha ve ölümsüzlüğe ilişkin görüşlerini bu varlığa ilişkin açıklamaları ile tutarlı bir biçimde oluşturur. O, ruhu, maddeye yani suya içkin olan devindirici neden olarak tanımlar. Bu görüş, Yunan düşüncesinde ruhun birincil özelliğinin devindiricilik olduğu görüşüne de uygun düşmektedir. Bu dönemde madde ile devindirici neden iki ayrı

⁹⁴ Guthrie, a.g.e., s. 75.

⁹⁵ Akt. Guthrie, a.g.e., s. 80.

öge olarak ele alınmamaktadır. Empedokles bu ayrımı yapıncaya dek, ne Thales ne de ondan sonra gelen bir başka filozof, devinimin nedenini maddenin dışında bir ilkeye bağlama ihtiyacı hissetmemişlerdir; onlara göre devinim maddeye içkin bir özellik olmalıdır. Evren, var olan her şeyin temel taşı olan tek bir maddeden meydana gelir ve hareketi açıklamak için bu tek maddeye içkin olan devinim ilkesi yeterlidir. Bazı kaynaklara göre Thales'e atfedilen, ancak Thales öncesi dönemde bir çeşit atasözü gibi kullanıldığı gösterilmiş olan "Her şey Tanrılarla doludur"⁹⁶ sözü ile kastedilen şey tam da budur. Çünkü Yunanlılar için Tanrı, ölümsüz ve ebedî şeyler için kullanılan bir sıfat gibidir.

Dünyada işbaşında gördüğümüz, bizimle birlikte doğmamış ve biz öldükten sonra da var olmaya devam edecek herhangi bir güç, şu halde, bir tanrı olarak adlandırılabilirdi ve gerçekte, böyle güçlerden her biri birer tanrıydılar.⁹⁷

Bu bağlamda ruh, ezeli ve ebedî devindirici ilke olması anlamında tanrısaldir ve ölümsüzdür. Ancak bu kesinlikle şahsi bir ölümsüzlük değildir. Burada kastedilen, maddenin yok oluşa tabi olmaması anlamında, devindirici gücün de ebedî olmasıdır.

Thales'in görüşünü, Arbman'ın analizi ışığında değerlendirdiğimizde, onun ruh tanımının, felsefenin ortaya çıktığı dönemde üniter hale gelmiş olan ruh kavramının bir parçası olan beden-ruhlarına karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Hatırlanacağı üzere beden-ruhlarının ayırt edici özelliği, insanın aktif olduğu durumda etkin olmalarıdır. Özgür-ruh ise yalnızca kişi pasif iken aktif hale geçen parçadır. Thales'e göre ruh, insana ve doğaya canlılık ve hareket veren şeydir, bu yüzden de özgür-ruha atfedilen özelliklere sahip olması düşünülemez.

III. ANAKSİMANDROS

Miletos Okulu'nun ikinci filozofu olan Anaksimandros da, Thales gibi düzensizliğin ardında yatan düzeni doğaya içkin maddi bir nedende arar. Her şeyin kendisinden meydana geldiği yapıtaşı niteliğindeki bu ilk ilkeye *arkhe* adını ilk veren kişi

⁹⁶ Bu cümlenin kökeni ile ilgili daha kapsamlı bilgi için bkz. Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 78.

⁹⁷ Akt. Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 18.

Anaksimandros'tur. Simplikios ve Aristoteles'ten öğrendiğimize göre, Anaksimandros her şeyin temelinde yatan ilkenin, günlük hayatta algıladığımız öğelerden biri olduğu fikrini ikna edici bulmaz. Ona göre evrendeki öğeler, sürekli olarak birbirleri ile çatışma içinde olan, dolayısıyla da karşıtlık içeren maddelerdir. Doğaları gereği su ateşi, ateş suyu yok etmeye çalışır. Herhangi bir öğenin kendi karşıtını yaratmasını akla yatkın bulmayan Anaksimandros'a göre ilk ilke bu karşıtlıktan bağımsız, çatışan öğelerin dışında ve ötesinde bir şey olmalıdır. Anaksimandros bu *arkheye* sınırsız anlamına gelen *apeiron* ismini verir. Tüm evrenin kendisinden ayrılmak suretiyle meydana geldiği, ölümsüz ve sonsuz *apeiron*, algılanamayan bir maddedir.⁹⁸ Anaksimandros, ebedî bir devinimin, her şeyin kendisinden ayrıştığı bu maddeye içkin olduğunu kabul eder. İçkin devinim Greklerin o dönemdeki ortak kabullerine uygun bir şekilde Tanrısallık anlamına da gelmektedir. Elbette burada kastedilen felsefe öncesi düşüncede karşımıza çıkan türde bir Tanrısallık değildir. *Aperion*, Tanrısallığın en temel özelliklerinden biri kabul edilen ölümsüzlük özelliğine sahiptir. Ayrıca *apeiron*'a içkin devinimin yanı sıra yönetici bir güç de yüklenir, yöneticilik ise bir tür bilincin var olmasını gerektirir. "Bu noktada Anaksimandros bağlamında daha fazla kanıtı sahip değiliz, ama sonraki birici filozoflar kendi maddi *arkhe*'lerine açıkça bilinç ve zekâ yükler. Bu nokta, devindirici neden ve madde arasındaki ayrıma, yani madde ve ruh ayrımına giden yolun başıdır."⁹⁹

IV. ANAKSİMENES: EVRENİ VE İNSANI BİR ARADA TUTAN HAVA OLARAK RUH

Anaksimandros'un çağdaşı olan Anaksimenes, onun hem öğrencisi hem de dostudur ve tıpkı onun gibi evrendeki çokluğu tek bir *arkheye* indirgeyen birici geleneği temsil etmektedir. Ancak o hocasının aksine, bu ilkenin doğada var olan öğelerden bir tanesi olduğunu ve bu öğenin de hava olduğunu savunmuştur. Anaksimenes'e göre hava,

⁹⁸ Fizikçi Von Weizsaecker fiziksel perspektifin, bütüncül bir dünya görüşüne ulaşmak amacıyla, algılanamayana hep eğilim gösterdiğini, algılananları sık sık "algılanamayan" bir maddeyi "varsaymak" suretiyle açıkladığını ifade eder. Akt. Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, ss. 90-91.

⁹⁹ Guthrie, a.g.e., s. 101.

sürekli olarak devinime sahip olan, sınırsız maddedir ve diğer maddeler –toprak, ateş, su- havanın seyrelmesi ve yoğunlaşması sonucunda meydana gelmektedir.¹⁰⁰

Capelle ve Guthrie'ye göre Anaksimenes'in ilk ilke olarak havayı seçmesinin nedeni, ilkel düşünme tarzının etkisinde kalarak nefes ile canlılık ve ruh arasında bir ilişki kurmuş olmasıdır.¹⁰¹ Bu görüşü destekleyen bir fragmana göre şöyle demiştir Anaksimenes:

Havadan müteşekkil olan ruhlarımız nasıl bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa, nefes (*pneuma*) ve hava da dünyamızı öylece sarar ve kuşatır¹⁰²

Öyleyse ruh, havadan yani ilk ilkeden meydana gelir, dolayısıyla –tıpkı Thales'in su ilkesinde olduğu gibi- sonsuz, ölümsüz ve Tanrısaldır. “Anaksimenes bütün Oluş'un temelindeki sınırı olmayan özün hava olduğunu söylerken, esas olarak havayı hayatın taşıyıcısı olarak görmektedir.”¹⁰³

O halde -farklı *arkheler* belirlemiş olsalar da- hem Thales'e hem Anaksimenes'e göre ruh, maddeye içkin olan devindirici güçtür. Onlara göre ilk ilke, kendi kendine elektrik üreten ve bu şekilde hareket eden bir makine gibidir ve ruh, bu örnekte elektriğe karşılık gelmektedir. Bu yüzden de bu filozoflar için, her bir makinenin şahsi ve eşsiz bir elektriği olduğunu söylemek ne denli anlamsızsa, insanların ölümden sonra varlığını sürdüren kişisel bir ruha sahip olduğunu söylemek de o denli anlamsızdır. Öyleyse burada –daha önce Thales'te gözlemlemiş olduğumuz gibi- beden-ruhlarına karşılık gelen bir ruh tanımı söz konusudur.

Görüldüğü gibi, Arbman'ın analizi, filozofların *psukhe* kelimesini neden birbirinden çok farklı anlamlarda kullandığı sorusuna oldukça mantıklı ve tutarlı bir yanıt getirmektedir. Thales ve Anaksimenes, *psukhe* kelimesini yalnızca özgür-ruhun tanımına karşılık gelecek bir kavram olarak görmüş olsalardı, ilkelerindeki içkin devinimi tanımlamak için bu kelimeyi seçmeleri söz konusu olamazdı. Oysa *psukhe*, M.Ö. 6. yy'da, Arbman'nın başka kültürlerde de şahit olduğu birleşme sürecini tamamlamış ve farklı ruh

¹⁰⁰ Bu yaklaşım, Thales'in düşüncesine benzemesi bakımından ilk bakışta bir gerileme gibi görünmekle birlikte, aslında bir ilerlemedir zira ilk kez Anaksimenes tek bir maddeden çok sayıda maddenin oluşmasını seyrelme ve yoğunlaşma kavramları üzerinden açıklamıştır.

¹⁰¹ Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe I**, s. 77; Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 141.

¹⁰² Akt. Zeller, a.g.e., s. 59.

¹⁰³ Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, s. 122.

türlerini de içeren bir bileşim haline gelmişti. Ruh, hem geniş hem de çok derin bir alanı kapsayan bir kavram olduğu için de, her filozofun evren görüşüne bir yönüyle uyum sağlayabilmiş, bu yüzden de aynı kelime bambaşka şekillerde tanımlanabilmiştir. Çalışmamızın devamında her bir filozofta birbirinden farklı ruh türlerine gönderme yapıldığı daha net bir şekilde görülecektir.

V. PYTHAGORASÇILIK: DÜNYA ZİNDANINDA CEZA ÇEKEN TANRISAL VE ÖLÜMSÜZ VARLIK OLARAK RUH

Pythagorasçılık ile birlikte, ne Miletoslu filozofların evren tasavvuru ile ne de mitolojik Yunan düşünce geleneği ile benzeşmeyen bir yorumun felsefe tarihi sahnesine çıktığını görürüz. Pythagoras, yalnızca bir filozof değil aynı zamanda dinsel bir tarikatın kurucusudur ve kurduğu tarikat dinî dogmalar ve bunun öngördüğü bir yaşam biçimi üzerinde yükselmektedir. Dolayısı ile o, bir yanı ile evreni rasyonel bir biçimde kavramaya çalışırken, bir yanıyla dogmatik öğretileri ve gizemleri kabul etmekle felsefe ile dinin iç içe geçtiği, alışık olmadığımız türde bir sentez ortaya koymuştur.

Pythagoras felsefe tarihi içindeki en gizemli şahsiyetlerden biridir. Bunun bir sebebi, diğer tüm Pre-Sokratik filozoflarda olduğu gibi yazılı kaynaklara sahip olmayışımızdır ancak Pythagoras'ı bir sır perdesi ardına gizleyen başka sebepler de vardır. Guthrie'nin ayrıntılı bir biçimde üzerinde durduğu bu sebepler¹⁰⁴ kısaca şunlardır: Pythagoras'ın azizleştirilmesine yönelik eğilimin bir sonucu olarak, onun hakkında pek çok doğaüstü hikâye ortaya atılmış¹⁰⁵, bu da günümüze ulaşan bilgilerden hangilerinin mitsel hangilerinin gerçek olduğu konusunda soru işaretleri oluşmasına sebep olmuştur. Dinsel tarikatlara özgü bir tavırla, tüm öğretiler, kaynağı kim olursa olsun tarikatın kurucusuna, yani Pythagoras'a mal edilmiştir, dolayısı ile hangi fikrin bizzat Pythagoras'a ait olduğunu belirlemek oldukça güç hale gelmiştir. Pythagorasçı tarikatın, hakikatlerin gizli kalması, sırların herkese söylenmemesi gerektiğine yönelik inancı doğrultusunda öğretiye ilişkin bilgilerin bilinçli olarak gizlenmiş olması da öğretinin bizim için pek çok

¹⁰⁴ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 159-168.

¹⁰⁵ Aynı anda iki yerde görülmesi, kalçasının altından olması, ırmak tanrısının onunla konuşmuş olması gibi mitsel öyküler bulunmaktadır. Guthrie, a.g.e., s. 160.

açından bir muamma olarak kalmasında rol oynamıştır. Tüm bu engelleri gördükten sonra Pythagoras'ın neden “gayya kuyusu”¹⁰⁶ olarak nitelendiğini anlamak güç değildir.

Görüşümüze gölge düşüren tüm bu etkenlere rağmen, Pythagoras hakkında bildiklerimiz, onun Batı felsefesine yaptığı etkinin ne denli büyük ve derin olduğunu görmemize yetmektedir. Aslında bunun dolaylı bir etki olduğunu söylemek daha doğrudur çünkü Pythagoras'ın görüşlerini bunca önemli kılan onların Platon üzerindeki etkisidir. Platon, Batı felsefesindeki en önemli ve merkezi figürlerden biridir. Bu da Platon üzerinde etkisi bulunan filozoflara ayrı bir önem kazandırmaktadır zira Platon'u layıkıyla anlamanın yolu onun düşüncesinin nüvelerini barındıran bu filozofları anlamaktan da geçmektedir. Buna bir de Pythagoras'ın Platon'un felsefesine yaptığı etkinin, ruh ve ölümsüzlük görüşü ile ilgili olduğu gerçeğini eklediğimizde, Pythagoras'ın çalışmamız açısından ne denli büyük bir öneme sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de Pythagoras'ın felsefe sahnesine taşıdığı ruh öğretisi, Platon yoluyla tüm felsefe tarihini etkilemiş ve bugün bile süren ruh-beden-zihin-ölümsüzlük tartışmalarının temelini oluşturmuştur.

Bu tespitimizden hareketle çalışmamızda Pythagoras'ın felsefi fikirlerinden çok dinî fikirlerine odaklanmamız gerektiği açıkça görülmektedir. Ancak bu öğretinin içeriğine geçmeden önce, Pythagorasçılık ile Orpheusçuluk arasındaki ilişkinin üzerinde de durulması gerekmektedir. İki öğretinin dogmaları, özellikle de ruh göçü ve ruhun ölümsüzlüğü dogmaları birbirine öylesine benzemektedir ki aralarında bir etkileşim olduğunu inkâr etmek neredeyse imkânsızdır. Felsefe tarihçilerinin büyük bir kısmı Trakya'nın Dionysos kültü ile ilişkilendirilen Orpheusçuluğun kronolojik olarak Pythagorasçılıktan önce geldiğini ve Pythagoras'ın gizem öğretisinin şekillenmesine sebep olduğunu öne sürmektedirler. Ancak yakın zamanda ortaya çıkan arkeolojik bulgular, hangi akımın diğerini etkilediği hususunda kesin bir söz söylemenin aslında mümkün olmadığını göstermiştir. Kesin olan şey iki öğretinin de aynı dinî dogmalar üzerine inşa olduğudur. Pythagorasçılar, ruha ve ölümsüzlüğe yönelik inançlarını her ne kadar felsefi düzleme taşımış ve bu inançları ile tutarlı bir evren tahayyülü geliştirmiş olsalar da, öğretilerinin temelinde yatan kabullerin dogmatik bir doğası vardır. Zaten Pythagoras'ın yola çıkış amacı da Miletoslu filozoflardan tümüyle farklıdır.

¹⁰⁶ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 158.

Pythagoras'la birlikte felsefenin itici gücü, İonialılardaki gibi merak ya da teknik gelişme olmaktan çıkar ve filozofla evren arasında doğru bir ilişkinin kurulmasını sağlayacak bir yaşama biçimi arayışı haline gelir.¹⁰⁷

Pythagoras'ın bu arayışta, aklının rehberliği kadar, yaşadığı topraklarda var olan dinî ve mitolojik açıklamaların rehberliğine de başvurmuş olduğu görülmektedir.

Pythagorasçı ruh öğretisinin merkezinde ruhun ölümsüzlüğüne duyulan inanç ve ruh göçü öğretisi durmaktadır. Ruh göçü, her şeyden önce bitkilerin, hayvanların ve insanların her birinin ayrı, kişisel ve eşsiz bir ruha sahip olduğu varsayımı üzerinde şekillenir. Bu ruh, kişisel olmaktan başka ölüm esnasında yok olmayan ve bedenden ayrı olarak yaşamını sürdürebilen bir varlıktır. Bu varlık tanrısal bir doğaya sahiptir ve dünyadaki yaşamından önce sonsuz bir dinginlik durumunda bulunmaktadır. Ancak işlediği günahlar nedeniyle, cezalandırılmış ve etten bir giysinin içine hapsedilerek dünyaya gönderilmiştir. Ruhun nihai amacı, günah işlemeden önce bulunduğu tanrısal mertebeye geri dönebilmektir. Bunu başarabilmesi için ruhunu, onu kirleten öğelerden tamamen arındırması gerekmektedir. Ancak bir ömür, ruhu tümüyle arındırmak için yeterli olmamaktadır. Bu nedenle ruh, farklı bedenler içinde, kimi zaman bitki, kimi zaman hayvan, kimi zaman insan olarak yeniden doğmakta ve her bir yaşamında ruhunu biraz daha arındırmaya, kutsal varoluş durumuna biraz daha yaklaşmaya çalışmaktadır. Ruh öğretilerine bağlı olarak tüm var olanların aynı ilahi kaynaktan geldikleri, dolayısıyla da birbirlerine akraba olduklarına inanılmaktadır. Ayrıca tıpkı insan gibi, evrene de canlılık veren ilahi ruhtur, dolayısıyla insan ile evren arasında da daimi bir ilişki olduğu düşünülmektedir.

Pythagoras'ın kurmuş olduğu tarikat, ruhun arındırılmasını sağlamak için uyulması gereken kuralları ve takip edilmesi gereken yaşam biçimini öğretmektedir. Bu yaşam biçiminin en temel ilkesi, ruhun kendisine aslen yabancı olan ve bu yüzden de onu kirleten maddi öğelerden, yani bedensel zevklerden ve dünyevi arzulardan mümkün olduğunca uzak durması gerektiğidir. Ruhun arınmasına yardımcı olan ve kirlenmesini engelleyen pek çok uygulama bulunmakla birlikte¹⁰⁸, bunlar içinde en etkili ve değerli olan zihinsel çalışmalardır. “Bu, (...) kişiyi bedeninden, kendisiyle ruhun lekelenip kirlendiği bu

¹⁰⁷ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 160.

¹⁰⁸ Et ve fasulye yememek, çileci uygulamalarda bulunmak vb.

kötülükten kurtarmanın, en emin ve güvenilir yoludur.”¹⁰⁹ Öyleyse Pythagorasçılık, insanın nihai kurtuluşunun ancak felsefe ile mümkün olduğunu varsaymaktadır.

Pythagorasçılık, hem ebedî kurtuluş hem de şahsi ölümsüzlük vadeden bir öğretiler ve bu özelliğiyle hem Homerik dünya görüşünden hem Miletoslu filozofların görüşlerinden ayrılmaktadır. Pythagorasçılığa göre ruh, özgür-ruhun özelliklerine sahiptir çünkü bedenden çıkabilmektedir ancak aynı zamanda beden-ruhlarının özelliklerine de sahiptir çünkü düşünebilen, hissedebilen, algılayabilen bir varlıktır ve kişi aktifken aktif halde bulunur.

Psukhe kavramında yaşam soluğuyla bilinç arasında gerçekleşen bu tam kaynaşma, altıncı yüzyıldaki Orpheusçuların ve Pythagorasçuların dinî inançlarında, kendi ruhgöçü öğretilerinin bir önkoşulu olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹⁰

İlkel dönemde ve Homerik destanlarda karşımıza çıkan beden-ruhları ve özgür-ruh, dönemin evren görüşüne uygun olarak maddi öğelerdir. Pythagorasçılıkta ise ruh, maddi bir öge değildir, aksine maddi olan her şeye yabancı olan, tinsel bir varlıktır. Öyleyse burada, üniter ruh kavramı yeni bir özellik kazanmakta, beden-ruhları ve özgür-ruha atfedilen özellikleri barındırmasının yanında maddi olmayan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu görüş, sonrasında filozofların çokça kafa yoracakları ruh-beden düalizminin felsefi temellerini de atmaktadır.

Ruh-beden düalizmi yalnızca kavramsal bir ayrım, bir sınıflandırma değildir. Bu kavrayış ontolojik, epistemolojik, ahlaki ve politik alanı biçimlendiren ve Miletosluların felsefesine oldukça yabancı olan sayısız kabulü de beraberinde getiren bir paradigma ortaya koymaktadır. Miletosluların felsefesinin merkezinde bu dünya ve bu dünyada yaşayan insanlar bulunmaktadır. Dolayısıyla değerli ve anlamlı olan her şey bu hayatın içindedir. Pythagorasçı gelenek ise bu dünyaya aşkın ve ondan çok daha değerli olan bir evrene vurgu yapar. İnsanın bu dünyadaki varlığı bir ceza, bir eziyet, bir tutsaklık hali olarak görülmektedir. Dolayısı ile maddi dünya ve bu dünyadaki bedensel yaşam ikincil, değersiz ve ruhun kirlenmesine neden olan yabancı bir öge konumuna düşürülür. Böylesi bir evren tahayyülü yaşamın amacını ve odak noktasını tümüyle değiştirmektedir. Üniter ruh kavramı, hem özgür-ruhun hem de düşünce ve duygulardan sorumlu beden-ruhlarının

¹⁰⁹ Akt. Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 62.

¹¹⁰ Jaeger, **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, s. 125.

tüm yetilerini bünyesine katmakla, insanın psikolojik yanını oluşturan tüm öğelerin taşıyıcısı durumuna gelmiştir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Homerik metinlerde ceset anlamına gelen *soma* kelimesinin üniter beden anlamında kullanılmaya başlanması bir tesadüf değildir ve bu kullanımda Orphik-Pythagorasçı dünya görüşünün etkisi izlenebilmektedir. Beden yalnızca ruhu taşıyan bir araç, etten bir giysi olarak algılandığı adeta bir ceset olarak görüldüğü için, *soma* kelimesi ile ifade edilmiştir.¹¹¹ Bedenin ve dünyanın değersizleşmesi, bu dünyada yaşanan hayatı Miletosluların felsefesinde olduğu gibi kusursuz bir kozmos olmaktan çıkararak ve beden ile ruhun savaş alanına döndüren bir bakış açısını da beraberinde getirir. Snell'e göre tıpkı ruh ve zihin gibi, ruh-beden düalizmi de bir keşiftir ve bu keşif zaman içinde öylesine benimsenmiştir ki, ruh-beden karşıtlığı adeta apaçık bir hakikat olarak görülmeye başlanmıştır.¹¹²

Pythagorasçı öğretinin getirdiği bir diğer yenilik ruhun ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı olduğu yönündeki vurgudur. Kişinin doğru eylemleri seçmek suretiyle taşıdığı bedensel kirlilerden ve günahlardan arınması fikri, insanın doğru ile yanlış arasında seçim yapabilen bir varlık olduğunu ve insanı ahlaki kılan kısmının ruhu olduğu varsayımını da beraberinde getirir. "Kişinin, kendi kaderinin oluşmasına bizzat etki eden, aklen ve manen sorumlu bir birey olarak daimiliği fikri"¹¹³ yeni ve çığır açıcı bir fikirdir. Bu görüş her ne kadar dinî temeller üzerinde yükselse de, Sokrates ve Platon ile birlikte felsefi spekülasyonun konusu haline getirilerek felsefe düzlemine taşınacak ve ahlaka ilişkin tartışmaların en merkezi öğelerinden biri haline gelecektir.

Daha önce Orpheusçuluk ile ilgili bölümde de belirtmiş olduğumuz gibi, M.Ö. 5. yüzyılda ruhun ölümsüzlüğüne ve ruh göçüne yönelik inançların büyük kitleler tarafından benimsenerek Yunan kültürünün bir parçası haline gelmesinin ardında çeşitli politik ve toplumsal nedenler yatmaktadır. Arkaik dönemde politik gücünü ve etkisini kaybetmeye başlayan aristokratların, bu dünyadaki konumlarıyla ilgili güvensizlik hissetmeye

¹¹¹ Snell, *The Discovery of the Mind*, pp. 16-17.

¹¹² Snell, a.g.e., p. 17.

¹¹³ Jaeger, a.g.e., s. 127.

başlamaları, yeni bir umuda ve inanca sarılarak ruhun ölümsüzlüğüne yönelik düşünceyi benimsemelerinin sebeplerinden biri olarak yorumlanmaktadır.¹¹⁴

VI. HERAKLEİTOS: LOGOS-ATEŞ OLARAK RUH

*“Öylesine derindedir ki özü, bucağın bucağı
arasında bulamazsın ruhun sınırlarını.”¹¹⁵*

Efes’li Herakleitos ile birlikte Miletos okulunun rasyonel tavrına ve felsefenin doğayı akıl yoluyla açıklama projesine geri dönülür. Herakleitos da Miletoslular gibi, doğadaki çokluğu ve değişimi gözlemlemiş ve buna her türlü mit ve dogmadan arınmış, akli bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Herakleitos’a göre doğadaki sürekli değişimi yadsımak, onun ardında sabit ve kalıcı bir dayanak olduğunu varsaymak duyularımızın sebep olduğu bir yanılgıdır çünkü evrene hükmeden ve onu var eden şey bu değişimin ta kendisidir.

Herakleitos bu tespiti yapmış, ancak değişimin kendisinde gerçekleştiği temel bir madde belirlemek durumunda kalmıştır. Çünkü bir şeyin değişmesi için onun öncelikle var olması lazımdır. Herakleitos’a göre bu maddi varlık ateştir ancak “onun ateşten anladığı ne kor, ne de alevdir, genel olarak sıcaklıktır ve bu sebepten dolayı da onu yükselen buhar ya da nefes olarak adlandırır.”¹¹⁶

Herakleitos’a göre insan ruhu, her şeyin temelinde bulunan ilkedir, yani ateşten oluşmaktadır. Ateşin olduğu yerde su bulunmadığı için “en bilge ve en yüce ruh kuru olan ruhtur”¹¹⁷ demiştir. Ruhumuz daimi dönüşüm döngüsü içinde aslında sürekli olarak ateşini kaybetmektedir, bu yüzden de nefes alarak ve duyular yoluyla dışındaki hava ve ateşten beslenerek kendini sürekli olarak yenilemek durumundadır. Beden bu yenilenmeyi yapamadığı zaman canlılığını devam ettiremez ve ölür. Ancak onu canlı kılan ateş yok

¹¹⁴ Bremmer, “The Rise of the Unitary Soul and its Opposition to the Body: From Homer to Socrates”, p. 12; Snell, a.g.e., p. 69.

¹¹⁵ Akt. Capelle, **Sokrates’ten Önce Felsefe I**, s. 130.

¹¹⁶ Zeller, a.g.e., s. 76.

¹¹⁷ Akt. Capelle, a.g.e., s. 135.

olmaz, kaynağına geri döner. (“Herakleitos ruhun ölümsüz olduğunu öne sürüyor çünkü bedenden ayrıldıktan sonra evrensel ruha, akrabasına geri dönüyormuş”¹¹⁸) Burada da Miletoslularda olduğu gibi kişisel bir ölümsüzlük fikri değil, maddenin yok olmamasına dayanan bir ölümsüzlük fikri bulunmaktadır. Yine onlarda olduğu gibi ruh, canlılık ve düşünce ilkesi olarak kavranmaktadır ve bunlar beden ruhlarının tanımına uymaktadır. Ancak ruhun bedenden ayrılması ve akrabasına geri dönmesi gibi tanımlar, özgür-ruhun kimi niteliklerinin Herakleitos’un ruh anlayışında etkili olduğunu göstermektedir.

Orphik-Pythagorik bağlamda olmasa da, Herakleitos’ta da ruh ve beden birbirinden çok farklı niteliklere sahiptir ve ruh, maddi varlıklar ile karşıtlık içinde, sonsuzluğa uzanan bir varlık olarak tanımlanır.¹¹⁹ Düşünme insan ruhlarının ortak özelliğidir çünkü “insan ruhunda tanrısal logos-ateşinden bir parça bulunmaktadır”¹²⁰. Herakleitos “ruhun logosu kendi kendini çoğaltan bir logostur”¹²¹ demiştir yani ruh, çeşitli gelişimleri mümkün kılan bir tür temel olarak algılanmaktadır.¹²²

Görüldüğü gibi filozofların ruha yönelik açıklamalarında, kavramı önceleyen farklı ruh türlerini ayırt etmek zorlaşmaktadır çünkü kavramı oluşturan öğeler birbirleriyle kaynaşmaya, karışmaya başlamıştır. Tıpkı elimize aldığımız ekmekte, un su ve mayanın artık ayırt edilmemesi gibi, *psukhe* kavramı da yeni ve bağımsız bir kavram haline gelmiştir. Ancak kavramın içeriğini hatırlamak, tarihsel süreçteki ilişki ve bağlantıları görmemiz açısından hala önemlidir.

VII. PARMENİDES

Elea okulunun temsilcilerinden olan Parmenides, çağdaşı Herakleitos gibi değişim problemine odaklanmıştır. “Herakleitos ve Parmenides, her ikisi de duyuların verilerine güvenmeyip, onu düşünceyle fakat tam karşıt yollardan doğrulamaya çalışmışlardır.”¹²³ Böylelikle Parmenides ve Herakleitos, değişim olgusuna yönelik iki zıt felsefi tavrın

¹¹⁸ Akt. Capelle, a.g.e., s. 127.

¹¹⁹ Snell, **The Discovery of the Mind**, s. 17.

¹²⁰ Kranz, a.g.e., s. 59.

¹²¹ Akt. Kranz, a.g.e., s. 65.

¹²² Snell, a.g.e., s. 19.

¹²³ Zeller, a.g.e., s. 81.

temsilcileri olmuş ve daha sonraki filozoflara çözülmesi güç pek çok soru miras bırakmışlardır. Parmenides'e göre duyularımızla algıladığımız değişimin gerçek olması mümkün değildir çünkü değişimin gerçekleşebilmesi için var olandan ayrı bir var olmayanın, yani boşluğun da düşünülmesi gerekmektedir. Oysa o, var olmayanın varlığını kabul edilemez bulur çünkü varlık sonsuz ve ebedîdir ve içinde var olmayana yer bulunmaz. Öyleyse duyularımız ile algıladığımız değişim, bir yanlısamadan ibaret olmak durumundadır. İnsan, duyuların ötesine geçerek aklını kullandığında, hakikati, yani görünüşteki değişimin ardındaki değişmez varlığı idrak edebilir.

VIII. EMPEDOKLES: CENNETTEN KOVULMUŞ ÖLÜMSÜZ *DAİMON* OLARAK RUH

“Ağladım, inledim acı acı, görünce bu alışmadığım yeri”

*Empedokles*¹²⁴

Agregentumlu Empedokles ile birlikte, yolumuz yeniden Orphik-Pythagorasçı dünya görüşü ile kesişir. Bu kesişme, mistisizm kaynaklı bu dünya görüşünün, Grek kültüründe ve felsefesinde kalıcı bir yer edinmeye başladığının da bir işaretidir. Empedokles aynı zamanda mito-poetik düşüncenin Yunan kültüründe hala etkili olduğunu ve mitsel anlatımların felsefi düşüncedeki yerini görmemizi sağlar.

Empedokles'in varlığın doğasına ilişkin felsefi görüşleri, Herakleitos ve Parmenides'in zıt görüşlerini uzlaştırmaktadır. Ona göre Herakleitos'un değişimin yadsınamayacağı yönündeki görüşü doğrudur, ancak o varlığın oluş ve yok oluştan muaf olması gerektiği konusunda Parmenides'le de hemfikirdir. Empedokles bu çıkmazdan, felsefe sahnesinde ilk kez karşımıza çıkan ve onu takip eden pek çok filozof tarafından da benimsenmiş bir görüş olan plüralizm ile çıkmayı başarır. Ona göre, evren *kökler (risomata)* adını verdiği ezelî ve ebedî temel öğelerden oluşmaktadır. Bu dört kök; hava, su, toprak ve ateştir ve dünyada gördüğümüz değişim bu dört kökün farklı şekillerde bir

¹²⁴ Akt. Jaeger, a.g.e., s. 198.

araya gelmesi ya da ayrışması ile gerçekleşmektedir. Ancak Empedokles'in kökleri, kendisinden önceki filozofların ilk ilkeleri gibi içkin bir devinime sahip değildir.

Böylelikle Empedokles, felsefe tarihindeki bir diğer ilke imza atarak, maddenin dışında bir *hareket ettirici* olması gerektiği yönündeki görüşünü ortaya atmıştır. Ona göre, dört kökün hareketine sebep olan iki hareket ettirici bulunmaktadır: Sevgi (*philotes*) ve nefret (*neikos*). Sevgi, köklerin birleşmesine, nefret ise ayrışmasına neden olmaktadır. Empedokles'in seçtiği bu iki kavramın fiziksel bir açıklamadan çok, mitsel anlatımlara benzemesi, Orphik-Pythagorasçı öğretilerin onun felsefesi üzerindeki etkisinin bir işareti olarak görülebilir. Öte yandan, filozofların, mitsel anlatımlara başvurduğu başka örnekler de karşımıza çıkmaktadır. Filozoflar, felsefi kavramların yetersiz kaldığı yerlerde, düş gücünden yardım almış ve mitsel anlatımlarda bulunan simgeler ve çağrışımlar yoluyla düşüncelerini daha etkili bir biçimde ifade etmeye çalışmışlardır. Yunan toplumunda mitsel ve şiirsel anlatımın ne kadar büyük bir yer tuttuğunu, bu tip anlatımların toplumsal bellekteki izlerinin ne denli güçlü ve etkili olduğunu düşündüğümüzde, bu toplumun birer üyesi olan filozofların kimi zaman mitsel anlatım yoluna başvurması çok daha anlaşılır hale gelmektedir.

Empedokles, tıpkı Pythagoras gibi felsefi açıklamalar ile mistik düşüncelerin bir arada karşımıza çıktığı bir filozoftur. O, bir yandan evrenin yapısına, varlığa ve değişime yönelik rasyonel bir açıklama getirmeye çalışırken, bir yandan da bu dünyanın dışında ölümsüz ve mutlu *daimon*ların –tanrısal varlıkların- yaşadığı bir dünya bulunduğunu söyleyerek felsefi çizgiden uzaklaşır. Empedokles, insanların cennete benzeyen bu mekândan işledikleri suçlar nedeniyle kovulduklarını ve bu dünyada *3000 horae* boyunca bitki, hayvan ve insanda tekrar tekrar bedenlenmek suretiyle ceza çeken *daimon*lar olduklarını öne sürer. Tanrısal mekândan suç işleyerek kovulma ve ruh göçü temaları Orphik-Pythagorasçı öğretinin devamı niteliğindedir. *Daimon* kelimesinin seçilmiş olması ise Hesiodos'ta karşımıza çıkan, ölen kişilerin ruhlarının bu dünyada *daimon*lar olarak varlığını sürdürdüğüne yönelik miti hatırlatmaktadır. *Daimon*lar için en yüksek aşamalar rahip, prens ve hekim olarak dünyaya gelmektir.

[O] doğa bilimci, şair ve insanların önderi olarak, tanrıların sükûn içerisindeki dünyasına geri dönüşün mümkün olduğu en son ve en yüksek duruma ulaştığından, kendisinin ulvi bir varlık olduğuna inanıyordu.¹²⁵

İlginç bir biçimde Empedokles ruh kavramını hiçbir yerde *psukhe* kelimesi ile karşılamaz. O insanın düşünce ve algılama gücünden bahseder ancak buna ayrı bir isim vermez. Ona göre insandaki düşünce ve duyum gücü kanda bulunur -ki bunlar Homerik metinlerde *thumosa* atfedilen özelliklerdir. O halde Empedokles için düşünce gücü, ruh kavramını önceleyen beden-ruhlarında olduğu gibi bedene bağımlıdır, dolayısı ile beden ölümü ile birlikte yok olur.

Empedokles insanın ruh göçüne tabi olan tanrısal parçası için de *psukhe* kavramını kullanmaz. Bunun yerine insanın içindeki tanrısal ve ölümsüz varlığa vurgu yapan *daimon* kelimesini kullanmaktadır ancak bu *daimonun* beden ile nasıl bir ilişki kurduğuna, düşünce gücüne sahip olup olmadığına ilişkin net bir açıklama bulunmamaktadır. Empedokles, düşüncesindeki iki yönlülük nedeniyle, felsefe ile din arasında gidip gelir. Bir yandan insanın evreni aklıyla anlayabileceğine inanırken, bir yandan da bu anlayışın kısıtlı olduğunu bu yüzden de tanrıların yardımına ihtiyacı olduğunu düşünür.

IX. ANAKSAGORAS: CANLILIK İLKESİ OLARAK RUH VERSUS DÜŞÜNCE İLKESİ OLARAK NOUS

Anaksagoras, Empedokles ile aynı dönemde yaşamış ve tıpkı onun gibi varlığın doğasına yönelik plüralist bir açıklama getirmiştir. Ancak o, Empedokles gibi dinî ve mistik açıklamalara itibar etmemiş, Miletos okulunun temsil ettiği rasyonel çizgiyi takip etmiştir. Ona göre evrendeki değişim ezeli ve ebedî öğelerin birleşmesi ve ayrılması ile meydana gelmektedir. Anaksagoras'ın *spermata* adını verdiği bu temel öğeler sonsuz sayıdadır ve evrendeki çeşitlilik bu öğelerin farklı oran ve şekillerde bir araya gelmesi sonucunda oluşur. Çağdaşı Empedokles gibi, o da maddeden bağımsız bir hareket ettiriciye ihtiyaç duymuş ancak Sevgi ve Nefret gibi mitsel açıklamaları tatmin edici bulmamıştır. Anaksagoras'a göre evrendeki kusursuz düzeni ancak sonsuz güce ve akla sahip bir varlık sağlayabilir ve o bu varlığa *Nous* yani Zihin adını verir. Böylelikle Anaksagoras *spermata*

¹²⁵ Zeller, a.g.e. s. 86.

ile *nous*, madde ile zihin arasında bir ayrım yapar. *Nous* maddenin dışında, ondan ayrı ve bağımsız bir varlıktır. Maddi olan her şey bir karışım iken, *nous* saf ve yalındır. Ona göre canlılar hem maddeden hem de ruhtan oluşmaktadır ancak kimi canlılarda bunların yanı sıra *nous* da bulunmaktadır.

Anaksagoras'ın *psukhe* ile *nous* arasında yaptığı bu ayrım felsefe tarihindeki dönüm noktalarından biridir. Zihin kavramının ortaya çıkması yolundaki bu ilk adım ile birlikte, canlılık ilkesi ile düşünce ilkesi ayrı kavramlar olarak karşımıza çıkar. Anaksagoras'a göre her canlı *psukheye* sahiptir ancak *nousa* sahip değildir. Ancak buradaki ayrım, üniter hale gelmiş olan ruh kavramının yeniden onu oluşturan öğelere bölünmesi olarak algılanmamalıdır. Daha önce söylediğimiz gibi, ruh kavramı üniter hale gelmekle kendi bağımsız varlığına kavuşarak yepyeni bir bileşim, bir sentez oluşturmuştur. Daha önce verdiğimiz örnek üzerinden düşünürsek, ekmeği yeniden un, su ve maya şeklinde bileşenlerine ayrıştırmak mümkün değildir. O halde ruh kavramına yönelik yapılan felsefi ayrımlar, ancak ekmeğin farklı şekillerde dilimlenmesi olarak görülebilir. Nitekim Anaksagoras'ın yaptığı ayrımda *nous* kavramını, daha önce andığımız ruh türlerinden herhangi biriyle tam olarak karşılamak da mümkün değildir.

Belirtmemiz gereken bir diğer husus, Anaksagoras'taki madde-akıl düalizminin, daha önce Orphik-Pythagorasçı öğretilerde ve Empedokles'te karşılaşmış olduğumuz düalizmden oldukça farklı olduğudur. Anaksagoras'ın düalizmi diğerlerinde olduğu gibi maddeyi dolayısıyla bedensel-dünyevi yaşamı daha düşük konuma indirgeyen bir düalizm değildir. *Nous*, evrene hükmeden, onu yöneten ve düzeni sağlayan ilke ve güçtür; maddeden ayrıdır ancak kozmosa içkindir. Evrendeki düzen hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan da bu güçten pay almamızdır. Bu bağlamda insandaki akıl, ahlaki sorumluluğumuzun taşıyıcısı olan ulvi parçamız değildir. Evreni yöneten akıl da, insanları yargılayan, cezalandıran, ruh göçü döngüsüne mahkûm eden tanrısal bir varlık değil, maddeyi yöneten düzen ilkesidir.

X. ATOMCULAR: HAREKET VE DUYUM ATOMLARI OLARAK RUH

Atomcular, kendilerine verilen isimden de anlaşılacağı üzere, varlığı, değişmeyen çok sayıda özün birleşmesi ve dağılmasıyla açıklayan plüralizmin temsilcilerinden oluşmaktadır. Atomcu düşüncenin ilk temsilcisi Leukippos'tur, ancak bu düşünceyi geliştiren ve detaylandıran filozof Demokritos'tur. Bu iki filozofun ve okulun diğer temsilcilerinin varlığa ilişkin düşüncelerinde kimi farklar bulunmakla birlikte, ruha ilişkin görüşleri aynı olduğu için, atomcular tek başlık altında incelenecektir.

Atomcular, evrendeki her maddenin, atom adı verilen ve bölünmesi mümkün olmayan yapıtaşlarından oluştuğunu öne sürerler. Ancak atomlar niteliksel olarak birbirinden farklı olabilir, dolayısıyla evrendeki çeşitliliğin tek sebebi atomların farklı oran ve biçimlerde bir araya gelmesi değil aynı zamanda evrende farklı türde atomların bulunmasıdır.

Atomcuların tümüyle maddeci olan bu evren tasavvurunda ruh da doğallıkla atomlardan oluşmuş bir madde olarak tanımlanmıştır. Atomcular ruhun, tüm atomlar içinde en hafif ve en uçucusu olan ve ince, düz, yuvarlak biçimdeki ruh atomlarından oluştuğunu, bu nedenle de daha büyük atomlardan oluşan diğer maddelerin içine sızabildiklerini düşünmüşlerdir. Ruh atomları hareket eden, düşünebilen, algılayabilen, hissedebilen atomlardır. Ruh atomlarına sahip olan nesnelere, onların bu özelliklerinden ötürü hareket, düşünme, algı ve duyu kapasitesine sahip olurlar. Canlı varlık yaşadığı sürece, eksilen ruh atomlarını yenilemek durumundadır. Ruh atomları yenilenemediğinde beden hareket ve düşünme yeteneğini kaybeder, yani ölüm anında yalnızca ruh atomlarının yokluğundan ileri gelir. Bedenin atomları yeni maddelerin parçası olmak üzere dağılırken, ruh atomları da aynı şekilde evrene saçılırlar. Miletos okulunun temsilcilerinde olduğu gibi, burada da ruhun şahsi ölümsüzlüğünden söz etmek mümkün değildir ancak yapıtaşları ölümsüz olduğu için maddi anlamda kişiyi oluşturan ruhun parçaları varlığını sürdürmektedir.

Demokritos aynı zamanda bir ahlak sisteminin de kurucusudur ve bu sistemde ruha ve onun düşünen parçası olan zihne büyük bir değer verilmektedir. Ruh ve zihin her ne kadar ölümden sonra dağılacak olan atomlardan oluşsa da, yaşam esnasında kişinin en değerli parçası durumundadır. Düşünme, algı ve duyguların sebebi de ruhta meydana gelen değişimlerdir. Ona göre zihin duyuların sebep olduğu dürtülerden, uyum içindeki ruh ise

zevkten ve acıdan üstündür.¹²⁶ Dolayısı ile ahlaklı ve mutlu bir yaşam sürmenin koşulu, ruhun ve aklın bedeni kontrol etmesi ve ona üstün olmasıdır.

XI. PRE-SOKRATİK FELSEFEDEKİ ORTAK NOKTALAR

Çalışmamızın şimdiye kadarki kısmında, pre-Sokratik filozofların birbirinden farklı ruh ve ölümsüzlük görüşlerini ortaya koymaya çalıştık. Bununla birlikte, Sokrates öncesi felsefi geleneğin evren tahayyülünde pek çok ortaklık bulunduğu dikkat etmeliyiz. Daha önce bilinçdışı ön kabuller diye adlandırdığımız bu ortak noktalar, aralarındaki tüm farklılıklara rağmen bu filozofların içinde buldukları tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından şekillendirildiklerini ve kendi paradigmalarının çocuğu olduklarını göstermektedir. Çalışmamız açısından büyük önem taşıyan bu ortak kabullerden biri, Yunan düşünce dünyasında *yaratma* ve *yok olma* kavramlarının bulunmayışıdır. Ne felsefede ne de teogoni ve kozmogonilerde evreni yoktan var eden bir Tanrı ya da tümenden yok oluş anlamına gelen bir kıyamet imgesi vardır. Bu yüzden kozmogoniler ve mitler “Önce Kaos vardı” gibi cümlelerle başlar ve var olanların bu ezeli ögeden ayrılma yoluyla açığa çıktığını varsayar. Yunanlılar için evren ezeli ve ebedidir; dolayısı ile de aslında “yok olma” anlamında bir ölümlülük hiçbir varlık için mümkün değildir. Yani ruh ister maddi ister soyut olsun, ölümsüz olmak zorundadır. Ne Anaksimenes -bedeni bir arada tutan hava olarak- ruhun, ne de Demokritos -ince yapılı ruh atomları olarak- ruhun *yok olduğunu* söyler. İnsanın ruhunu oluşturan maddeler doğaları gereği *var olmaya* devam ederler.

Buradaki ayırt edici unsur, *şahsi ölümsüzlük*, yani kişinin bu yaşamda olduğu kişi olmaya devam etmesi ya da etmemesi konusundaki fikirlerdir. Bu noktada ruhun şahsi ölümsüzlüğünü savunan tüm pre-Sokratik öğretilerin mistik, teolojik ve dogmatik bir yapıda olduğu belirtilmelidir. Diğer bir deyişle Sokrates öncesinde ruhun şahsi ölümsüzlüğünü tümüyle rasyonel bir temele oturtan bir felsefi öğreti yoktur. Gerek Pythagorasçılar gerekse Empedokles, ruh öğretilerini varlığa dair felsefi görüşleriyle uzlaştırmayı, ölümsüz ruha düşünceleri içinde bir yer bulmayı denemişlerdir. Ancak ruhun

¹²⁶ Zeller, a.g.e., s. 101.

ölümsüzlüğü rasyonel çıkarımlar yoluyla ulaşılan bir sonuç değil, en baştan dogmatik bir biçimde kabul edilen bir postuladır.

Bir diğer ortak nokta, ruhun bedenden ve maddeden farklı bir varlık türü olarak algılanmasıdır. Dikkat edildiğinde tüm pre-Sokratiklerin ruhu, bedene dışarıdan girmek suretiyle onu canlandıran bir *animatör* olarak tasvir ettikleri görülmektedir.¹²⁷ Anaksimenes'in maddeyi bir arada tutan havası, Pythagorasçılığın bedene yabancı tanrısal ögesi, Herakleitos'un artıp azalan ateşi, Anaksagoras'ın maddeyle karşıtlık içindeki *nousu*, Demokritos'un ruh atomları, beden ile ruhun iki ayrı varlık türü olarak birbirinden ayrılması noktasında birbirleriyle kesişmektedir. Bu ortaklık, çalışmamız boyunca sıklıkla karşılaştığımız bir olgu olan bilinçdışı ön kabullerin varlığının bir diğer tezahürüdür. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, Yunan dininde ve mitolojisinde *psukhe*, bedenden ayrı, onun içine giren ve dışına çıkan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla ruh ile bedenin ontolojik olarak farklı yapılara sahip oldukları fikri, filozofların evren tahayyülüne adeta nakşedilmiş bir ön kabuldür. Bu farklılık doğa filozoflarında radikal bir ruh-beden düalizmi, bir uyumsuzluk, bir çatışma gibi değil, var olanların doğasına ilişkin rasyonel bir tespit, canlılığı, hareketi ya da algıyı açıklayan öge olarak yer almaktadır. Pythagorasçılık ve Empedokles ise, bu farklılığı dinî ve mistik öğeler eklemek suretiyle bir düşmanlık ilişkisi olarak tasvir etmekte ve bu karşıtlık üzerinde temellenen bir ahlak öğretisi oluşturmaktadır. Buradan çıkan sonuca göre pre-Sokratik dönemde insan tam anlamıyla üniter bir varlık, bir bütün olarak kavranmamaktadır. Ruh ve beden ayrı ayrı üniterleşme sürecini tamamlamıştır; ancak ruh ve bedenden oluşan insanın üniterleşmesi için Aristoteles'in dehasını beklemek gerekecektir.

¹²⁷ Burnet, "The Socratic Doctrine of the Soul", p. 19.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

SOKRATES, PLATON VE ARİSTOTELES

I. SOKRATES

“Sokrates öncesi felsefe Doğanın keşfiyle; Sokrates felsefesi ise insan ruhunun keşfiyle başlar.”¹²⁸ Cornford’un bu tespiti Sokrates’in çalışmamız açısından ne denli önemli olduğunun en çarpıcı ifadelerinden biridir. Bu tespit ilk bakışta, çalışmanın önceki aşamaları ile çelişiyormuş gibi görünebilir çünkü Sokrates’ten önce, felsefede, mitolojide hatta ilkel düşüncede ruh ile ilgili bir anlayışın var olduğu görülmektedir. O halde Sokrates’in zaten var olan bir kavramı kullanması neden böylesine iddialı bir biçimde *keşif* olarak adlandırılmaktadır? Bu sorunun cevabını vermek için Sokrates’in öğretisine kulak vermek gerekmektedir.

Ancak Sokrates’e kulak vermek pek de kolay bir iş değildir. Hayatı boyunca hiçbir düşüncesini yazıya dökmemiş olan Sokrates hakkında salt tanıklıklara dayanan bilgilerin ne denli güvenli olduğu, hangi düşüncelerin ona mal edilebileceği sorusu felsefe tarihçilerinin yüzyıllardır cevaplamaya çalıştıkları bir sorudur. Bu meselenin çözümüne yönelik olarak ortaya konulmuş olan tüm görüşleri incelemek, çalışmamızın kapsamı ve amacı göz önünde bulundurulduğunda, imkânsız hale gelmektedir. Yine de tarihsel bilgiler ve yaygın bir biçimde kabul gören yorumlar ışığında dikkatli bir biçimde ilerleyerek, bu gizemli karakterin düşüncelerine ilişkin genel bir intiba edinmek mümkün gözükmemektedir. Sokrates hakkındaki bilgi parçacıkları tek başlarına kesinlik taşımasalar da, tüm parçaların bir araya gelmesi ile oluşan resmin bize Sokrates’in felsefi duruşuna ilişkin gerçeğe yakın bir görüntü vermesi muhtemeldir.

¹²⁸ Francis MacDonald Cornford, **Sokrates’ten Önce ve Sonra**, çev. Ufuk Can Akin, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2003, s. 12.

Sokrates'i anlama yolundaki ilk adım, içinde bulunduğu düşünsel, toplumsal ve politik koşulları incelemek ve bu şekilde hangi sorunlara cevap verdiğini anlamaya çalışmak suretiyle atılabilir. Sokrates M.Ö. 470 yılında doğmuştur. Gençliğinde Atina'nın görkemli ve güçlü zamanlarına, ileri yaşlarında ise Atina'nın savaşlar, hastalıklar, ekonomik sıkıntılar ve politik krizler yüzünden kudretini yitirdiği dönemlere şahitlik etmiştir. Sokrates'in içinde bulunduğu entelektüel ortam doğa felsefesinin itibarını kaybettiği ve Sofistik hareketin güçlendiği bir ortamdır. Doğa felsefesinin, görünür gerçekliğin karmaşasının ardında yatan maddi ilkeyi bulmaya yönelik çabası verimsiz sonuçlar vermiştir. Her filozofun farklı bir maddi ilke belirlemesi, bu ilkelerin doğruluklarını belirleyecek nesnel bir ölçüt bulunmaması ve araştırmalarının pratik bir karşılığı olmaması, doğa felsefesini kısır döngüye sokmuş ve halkın gözündeki itibarını sarsmıştır.

O halde sofistlik hareketin güçlenmesinde doğa felsefesinin gözden düşmesinin büyük rol oynadığını o halde söyleyebiliriz. Sofistler doğa felsefesinin bir yere varamadığını görerek gözlerini insana ve topluma çevirmişlerdir. Bunun yanı sıra Sofistik hareketin güçlenmesinde bir başka etken daha vardır. Sofistik hareketin doğduğu ortam, savaşlar, ticaret, sömürgeleşme gibi etkinliklerin yoğun olduğu dolayısı ile de farklı kültürlerle temasın arttığı bir döneme karşılık gelir. "Gittikçe gelişen entelektüel çokbilmişlik ve genişleyen kültürel ufuklar"¹²⁹, farklı kültürlerde bambaşka toplumsal kuralların ve ahlak yasalarının bulunduğunu, dolayısıyla da bu kural ve yasaların uzlaşım sal olduğunu göstererek ahlaki çöküşe zemin hazırlamıştır. Sofistler bu gözlemlerden hareketle insanların davranışlarını belirleyecek olan ahlaki kuralları yine insanların koyduğu, insanın sübjektif yorumunun ötesinde evrensel bir "iyi"nin ya da "doğru"nun bulunmadığı yönünde bir çıkarımda bulunmuş ve bunu para karşılığında özel ders verdikleri öğrenciler yoluyla topluma yaymaya başlamışlardır. Sokrates'e göre bu ben-merkezci ahlak anlayışı, ülkenin ekonomik ve politik sıkıntıları ile birleşerek bir krize neden olmuştur. Sokrates bu krizi tespit eden ilk filozof olmakla kalmamış, bu krizi felsefi düşünceleri yoluyla aşma girişiminde bulunan ilk düşünür olmuştur.¹³⁰

¹²⁹ R. M. Hare, **Platon**, çev. Işık Şimşek – Bediz Yılmaz, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 13.

¹³⁰ Ahmet Cevizci, **Menon**, Giriş Bölümü, s. 15; McIntyre'ı takip ederek, ahlaki, politik ve hatta felsefi kavramlarımızın toplumsal hayatın değişimine paralel bir biçimde sürekli olarak yeni formlar aldığını

Sokrates'in düşüncelerini aydınlatmak için atılacak ikinci adım tanıklığa dayanan kaynakları incelemektir. Ksenophon'un Sokrates üzerine eserleri bulunmaktadır ancak bu konudaki en zengin kaynağımız Platonik diyaloglardır. Platon diyaloglarının birçoğunda hocası Sokrates'i konuşturmuştur. Ancak buradaki fikirlerin hangilerinin gerçekten Sokrates'e ait olduğunu, hangilerinin Platon'un yorumu ve düşünceleri olduğunu kesin bir biçimde ayırt etmek mümkün müdür? Bu konudaki yaklaşımlardan biri, Platon'un ilk dönem diyaloglarında Sokrates'in etkisinin çok daha fazla olduğu, Platon'un bu diyaloglarda hocasının düşüncelerini mümkün olduğunca doğru bir biçimde yansıtmaya çalıştığı yönündedir. Nitekim Copleston bu ilk dönem diyaloglarını "Sokratik dönem" olarak adlandırmakta ve Platon'un bu diyaloglarının "Sokratik 'bilmeme' karakteristiğini"¹³¹ yansıtmaya çalışarak sonuçsuz bırakıldığına dikkat çekmektedir. Bu görüşü destekleyen bir diğer olgu, Platon'un daha sonraki dönemlerde ortaya koyduğu fikirlerin, Sokratik dönemde yazılmış olan diyaloglarda Sokrates tarafından savunulan kimi görüşlere yönelik eleştirileri ve Sokrates'inkinden farklı görüşleri barındırması ve son dönem diyaloglarda Sokrates'in giderek daha az yer alıyor olmasıdır. Bu tespitlere istinaden, Platon'un yazdığı ilk diyalog olan *Savunma*'da çizilen Sokrates portresinin pek çok açıdan tarihsel Sokrates'i yansıttığı düşünülmektedir.

Sokrates'in Platonik diyaloglara etkisi konusunda geniş katılımlı bir tartışma halen varlığını sürdürüyor olsa da, otoriteler Sokrates'in ruha büyük bir önem atfettiği konusunda mutabıktırlar. Aynı şekilde, bahsi geçen otoriteler, onun ruhumuza özen göstermemiz gerektiği uyarısının tartışmasız bir biçimde Sokrates'e ait olduğu konusunda uzlaşırlar. Ve Sokrates'e ruhu keşfeden filozof payesini kazandıran da bu uyarıdan hareketle "ruh" kavramına kattığı yepyeni anlamlardır. "Sokrates'in analizlerini daha geleneksel olan diğer kavrayışlardan ayıran şey, ruhun (...) insanî boyutunun ahlaklaştırılması ve değerinin yükseltilmesidir."¹³² Peki ama, "ruhun (...) insanî boyutunun ahlaklaştırılması ve değerinin yükseltilmesi" ne anlama gelir?

Daha önce gösterdiğimiz gibi, Sokrates öncesi Yunan felsefesinde ruh kavramı ya yaşam, algı, düşünce ya da hareket ilkesi, veyahut tümüyle dinî bir öneme sahip olan

söyleyebiliriz. Bu çerçevede, yine McIntyre'ın işaret ettiği gibi, felsefi değişimler toplumun ahlaki vokabülerinde yaşanan bir krize karşılık vermek üzere gelişirler. McIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 9.

¹³¹ Frederick Copleston, **Platon**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 19.

¹³² MacDonald, **History of the Concept of Mind**, s. 53.

tanrısal parçamız olarak görülmekteydi. Ancak her iki yaklaşımda da ruh, ayrı bir varlığa ve doğaya sahip olan, “dışsal ve normal kişilikten ayrılmış”¹³³ bir şey olarak tanımlanmaktaydı. Buna karşılık Sokrates kişinin özünü oluşturan şeyin beden değil, ruh olduğunu keşfetmişti. Ve o ruh ile “iyiyi kötüden ayırabilen ve yanılmadan iyiyi seçebilen anlayış yeteneğinin bulunduğu yeri kastetmektedir.”¹³⁴ İçimizde “bilgeliğe erişmeye muktedir bir şey bulunmaktadır ve yine bu şey iyiliğe ve dürüstlüğe de muktedirdir.”¹³⁵ İşte bu yepyeni bir bakış açısıdır. Çünkü ruhun ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı olduğu fikri, Sokrates öncesinde yalnızca teolojik ve mitsel bağlamlarda, tümüyle dogmatik ve öte dünyacı öğretilerin bir parçası olarak sunulurken, Sokrates ruhu bu dünyanın ve burada sürüp giden yaşamın merkezine yerleştirmektedir. Burnet’a göre normal yaşamdaki bilincin kişinin asıl benliği olduğunu ve bu yüzden de buna özen gösterilmesi gerektiğini ilk kez Sokrates ifade etmiştir.¹³⁶

Bu yeni ruh tanımı, doğa filozofları kadar, hatta onlardan çok daha fazla, Sokrates’in içinde yaşadığı Yunan toplumu için alışılmadık bir tanımdır. Bu dönemde yaşayan sıradan vatandaşlar, Homerik dünya görüşüne uygun biçimde ruhu yaşam esnasında hiçbir etkinliği olmayan, ölüm anında bedeni terk ederek Hades’e giden bir gölge olarak görmektedir. Dolayısıyla onlara ruhuna özen göstermesini söylemek, “maddi varlığını boş verip gölgesine değer vermesini söylemeye”¹³⁷ benzemektedir. Bu yüzden de Sokrates’in önerisi onlar için yeni, alışılmadık, şaşırtıcı hatta gülünç bir fikirdir.¹³⁸ Doğa filozofları ise ruhu yaşamdan, hareketten, duyumlardan sorumlu gayri-şahsi –hatta mekanik- bir ilke olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla bu fiziksel ilkenin doğru ile yanlış ayırt eden ahlaki bir fail olarak görülmesi tümüyle yepyeni bir bakış açısıdır.

Daha önce belirttiğimiz gibi, diyaloglar içinde Platon’un hocasının düşüncelerini en sadık biçimde yansıttığı diyalogun *Savunma* olduğu düşünülmektedir. Burnet, *The Socratic Doctrine of the Soul* adlı metninde, Sokrates’in temel ruh görüşünün *Savunma*’da

¹³³ Burnet, “Socratic Doctrine of the Soul”, s. 20.

¹³⁴ Cornford, a.g.e., s. 56.

¹³⁵ Burnet, a.g.m., s. 13.

¹³⁶ Burnet, a.g.m., s. 27.

¹³⁷ Cornford, a.g.e., s. 56.

¹³⁸ Burnet, a.g.m., s. 13; Friedrich Solmsen, “Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives”, **Journal of the History of Ideas**, Vol. 44, No. 3, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1983, s. 355; Hendrick Lorenz, “Ancient Theories of Soul”, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2009; Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 110.

bulunabileceğini öne sürmektedir. Ona göre Sokrates'in "uğrunda ölmeye hazır olduğu hakikatin ifadesi için bu metne bakılmalıdır ve Platon onun 'felsefesi'nin bütünü ve özünü ifade edecek kelimeleri büyük bir özenle"¹³⁹ seçmiştir. Bu yüzden Sokrates'in bu eserde ruha atfettiği öneme ilişkin söylediklerinin, bize güvenilir ipuçları vereceği kabul edilebilir.

Bu diyalogdaki ruh görüşüne ilişkin dikkat çekici ilk unsur, Sokrates'in hiçbir yerde ruhun var olup olmadığını tartışmıyor olmasıdır. O ruhun varlığını apaçık bir olgu olarak kabul etmekte ve bu bakımdan toplumun genel görüşü ile de çelişmemektedir. Yeni olan onun ruha atfettiği öneme ilişkin sözlerinde bulunmaktadır:

...iyi bilin ki felsefe ile uğraşmaktan, karşıma çıkan herkesi buna yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten vazgeçmeyeceğim; karşıma çıkana, her zaman dediğim gibi yine şöyle diyeceğim: "Sen ki, dostum (...) paraya, onura, üne bu kadar önem verdiğin halde bilgeliğe, akla, hiç durmadan yükseltilmesi gereken ruha bu kadar az önem vermekten sıkılmaz mısın? (...) Çünkü ben, genç, yaşlı hepinizi vücudunuza, paranıza değil, her şeyden önce ruhun en yüksek eğitimine önem vermeni gerektiğine inandırmaya çalışmaktan başka bir şey yapmıyorum."¹⁴⁰

Görüldüğü gibi Sokrates ruhu, fiziksel bir ilke ya da mistik bir öge olmanın çok ötesine taşıyarak insanın en çok önem vermesi gereken, en değerli parçası haline getirmektedir. Üstelik ruha yönelik bu vurgusunda öte dünyacı bir anlayış, ölümden sonra bizi bekleyen ceza ya da ödüllere ilişkin herhangi bir düşünce de bulunmamaktadır. Nitekim Sokrates *Savunma*'da ruhun ölümden sonraki durumu ile ilgili agnostik bir tavır benimser. Ona göre ölümden sonrası ile ilgili iki seçenek bulunmaktadır.

Ölüm iki şeyden biridir; ya bir hiçlik, büsbütün bilinçsizlik halidir, yahut da herkesin dediği gibi, ruhun bu dünyadan ayrılarak başka bir dünyaya geçmesidir. Ölüm bir bilinçsizlik, deliksiz ve düşsüz uyuyan bir kimsenin uykusu gibi bir uykuya, o ne eksiksiz, ne tam bir kazançtır! (...) Ama ölüm bizi bu dünyadan başka bir dünyaya götüren bir yolculuksa ve herkesin dediği gibi bütün ölenler başka bir dünyada yaşıyorlarsa, yargıçlarım, bizim için bundan daha büyük ne iyilik olabilir? (...) Bir kimse orada, Orpheus'a, Musatos'a, Hesiodos'a, Homeros'a kavuşacaksa, bunun için ne vermez ki?¹⁴¹

Yukarıda alıntılanan pasajdan da anlaşılacağı üzere, Sokrates'in ahlak öğretisinde ruhun ölümsüz olup olmaması önem taşımaz.

¹³⁹ Burnet, a.g.m., p. 11.

¹⁴⁰ Platon, **Sokrates'in Savunması**, çev. Niyazi Berkes, Çağdaş Yayıncılık, İstanbul, 1998, ss. 64-65.

¹⁴¹ Platon, a.g.e., ss. 90-91.

Yüzünü bu dünyaya çevirmesi Sokratik etiğin en büyük mezziyetlerinden biridir.
(...) Dolayısıyla Sokrates ahlakı dinden ayırır ve özerkliğinin temellerini atar.¹⁴²

Bu pasajda Platon'un Sokrates'in görüşlerini yansıtır olması gerçekten de muhtemeldir. Çünkü Platon ilerleyen yaşlarında ruhun ölümden sonraki akıbeti ile ilgili agnostik bir tutum sergilemeyecektir. O halde burada henüz kendi ruh öğretisinin oluşmamış olduğunu ve hocasının fikirlerini aktarıyor olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca Sokrates'in ölüm sonrası ile ilgili bu agnostik tutumu onun genel felsefesi ile uyumludur. Zira onu bilge yapan özelliği zaten tam da bilmediği ve bilemeyeceği şeyler hakkında kesin hükümler vermeyi reddetmesidir.

Bu pasajda Sokrates'in ruh görüşü dışında ilginç bir detay da bulunmaktadır. Eğer ruh ölümden sonra öte dünyaya gidiyorsa, tanışmaktan büyük zevk alacağı kişilerin başında Orpheus gelmektedir ve adı geçen diğer kişiler de filozoflar değil mitolojik ve teolojik eserler veren Yunan ozanlarıdır. Bu kişilerin böylesine yüceltilmesi, Platon'un eserlerindeki -özellikle de ruh anlayışını oluşturan- mitsel ve dinsel öğelerle bir arada düşünüldüğünde daha anlamlı hale gelmektedir.

II. PLATON

Platon'un sistemi, daha önce andığımız tüm mitolojik, teolojik ve felsefi akımların keşiştiği bir kavşak gibidir. Platon'da hem doğa felsefesinin rasyonel açıklamalarının, hem de mitsel ve teolojik kaynakların izleri açıkça görülmektedir. Hatta bu izler kimi zaman Platon'un söylediği her şeyin daha önce zaten söylenmiş olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Oysa Platon'u önemli kılan, beslendiği çok çeşitli -ve kimi zaman karşıt- düşüncelerden yepyeni bir sentez yaratması ve özgün bir sistem inşa etmiş olmasıdır. Hare'nin de ifade ettiği gibi "felsefede özgünlük, çoğu zaman yeni fikirler ileri sürmekle değil, daha önce yeterince aydınlanmamış, boyut kazanmamış fikirleri derinleştirmekle sağlanır".¹⁴³ Bu devasa sistemin bütünlüğü ve iç tutarlılığı nedeniyle, onun herhangi bir konudaki görüşünü izole ederek ele almak da mümkün değildir. Dolayısıyla onun ruh ve ölümsüzlük görüşünü ele alırken, kimi noktalarda yalnızca genel hatlarıyla da olsa varlığa, bilgiye, ahlaka ve

¹⁴² Zeller, a.g.e., s. 172.

¹⁴³ Hare, a.g.e., s. 19.

politikaya ilişkin düşüncelerinden de bahsedilecektir. Ancak diyalogların incelenmesine geçmeden önce, Platon'un içine doğduğu kültürel, toplumsal ve politik koşullara ve onu felsefeye yönelten yaşam deneyimlerine kısaca değinmek, sistemini oluştururken ne gibi kaygılar içinde olduğunu, hangi dertlere derman olmaya çalıştığını anlamamız açısından yararlı olacaktır.

Düşünce tarihinin seyrini değiştiren müstesna figürlerden biri olan Platon, M.Ö. 428 ya da 427 yılında Atina'da üst sınıftan bir ailenin çocuğu olarak doğmuştur. İçinde yaşadığı Atina imparatorluğu görkemli günlerini geride bırakmış, hem Perslerle ve hem de diğer Yunan şehir-devletleri özellikle de Sparta ile yapılan sayısız savaşın yorgun düşürdüğü bir yerdir. Platon bu süreç içinde hem "Otuz Tiranlar" adı verilen oligarşik bir hükümetin acımasız ve keyfi tutumlarına hem de bu hükümetin yıkılması sonrası kurulan demokratik rejime şahitlik etmiştir.

Platon, Yunan toplumunun ahlaki ve politik bir kriz içinde bulunduğu konusunda hocası Sokrates ile hemfikirdir ve tıpkı hocası gibi onun amacı da bu krize felsefe yoluyla çare bulmaktır. Ancak o, felsefi sistemini oluştururken, hocasının ahlak öğretisindeki eksiklikleri ve yetersizlikleri tespit etmiş, yeni ve insanın -rasyonel ve irrasyonel- tüm yönlerini içine alan bir ahlak sistemi kurmaya çalışmıştır.

A. PLATON'UN BESLENDİĞİ FELSEFİ DÜŞÜNCELER

Platon'un, kendisini önceleyen felsefe geleneği ile ortak noktası, tıpkı onlar gibi görünürdeki değişimin, çokluğun, gelip geçiciliğin ardındaki değişmezliği, düzeni ve birliği keşfetme arzusudur. Platon, insanın subjektif yorumlarının ötesinde bir hakikatin var olduğuna ve insanın potansiyel olarak hakikatin bilgisine ulaşmaya muktedir olduğuna inanır. Yaşamını adadığı felsefe yoluyla bu görüşü rasyonel olarak temellendirmeyi hedefler. Bu temelleri oluştururken kendisinden önce gelen filozofların verdikleri cevapları da göz önünde bulundurmıştır.

Platon gençliğinde Herakleitosçu Kratilus ile tanışarak, algılanan dünyanın daimi bir akış içinde olduğu, dolayısı ile de sabit ve değişmez bir hakikatin bulunmadığı yönündeki felsefi doktrini öğrenmiştir. Platon duyular dünyasının bize güvenilir ve kesin bilgiyi veremeyeceği konusunda Herakleitos ile hemfikirdir. Ancak Herakleitos'un tespiti

onun değişmez bir hakikatin bulunmadığı sonucuna varmasına neden olmaz. Bu noktada Parmenides'in görüşleri ona bir zemin sunar. Platon da Parmenides gibi herhangi bir şeyin bilgi nesnesi olabilmesi için, değişmez, ezeli ve ebedi olması gerektiğini kabul etmektedir. Ancak Parmenides'in değişimi reddetmesi de açıkça sağduyuyu yadsımak anlamına gelmektedir. Herakleitos ve Parmenides'in tespitlerindeki doğru ve yanlış çıkarımları inceleyen Platon böylece onların ontolojilerindeki karşıtlığı ve çıkmazları aşmasını sağlayacak olan meşhur İdealar Teorisi'ni geliştirecektir

Gerek İdealar Teorisi'nin ve Anımsama Teorisi'nin temellerini oluşturmasında gerekse ruh ve ölümsüzlük görüşünün şekillenmesinde büyük rol oynayan bir diğer felsefi gelenek Pythagorasılıktır. Platon, kırk yaşında İtalya ve Sicilya'ya giderek burada Pythagorasçılığın temsilcilerinden Arkhitas ile tanışmış ve ondan Pythagorasçı ğretileri öğrenmiştir. Platon'un benimsediği Pythagorasçı öğretilerin başında ruhun ölümsüzlüğüne ve ruh göçüne yönelik öğreti bulunmaktadır. Bu ruh öğretisi tümüyle dinsel ve dogmatik bir yapıya sahiptir. Platon ise bu düşünceyi rasyonel düzleme taşımış ve ruhun ölümsüzlüğünü felsefi olarak tartışan ve temellendirmeye çalışan ilk filozof olmuştur.¹⁴⁴

Platon'un Pythagorasılıktaki karşılaştığı bir diğer düşünce, deneyim dünyasının dışında kalan ve yalnızca akıl yoluyla bilinen matematiksel doğrulardır. Bu düşüncenin, Platon'un duyu dünyasının dışında bulunan hakikatler ile ilgili görüşünün yani İdealar Teorisi'nin şekillenmesinde etkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde İdealar Teorisi'nin Pythagorasçı bir öğreti olduğunu söylemektedir.¹⁴⁵ Ancak bu etkilenmeyi Pythagorasçı düşüncelerin aynen devralınıp benimsenmesi olarak düşünmek de doğru değildir. Hare'nin de ifade ettiği gibi;

[Platon'da] eşsiz olan, sıkıcı ve uçucu yarı-dinsel spekülasyonlardan sıyrılıp çok daha sağlam, daha mantıksal ve metafizik bir kurama, bir ahlak felsefesine ve bir dil felsefesine doğru ilerlemeyi sağlamış olmasındır.¹⁴⁶

Platon'un felsefesi üzerindeki en büyük etkinin kaynağı ise şüphesiz hocası Sokrates'tir. Hatta Platon'un, Sokrates'in insanlık tarihine bıraktığı ölümsüz mirası olduğunu söylemek mümkündür. Sokrates, Platon'u felsefe ile tanıştıran, ona eleştirel

¹⁴⁴ Richard Sorabji, "Soul and Self in Ancient Philosophy", **From Soul to Self**, ed. James Crabbe, Routledge, London, p. 10.

¹⁴⁵ Akt. Ahmet Cevizci, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Yayınevi, Bursa, 2001, s. 283.

¹⁴⁶ Hare, **Platon**, ss. 97-98.

düşünce biçimini öğreten, toplumun içinde bulunduğu krizin felsefe ile aşılabileceği fikrini aşıl原因an kişidir. Bu yüzden, Sokrates'in idam edilmesinin Platon üzerindeki etkisi, en az yaşarken olan etkisi kadar sarsıcı ve derin olmuştur. Platon'un felsefi sistemini özellikle de etik ve politik sistemini inşa ederken, Atina demokrasisinin böylesine büyük bir filozofu idama mahkûm etmiş olduğunu hiçbir zaman unutmamıştır.¹⁴⁷ Sokrates'in ruha ilişkin görüşleri de Platon'un üzerinde derin bir etki bırakmıştır. “*Psukhe*'nin en yüksek değer olduğu ve ona özen gösterilmesi ihtiyacı, Platon için hayatı boyunca aksiyomatik kalmıştır.”¹⁴⁸ Platon da hocası gibi ruhu ahlaki sorumluluğu taşıyan parçamız olarak görmüş ve daima bedenden üstün tutmuştur.

B. PLATON'UN DİYALOGLARINDA RUH VE ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞLARI

Platon'un diyaloglarının, eserlerin yazılma sırasına göre takip edilmesi büyük önem taşımaktadır. Çünkü onun düşünceleri –dehasına yakışır bir biçimde- zaman içinde gerek farklı kaynaklardan beslenerek gerek gelen yorum ve eleştirilerin etkisiyle gerekse hocası Sokrates'in etkisinin azalarak kendi özgün felsefesinin ortaya çıkışı süreci içinde değişmiş ve dönüşmüştür. Zaman içinde gerçekleşen bu değişim, ruh ve ölümsüzlük görüşlerinde de açık bir biçimde izlenebilmektedir.¹⁴⁹ Eserlerinin kronolojisine ilişkin farklı görüşler bulunmakla birlikte, bu çalışmada, alanındaki en önemli otoritelerden biri olan Copleston'un kronolojik sınıflandırması dikkate alınmıştır.¹⁵⁰ Buna göre Platon'un diyalogları dört döneme ayrılmaktadır: Sokratik dönem, Geçiş Dönemi, Olgunluk Dönemi ve İleri Yaş Yapıtları. Çalışmamızda Platon'un ruhun doğasına ilişkin en temel görüşlerini bulduğumuz diyalogları -kronolojik sırasına göre- incelenecektir. Bu diyaloglardan *Phaidon*'un tamamı ruhun doğası ve ölümsüzlüğü ile ilgilidir. Diğer diyaloglarda ruh ve

¹⁴⁷ Çağdaş politika filozofu Hannah Arendt, Platon'un tüm entelektüel ufkunun Sokrates'in yargılanması ve ölüme mahkum edilmesi olgusuyla belirlendiğini söyler.

¹⁴⁸ E.R. Dodds, “Plato and the Irrational”, **The Journal of Hellenic Studies**, Vol. 65, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1945, p. 358.

¹⁴⁹ Robinson bu görüşe katılmaz ve Platon'un tek bir ruh görüşü olduğunu ancak bu görüşü üzerinde durulan konunun bağlamına göre farklı şekillerde ifade ettiğini düşünür. akt. MacDonald, a.g.e., s. 37. Ancak ileride de göreceğimiz gibi kimi argümanlar Platon'un temel kabullerinde bazı değişiklikler olduğunu açıkça göstermektedir.

¹⁵⁰ Bu sınıflandırmanın tercih edilmesinin nedeni, Platon'un ruh görüşündeki değişimlere isabetli biçimde karşılık gelen bir sınıflandırma olmasıdır.

ölümsüzlük meselesi diyalogun belli bir kısmında, tartışılan konu bağlamında ele alınmaktadır. Dolayısıyla bu diyalogların yalnızca ruh ile ilgili kısımlarında ortaya konan argümanlar incelenecektir.

Platon gibi bir filozof söz konusu olduğunda kapsayıcı ve tüketici bir çalışma ortaya koymanın imkânsız olduğu açıktır. Platon'un her bir diyalogu, hatta diyaloglarındaki kimi cümleler üzerine bile sayısız müstakil çalışma bulunmaktadır. Ayrıca bu alanda otorite kabul edilen uzmanların bile sıklıkla ihtilafa düştüğü, aynı cümleyi birbirine tamamen karşıt biçimde yorumladıkları görülmektedir. Bu tespitlere istinaden, seçilecek en güvenli yollardan biri yorumlardan önce bizzat diyaloglara ve burada sıralanan argümanlara odaklanmak olacaktır. Argümanların açıkça ortaya konmasından sonra, özellikle ruh ve ölümsüzlük konusunda uzman olan otoritelerin yorumları üzerinden ilerleyerek Platon'un ruh öğretisi tartışılacaktır.

1. Sokratik Dönem: *Protagoras* ve *Kharmides*

Platon'un ilk döneminde verdiği eserler içinde ruhun doğasına ilişkin temel argümanları bulduğumuz eserler *Savunma*, *Protagoras* ve *Kharmides*'tir. Daha önce belirttiğimiz gibi Platon'un *Savunma*'da, hocası Sokrates'in ruha ilişkin düşüncelerini kendi görüşlerini katmadan ve onun düşüncelerine mümkün olduğunca sadık kalarak yansıttığı düşünülmektedir. Bu yüzden bu eser Sokrates ile ilgili bölümde incelenmiştir.

Platon'un Sokratik dönemde yazdığı diyaloglardan *Protagoras*'ta erdemin öğretilerinin olup olmadığı tartışılmaktadır. Diyalogun bir bölümünde Sokrates, ünlü sofist Protagoras ile görüşmek ve ondan bilgi almak isteyen Hippokrates ile konuşmaktadır. Sokrates, kişinin, ruhunu tanımadığı bir insana emanet etmesinin çok tehlikeli bir şey olduğunu belirtir ve şöyle devam eder:

Oysa bedeninden çok üstün tuttuğun bir şeyi, kaderinin bağlı olduğu (ruhunun iyi ya da kötü oluşuna göre mutlu ve mutsuz olacaksın çünkü) ruhunu bu yeni gelen yabancıya eline bırakıp bırakmayacağına karar vermek için ne babana danıştın, ne kardeşine, ne de biz dostlarına.¹⁵¹

¹⁵¹ Platon, **Diyaloglar**, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009, ss. 396-397.

Bu ifade ile Platon, beden ile ruh arasında açık bir ayrım yapmakta ve ruhun bedenden üstün olduğunu herhangi bir temellendirme olmaksızın kabul etmektedir. Ruhun iyi ya da kötü olmasının, insanın kaderini belirlediği vurgusu ile ruhun ahlaki sorumluluğun taşıyıcısı olduğu fikri yinelenmektedir. Sokrates düşüncesini daha açık bir biçimde ifade etmek için mal satan tüccar ile bilgi satan sofist arasında bir benzetme yapar. Buna göre insanın, satın almadan önce malın iyi olup olmadığını inceleme şansı vardır, oysa bilginin iyi olup olmadığını onu öğrenmeden, yani ruhumuzun içine almadan bilemeyiz. Öyleyse, öğrenme sürecinde bilgi ruh tarafından alınmaktadır.¹⁵²

Kharmides diyalogunun ana temaları “erdem”, “bilgelik” ve “ölçülülük”tür. Diyalogun bir bölümünde ruhun doğasına ilişkin Sokrates’in Trakyalı bir hekimden duyduğu ilginç bir öykü anlatılmaktadır. Kral Zalmoksis’e göre Yunanlı hekimlerin pek çok hastalığı iyileştirememesinin nedeni, tedavi edecekleri bütünü, yani insanı iyi tanımıyor oluşlarıdır. Trakyalıya göre Zalmoksis şöyle demektedir:

Gerçekten, bedene ve bütünüyle insana tüm kötülükler ve tüm iyilikler ruhtan gelir. Baştan gözlere sızdıkları gibi, ruhtan bütün bir bedene sızarlar. Bu yüzden başın ve bütün bedeninin sağlıklı olması isteniyorsa, her şeyden önce ruhun tedavi edilmesi gerekir. Oysa ruh büyü sözleri ile tedavi edilir.¹⁵³

Hemen ardından Sokrates büyü sözleri ile ne kastettiğini de açıklar:

Bu büyü sözleri de güzel söylevlerdir, aziz dostum. Bu söylevler ruhta bilgelik doğurur; bilgelik meydana gelip gelişince de, başı ve bedeninin geri kalan kısımlarını sağlıklı kılmak kolaydır.¹⁵⁴

Bu görüş, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu, ruhun bedenden daha değerli ve önemli olduğunu ve ruhu sağlıklı kılmak için bedeni sağlıklı kılmaktan önce gelmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca gözler ile baş arasındaki ilişki ile beden ile ruh arasındaki ilişki birbirine benzetilmektedir. Nasıl baş olmaksızın gözler görme işlevini yerine getiremezse, ruh olmadan da beden canlı olma niteliğine sahip olamaz. Bu anlamda beden ruha tabidir ve ruh olmaksızın işlevlerini yerine getiremez. Bu diyalogda yorumcuların özellikle üzerinde durdukları kısım, “güzel söylevler” ve bilgelik ile ilgili olan kısımdır. MacDonald’a göre, burada güzel söylevler ile kastedilen, ruhun, entelektüel

¹⁵² MacDonald, *History of the Concept of Mind*, p. 41.

¹⁵³ Platon, *Diyaloglar*, s. 303.

¹⁵⁴ Platon, a.g.e., s. 303.

ve rasyonel bir süreç sonucunda öğrendiği iyinin bilgisidir.¹⁵⁵ Claus'a göre, burada ruhun ahlaki benliğimiz olduğu ortaya konulmaktadır ve ruhun önemli olmasının temel nedeni, ruhun iyinin ve kötünün bilgisinin bulunduğu yer olmasıdır.¹⁵⁶

Görüldüğü gibi, bu dönemde, Platon'un ruha ilişkin fikirleri büyük ölçüde Sokrates'in etkisi altındadır. Henüz ruhun ölümlü mü ölümsüz mü olduğu, maddi mi gayri-maddi mi olduğu konusunda bir fikir ortaya atmamaktadır. Her iki diyalogda da ruhun değerine vurgu yapılmaktadır; ruhun bedenden üstün olduğu, bedeninin ruha tabi olduğu, ruhun bilgeliğin taşıyıcısı ve insanın iyi ya da kötü kaderini belirleyen kısmı olduğu belirtilmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu ruh anlayışı Platon için aksiyomatik bir kabuldür.

2. Geçiş Dönemi: *Gorgias* ve *Menon*

Copleston'un kronolojisine göre, Geçiş Dönemi'nin ilk diyalogu *Gorgias*'tır. Bu diyalogda Platon, bedene ve ruha uygun düşen sanatlardan bahsederek, ruh ile bedeninin farklı doğalarına ilişkin tezini pekiştirmektedir. Bu görüşe göre, bedene iyi gelen sanatlar beden eğitimi ve hekimlik, ruha iyi gelen sanatlar ise yargılama ve yasalardır. Ancak insan dalkavukluk nedeniyle çoğu zaman bedeni ve ruhu için iyi olan sanatların yerine bedene ve ruha haz sağlayan sanatlar koymakta ve onlar ile meşgul olmaktadır. Platon burada hekimlik kılığına giren sanat olarak aşçılığı, beden eğitimi kılığına giren sanat olarak da süsü örnek verir. Aynı şekilde, ruha iyi gelen sanatların kisvesine girerek insanı aldatan sanatlar da vardır. Buna göre yargılama kılığına giren sanat sofistlik, yasaların yerine geçen sanat ise söylevciliktir. Bu analogiler ilk bakışta beden ve ruhun insanın eşit değerdeki iki parçası olduğu izlenimi vermektedir. Ancak daha sonra Platon, ruhun beden üzerindeki hâkimiyetinden söz ederek ruhun konumunu yükseltir:

Beden, ruhun kılavuzluğu altında olmasaydı da kendi kendini yönetseydi, ruh aşçılıkla hekimlik arasındaki ayırımı sezip anlamasaydı, beden başına buyruk

¹⁵⁵ MacDonald, a.g.e, s. 40.

¹⁵⁶ David B. Claus, *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, Yale University Press, New Haven, 1981, pp. 170-171.

olsaydı, sadece kendisine haz veren şeylerin ardında koşsaydı, Anaxagoras'ın, senin de çok iyi bildiğin sözü ile bir 'Kaos' başlardı gene.¹⁵⁷

Burada ruhun, doğru ile yanlış ayırt etme ve öz-yönetim işlevi bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Beden, dalkavukluğun aldatmacasını fark etmeye muktedir değildir. Bu yüzden ruh yalnızca kendisine iyi gelen sanatların tercih edilmesinden değil, bedene iyi gelen sanatların tercih edilmesinden de sorumludur. Claus'a göre, Platon'da ruh ile beden arasındaki ilişki bir tabiiyet ilişkisidir.¹⁵⁸ Bu yüzden, ruh bir yandan insanın parçası gibi tarif edilirken, diğer yandan da ruhun insanın "asıl benliği" olduğu ima edilmektedir. Diyalogun ileriki bölümlerinde, Sokrates'in ağzından ruh kötülüklerinin, doğruluktan şaşmak, bilgisizlik, alçaklık gibi şeyler olduğu ve ruh kötülüklerinin en çirkin şeyler oldukları¹⁵⁹, en büyük kötülüğün ruhça kötü olmak olduğu¹⁶⁰ söylenmektedir.

Sokrates'in yaşam ve ölüm hakkında duymuş olduğu bazı görüşleri dile getirdiği bölüm diyalogun en ilgi çekici kısımlarından birini oluşturmaktadır. Bu bölümde ilk kez Platon'un diyaloglarında mistik öğretilerin etkileri görülmeye başlanır. Sokrates, Euripides'in "Kim bilir, yaşamak ölmek mi, ölmek yaşamak mı?"¹⁶¹ cümlesini anarak, bir bilgeden duyduğu insanın aslında ölü olduğu, bedeninin ruhun mezarı olduğu ve ruhun istekleri barındıran parçası tarafından kışkırtıldığına ilişkin öğretiyi anlatır. Daha sonra bir İtalyalı ya da Sicilyalının bu düşüncelerden hareketle uydurduğunu düşündüğü masalı anlatır. İtalya ve Sicilya'nın Pythagorasçılığın etkili olduğu bölgeler olması, bahsedilen görüşün Orphik-Pytharogasçı kökenli olduğu izlenimini vermektedir. Anlatılan masala göre, ruh bir fiçiya benzemektedir, isteklerine boyun eğen insanın ruhu da delik deşik bir fiçidir, bu yüzden bir türlü doymak bilmez ve ölçülü bir yaşantıya sahip olamaz.

Burada ilk kez, Platon'un dinî öğretileri dönüştürerek felsefi spekülasyonun parçası haline getirmeye başladığı görülmektedir. Dodds, Platon'un bu ve benzeri mitsel ve dinî temelli argümanları ile ilgili şu ilginç yorumu yapmaktadır:

Platon (...) dinî inançlarını mitsel zeminden felsefi zemine aktarmaya ve böylelikle de onları aklın hakikatleri haline getirmeye çalışmaktadır. Bunun ilginç sonucu, onun yaptığı çıkarımların sıklıkla, bu çıkarımı temellendiren felsefi

¹⁵⁷ Platon, **Diyaloglar**, s. 67.

¹⁵⁸ Claus, a.g.e., pp. 176-180; Claus burada "master" (sahip) ve "subject" (tebaa) kelimelerini kullanmıştır.

¹⁵⁹ Platon, **Diyaloglar**, s. 82.

¹⁶⁰ Platon, a.g.e., s. 84.

¹⁶¹ Platon, a.g.e., s. 98.

argümanlardan daha önce geliyor olmasıdır; bu yüzden onun ruh doktrini, Phaedon'da aklın bir hakikati olarak sunulmadan önce Gorgias'ta mitsel bir maske altında karşımıza çıkmaktadır.¹⁶²

Platon'un bir diğer geçiş dönemi eseri olan *Menon*, filozofun en iyi bilinen ve büyük önem taşıyan eserlerinden biridir. Çünkü bu diyalogda Platon, felsefi sistemi içinde merkezi bir yere sahip olan Anımsama Teorisi'ni ortaya koymaktadır. Bu teori ruhun ölümsüzlüğünü varsayması bakımından konumuz ile yakından ilgilidir. Ayrıca Platon, ruh üzerine yazılmış *Phaidon* diyalogundaki kimi argümanlarını, *Menon*'daki Anımsama Teorisi üzerinde temellendirmektedir.

Ana teması “erdem” olan *Menon* diyalogunun bir bölümünde Menon, Sokrates'e bilmediğimiz bir şey hakkında bilgi sahibi olmanın imkânsız olduğunu öne süren *öğrenme paradoksunu* hatırlatır:

Ancak onun ne olduğu hakkında en ufak bir bilginin bile olmadığı zaman, bir şeyi nasıl arayabilirsin? Araştırmanın nesnesi olarak bilmediğin bir şeye nasıl ulaşacaksın? Onunla bir şekilde karşı karşıya gelsen bile, bilmediğin şeyi bulmuş olduğunu nasıl bileceksin.¹⁶³

Sokrates bu argümanı bildiğini ancak doğru bulmadığını belirttiikten sonra Platon'un sisteminin en önemli öğelerinden olan meşhur Anımsama Teorisi'ni anlatmaya başlar. Sokrates “ilahi hakikatlere nüfuz etmiş kadınlardan ve erkeklerden”¹⁶⁴ ruhun ölümsüz olduğunu ve ölen insanın ruhunun başka bir insanın bedeninde yeniden doğduğunu öğrenmiştir. Görüldüğü gibi argüman açık bir biçimde Pythagorasçı ruh öğretisi üzerinde temellenmektedir. Sokrates, bu görüşten yola çıkarak ruhun hem bu dünyada hem de öte dünyada pek çok şey öğrendiğini, dolayısı ile aslında daha önce öğrendiği bilgileri anımsamak suretiyle bilgiye sahip olduğunu öne sürer. Ona göre insanın öğrenme sandığı şey, gerçekte zaten bilinen bilginin hatırlanmasından başka bir şey değildir.

Sokrates, teorisini Menon'a kanıtlamak için, matematik ve geometri hakkında hiçbir bilgisi olmayan bir köleyi yanına çağırır ve ona bir geometri problemi çözdürür. Sokrates'e göre kölenin problemi çözebilmesinin tek açıklaması, onun geometri ve matematik bilgisine hâlihazırda sahip olmasıdır. Kölenin bu yaşamda böyle bir eğitim

¹⁶² Dodds, “Plato and the Irrational”, p. 24.

¹⁶³ Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 64.

¹⁶⁴ Platon, a.g.e., s. 67.

almadığı bilindiğine göre, bu bilgiyi doğuştan getirmiş olması, yani insan olmadan önce de var olmuş olması gerekmektedir. İnsan doğmadan önce bedene sahip olduğundan söz edilemeyeceği açıktır. O halde bilgilerin her daim ruhta taşınıyor olması gerekmektedir. Sokrates bu tespitlerinden hareketle şu sonuca ulaşır:

Varlığa ilişkin hakikatler, ruhumuzda hep var oluyorsa eğer, bu takdirde ruh da ölümsüz olmalıdır; ve o, cesur olup, belli bir anda bilmediği, ya da daha doğru deyişle, anımsamadığı bir şeyi bulmaya, anımsamaya çalışmalıdır, öyle değil mi?¹⁶⁵

Görüldüğü gibi Platon, daha önceki diyaloglarda olduğu gibi, burada da ruhun var olduğunu kanıtlamaya yönelik bir çabaya girmemekte, ruhun varlığını dogmatik bir biçimde kabul etmektedir. Ancak burada ilk kez, hocası Sokrates'in ruhun akıbetine ilişkin agnostik tutumunu terk ederek, ruhun ölümsüz olduğunu öne sürmekte, üstelik bu görüşü rasyonel çıkarımlar yoluyla kanıtlama çabası gütmektedir. Bu çabanın önemini daha iyi anlamak için, insanın hakikatin bilgisine ulaşabileceğini gösteren bir teori geliştirmenin Platon açısından nasıl bir öneme sahip olduğu hatırlanmalıdır. Böyle bir teori olmaksızın, yaşadığı toplumdaki ahlaki ve politik yozlaşmanın sorumlusu olarak gördüğü epistemolojik ve etik rölativizmi aşması mümkün değildir. Platon'un amacı *adaletin*, *erdem*, *güzelin*, *iyinin*, ezeli-ebedî ve evrensel birer hakikat olduklarını ve insanların bu hakikate ulaşmasının mümkün olduğunu rasyonel bir biçimde kanıtlamaktır.

Anımsama Teorisi, Platon'un hem epistemolojik hem de ontolojik sistemini belirleyecek olan pek çok sonuç doğurmakta ve İdealar Teorisi'ne giden yolu açmaktadır. Görülmektedir ki Platon, Parmenides-Herakleitos çıkmazından kurtulmasını sağlayacak çıkışı bulmuştur. Değişmez, ezeli ve ebedî hakikatleri duyu dünyasının dışına yerleştirmekle, hem duyu dünyasındaki daimi değişimi açıklayabilmekte hem de insandan ve onun sübjektif yorumlarından bağımsız olan mutlak bilgiye yer açmaktadır. Ancak anımsamanın mümkün olabilmesi için ruhun bedenden ayrı var olabildiğinin, ölümsüz olduğunun ve tekrar tekrar dünyaya geldiğinin de kabul edilmesi gerekmektedir.¹⁶⁶ Diyalogda ruha ilişkin çıkarımlar, Platon'a göre doğruluğunu kanıtlamış olduğu Anımsama Teorisi'nin içerdiği zorunlu öğeler olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden de ayrıca

¹⁶⁵ Platon, **Menon**, ss. 87-88.

¹⁶⁶ MacDonald, **History of the Concept of Mind**, p. 45.

kanıtlanmaları gerekmemiştir. Bu çıkarımların rasyonel olarak temellendirilmesi Olgunluk Dönemi'nde gerçekleşecektir.

3. Olgunluk Dönemi: *Phaidon*, *Devlet* ve *Phaidros*

Platon'un ruhun doğasına, yetilerine, işlevlerine ve ölümsüzlüğüne ilişkin argümanlarının büyük bir kısmı Olgunluk Dönemi diyaloglarında bulunmaktadır. Ruhun doğasına ilişkin kapsamlı bir incelemenin bulunduğu *Phaidon*'un yanı sıra, *Devlet*'in dördüncü ve onuncu bölümleri ve *Phaidros* bu dönemde yazılmıştır.

a. *Phaidon*

*“Evet, ölümsüzlüğe inanmak göze alınabilir bir deliliktir.”*¹⁶⁷

Phaidon, Platon'un inşa ettiği felsefi yapının “iki ana sütunu”¹⁶⁸ olan İdealar Teorisi'nin ve ruhun ölümsüzlüğü öğretisinin tartışıldığı diyalogdur ve Platonik diyaloglar arasında özel bir yere sahiptir. Diyalogda Sokrates'in idam edilmeden önceki son saatlerinde hapisanedeki hücrelerinde dostlarıyla yaptığı sohbet anlatılmaktadır. Bu sohbette Sokrates, ölecek olmasından dolayı üzüntü duyan dostlarına, ruha ve ölüme ilişkin görüşlerini anlatır. Sokrates'e göre dostlarının üzülmeleri yersizdir çünkü ölecek olan yalnızca bedendir. Ruh ise sonsuza dek yaşamaya devam edecektir. Diyalog boyunca Sokrates çeşitli argümanlar sunarak dostlarını bu konuda ikna etmeye çalışmaktadır.

Kendisine ruh ve ölüm ile ilgili fikirleri sorulan Sokrates, ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin argümanlarına geçmeden önce, ruha ve bedene ilişkin bir dizi tespitte bulunur. İlk olarak ölümün, ruhun bedenden ayrılması olduğunu belirtir. Ruh ve bedeni birbirinden ayrılabilen iki ayrı varlık olarak niteledikten sonra, bunların yöneldikleri hazların da farklı olduğunu ve filozofların bedensel değil ruhsal hazların peşinde gittiklerini söyler. Üçüncü önermesi bilginin duyular yoluyla elde edilmediği, hatta duyuların bilginin edinilmesinde yanıltıcı bir rol oynadığıdır. Bu üç önermeden hareketle Sokrates hakikate ancak ruhun

¹⁶⁷ Platon, **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 124.

¹⁶⁸ Ronna Burger, **The Phaedo: A Platonic Labryinth**, St. Augustines Press, Chicago, 1999, p. 1.

düşünmesi ile ulaşılabileceğini, duyularımızın yanıltıcı olduklarını bu yüzden de hakikate ulaşmak isteyen filozofun bedenden mümkün olduğunca uzak durması gerektiğini öne sürer. Burada bedenden, sorun çıkarıcı, arzu, korku ve heyecan gibi zararlı duygulara sebep olan, insanı hataya sürükleyen bir düşman gibi bahsedilmektedir.¹⁶⁹ Öyleyse ruhun bedenden tümüyle ayrılması anlamına gelen ölüm, filozofun arzu edeceği bir durumdur. Bedenden tümüyle kurtulan ruh, bedensel yaşamda asla ulaşamayacağı bilgilere ulaşabilecektir. Bu yüzden de “filozofların ölmeye hazırlanmaları ve ölümden herkesten daha az korkmaları doğaldır.”¹⁷⁰

Görüldüğü gibi diyalog başından itibaren radikal bir ruh-beden düalizmi üzerinde temellenmektedir. Platon açıkça Pythagorasçı öğretinin bedene yönelik aşağılayıcı tutumunu benimsemekte ve bedeni hakikatin önündeki en büyük engel olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Platon bu kısımda sıralanan önermeleri temellendirme ihtiyacı duymamıştır. Zira bu görüşler daha önceki diyaloglarda vardığı sonuçlara dayanmaktadır.

Dinleyicilerden Kebes, bazı insanların ruhun ölümsüz olduğuna inanmadıklarını, bu yüzden de ruhun ölümsüz olduğu görüşünü temellendirmesi gerektiğini belirtir. Buna göre bazı insanlar ruhun bedenle birlikte öleceğine inanırken, bazıları ruhun bir daha dönmek üzere bedeni terk edeceğine yani bir duman ya da nefes gibi uçup gideceğine inanmaktadır. İkinci örnek açıkça Homerik ruh anlayışını tanımlamaktadır, öyleyse Homerik ruh anlayışı diyalogun yazıldığı dönemde halen varlığını sürdürmektedir.

Kebes’in talebini kabul eden Sokrates ruhun ölümsüzlüğü ile ilgili argümanlarını ortaya koymaya başlar. “Döngüsellik Argümanı” adı verilen ilk argümana göre fiilen bir karşıta sahip olan her şey kendi karşıtıdan doğmaktadır.¹⁷¹ Sokrates bu argümanı açıklamak için küçülme-büyüme, zayıf-güçlü, hızlı-yavaş gibi karşıt çiftleri ele alarak, bunların döngüsel olarak birbirlerini izlediklerini; örneğin bir şeyin küçülmesi için önce büyük halde bulunmuş olması gerektiğini öne sürer. Yaşam ile ölüm birbirine karşıt olduğuna göre, bunların da birbirini takip etmesi gerekmektedir. Öyleyse yaşamdan ölüm, ölümden de yaşam doğması gerekmektedir. Sokrates’e göre bu argümandan şu sonuç

¹⁶⁹ Platon, **Phaidon**, s. 55.

¹⁷⁰ Platon, a.g.e., s. 57.

¹⁷¹ Platon, a.g.e., s. 61.

çıkılmaktadır: “Dolayısıyla ölü ruhların bir yerde olduklarını ve yeniden hayata dönmek için beklediklerini de kabul etmeliyiz.”¹⁷²

Döngüsellik argümanı, oldukça zayıf ve sorunlu bir argümandır. “Bu uslamlama tanıtılmamış bir ilksiz-sonsuz döngüsel süreç sayılına dayanır. Ayrıca bir aykırının bir aykırından üretildiğini, ondan geldiğini ya da yapıldığını varsayar.”¹⁷³ Her şeyin kendi karşıtından doğduğu varsayımı doğru kabul edilse bile, bu düşünce ruhun ölümsüzlüğü fikri ile çelişmektedir.¹⁷⁴ Eğer ölüm, yaşamın karşıtı olarak tanımlanırsa ve ruhun ölümsüz olduğu kabul ediliyorsa, ruhun daimi olarak yaşam durumunda bulunması gerekir. Nitekim Sokrates’in verdiği örnekte ruh aslında ölmekte, sadece konum değiştirmekte ve Hades’e gitmektedir. Bir diğer çelişki, “ölü ruhlar” tanımında bulunmaktadır. Burada kastedilen bedenden ayrı haldeki ruh olsa bile, hangi anlamda ölü olduğu belirsizdir. Nitekim diyalogun sonunda ölü ruh tanımının mümkün olmadığı savunulmaktadır.

İlk argümanın hemen ardından Kebes Sokrates’e daha önce *Menon*’da karşılaşmış olduğumuz Anımsama Teorisi’ni hatırlatır ve bunun ruhun ölümsüz olduğuna yönelik bir kanıt olduğunu söyler. Sokrates, konuyu bilmeyen Simmias’a *eşit* kavramı üzerinden teoriyi anlatır. Buna göre bir insanın eşit şeylerin eşit olduklarını duyu organları yoluyla öğrenmiş olması mümkün değildir. Çünkü nesnelere bize mutlak eşitliğin bilgisini veremez. “Bu durumda duyu organlarımızı kullanmadan önce eşitliğin ne olduğunu bir şekilde öğrenmiş olmamız gerekir.”¹⁷⁵ O halde bu tespit yalnızca mutlak eşitlik için değil, bilgisine sahip olduğumuz tüm mutlak özellikler için geçerli olmalıdır. Öyleyse hem insanın “bilen” kısmının, yani ruhunun hem de bu mutlak özlerin biz doğmadan önce var olmuş olması gerekmektedir. İşte bu noktada Platon, Anımsama Teorisi’nden ve ruh öğretisinden yola çıkarak İdealar Teorisi’ne varmaktadır. Daha önce *Menon*’da da belirtmiş olduğumuz gibi, Anımsama Teorisi ruhun ölümsüz olmasını ve ruh göçü fikrini mantıksal olarak gerektirmektedir.

İkinci argüman dinleyicileri, ruhun doğumdan önce var olduğu konusunda ikna etmiştir. Ancak ruhun ölümden sonra varlığını sürdüreceği konusu hala kanıtlanmamıştır. Bunun üzerine Sokrates, üçüncü argümanını sunar. Bu argümanın temel önermesi bileşik

¹⁷² Platon, a.g.e., s. 63.

¹⁷³ Copleston, **Platon**, s. 91.

¹⁷⁴ Ryan Topping, **Two Concepts of the Soul in Plato’s Phaedo**, University Press of America, Oxford, 2007, p. 22.

¹⁷⁵ Platon, **Phaidon**, s. 69.

şeylerin dağılabilen, istikrarsız ve değişken olduğu, buna karşın bileşik olmayan şeylerin sabit ve istikrarlı olduklarıdır.¹⁷⁶ Sokrates, bu temel önermeden yola çıkarak, Anımsama Argümanı'nda ele alınmış olan mutlak özlerin bileşik olamayacaklarını çünkü onların değişmeden aynı kalmaları gerektiğini söyler. Öyleyse mutlak özler ancak düşünce ile kavranabilen şeylerdir. Buna karşın duyular ile algıladığımız şeyler sürekli olarak değişmektedir, dolayısıyla da duyu dünyasında sabit ve değişmez kalan hiçbir şey yoktur. O halde duyularla algılan nesnelere bileşik, yalnızca düşünce aracılığıyla kavranabilen mutlak özler ise bileşik olmayan şeylerdir. Bu ayrım ruh ve bedene uygulandığında, beden duyu yoluyla algılanan nesnelere, ruhun ise algılanamayan özlere benzediği görülmektedir. Sokrates bir diğer örnekle argümanını destekler ve çıkarımını yapar:

Ruh ve beden birlikte oldukları zaman, doğa bedene kölelik ve boyun eğme, ruha ise komutanlık ve emretmeyi verir. (...) Sen de tanrısal olanın emretmek ve komuta etmek, ölümlü olanın emredilmek ve boyun eğmek için yaratıldıklarını düşünmüyor musun? (...) Ruh tanrısal olan ölümsüze, düşünene, sade olana, dağılmayana, sabit olana benzer. Beden ise insana, ölümlüye, düşünmeyene, sade olmayana, dağılana ve aynı kalmayana benzer.¹⁷⁷

Görüldüğü gibi argüman, Yunan düşüncesinde sıklıkla karşılaşılan “benzerin benzerini bilmesi” ilkesine dayandırılmaktadır. Ruhun ve beden bileşik olup olmadıkları sadece benzerliğe dayanılarak belirlenmektedir. Üstelik bir açıdan benzerlik bulunduğu, tüm niteliklerin benzeşeceği varsayılmaktadır. Yani ruhun yalnızca komutanlık etme özelliğinden hareketle tüm tanrısal özelliklere sahip olduğu varsayılır. Sokrates'in burada sunduğu iddianın olasılıkçı bir argüman olmaktan öteye gitmediği görülmektedir.¹⁷⁸ Dolayısı ile ruhun ölümsüz olduğu hala tatmin edici bir biçimde kanıtlanmış değildir. Nitekim Sokrates de Kebes'in ikna olmadığını farkındadır.

Sokrates bir sonraki argümanına geçmeden önce nedenlere ve İdeaların doğasına ilişkin görüşlerinden ve onu bu görüşe vardırıran süreçten bahsetmek ister. Burada Sokrates gençliğinde nedenlerin bilgisi kadar fiziğe de ilgi duyduğunu ve bu konudaki araştırmaları sırasında ilgisini çeken bir fikir ile karşılaştığını anlatır:

Günün birinde Anaksagoras'ın bir kitabında her şeyin nedeni olan bir aklın var olduğunu görmüştüm. Neden bilemiyorum ama her şeyin nedeni olan bir aklın var

¹⁷⁶ Platon, a.g.e., s. 74.

¹⁷⁷ Platon, a.g.e., s. 76-77.

¹⁷⁸ Topping, a.g.e., s. 27.

olması bana mantıklı göründü. Eğer durum böyleyse her şeyi düzenleyen bu akıl, şeyleri yerine koyar ve düzeni en güzel şekilde sağlardı.¹⁷⁹

Sokrates'e göre bu düşünce, yalnız her şeyin nedenini açıklamakla kalmayıp, herhangi bir varlık için neyin iyi, neyin kötü olduğuna ilişkin bilgiyi de verecektir. Sokrates “önemli olanın iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmek olduğunu”¹⁸⁰ düşünerek Anaksagoras'ın kitaplarını okumaya başlamıştır. Ancak onun akli temele koyduktan sonra sadece maddi sebeplere odaklanmış olduğunu görerek hayal kırıklığına uğramış ve hakikate ilişkin bilginin fiziksel bir biçimde temellendirilemeyeceği sonucuna varmıştır.

Böylece perspektifini değiştirerek, duyu dünyasından gelen tutarsız ve çelişkili verilere sırtını dönmeye ve hakikate akıl yoluyla ulaşma yöntemini denemeye karar vermiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi her filozofun, ona ayağını basacak bir zemin, bir başlangıç noktası sağlayan aksiyomatik bazı kabulleri bulunmaktadır. Nitekim Sokrates hakikati bulmak için yola çıkarken tek bir kabulünün bulunduğunu, bunun da “kendiliğinden doğru, iyi, güzel, büyük gibi şeylerin” olduğuna yönelik kabul olduğunu belirtir. Ona göre yalnızca bu düşüncenin kabul edilmesi ile ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak mümkün olmaktadır. Burada anlatılan süreç, Platon'un felsefesinin özünde yatan duruşu gözler önüne sermektedir. Belirtildiği gibi Platon'un şüphe etmeksizin, sorgulamaksızın ve kanıtlamaya gerek duymaksızın doğruluğunu kabul ettiği tek şey bizim dışımızda ezelî-ebedî, değişmez bir hakikatin bulunduğu. O, hayatını, bu hakikatin ontolojik olarak temellendirilmesine ve daha sonra epistemolojik, etik ve politik sonuçlarının ortaya konmasına adanmıştır.

Diyalog, Sokrates'in bu temel aksiyomdan yola çıkarak İdealar Teorisi'ni anlatması ile devam eder. Buna göre bir şeyin bir niteliğe sahip olması, örneğin güzel olması, ancak onun mutlak güzellikten pay alması ile açıklanabilir. “Çeşitli formların var olduğu ve başka şeylerin bu formlardan pay almak suretiyle onların adını taşıdığı konusunda aynı kanaate varıldıktan sonra”¹⁸¹ Sokrates, birbirinin karşıtı olan formlar bulunduğunu ve bir formun, kendisinin karşıtı olan bir form ile karşılaşması durumunda ya oradan gideceğini ya da yok olacağını öne sürer. Daha basit bir biçimde ifade edilirse, bir formun kendisinin karşıtı olan özellikleri barındırması –örneğin Sıcak formunun Soğuk formunu

¹⁷⁹ Platon, a.g.e., s. 101.

¹⁸⁰ Platon, a.g.e., s. 102.

¹⁸¹ Platon, a.g.e., s. 107.

barındırması- mantıksal olarak imkânsızdır. Nesnelere dünyasında karşıt özelliklerin birbirini takip ettiklerini, mesela bir şeyin sıcak iken soğuk hale geçtiğini gözlemlemek mümkündür. Ancak aslında gerçekleşen şey nesnenin, Sıcak formundan pay almayı bırakıp Soğuk formundan pay almaya başlamasıdır. Bu çıkarımdan hareketle Sokrates, sonuncu argümanını şekillendirir. Buna göre ruha sahip olan her şey canlıdır, yani hayata sahiptir. Hayata sahip olmak ruhun asli özelliğidir ve karşıtını içermez. O halde ruhun, hayatın karşıtını yani ölümü içermediği için ölümsüz ve yok edilemez olması gerekmektedir.¹⁸²

Sokrates, bu sonuncu argüman ile dostlarını ruhun ölümsüz olduğu konusunda ikna etmiştir. Buradan hareketle kanıtlayıcı argümanlar sunmayı bırakarak ruhun akıbetine ve ahlaki sorumluluklarına ilişkin çıkarımları sunmaya başlar. Bu bölümde rasyonel temellendirme yöntemi terk edilerek, mitsel bir anlatıma geçilmektedir. Burada Sokrates ruhun ölümden sonra Hades'e gittiğini, bu hayattaki iyilik ve kötülüklerini de yanında götürdüğünü, kötülük yapan ruhların öte dünyada pek çok sıkıntı yaşayacağını belirttikten sonra ruhun yolculuğu ile ilgili bir mit anlatır. Bu mitin en ilgi çekici detayı, ruhların ölümden sonra yargılanmasıdır. Bu yargılamanın ölçütü ruhun dünyadaki eylemleridir ve kişiyi iyilik ve kötülüklerine bağlı olarak bir ceza ya da ödül beklemektedir. Buradaki anlatım tümüyle mitsel bir yapıda da olsa, Platon'un felsefi düşüncelerine ışık tutacak detaylar barındırmaktadır. Örneğin Sokrates'in affedilemeyecek suçlar olarak adalet ve yasalara karşı gelme ve çok sayıda insan öldürme suçlarını sayması Platon'un ahlaki tavrına ilişkin ipuçları verebilir. Ayrıca felsefe sayesinde arınmış olan ruhların ruh göçü döngüsünden kurtularak sonsuza dek bedensiz olarak yaşayacakları da vurgulanmaktadır. Ruhun felsefe yoluyla arınması düşüncesi Pythagorasçılıktan aşına olduğumuz bir düşüncedir ve açıkça ahlaki bir karaktere sahiptir. Platon burada, insanın eylemlerini belirleyecek ahlaki normlar ve bu normlardan hareketle belirlenmiş doğru bir yaşam biçimini vazetmektedir.

Görüldüğü gibi bu mitsel hikâyeden çıkan sonuçlar, İdealar Teorisi'nin ya da ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin argümanların mantıksal birer sonucu değildir. Dolayısıyla Platon'un tam da bu noktada mite başvurmuş olması yani rasyonel akıl yürütme ile kanıtlanamayan fikirleri savunurken, sezgi ve hayal gücüne hitap eden bir anlatım aracı kullanması, bir tesadüften çok bilinçli bir tercihe işaret etmektedir.

¹⁸² Platon, **Phaidon**, ss. 113-114.

Diyalogdaki tüm argümanlar bir bütün olarak ele alındığında, Platon'un yalnızca ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalışmakla kalmayıp, ruha pek çok yeni özellik atfettiği görülmektedir. Solmsen'e göre *Phaidon*, ruha ilişkin rasyonel ve dinî görüşlerin tam anlamıyla sentezlendiği diyalogdur.¹⁸³ Dinsel dogmalara dayanan ruhun ölümsüzlüğü ve ruh göçü öğretileri, epistemolojik ve ontolojik bir temele oturtulmuştur. Ruh, iki varoluş alanı arasındaki vasıta olarak tanımlanmakla hakikate ilişkin bilginin dayanağı haline gelmiştir.¹⁸⁴

Phaidon'da, *anamnesis* [hatırlama] birdenbire *episteme* [bilgi] düzeyine kayar ve anımsanan şey, bir başka hayatın ayrıntıları değil, fakat Formların (*eide*) bir bilgisi olur. *Psukhe*, kendisi sayesinde *eide*'yi (İdealari) bildiğimiz yetidir ve ruh *eide*'ye (İdealara) en yakın olduğu, onlar gibi ölümsüz, maddesiz ve görülemez olduğu için bu böyledir¹⁸⁵

b. Devlet

Platon, en önemli eserlerinden biri olan *Devlet*'te, felsefi teorisini pratik alana yansıtarak etik ve politik düşüncelerini ortaya koymaktadır. *Devlet*'in Dördüncü Kitabı'nda ruh hakkında bir diyalog bulunmaktadır. Bu diyalog Platon'un ruh hakkındaki görüşlerinin olgunlaştığını, özgünleştiğini ve yeni bir içerik kazandığını gözler önüne sermektedir. Ayrıca bu diyalogda daha önceki diyaloglarda tümüyle ahlaki ve bireysel bir biçimde ele alınan ruha, ilk kez politik bir rol verilmektedir.¹⁸⁶

Sokrates ile Glaukon arasında geçen diyalogda, daha önce devlette var olduğu tespit edilmiş olan üç sınıfın insan ruhunda da bulunup bulunmadığı araştırılmaktadır. Araştırmanın başlangıç önermesi şudur:

Devletteki değişik hallerin her insanda bulunduğunu kabul etmek zorunda değil miyiz? Devlet bunları bizden almaz da nereden alabilir?¹⁸⁷

¹⁸³ Friedrich Solmsen, "Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 44, No. 3, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1983, p. 359.

¹⁸⁴ Eric Roberts, "Plato's View of the Soul", **Mind**, Vol. 14, No. 55, Oxford University Press, 1905, p. 376.

¹⁸⁵ Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, s. 327.

¹⁸⁶ Solmsen, a.g.m., s. 361.

¹⁸⁷ Platon, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006, s. 135.

Bu önermeye göre, insanda gözlemlenen durumlar; örneğin taşkınlık, bilim tutkusu ya da para tutkusu, insanların oluşturduğu devlete de yansımak ve onu belirlemek durumundadır. Dolayısıyla insan ruhu ile devlet arasında bir analogi kurmak son derece doğaldır. Sokrates bu tespitten yola çıkarak, insandaki değişik durumları irdelemeye başlar. Ancak önce bir ve aynı şeyin, aynı anda karşıt iki özelliği barındıramayacağı şeklindeki mantık kuralını hatırlatır. Daha sonra, bir insanın kimi zaman bir nesneye hem arzu hem de isteksizlik duyabildiğini, örneğin insanın kimi zaman susadığı halde kendini içmekten alıkoyduğunu¹⁸⁸ ortaya koyar. Belirttiği mantık kuralına göre, bir ve aynı ruhun aynı anda aynı nesneye yönelik olarak hem arzu hem de isteksizlik duyduğunu söylemek yanlış olacaktır. O halde insan ruhunda farklı yönelimlere sahip iki ayrı şey olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse, düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acıkır, susar, çoşar, doymak, zevk almak ister.¹⁸⁹

Bu tespitten sonra Sokrates, insanın içinde akıl ve arzudan başka, azgınlık, kızgınlık diye bir şey daha bulunduğunu hatırlatır ve yapılan akıl yürütmeler sonucundan bunun her ikisinden de farklı üçüncü bir yön olduğu sonucuna ulaşır. Yunanca *thumos* veya *thumoeides* kelimeleri ile karşılanan bu yön, arzu ile akıl arasında bulunan ve kimi zaman arzunun kimi zaman aklın tarafını tutarak verilecek olan kararda rol oynayan taraftır. Öyleyse insanın içinde akıl (*logistikon*), *thumos* (*thumoeides*) ve iştiha (*epithumetikon*) adı verilen üç bölüm bulunmaktadır ve bu bölümler sırasıyla devletteki yönetici, savaşçı ve tüccar sınıflarına tekabül etmektedir. Sokrates'in kurduğu analogiye göre “devlet nasıl doğru olursa, insan da o türlü doğru”¹⁹⁰ olacaktır. Devletin doğru olması, her sınıfın kendi işini yerine getirmesi şeklinde tanımlanmıştır. O halde insan ruhunun doğru olması için de, ruhun her bir bölümünün sorumlu olduğu etkinliği yerine getirmesi gerekmektedir.

Yönetici sınıfı, toplumun bir parçası olmakla beraber, tüm toplumun yönetiminden sorumlu olması gibi, aklın görevi de insan ruhunda gerçekleşen tüm süreçleri yönetmektir. Akıl, algılama ve akıl yürütme yoluyla yapılması gereken en doğru eylemleri belirlemek ve diğer bölümlerin bu karara uymasını sağlamakla yükümlüdür. Savaşçı sınıfı, yöneticilerin

¹⁸⁸ Platon, **Devlet**, s. 140.

¹⁸⁹ Platon, a.g.e., ss. 140-141.

¹⁹⁰ Platon, a.g.e., ss. 143.

yanında yer alması gerektiği gibi, *thumosun*¹⁹¹ da aklın yanında yer alması ve gerektiğinde iştihaya karşı gelmesi gerekmektedir. *Thumosun* bir diğer görevi ise insanın, aklın koyduğu hedeflere ulaşmaya çabalarken ya da adalet peşinde koşarken karşılaştığı zorluk ve acılara katlanmasına yardım etmektir.¹⁹² İştihaya ise parayı ve maddi şeyleri seven tüccar sınıfı gibi doymak bilmeyen, açgözlü, yalnızca bedensel isteklerinin tatmin edilmesine odaklanan yanımızdır. Ayrıca iştihanın, “içimizde en çok yer tutan”¹⁹³ yanımız olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla akıl ve *thumosun* birlik olarak, iştihayı kontrol altında tutması ve onun sınırlarını aşarak ruhu yönetmeye kalkmasına engel olmaları gerekmektedir.

Diyalogun devamında, ruhun bölümlerinin sahip olması gereken erdemler de belirtilir. Buna göre aklın erdemi bilgelik, iştihanın erdemi ölçülülük, *thumosun* erdemi ise cesarettir. Ruhun sağlıklı olması için her bölümün zaten tam da uyumlu bir biçimde çalışarak kendi erdemlerini yerine getirmesi gerekir. Platon’a göre ruh için adalet bu sağlıklı olma durumudur. Aynı şekilde devletin sağlıklı olması için, her sınıfın kendi erdemlerini yerine getirmesi yeterli olacaktır. Bu görüş aynı zamanda Platon’un Sofistlere verdiği cevap niteliğindedir. Bu tanım ile birlikte “doğayla yasa arasındaki karşıtlık da, böylelikle bir son bulur, çünkü sağlıklı ve doğal bir ruh kendi içinde hiçbir çatışma içermeyecek, ancak kendisini kaçınılmaz bir biçimde, yasalı ve adil eylemlerde dile getirecektir.”¹⁹⁴

Platon’un bu yeni ruh kavrayışı ile ilgili yaygın olarak *tripartite* yani *üç parçalı* tanımı kullanılmaktadır. Ancak burada tanımdaki parça kelimesinin yanıltıcı olduğuna dikkat çekmeliyiz. Zira Platon, ruhun üç ayrı parçadan oluşan heterojen bir karışım olduğunu söylememektedir. Nitekim metinde, Yunancada parça anlamına gelen *meros* kelimesi yalnızca iki kez kullanılmaktadır. Ruhun yönlerinden bahsederken en çok kullandığı kelime olan *eide* ise, form anlamına gelen *eidōs* kelimesinin çoğuludur. O halde burada ruhun üç eğilimi, üç veçhesi, üç yanı kastedilmektedir.¹⁹⁵ Amacı ruhun üniter doğasını bozmadan, ondaki farklı yönelimlere vurgu yaparak doğru bir insan kavrayışına ulaşmaktır.

¹⁹¹ Bu kelime Türkçe çevirilerde tin, öfke ya da gönül şeklinde karşılanmaktadır ancak hiçbir kelimenin anlamını tam olarak karşılayamamaktadır. Bu yüzden kelimenin Yunancası kullanılmıştır.

¹⁹² Topping, **Two Concepts of the Soul in Plato’s Phaedo**, p. 43.

¹⁹³ Platon, **Devlet**, ss. 143.

¹⁹⁴ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 143.

¹⁹⁵ MacDonald, a.g.e., pp. 47-48; Copleston, **Platon**, s. 88.

Platon'un üç yönlü ruh kavrayışı, daha önceki diyaloglarında ya da kendisinden önce gelen felsefî ve dinî öğretilerde karşımıza çıkmayan, yepyeni bir sentezdir. Kendisinden önceki ruh konseptasyonlarında, kavramın içeriği tek yönlü bir şekilde ifade edilmiştir. Doğa filozofları ruhun yalnızca fiziksel yeti ve işlevlerine odaklanırken, Pythagorasçılar ve Empedokles tanrısal ve ahlaki boyutuna vurgu yapmışlardır. Sokrates ise ruhun akıldan ibaret olduğunu kabul ederek, akıldışı yönlerini tamamen göz ardı etmiştir.¹⁹⁶ Nitekim Platon'un henüz hocasının etkisinde olduğu ilk diyaloglarında ve *Phaidon*'da ruh yalnızca akıldan ibaret olan ve sürekli beden ile mücadele halinde olan bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Platon ilk kez burada, insanın tüm zihinsel veya psikolojik yanlarını bütünlüklü bir biçimde ele alan bir ruh anlayışı ortaya koymaktadır.¹⁹⁷

Bu yeni sentez, Sokrates'in insan tahayyülündeki eksik noktayı, yani insanın bilgiye sahip olduğu halde erdemli olmasını engelleyen ahlaki zaafı, fiziksel dürtüleri ve akıldışı parçayı göz önünde bulundurarak çok daha gerçekçi bir insan portresi çizmektedir.¹⁹⁸ Böyle gerçekçi bir kavrayış bilhassa etik ve politik sisteminin inşası için hayati bir önem taşımaktadır. Çünkü her ikisinin öznesi de insandır. Toplumun yapıtışı olan insanın mahiyetini bilmeksizin, ne yönetim şekli, ne yasalar, ne ahlaki normlar ne de eğitim sistemi ile ilgili sağlıklı bir sonuca varmak mümkündür. Nitekim Platon ruhun üç yönünü tespit ettikten hemen sonra onların doğru olmalarını sağlayacak koşulları araştırmaya başlamaktadır.

Devlet'te ruha yönelik bir diğer tartışma Onuncu Kitap'ta bulunmaktadır. Kitabın bir bölümünde Sokrates, Glaukon'a ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için yeni bir argüman ortaya koymaktadır. Argüman her varlık için iyi ve kötü durumların söz konusu olduğu önermesi ile başlar. Buna göre bir varlığı ancak onun için kötü olan şey bozabilmekte ve/ya yok edebilmektedir.

İyiyle kötüyü her şeyde görmez misin? Gözde çapak, bedende hastalık, buğdayda karamuk, demirde, bakırda pas, ağaçta çürük gibi, hemen tüm varlıklarda kötü, marazlı bir taraf bulunmaz mı? Bu kötülükler bir varlığa musallat olunca, onu bozmaz, dağıtmaz, yok etmez mi? (...) Demek ki her varlığı yok eden içindeki kötülük, tabiatın ona kattığı illetir?

¹⁹⁶ Ahmet Cevzici, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2010, s. 101.

¹⁹⁷ Lorenz, "Ancient Theories of Soul".

¹⁹⁸ Sorabji, "Soul and Self in Ancient Philosophy", p. 12; Dodds, "Plato and the Irrational", p. 18.

Glaukon bu önermeyi kabul eder. Bunun üzerine Sokrates, içinde kötülük bulunan ancak bu kötülük tarafından yok edilmesi mümkün olmayan bir varlık buldukları takdirde, bunun ölmeyeceği sonucuna varılabileceğini söyler. Böyle bir varlığa örnek olarak da insan ruhunu ele alır. Buna göre eğrilik, ölçsüzlük, gevşeklik, bilgisizlik gibi şeylerin ruhu kötüleştirdiği açıktır. Buna karşın bunların hiçbiri ruhun yok olmasına yani insanın ölmesine sebep olmamaktadır. Aynı şekilde dışarıdan gelen kötülüklerin de insanı öldürdüğü görülmemiştir. Dolayısıyla ruh ne kendi içindeki ne de dışarıdan gelen kötülükler tarafından yok edilebilir.

Demek ki ruh ölmezmiş. (...) Yok olmadıklarına göre, sayıları eksilmez ruhların, çoğalmaz da; (...) Ruhun asıl yapısında değişik, başka başka, birbirinden ayrı parçalar olacağına da inanamayız. (...) Çok parçalı bir varlığın sonsuz olması zordur; elverir ki bu parçalar ruhta görmüş olduğumuz gibi pürüzsüz bir bütün kurmuş olsun.¹⁹⁹

Sonrasında Sokrates, beden ve dünyevi dertlerin ruhun gerçek özünü görmemize engel olduğunu, bizim gördüğümüzün “binlerce kötülüğün tanınmaz hale getirdiği”²⁰⁰ bir ruh olduğunu, ruhun özünü görmek için ondaki “gerçek sevgisine, tanrılığa, ölümsüzlüğe, sonsuzluğa yakın tarafıyla aradığı, ulaştığı”²⁰¹ şeylere bakmamız gerektiğini ve doğruluğun “kendiliğinden yalın ruh için en üstün iyilik”²⁰² olduğunu ifade eder.

Görüldüğü gibi argüman, Dördüncü Kitap’taki üç parçalı ruh anlayışından ve ruhun iç çatışması düşüncesinden farklı olarak ruh-beden karşıtlığına dayanmaktadır. Ruhtaki kötülüklerin sebebinin beden olduğu ve ruhun bedenden kurtulduğu takdirde asıl doğasına döneceği düşüncesini, Dördüncü Kitap’ta gördüğümüz ve daha sonra Phaidros’ta da karşımıza çıkacak olan üç parçalı ruh anlayışı ile uzlaştırmak oldukça güçtür.²⁰³

Kitabın son bölümünde, Sokrates, Armeios’un oğlu Er’in başından geçenleri konu alan bir hikâye anlatır. Tümüyle mitsel yapıdaki bu öyküye göre, Er’in ruhu öldükten sonra öteki dünyaya gitmiş ve buradaki yargılamayı, kötü ruhlara verilen korkunç ve acımasız cezaları ve iyi ruhların kazandığı ödülleri görmüştür. Daha sonra yeniden doğduğunda yaşayacağı hayatını seçmek üzere Lakheis’in yanına gitmiş ve burada çeşitli hayat örnekleri içinden yaşayacağı hayatı seçmiştir. Seçimini yaptıktan sonra diğer ruhlar ile

¹⁹⁹ Platon, **Devlet**, s. 356.

²⁰⁰ Platon, a.g.e., s. 357.

²⁰¹ Platon, a.g.e., s. 357.

²⁰² Platon, a.g.e., s. 358.

²⁰³ MacDonald, **History of the Concept of Mind**, s. 50.

birlikte Lethe ovasına gitmiştir. Burada diğer ruhlar Ameles ırmağının suyundan içerek hafızalarını kaybetmiş, öte dünyada yaşadıklarını unutmuşlardır. Ancak Er bu sudan içmemiş ve bu sayede öte dünyayı insanlara anlatma fırsatı bulmuştur. Hikâyenin sonrasında Sokrates şu cümleleri kurar:

Benimle inanırsanız ki ruhumuz ölümsüzdür, her iyiliği, her kötülüğü yapmak elindedir, o zaman hep bizi yukarılara götüren yolda yürürüz; nerede, nasıl olursa olsun doğruluktan bilgelikten ayrılmayız.²⁰⁴

Görüldüğü gibi Onuncu Kitap'ta, Orphik-Pythagorasçı düşünceye geri dönmekte ve daha dinsel ve dogmatik bir öğreti ortaya konulmaktadır. Bu farklılığın -genel olarak kabul edildiği üzere- Onuncu Kitap'ın diğer dokuz kitaba daha sonra eklenmiş olmasından kaynaklanıyor olması muhtemeldir. Nitekim Phaidros'ta üç parçalı ruh anlayışına geri dönmektedir.

c. *Phaidros*

Platon'un üç yönlü ruh görüşünün doğurduğu en önemli sonuçlardan biri *ruhtaki iç çatışma* düşüncesidir. Daha önceki diyaloglarda ruh ile beden arasında gerçekleştiği söylenen çatışma, artık ruhun kendi içinde yaşadığı bir çatışma olarak görülmektedir. Platon, bu çatışmanın sebebini ve nasıl ortadan kaldırılacağını *Phaidros* diyalogunda tartışır.

Diyalog aşkın kötü ve zararlı mı, yoksa iyi ve faydalı mı olduğu hakkındaki bir tartışma ile başlar. Diyalogun ilk bölümünde Sokrates aşkın bir tür delilik olduğu, bu yüzden de zararlı olduğu sonucuna ulaşır. Ancak hemen sonra kimi zaman duyduğunu söylediği Tanrısal ses tarafından uyarılır. Ona göre bu uyarı yanlış bir sonuca vardığı yani aşkın insanda yarattığı deliliğin aslında iyi ve faydalı olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden konuyu yeniden ele almaya ve bu kez insan ruhunun doğasını sorgulayarak başlamaya karar verir.

Ruha ilişkin ilk argümanı ruhun daima hareket halinde olduğu için ölümsüz olduğudur. Bu argümana göre "hareketi kendi içinden gelen her cismin bir ruhu vardır, çünkü zaten ruh demek hareketi kendiliğinden olan şey demektir."²⁰⁵ Ruh hem sürekli

²⁰⁴ Platon, *Devlet*, s. 368.

²⁰⁵ Platon, *Phaidros*, çev. Hamdi Akverdi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997, s. 50.

olarak hareket etmektedir hem de kendiliğinden hareket edemeyen varlıklar için bir hareket kaynağı ve ilkesidir. Bir ilkenin başlangıcı ya da sonu olamayacağına göre, ruhun da ölümsüz olması gerekmektedir. Görüldüğü gibi bu diyalogda ruhun ölümsüz olduğu, daha önce öne sürülmüş olan tüm argümanlardan farklı bir biçimde kanıtlanmaktadır. Robinson'a göre;

ruhun hareket ilkesi olduğu şeklindeki bu görüş Platon'un düşüncesinde bir kilometre taşıdır ve ilk kez Aristoteles tarafından ana hatları çizilmiş olan (...) kozmolojik argümanın doğrudan atasıdır.²⁰⁶

Bu argümanın dikkat çekici bir diğer yanı, kişisel ölümsüzlüğe ilişkin bir kanıt içermemesidir.²⁰⁷ Ruhun beden ölümünden sonra da hareketini sürdürmesi, tıpkı doğa filozoflarında olduğu gibi tümüyle fiziksel bir şekilde de görülebilir ve kişinin benliğinin korunacağını garantisini vermez.

Ruhun ölümsüzlüğünü bu şekilde kanıtladıktan sonra, Sokrates bu kez onun doğasını araştırmaya girişir. Platon bu diyalogda, soyut bir kavram olan ruhu tahayyül etmemize yardımcı olacak bir imge yaratarak insanı bir sürücü ve iki attan oluşan bir arabası olarak tasvir etmektedir. Bu imgede at arabası insan bedenini, sürücü ise ruhun akli yanını temsil etmektedir. Arabayı çeken atlardan biri iyi ve üstün bir soydan, diğeri ise kötü bir soydan gelmektedir. Sürücünün görevi ise atların, arabayı onun istediği yöne doğru sürmelerini sağlamaktır. Ancak birbirine karşıt özellikte iki atı yönlendirmek "pek güç ve zahmetli bir iş olacaktır."²⁰⁸ Sokrates, arabacının ve atların niteliklerini detaylandırmadan önce, ölümlü ve ölümsüz kavramları ile ne kastedildiğini açıklar. Buna göre bedenden ayrı haldeki ruh ölümsüzdür. Ruh katı bir cisme, yani bedene tutunduğunda ortaya çıkan varlık ölümlü olarak adlandırılır.

Burada ayrıca bedenden ayrı haldeki ruhun tasvir edildiği mitsel ve dinsel öğelerle bezenmiş bir anlatım bulunmaktadır. Buna göre hem Tanrılar hem de insan ruhları at arabaları ile gezmekte ve İdeaları seyretmektedirler. Ancak Tanrıların arabalarını çeken her iki at da iyi huylu olduğu için onlar rahatça gezerken, biri iyi diğeri kötü huylu bir ata sahip olan insan ruhları sürekli bir mücadele içindedirler. İyi, güzel ve bilge şeyler at arabasının uçmasını sağlayan kanatları beslerken, kötü şeyler onlara zarar vermektedir. Kimi ruhlar kötü huylu at nedeniyle kanatlarını kaybeder ve dünyaya düşerler. Burada ruhlar, kendi

²⁰⁶ Akt. MacDonald, a.g.e., s. 46.

²⁰⁷ Copleston, **Platon**, s. 93.

²⁰⁸ Platon, **Phaidros**, s. 51.

seviyesine uygun düşen bir insanın tohumuna yerleşerek bedenli bir yaşam sürmeye mahkûm olurlar. “Hiçbir ruh, geldiği yere on bin yıldan önce dönemez.”²⁰⁹ Filozofça yaşayanların ruhu üç bin yıl yaşadıktan sonra Tanrılara dönerler. Diğerleri ise her yaşamdan sonra sorgulanırlar ve verilen hükme bağlı olarak yer altı zindanlarında ceza çeker ya da göğün katlarında yaşarlar. Bin yılı tamamlayanlar, bir hayvan ve insan bedeninde tekrar dünyaya gelirler. Sokrates, bu hikâyeyi anlatmasındaki asıl amacın iyi ve faydalı türde deliliğin hangisi olduğunu göstermek olduğunu söyler. Dünyada filozofça yaşam süren ve İdeaları en iyi şekilde anımsayan insanlar kanatlanıp evine dönmek için sabırsızlandıklarında bu dünyayı ihmal ederler ve diğerleri tarafından deliliğe kapılmış biri gibi görülürler. Oysa bu kişilerin ruhları en üstün ve ileri seviyedeki ruhlardır.

Daha sonra at arabası benzetmesine geri dönülür. Buna göre atlardan kötü soylu olan hırçın, kırıp döken ve gösteriş meraklısı bir attır. İyi soydan gelen at ise “doğru kanaate dost olduğundan, onu yürütmek için kamçılama gerek yoktur: biraz gayretlendirmek yahut bir çift söz söylemek yeter”²¹⁰. Diyalogun devamında, kötü soylu atın, sürücüye ve iyi soylu ata ne kadar büyük sıkıntılar verdiği, sürücünün onu kontrol etmek ve yönlendirmek için ne kadar büyük çaba harcadığı anlatılır.

Görüldüğü gibi Platon’un Devlet’te ve Phaidros’ta ortaya koyduğu ruh anlayışı ile daha önceki ruh anlayışı arasında çok temel bir fark bulunmaktadır. Daha önceki diyaloglarda, insanın yaşadığı çatışmanın beden ile ruh arasında olduğu kabul edilmiştir. Pythagorasçılığın etkisinde şekillenmiş olan bu anlayışta beden ruhu kirlettiğine ve ruhun bedenden ayrı olduğu takdirde tanrısal bir doğaya sahip olduğuna inanılır. Dolayısıyla kötülüğün yegâne kaynağının beden olduğu düşünülür ve tek amaç ruhu bedenden kurtarmak olarak görülür. Platon’un yeni ruh anlayışı ile birlikte ilk kez insanın ahlaki zaaflarının, yanlış kararlarının, kötülük yapmasının, suç işlemesinin asıl sorumlusunun beden değil, ruh olduğu söylenmektedir. Elbette beden fiziksel ihtiyaçları ve dürtüleri ile iştihâ arasında bir ilişki vardır; ancak burada kritik olan bedenin ahlaki bir fail olamayacağının fark edilmiş olmasıdır. Beden kendi kendine devinimi olmayan, algı, düşünce ve duygudan yoksun, dolayısıyla da iyi ya da kötü arasında seçim yapmaya muktedir olmayan bir varlıktır. Hare’nin de ifade ettiği gibi “bir et parçasının arzuları yoktur: Susadığımda bu arzuyu duyan boğazım değil, *benim* ve bu benim bilinçli

²⁰⁹ Platon, a.g.e., s. 57.

²¹⁰ Platon, **Phaidros**, s. 68.

deneyiminin bir parçası.”²¹¹ O halde insanı ahlaki bir fail haline getiren şey ruhudur. Dolayısıyla da ancak ruhun ahlaklı ya da ahlaksız olduğundan, doğruyu ya da yanlış seçtiğinden bahsedilebilir. Platon, ruhun bedensiz haldeyken bile kötülük yaparak kanatlarına zarar verebileceğini söylemekle, aslında iyiliğin de kötülüğün de insan ruhundan kaynaklandığını tespit etmektedir.²¹² Kötü olan bedenın doğal ihtiyaç ve istekleri değil, iştihanın açgözlülüğü ve doyumsuzluğudur.

Platon’un ruh anlayışının ruh-beden karşıtlığına dayanan öğretilerden bir diğer farkı, iştihanın ölçülü olduğu takdirde zararsız ve hatta erdemli kabul edilmesidir. Bedeni kötülüğün kaynağı olarak gören öğretiler, ruhun ne kadar yüksek seviyede olursa olsun bedenden kurtulmadıkça ideal durumda bulunamayacağına inanırlar, dolayısıyla da insanın bedenli halde iken bir mezarda ya da hapisanede olduğu şeklindeki karamsar dünya tahayyülüne ulaşırlar. Platon, ilk dönemlerinde bu öğretilerin etkisinde kalarak benzer tespitlerde bulunmuş olsa da, olgunluk döneminde ruha yönelik çok farklı bir bakış açısına ulaşmıştır. Tüm yetkinin ruha verilmesi ile birlikte, beden ahlaklı ve iyi olmanın önündeki engel olmaktan çıkar. İnsanın bu dünyada erdemli, ahlaklı ve ölçülü olması mümkündür ve kendi elindedir. Bedenin bir ceza olarak görülmesinin sebebi, ruhu İdealar dünyasından ayırıyor olmasıdır. Ancak bu cezanın sorumlusu da ruhtur ve felsefe ile bu cezadan kurtulması mümkündür. “Felsefenin işi, ruhun, bir kez daha ölümlü bir bedenın sınırlamalarına dönmek zorunda kalmak yerine sürekli olarak, İdealar dünyasında oturmasını sağlamaktır.”²¹³

4. İleri Yaş Yapıtları: *Timaios*

Platon son dönem eserlerinden biri olan *Timaios*’ta, “en etkili ve anıtsal”²¹⁴ sistemlerinden birini sunar. Platon, *Timaios*’ta, kozmogoni, astronomi, ruhların kökeni, yaşam döngüsü gibi pek çok konu hakkındaki görüşlerini kapsayan bir sistem ortaya koymaktadır.

²¹¹ Hare, **Platon**, s. 80.

²¹² Katona, “The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle”, s.38

²¹³ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 121.

²¹⁴ MacDonald, a.g.e., s. 51.

Eser kozmosun kökenine ilişkin bir anlatım içermektedir. Buna göre, kozmos *demiurgos* adı verilen ilahi bir zanaatkâr tarafından oluşturulmuştur. *Demiurgos* Yunan düşüncesinde bulunmayan bir öge olan “yoktan var eden” anlamında bir yaratıcı değildir. *Demiurgos*, “ilkel kaos durumunu düzenli ve planlanmış bir kozmosa”²¹⁵ dönüştüren mitsel bir karakterdir. Platon’a göre ruh hem kendisini hem de hareketsiz varlıkları hareket ettiren ilkedir, bu nedenle *Demiurgos*’un düzenlediği kozmosun da bir ruhu olması gerekmektedir. Böylece o, canlı varlıkları oluşturan bileşimleri karıştırarak evrenin ruhunu yaratır.²¹⁶ O halde “evrenin kendisi, Şansın amaçsız rüzgârları tarafından sürüklenen maddi atomların cansız bir kaosu değil, canlı bir yaratıktır.”²¹⁷

Zanaatkâr aynı zamanda insanların ruhlarındaki tanrısal parçayı kendisine benzeterek yaratmıştır. *Demiurgos*, evrenin ve insanların ruhlarından sonra Tanrıları yaratır ve bu Tanrılara da çeşitli görevler verir. İnsanın ruhundaki tanrısal olmayan parçanın yaratılması, hayvanların ruhlarının yaratılması, dünyanın yaratılması gibi görevler bu Tanrılar tarafından yapılacaktır.²¹⁸ Böylelikle insan ruhu sonsuz ile sonlunun, görünmez ile görünenin, bölünemez ile bölünenin bir karışımı olmak durumunda kalır. Ruh bir yanıyla ölümsüz ve kusursuz olan İdealara benzerken, diğer yanıyla maddeye benzer.²¹⁹

Ruhun içindeki yönler yine üçe ayrılmıştır ancak bu kez bedendeki yerlerine ilişkin açıklamalara da yer verilir. *Thumos* göğüste bulunurken, iştihâ midede, akıl ise başta bulunmaktadır. Aklın başta bulunmasının nedeni başın küresel biçimde olması, bu yüzden de kusursuz evreni temsil etmesidir. Ruhun yönleri ile beden arasında kurulan ilişki, daha önce Homeros’ta karşılaştığımız yaklaşıma şaşırtıcı derecede benzemektedir. Hatırlayacağımız gibi, Homeros beden ruhlarının vücudun içinde belli bir yerde bulunduğu varsaymış, hatta -tıpkı Platon gibi- *thumosun* göğüste bulunduğunu öne sürmüştür.

Timaios’ta ortaya konan ruh görüşünün en ilginç yanlarından biri ölümsüzlüğün, ruhun tamamına değil, akli parçasına ait bir özellik olarak sunmasıdır. Platon’un daha önceki argümanlarına, özellikle de *Phaidros*’taki at arabası öyküsüne ters düşen bu görüşe

²¹⁵ Zeller, a.g.e., s. 220.

²¹⁶ Burada “yaratmak” kelimesi yine yoktan var etmek anlamında değil bir sanatçının veya zanaatkârın hâlihazırda var olan şeylere form kazandırarak yeni bir şey inşa etmesi anlamında kullanılmaktadır.

²¹⁷ Cornford, *Sokrates’ten Önce ve Sonra*, s. 84.

²¹⁸ MacDonald, *History of the Concept of Mind*, s. 51.

²¹⁹ MacDonald, a.g.e., s. 51.

göre, ruhun yalnızca akli kısmı tanrısaldır, bu nedenle de ölümsüzdür. Diğer parçalar ise yok olabilir. Tam da bu nokta, bizi önemli bir soruyla karşı karşıya bırakır. “Ruhun öteki parçaları ölümlü ve yok olabilir ise, o zaman ussal parçadan gizemli bir yolda ayrılabilir olmaları ya da ayrı bir ruh ya da ruhlar oluşturmaları gerekir.”²²⁰ Hatırlanacağı gibi Platon, önceki tüm diyaloglarında ruhun bir bütün olduğunu, ayıramayacağını öne sürmüş, hatta *Phaidon* diyalogunda ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamak için sunduğu üçüncü argümanı ruhun bileşik olmayışına dayandırmıştır. Öyleyse *Timaios* Platon’un ruh görüşünde çok temel bir değişim gerçekleştiğini göstermektedir. Her ne kadar ruhtaki parçaların birbirinden ne şekilde ayrılacaklarına dair bir açıklama getirmese de, insandaki tanrısal ve ölümsüz parçanın yalnızca akıl olabileceği sonucuna vardığı açıktır. İleride göreceğimiz gibi, kendisinden tümüyle farklı bir metafiziğe ve ruh kavrayışına sahip olan Aristoteles’in bile en nihayetinde aynı sonuca varmış olması, aklın, Sokratik gelenekte ne denli yüceltiildiğinin en açık ifadesidir.

C. PLATON: GENEL BAKIŞ

Platon’un eserlerine yönelik araştırmamız, onun ruha ve ölümsüzlüğe ilişkin görüşlerinin zaman içinde değiştiğini ve olgunlaştığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Değişmeyen öge ruhun gayri-maddi olduğunun kabul edilmesi, bedenden üstün görülmesi ve neredeyse her zaman ahlaki bir bağlamda veya ahlaki bir bakış açısından hareketle ele alınmış olmasıdır.²²¹ Gerçekten Platon, ruhun doğasına ve ölümsüzlüğüne ilişkin agnostik bir tutumu benimsediği ilk diyaloglarından başlayarak her zaman ruhun bedenden üstün olduğunu, kaderimizin ruhun iyi ya da kötü oluşuna bağlı olduğunu savunmuştur.

Platon’un ruh anlayışındaki en temel değişim, Orphik-Pythagorasçı düşünceler ile tanışması sonucunda gerçekleşmiştir. Platon bu dinsel ve mistik öğretilerde bulduğu ruh anlayışını, felsefi düzleme taşıyarak ontolojik ve epistemolojik açıklamalarının merkezine yerleştirmiştir. Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi Platon, doğa filozoflarının düştüğü çıkmazdan kurtulmak için, duyu dünyasındaki değişim problemini aşmak zorundadır. Sofistlerin uzlaşımçı ahlak anlayışını yıkmak için ise değişmeyen, ezeli ve ebedî hakikate

²²⁰ Copleston, **Platon**, s. 88.

²²¹ MacDonald, a.g.e., s. 53.

ve bunun bilgisini edinmeye muktedir bir insan modeline ihtiyacı vardır. Orphik-Pythagorasçı öğretilerde, her iki sorunu da aşmasını sağlayacak olan düşünsel nüveleri bulmuştur. Pythagorasçılıkta ilk ilkelerin duyularla algılanan maddi birer öge değil yalnızca akıl yoluyla idrak edilebilen sayılar olarak tanımlanması, İdealar Teorisi'ne ulaşması için gereken başlangıç noktasını sağlamış gözükmektedir. Ruh göçü ve ruhun ölümsüzlüğü ise, öte-dünyadaki İdealar ile bu dünyadaki fenomenleri birbirine bağlayan unsur görevi görmüştür. İnsanın bu iki parçalı doğası, onu hem fenomen alanının, hem de İdealar Dünyasının bir üyesi haline getirmektedir.²²² Buna karşın Platon özsel olarak birbirinden tamamen farklı olan ruh ve beden nasıl ilişki kurduğu meselesine, dolayısı ile fenomenler alanı ile İdealar dünyası arasındaki bağlantının ne şekilde sağlandığına ilişkin tatmin edici bir açıklama getirememiştir.²²³ Platon'un iki dünyalı metafiziğinin açıklamakta yetersiz kaldığı bu soruna, daha sonra Aristoteles, madde-form öğretisi ile çözüm bulacaktır.

Platon'un ruh anlayışının getirdiği en büyük yeniliklerden biri ruh kavramının içerdiği tüm öğeler ile birlikte, gerçek anlamda üniter bir biçimde kavranmış olmasıdır. Üniter ruh kavramı pre-Sokratik felsefede bulunmakla birlikte, her bir filozof onun yalnızca belirli yeti ve işlevlerine vurgu yapmış ve diğer yönlerini ihmal etmiştir. Sonuç olarak Sokrates öncesi felsefede ruhu tüm yönleriyle ele alan kapsayıcı ve bütünlüklü bir kavrayışı ortaya konamamıştır. Diğer bir deyişle ruh kavramı, Pre-Sokratik dönemde "dilde" üniterleşmiş olsa da felsefi düzlemde üniter bir yapı kazanmamıştır.

İlk kez Platon ruhta bulunan tüm öğeleri ve bunların karşıt eğilimlerinden doğan iç çatışmayı içeren bir ruh tanımı yapmıştır. Platon'un ruhu, *psukhenin* ölümsüzlüğünü, *nousun* düşünme gücünü, *thumosun* duygulanımlarını ve hareketini ve *menosun* dürtülerini görebildiğimiz bir ruhtur; o hem hareketin, hem algıların, hem düşüncenin hem de ahlakın kaynağıdır. Platon böylelikle kavramın üniterliğini bozmaksızın çok yönlü bir kavrayışa ulaşmıştır. Buna karşın, pre-Sokratikler gibi Platon da, ruhu bedene dışarıdan giren ve özsel olarak ondan farklı olan bir varlık olarak görmüş hatta bu görüşü sisteminin merkezi ögesi haline getirmiştir.

²²² Rohde, **Psyche**, p. 465.

²²³ Eric Roberts, "Plato's View of the Soul", p. 373; p. 387.

Platon'un ruh öğretisi, doğallıkla ahlaki ve politik çıkarımları üzerinde de büyük rol oynamıştır. Ruhun öldükten sonra reenkarne olacağı beden, hayatta yapmış olduğu iyilik ve kötülöklere göre belirleniyor olması, hem insanların doğuştan eşit olmadıkları hem de içine doğdukları –iyi ya da kötü- koşulları hak etmiş oldukları sonucunu doğurur. Eşit olamazlar, çünkü her bir ruhun değeri daha önce kaç kere göç ettiğine ya da ruhunda ne kadar bilgi bulunduğuna göre farklı olacaktır. İçinde buldukları durumu hak etmişlerdir, çünkü ruhları bedenlerine rastlantı sonucu değil bilinçli bir karar sonucu gönderilmiştir. Diğer bir deyişle Platon'un eşitlik ve demokrasi karşıtı tutumu ruh görüşünde temellenmektedir.

Ahlaki açıdan bakıldığında ise, her ne kadar iki-dünyalı bir metafizikten söz ediyor olsak da, insanın asıl varoluş ve eylem alanı bu dünya olduğu görülebilmektedir. Platon, ruhun bedenden ayrı iken İdeaları temaşa ettiğini ve hayattaki eylemlerinden ötürü yargılandığını söylemektedir. Dikkat edildiğinde, bedensiz ruhun her iki durumda da edilgin bir halde olduğu görülecektir. İdealar mutlak hakikatler olarak ruhun karşısında durur ve ruh bunları ancak izleyebilir. Aynı şekilde yargılama sürecinde de ruhun bir etkinliği yoktur. Ruhun ölüm ile doğum arasında geçen sürede yaptıklarından sorumlu olduğu hiçbir yerde belirtilmez. O halde şu sonuca varabiliriz: İnsanın ahlaki ve politik tek eylem alanı bu dünyadır. Diğer bir deyişle en yüce parçamız olan ruhumuzun asli etkinliğini yerine getirebileceği tek yer burasıdır. Tam da bu yüzden, Platon -fenomenler dünyasına yönelik tüm olumsuz tavrına rağmen- yaşamı hiçbir zaman olumsuzlamaz; inzivaya çekilmeyi ya da çilekeş bir hayat geçirmemizi önermez. Ruh göçü döngüsünden kurtulana dek var olacağımız yer burasıdır. Bu yüzden de dünya hayatını düzenleyecek olan ilkeleri konu alan etik ve politika onun felsefesinde bu denli büyük bir yer tutmaktadır.

III. ARİSTOTELES

Tıpkı Platon gibi Aristoteles de evreni her yönü ve ögesi ile kapsayan felsefi bir sistem kurma iddiasıyla ortaya çıkar. Bir bilim insanı titizliğiyle ilmek ilmek dokuduğu devasa sisteminin her bir yapı taşı bir değeri ile tutarlı bir ilişki içinde yerini bulmaktadır. Bu nedenle Aristoteles'in ruhun mahiyetine ilişkin görüşlerini metafiziğinden koparmadan

incelemek gerekmektedir. Aristoteles, her ne kadar hocası Platon'un felsefi görüşlerine yönelik eleştirel bir tavırla hareket etmiş ve çok farklı bir metafizik inşa etmiş olsa da, ön kabullerinde bazı temel ortaklıklar bulunmaktadır. Her şeyden önce Aristoteles de Sokrates ve Platon gibi bilginin mümkün olduğu kabulünden hareket eder. Ayrıca form düşüncesi - çok farklı bir ontolojik düzleme taşınmış olsa da- ona Platon'un mirasıdır. Her şeyin bir *telosa* sahip olduğunu kabul eden teleolojik evren tahayyülü de Aristoteles'in Sokrates ve Platon ile kesişim noktasıdır.

Ancak Aristoteles, Platon'un duyu dünyasına sırt çeviren ve hakikati görünür gerçekliğin ötesindeki İdealar olarak gören iki dünyalı metafiziğini kabul edilemez bulur.

Onun anladığı biçimiyle felsefe, doğal dünyayı açıklama girişiminden başka bir şey değildi ve, felsefe bunu yapamıyorsa ya da doğal dünyayı, yalnızca, özü itibarıyla doğal devinim özelliğinden yoksun, gizemli ve aşkın bir örnek-dünya getirerek açıklayabiliyorsa, felsefenin başarısız olduğu kesinlikle kabul edilmelidir.²²⁴

Değişim olgusuna rağmen bilgiyi mümkün kılmak için ihtiyaç duyulan değişmez ilkeler bizzat bu dünyada bulunur. Yapılması gereken, soyut akıl yürütme yoluyla görünenlerin ardına ulaşmaya çalışmaktır. Öyleyse Aristoteles, kimi Platoncu ön kabulleri benimsemekle beraber hakikati bambaşka bir yoldan hareketle izleyerek keşfedeceğine inanır. Onun tüm sistemini etraflıca incelemek çalışmamızın amacı ve kapsamını elbette aşacaktır. Ancak onun madde ve forma ilişkin düşüncelerini ana hatlarıyla ele almadan ruha ilişkin görüşlerine geçmek mümkün değildir.

Aristoteles'in evren görüşündeki en önemli öğelerden biri madde ile form arasında yaptığı ayrımdır. Bu kavram çifti, Aristoteles'in değişim içinde değişmeden kalan özü açıklamasını sağlayan formülüdür. Aristoteles'e göre duyularımız yoluyla algıladığımız her bir varlık, madde ve formdan müteşekkildir. Ancak bunlar olgusal düzlemde birbirinden ayrılabilen iki ayrı parça olarak düşünülmemelidir. Bu dünyada ne madde formdan, ne de form maddeden ayrı halde bulunabilir; var olan her nesne bileşik bir tözdür. Bu ayrım, ancak rasyonel akıl yürütme sonucunda "keşfedilebilecek" bir ayrımdır. Buna göre madde, bir nesnedeki tüm nitelikleri ve formu akıl yoluyla kendisinden ayırdığımızda geriye kalan taşıyıcı ve bireyselleştirici unsurdur.

²²⁴ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 155.

Burada “madde” mutlak anlamda maddedir: yani hepsi bir dereceye kadar forma sahip fiziksel cisimler anlamında değil, formları taşımak için mantıksal olarak gerekli, ama bağımsız varoluştan yoksun, bütünüyle niteliksiz bir dayanak, bir taşıyıcı anlamındadır.²²⁵

Form ise bu taşıyıcı maddeye nihai *telos*unu kazandıran evrensel özür. Maddeden ve ona içkin olan formdan meydana gelen her bir varlık, bu *telos*u gerçekleştirilmeye çabalar ve bu süreçte de değişime maruz kalır. Aristoteles bu açıklamayla değişmez olan ilkeleri de bu dünyanın bir parçası haline getirmeyi başarır. Ancak şimdi değişim problemini aşması gerekmektedir. Onun değişimi açıklamak için başvurduğu kavram çifti, kuvve (*dynamis*) ve fiildir. Kuvve bir varlıktaki gizli güçlere, yani onda olanak halinde bulunan güçlere verilen addır. Fiil ise bu gizil güçlerin olgusalılık düzleminde açığa çıkmasıdır. Böylelikle Aristoteles, Parmenides ve Herakleitos’un karşıt görüşlerinden doğan çıkmazı aşmanın Platon’unkinden farklı bir yolunu bulmuştur. Ancak Aristoteles’in kurduğu sistemin işleyebilmesi için iki soruyu daha cevaplaması gerekmektedir: “Evreni harekete geçiren nedir?” ve “Değişime sebep olan ilke nedir?”. Aristoteles her iki sorunun cevabını da İlk Hareket Ettirici adını verdiği varlık ile verir. İlk Hareket Ettirici evrendeki sonsuz devinimin kaynağı ve her varlıkta bulunan içkin *telos*un sebebidir. Kendi kendini devindiren şey fikri onun kuvve ve fiil ayrımına dayalı değişim tanımına ters düşmektedir, bu yüzden hareketin evrene dışarıdan gelmesi gerekmektedir.

Bir şeyin kendi deviniminin nedeni olduğu önermesi (...) o şeyin aynı değişme edimi bakımından hem edimsel hem de gizil olduğu anlamına gelecekti; bu ise, çok açık olarak, saçmadır.²²⁶

İlk Hareket Ettirici, “yoktan var eden” anlamında bir yaratıcı değil, hareketsiz halde duran maddeye devinim kazandıran bir varlıktır. Ayrıca o, tüm evrenin öykünme yoluyla yöneldiği *telos*udur. Yalnızca rasyonel olarak kavranabilecek olan bu varlığın zorunlu olarak maddeden ayrı ve ondan bağımsız olması gerekmektedir. Bu nedenle Aristoteles onu salt formdan ibaret olan tek varlık olarak diğer tüm var olanlardan ayırır.

İlk devindirici özdeksel olmadığı için, herhangi bir cisimsel eylemi yerine getiremez: Etkinliği salt tinsel, ve böylece anlaksal olmalıdır. Başka bir deyişle, Tanrının etkinliği bir düşünce etkinliğidir.²²⁷

²²⁵ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 28.

²²⁶ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 167.

²²⁷ Copleston, **Aristoteles**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 56.

Bu varlık, fiil haline gelmemiş hiçbir kuvve içermediğinden ve devinim de kuvvenin fiil haline geçmesi olduğundan, devinmemektedir. O halde, İlk Hareket Ettirici ezeli-ebedî, yetkin, devinmeyen ve ölümsüz bir varlıktır. Bu varlığın yegâne ve ebedî etkinliği düşünmektir. “O, tek bir anda gerçek varlık dünyasının tümünü temaşa eden, üstelik de bunu ebedî olarak yapan, saf anlaktır.”²²⁸ Daha sonra göreceğimiz gibi, İlk Hareket Ettirici’nin saf *nous* olarak tanımlanması Aristoteles’in ruha yönelik açıklamalarında da rol oynamaktadır.

Aristoteles, yukarıda kısaca ve yalnızca en genel hatlarıyla ortaya koyduğumuz evren görüşü temelinde, bütün bir doğa alanını incelemiş, hem canlı hem de cansız varlıklar üzerine detaylı açıklamalar geliştirmiştir. Aristoteles ruhun canlılık ilkesi olduğu konusunda öncelleri ile hemfikirdir. Bu nedenle onun ruh görüşüne ulaşmak için önce canlı varlıkları incelediği biyolojisini ele almak gerekmektedir. Aristoteles biyolojik araştırmalarında bilimsel bir yöntem izlemektedir. Buna göre o, canlı varlıkları türlerine ve cinslerine göre ayırarak sınıflandırmış, böylelikle de canlılar âlemini hiyerarşik bir düzen içinde resmetmiştir. Doğallıkla ruh görüşü de bu hiyerarşik yapıya uygun şekilde oluşturulmuştur.

A. RUHUN TANIMI

Aristoteles’in, ruhun mahiyeti hakkındaki düşüncelerini en detaylı biçimde tartıştığı yer *Ruh Üzerine* adlı eseridir. Ona göre ruhun araştırılması “tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle doğa bilimine önemli bir katkıda”²²⁹ bulunacağı için değerce yüksektir. Son tahlilde ruh, canlıların ilkesi olduğuna göre, ancak böylesi bir araştırma yoluyla ruhun mahiyeti, tözü ve nitelikleri ortaya konulabilir. Bu yüzden, ruhun hangi cinsin kapsamına girdiğini, güç halindeki varlıklardan biri olup olmadığını, bölünebilir olup olmadığını, hepsinin aynı türe girip girmediğini, ruhun tanımının bir olup olmadığını, ruhun bedenden ayrı bir varlığı olup olmadığını ve ruhun *telosunu* tespit etmesi gerekmektedir²³⁰. Zira

²²⁸ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 170.

²²⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011, s. 17.

²³⁰ Aristoteles, a.g.e., ss. 19-23.

biliyoruz ki Aristoteles'e göre bir şeyin tanımını yapmak, onun altına girdiği türü ve yakın cins(iy)le ayrımını ortaya koymaktır.²³¹

Aristoteles *Ruh Üzerine* eserinin ilk kitabında kendinden önceki filozofların ruh görüşlerini ele alarak işe başlar. Aristoteles'in, öncellerinin ruh anlayışlarına yönelik üç temel eleştirisi bulunmaktadır.²³² İlki, onların ruhu bedenden ayrılabilen bağımsız bir varlık olarak tanımlamalarıdır. Oysa o, beden ile ruhun, mantıksal olarak birbirinden ayırt edilebilir olduğunu kabul etmekle birlikte, gerçekte bir bütün olduklarını, beden, ruhun kendisini dile getirdiği araç olduğunu öne sürerek ruhların bedenlere girmesi fikrinin marangozluğun flütlere girmesine benzer bir fikir olduğunu düşünmektedir.²³³ İkinci olarak ruhu maddi bir ilke olarak gören filozofları eleştirir ve hocası Platon gibi ruhun gayri-maddi bir ilke olduğunu kabul eder. Son olarak ruhun, harekete neden olduğunu kabul etmekle beraber kendi kendisinin hareketli olduğunu reddeder. Aristoteles'e göre ruh kendisi hareket etmeksizin hareket ettiren bir varlıktır.

Aristoteles'in ruh anlayışı -özelde de ruh ve beden ikiliği sorunu karşısındaki tavrı-günümüzde kimi zaman işlevselci yaklaşımla özdeşleştirilmiş, kimi zaman hilomorfik diye nitelendirilmiş, kimi zaman da Kartezyen bir tavır olarak anlaşılmıştır.²³⁴ Bununla birlikte Aristoteles'in kendisinden önceki filozoflardan devraldığı problemi bu tanımlamalara sığmayan *özgün* bir yolla çözmeye çalıştığı söylenebilir. Çünkü Aristoteles *psukhenin* mahiyetinin araştırılması çabası içerisinde ne hocası Platon'un bedene mahkûm edilmiş ruh anlayışını ne de tamamen maddeci bir kavrayışı seçmiştir. Aristoteles için ruhun ne olduğu hakkındaki soru en temelde yaşamın *arkhesinin* araştırılması sorunudur. Aristoteles ruhun mahiyetinin "ne (Platon'un düşündüğü gibi) maddi olmayan töz ne de (Demokritos'un düşündüğü gibi) maddi bir töz olduğuna dair bir önyargıya sahiptir."²³⁵ Richard Sorabji'nin

²³¹ Aristoteles, tanımı bir konunun özsel niteliğini, hem cinsini hem de öteki cinslerden ayrılıklarını içerecek biçimde dile getiren önerme diye tanımlamaktadır, David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan-İhsan Oktay Anar-Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalci Yayınevi, İstanbul, 2002, ss. 69-74.

²³² Ross, a.g.e., s. 159.

²³³ Guthrie, a.g.e., s. 176; Ross, a.g.e., s. 158.

²³⁴ Bu konu hakkında İngilizce literatürde -bir kısmını bizim de alıntılarla tanıklığa çağırdığımız- ciddi bir tartışma yürütülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bradshaw (1997), Broackes (1999), Broadie (1992), Burnyeat (1995, 2001, 2002), Caston (2005), Everson (1997), Freeland (1992), Johansen (1998), Lyold (1992), Magee (2000), Miller (1999), Nussbaum ve Putnam (1992), Price (1996), Sorabji (1992, 2001), Woolf (1999). Bu tartışmaların büyük bir kısmına **Essays on Aristotle's De Anima** (2003) başlıklı derlemede ulaşmak mümkündür.

²³⁵ Victor Caston, "Aristotle's Psychology", A Companion to Ancient Philosophy, ed. Mary Gill - Pierre Pelegrin, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2006, p. 316.

kelimeleriyle ifade edecek olursak “Aristoteles’i bir çeşit materyalist ya da bir çeşit Kartezyen olarak tanımlamak oldukça popüler bir alternatif olmuştur (...) Fakat ben, tüm bu yorumların yanlış olduğuna inanıyorum. Aristoteles’in görüşü *sui generis*’tir.”²³⁶

Aristoteles, öncellerine yönelik tespit ve eleştirilerinden sonra kendi incelemesine başlar. İlk aşamada tözün üç anlamda kullanıldığına dikkat çeker. Buna göre tözün ilk anlamı madde; ikinci anlamı form, üçüncü anlamı ise madde ve formdan oluşan bileşimdir. Aristoteles, bu üç töz türü içinde ortak kanı tarafından tözler olarak bilinenlerin, cisimler, özellikle de diğer tözlerin ilkesi olan “doğal cisimler” olduğunu belirtir. Doğal cisimler ise canlı ve cansız olarak ikiye ayrılmaktadır ve burada “canlı olmak” ile kastedilen beslenme, büyüme ve yaşama olgusudur.²³⁷ Aristoteles için cisme canlılık veren şey ruhtur. Diğer bir deyişle o, ruhu aksiyomatik bir biçimde canlılık ilkesi olarak kabul etmektedir. Bu tespitler sonucunda ulaşılan sonuç, canlı varlıkların bileşik töz anlamındaki töze sahip oldukları, beden ve ruhun birbirine özdeş olmadıkları ve ruhun, hayata sahip olan cismin fiili olduğudur.

Dolayısıyla beden ve ruh, tözsel düalizmin gerektirdiği biçimde “tözler” değildirler. Bunlar, tek bir türün kendi başlarına var olabilen bağımsız iki ayrı cinsi de değildir. Bilakis, bunların ikisi de, madde ve form olarak, temel bir farkla tözdürler ve *birey* olmak için birleşmiş, bağlanmış olmaları gerekmektedir.²³⁸

Aristoteles burada fiilin iki anlamda kullanıldığını hatırlatır: *Entelekheia* olarak yani yeti olarak fiil ile *energeia* yani bu yetinin uygulanması olarak fiil.²³⁹ Örneğin gözün görme yetisine sahip olduğu ancak bu yetiyi uygulamaya geçirmedeği uyku durumunda, görme *entelekheia* olarak fiildir. Uyanık haldeyken ise göz görme yetisini işletir ve bu durumda görme bir *energeia* olarak fiildir. Bu durumda ruh, bileşik bir töz olan canlı varlığın ilk *entelekheiası* olarak tanımlanmalıdır. Çünkü ruhun, canlı varlık uyur haldeyken de yetilerini kaybetmediği açıktır.

²³⁶ Sorabji Aristoteles’in özgün (*sui generis*) bir çözüm sunduğu yönündeki iddiasını bu metninde, ilgili tezleri sırasıyla çürütmeyi deneyerek ortaya koymaktadır. Bkz. Richard Sorabji, “Body and Soul in Aristotle”, **Philosophy**, Vol. 49, No. 187, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, p. 64.

²³⁷ Aristoteles, a.g.e., s. 67.

²³⁸ Caston, “Aristotle’s Psychology”, p. 319.

²³⁹ Ross, a.g.e., ss.160-161; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 212.

O halde her ruh türüne uygulanabilir genel bir tanım formüle etmek zorundaysak, ruhun, doğal ve organize olmuş doğal bir cismin ilk entelekheia'sı olduğunu söyleyeceğiz.²⁴⁰

Aristoteles ruhun, maddi bir cismin biçimsel tözü olduğu şeklindeki düşüncesini çeşitli örnekler vererek açıklamaya çalışır. Örneğin göz bir hayvan olarak düşünülürse, görme onun ruhu olacaktır. Buna göre “(...) göz görmenin maddesidir ve görme yoksa, taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eş adlılığın dışında, artık göz de yoktur.”²⁴¹ Tüm bileşik tözlerin *telosu* form olduğuna göre ruh, “bedeninin formu olarak onun aynı zamanda nihai ereğidir de.”²⁴²

Görüldüğü gibi Aristoteles için psikolojinin konusu madde ve formdan oluşan *empsychon soma* yani canlı -ruh sahibi- bedendir.²⁴³ Dolayısıyla ruha ilişkin incelemelerde, hatta tümüyle zihinsel gibi görünen olayların açıklanmasında beden de mutlaka hesaba katılması gerekmektedir.²⁴⁴ Aristoteles'e göre, ruh (etkin akıl hariç) ve beden, birbirlerinden ayrı var olamazlar. Bu onun öncellerinden ve çağdaşlarından ayrıldığı, özgün yanını oluşturan temel noktalardan biridir. Bu tespit Aristoteles'in oluşa dair teorisiyle de uyumludur. Çünkü yaşayan, canlı varlık söz konusu olduğunda beden *hyle* yani maddeyi teşkil ederken ruh bir biçimde beden *eidosu*, formudur.

Ruh, ne Atomcuların düşündüğü gibi beden belirlir bir türdür ne de Platoncuların düşündüğü gibi beden olmadan var olabilir. O (ruh) belirli türde bir bedene *ait olan* ve bu sebeple ona *bağlı bulunan* bir şeydir. Böylelikle yaşayan şeylerin yaptıkları ya da maruz kaldıkları çoğu şey –tamamı olmasa da- beden ve ruhun birlikteliğinin etkinlikleridir. Aristoteles'in göz önünde bulundurduğu tek istisna ise etkin akıl (*nous*)'tur.²⁴⁵

Bu ruh anlayışının kaçınılmaz bir sonucu ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürmesinin mümkün olmayışdır. Guthrie'nin ifadesiyle “bu her tür kişisel ölümsüzlük fikrine öldürücü bir darbe indiren bir görüştür.”²⁴⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine* eserinin son bölümünde, önceki çıkarımlarına istisna teşkil eden bir sonuca vararak, insandaki etkin *nousun* bedenden bağımsız bir varoluşa sahip olabileceğini ifade ettiğinde bile kişisel ölümsüzlüğü mümkün kılmamaktadır.

²⁴⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 69.

²⁴¹ Aristoteles, a.g.e., s. 70.

²⁴² Zeller, a.g.e., s. 258.

²⁴³ Peters, a.g.e., s. 331; Ross, a.g.e., s. 160.

²⁴⁴ Ross, a.g.e., s. 157; Arslan, a.g.e., s. 215.

²⁴⁵ Caston, “Aristotle's Psychology”, p. 318.

²⁴⁶ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 178.

B. RUHUN FARKLI TÜRLERİ VE İŞLEVLERİ

Aristoteles ruhun ne olduğuna ilişkin temel tanımından sonra, ruhun canlı varlıklardaki farklı nitelik ve yetilerine odaklanır. Ruh sahibi olmak bakımından canlı varlıklar arasında bir ortaklık bulunmasına karşın, kimi yetilerin ve etkinliklerin yalnızca bazı canlı türlerinde bulunduğu bilinmektedir. Örneğin bitkiler hareket edememekte ve hayvanlar düşünememektedir. “Eğer ruh hakkında bu farklı etkinliklerin hesabını verebilecek bir bakış açısı benimser ve onların her birine ayrı bir ruh izafe edersek o zaman da bu ayrı ruhları birleştirecek ortak tanım veya öz ne olabilir?”²⁴⁷ Aristoteles’in bu soruya verdiği cevap ruhun tek bir tanıma sahip olmakla beraber, farklı düzeylerinin bulunduğu şeklindedir. O, buna göre canlı varlıkları sahip oldukları ruh düzeyine göre hiyerarşik bir biçimde sınıflandırır. Bu hiyerarşide, her üst basamak, bir önceki basamağı gerektirmektedir.²⁴⁸

1. Bitkisel Ruh ve Duyusal Ruh

Aristoteles’e göre ruh, formu olduğu bedene bağlı olarak farklı yetilere ve işlevlere sahip olmaktadır. Doğadaki canlı -yani ruh sahibi- varlıklar temel olarak üç sınıfa ayrılmaktadır: Bitkiler, hayvanlar ve insanlar. Buna göre üç canlı sınıfında, ruhun farklı etkinlik düzeylerinin tezahürlerini görmek mümkündür. Bu üç ruh düzeyinde, her bir basamak bir önceki düzeyi içerir. Zira yaşam olmadan hareket ya da duyum, duyum olmadan da akıl yürütmenin gerçekleşmesi mümkün değildir. İnsan, ruhun üç düzeyine de sahip olduğu için canlı varlıklar hiyerarşisinde en üst seviyede bulunur.

Her üç düzeyde ortak olan ve en alt düzeyi tanımlayan ruh, besleyici veya bitkisel ruhtur. Aristoteles’in ifadesiyle;

(...) besleyici ruh, insandan başka varlıklarda da bulunur; o ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olandır ve onun sayesinde hayat bütün varlıklara ait olur.²⁴⁹

²⁴⁷ Arslan, a.g.e., s. 216.

²⁴⁸ Ross, a.g.e., s. 155.

²⁴⁹ Aristoteles, a.g.e., s. 84.

Bitkisel ruhun işlevi organizmanın yaşamsal fonksiyonlarının sürmesini sağlayacak olan beslenme ve üreme etkinliklerini yerine getirmektir. Aristoteles'e göre, canlı varlık kendisine benzer olmayan bir madde ile beslendiğinde, bitkisel ruh bu maddeyi niteliksel olarak değiştirip kendisine benzer hale getirir ve bu şekilde bileşik tözün canlılığını sürdürmesi sağlanır. Aynı şekilde üreme de canlı varlığın türün devamını sağlamak için gerçekleştirdiği bir etkinliktir.

Ruhun bir üst düzeydeki etkinliği yalnızca hayvanlarda ve insanlarda bulunan *duyumdur*. *Duyusal ruh* adı verilen bu düzeyde ruhun işlevi dış dünyayı duyular yoluyla algılamak ve çoğu hayvanda imgelemi ve hareketi sağlamaktır. Aristoteles ilk olarak duyumu ele alır.

Genel olarak duyumlama için şunu anlamak gerekir: Bal mumu, demire ya da altına dönüşmeden, yüzüğün izini taşır ve balmumundaki ise, altın veya tuncun izi değil, altın veya tunç mührün izidir. Tıpkı duyu da, böyledir; o, maddesiz duyulur biçimlerin toplanma yeridir.²⁵⁰

O halde duyum, duyusal bir nesnenin formunun duyusal ruh tarafından algılanmasıdır. Buna göre “duyanın duyması için duyusala ihtiyaç vardır ve bu duyusal, duyusal varlığın içinde onun niteliği veya Formu olarak bulunmaktadır.”²⁵¹ Duyusal ruh bileşik bir tözün, şeklini, kokusunu, sıcaklığını, sesini ya da tadını alma yetisine sahiptir. Beslenmede olduğu gibi duyumda da ruh, kendisine benzemeyeni alıp kendisine benzer hale getirmektedir. “Algı beslenmeden şu olguyla ayırt edilir: Beslenmede besinin maddesi soğurulmasına karşılık, algı maddesiz formu alır.”²⁵² Aristoteles duyuları ve duyusal şeyleri, özel ve ortak duyu ve duyusallar olarak iki sınıfa ayırır. Özel duyusallar tek bir duyu organına özgü olan ve diğer duyu organları tarafından algılanamayan duyusallardır.²⁵³ Örneğin renk yalnızca görme duyusu, ses ise yalnızca işitme duyusu tarafından algılanmaktadır. Ortak duyusallar ise tüm duyu organları ile algılanan hareket, sayı, şekil gibi duyusallardır. Aralarındaki bir diğer fark, özel duyusallara ilişkin verilerin kesin olarak doğru olmalarına karşılık, ortak duyusallardan gelen bilgilerin yanıltıcı olabilmesidir.

²⁵⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 124.

²⁵¹ Arslan, a.g.e., s. 219.

²⁵² Ross, a.g.e., s. 163.

²⁵³ Aristoteles, a.g.e., s. 96.

Ruhsal etkinlikler hiyerarşisinde bir üst sırada imgelem (*phantasia*) bulunmaktadır. İmgelem, duyuşal nesne yok olduktan sonra iş gören bir yetidir, yani duyumun bir tür yan ürünüdür.²⁵⁴ İmgelemin temel işlevleri art-imgelerin oluşturulması, bellek ve rüyalardır. İmgelemin etkinliklerinde, örneğin rüyada ne *entelekheia* ne de *energeia* olarak bir fiil söz konusudur.²⁵⁵

Duyusal ruhun bir üst düzeydeki işlevi harekettir. Aristoteles'e göre hareket arzulamanın ve imgelemin bir sonucu olarak çoğu hayvanda gerçekleşen bir etkinliktir. Arzulamanın kaynağı "algılamanın zorunlu sonucu olarak haz ve acıyı"²⁵⁶ hissetmektir. Buna göre canlı, arzuladığı nesneye ya da hedefe ulaşmak ya da arzulamadığı bir durumdan kaçınmak için hareket eder.

2. Akli Ruh

Ruhun üçüncü ve en üst düzeyinde yalnızca insanlarda bulunan *nous* yani akıl bulunmaktadır. Aristoteles'te "akıl", çok sayıda zihinsel faaliyeti içine alan genel bir kavrama ve alana işaret eder.²⁵⁷ Aristoteles'e göre aklın iki ayrı etkinliği bulunmaktadır.

Nous iki şekilde etkindir –bilimsel düşünce gücü olarak (*logos, nous Teoretikos = to epistemonikon*) ve karar verme gücü olarak (*dianoia praktike = logistikon*). Birincisi nesnesi olarak gerçekliği, kendi için gerçekliği alırken, ikincisi gerçekliğe kendi için değil pratik ve sağduyulu amaçlar için yönelir.²⁵⁸

Buna göre aklın teorik bölümü tümüyle rasyoneldir ve salt teorik bir etkinlik içindedir. Bu *teorik akıl*, hakikati temaşa etmemizi, ilk ilkelerin bilgisine ulaşmamızı, diğer bir deyişle felsefi etkinliği mümkün kılmaktadır. Aklın pratik bölümünün işlevi ise bedensel hareketleri, istekleri ve ihtiyaçları yönetmek, dış dünya ile ilişki kurmak, yani insanın pratik alandaki yaşantısını ve eylemlerini düzenlemektir.²⁵⁹ Öyleyse akıl hem her

²⁵⁴ Ross, **Aristoteles**, s. 169.

²⁵⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 145.

²⁵⁶ Ross, a.g.e., s. 156.

²⁵⁷ Arslan, a.g.e., s. 221.

²⁵⁸ Frederick Copleston, **A History of Philosophy, Volume I, Greece and Rome**, Image Books, New York, 1993, pp. 328-329.

²⁵⁹ Goetz - Taliaferro, **A Brief History of the Soul**, p. 27.

türlü felsefi ve bilimsel etkinliği mümkün kılan hem de ahlaki kararlardan sorumlu olan yetimizdir. Dolayısıyla bir bütün olarak, insanı diğer tüm canlı varlıklardan ayırmaktadır.

Aristoteles için düşünce ile duyum arasında çok sıkı bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü o, düşüncede bulunan her türlü bilginin duyumlardan kaynaklandığını kabul etmektedir. Ancak duyum bize yalnızca tikellerin bilgisini verebilir. Akıl, tikellerden yola çıkarak temaşa ve sezgi etkinliği ile tümellere ulaşma kapasitesine sahiptir. Aklın imgelem ile de bir ilişkisi bulunmaktadır. Aristoteles'e göre insanların imgeler olmaksızın düşünceleri mümkün değildir. Çünkü "düşünme yetisi imgelerdeki biçimleri düşünür."²⁶⁰ "Düşünce, zihin iki ya da daha fazla imge arasında bir özdeşlik noktası ayırmasadığında meydana gelir."²⁶¹

Aristoteles'in *Ruh Üzerine* kitabında ruhun düşünen kısmı yani *nous* ile ilgili düşüncelerini ortaya koyduğu bir bölüm bulunmaktadır. Ross'un Aristoteles'in psikolojisinin doruk noktası olarak adlandırdığı²⁶² bu bölüme göre aklın kendisinde etkin akıl (*nous poietikos*) ve edilgin akıl (*nous patetikos*) olarak iki ayrı yan bulunmaktadır.²⁶³ Aklın edilgin yanı, akılsal olan şeyleri oldukları gibi ve nesnel bir biçimde alan yandır. Akıl bu süreçte tamamen pasif durumdadır yani hiçbir fiil içermemektedir. Edilgin akılı fiil haline geçirerek akılsal şeyleri bilgi haline getiren yan ise aklın "etkin akıl" adı verilen kısmıdır. Aristoteles, etkin akılı, güç halinde bulunan renkleri bilfiil renklere dönüştüren ışığa benzeterek onun bütün düşünülürlerin sebebi olduğunu ifade eder.²⁶⁴

Onun ifadesiyle etkin akıl:

özü bir bilfiil olmak olduğundan, ayrıdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır, çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür. (...), gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir.²⁶⁵

Aklın bir bölümünün maddeden ayrılabilceği ve ölümsüz olduğu düşüncesi, Aristoteles'in beden ve ruhun birbirinden ayrılamaz bileşik bir töz olduğu şeklindeki daha önceki tespitleriyle çelişen bir düşüncedir. Ölümsüz etkin akıl, Aristoteles'ten sonra gelen

²⁶⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 166.

²⁶¹ Ross, a.g.e., s. 175.

²⁶² Ross, a.g.e., s. 176.

²⁶³ *Nous poietikos*, Aristoteles'in kullandığı bir tanım değildir. Bu sözcük ilk kez Afrodisyaslı Aleksandros tarafından kullanılmıştır. Copleston, **Aristoteles**, s. 67; Ross, a.g.e., s. 176.

²⁶⁴ Aristoteles, a.g.e., s. 157.

²⁶⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 157.

düşünürlerin üzerine çokça kafa yorduğu ve farklı şekillerde yorumladığı bir düşüncedir. Alexandros ve Zabarella gibi yorumcular, *Metafizik*'teki maddeden bağımsız halde bulunabilen formların yalnızca Tanrı ve gökcisimlerinin aklı olduğu şeklindeki ifadeden yola çıkarak, etkin aklın gökcisimlerinin aklı olamayacağını bu yüzden de Tanrı olarak yorumlanması gerektiğini öne sürmüşlerdir.²⁶⁶ Ross, etkin aklın açıkça insan ruhunda var olan bir şey olarak sunulduğunu dolayısıyla bu yorumun yanlış olduğunu belirtir. Ancak bu tespit “etkin aklın insan ruhlarında içkin olan tanrısal bir akıl olduğu görüşünü ortadan kaldırmaz.”²⁶⁷ Etkin aklı “Tanrı’yla bir tür doğrudan iletişim hattı”²⁶⁸ olarak yorumlayan Guthrie şu çıkarımda bulunmaktadır:

Aristoteles, hiç kuşkusuz, *nousa* sahip olmakla, insanın diğer yaşam türlerince paylaşılmayan, ve kendisinin Evrenin ebedî nedeniyle paylaştığı, bir şeye sahip olduğuna inanmaktaydı. Şu halde, filozofun ölümünden sonraki ödülü, belki de anlığının, ebedî ve cisimsiz Anlık’ın bir parçası haline gelmesiydi.²⁶⁹

Aristoteles’in ruha ilişkin analizlerini ortaya koyduğu bir diğer eseri *Nikomakhos’a Etik*’tir. Bu eserde, ruh anlayışının pratik alandaki, yani etik ve politikadaki rolüne odaklanılmaktadır. Aristoteles’e göre, tüm yapıp etmelerimiz bir ve aynı amaca yöneliktir. İnsan, zenginliği, sağlığı, saygınlığı vb. hep *mutluluk* için ister. Peki, mutluluk nedir?²⁷⁰

Aristoteles bu sorunun cevabını bulmak için *insanın işine* bakmamız, *insana özgü olanı* araştırmamız gerektiğini öne sürer. *Ruh Üzerine*’de yaptığı tespitlerin de gösterdiği gibi, insanı diğer canlılardan ayıran özelliği akıldır.

Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak (...) insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur.²⁷¹

²⁶⁶ Ross, a.g.e., s. 180.

²⁶⁷ Ross, a.g.e., s. 176.

²⁶⁸ Guthrie, **Yunan Felsefe Tarihi**, s. 29.

²⁶⁹ Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, s. 180.

²⁷⁰ Burada Aristoteles’in, bizim “mutluluk” diye çevirdiğimiz kelimeye karşılık olarak “eudaimonia” kavramını kullandığını belirtmekte fayda vardır. Bu kavram İngilizceye ve dilimize “mutluluk” (*happiness*) diye çevrilse de, bazı Aristoteles uzmanları, mutluluk sözcüğünün, Aristoteles’in bu kavramı kullandığı anlamı tam olarak karşılamadığını belirtmektedir. Eudaimonia en temelde, “hem maddi hem manevi koşullar bakımından hali vakti yerinde olma veya iyi durumda bulunmayı ifade eder.” Aristoteles için daha çok pratik iyiyi ifade etmekle birlikte; hayatta verimli ve iyi olmaya karşılık düşer; zihinsel bir durum değil, daha çok insani bir etkinliktir. Bkz. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, ss.121-122

²⁷¹ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007, s. 18.

O halde erdemın bilinmesi için insan ruhunun bilinmesi gerekmektedir. Aristoteles ilk olarak ruhun bir yanının akıldan yoksun, bir yanının da akıl sahibi olduğunu belirtir. Ancak akıldan yoksun kısım da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. İlki bitkilerle ortak olan yandır. Bu bölüm doğası itibariyle akıldan hiçbir şekilde pay almadığı için insansal erdemde pay sahibi olamaz. Akıldan yoksun kısmın ikinci yanı ise arzulayan ve iştah duyan yandır. Bu kısım, akıl sahibi olmamakla birlikte aklın sözünü dinlemesi ve ona boyun eğmesi mümkündür. Bu anlamda iştah duyan kısım bir şekilde akla katılabilmektedir. O halde insanda biri “asıl ve kendisi akıl sahibi olan, öteki ise babanın sözünü dinleyen (akıl alan) yan anlamında”²⁷² iki tür akıl bulunmaktadır. Erdemler de bu iki tür akla göre belirlenmektedir. Aklın erdemleri düşünce erdemleridir ve bunlar eğitim ile oluşurlar. İştihanın erdemleri ise karakter erdemleridir ve alışkanlık sonucunda kazanılırlar. O halde, yalnızca akıl ahlaki bir fail olabilir çünkü yalnız o, düşünme, karar verme, kendisi için iyi ve kötü olan şeyler üzerine yargıda bulunma yetisine sahiptir. İştihâ, ancak aklın sözünü dinlemek suretiyle ahlaki bir rol oynayabilir.

C. ARİSTOTELES: GENEL BAKIŞ

Aristoteles’in projesi kendisinden önce yaşamış olan filozofların düşüncelerinde tespit ettiği eksiklikleri, tutarsızlıkları ve yanlışları içermeyen, aynı zamanda onların vermeye çalıştığı tüm cevapları tutarlı bir biçimde verebilen bir sistem oluşturmaktır. Bu projenin ürünü ise onun tümüyle özgün ve dâhiyane metafiziği olmuştur. Aristoteles’in felsefi sistemi hem dünyadaki değişimi açıklayabilen hem de değişimin içinde sabit kalan ilkeyi barındırır. Ancak o, hocası Platon’dan farklı olarak değişmeyen şeyleri dünyanın dışındaki bir âleme konumlandırmak yerine içinde yaşadığımız fenomenler dünyasına taşımış ve bütünüyle farklı bir metafizik inşa etmiştir.

Her şeyden önce hem maddenin hem formun aynı anda fenomenler dünyasında bulunması Platon’un felsefesindeki zayıf noktayı çözmektedir. Bilindiği gibi Platon hakikatin bilgisini bu dünyanın dışındaki bir İdealar dünyasına yerleştirmekle aslında insanların yaşadığı fenomenler alanıyla İdealar dünyası arasında bir uçurum oluşturmuştur. Ve bu uçurumun nasıl aşılacağına dair açıklaması aslında pek çok eksikliği

²⁷² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 29.

barındırmaktadır. Platon fenomenler ile İdealar dünyası arasındaki bağlantıyı insan ruhu ile kurmuştur. Ölüm ile tekrar bedenlenme arasında öte dünyada bulunan ve İdeaları temaşa eden ruh, bedenlendiğinde, anımsama yoluyla hakikatin bilgisine kısmen de olsa sahip olabilir. Ancak Platon insanın bedeni ile ruhu arasındaki iletişimin nasıl gerçekleştiğini açıklayamamıştır. Çünkü yapı itibariyle birbirinden farklı olduklarını hatta birbirine yabancı iki varlık olduklarını öne sürmektedir. Birbirine karşıt iki varlığın nasıl iletişime geçtiği sorusu cevaplanamadığı için dolaylı olarak fenomenler alanı ile İdealar dünyasının nasıl ilişki kurduğu sorusu da cevapsız kalmıştır. Aristoteles'in metafiziği hem Platon'un sistemindeki bu boşluğu hem de Parmenides-Herakleitos karşıtlığında ifade bulan değişim problemini açıklayabilmektedir.

Aristoteles'in madde-form kavramlarına dayanan metafiziği, ruh anlayışında da çok büyük bir yeniliği beraberinde getirmiştir. Kendisinden önceki tüm filozoflar beden ile ruhu iki ayrı varlık türü olarak görmüş, ruhu bedene dışarıdan giren bir varlık olarak tanımlamışlardır. İlk defa Aristoteles, beden ile ruhu birbirlerinden ayrı olarak var olamayacak üniter bir yapı haline getirmiştir. Ona göre, beden ile ruh yalnızca kavramsal ve mantıksal olarak birbirlerinden ayrılabilirler. Olgusal düzlemde her canlı varlık beden ve ruhtan oluşmaktadır.

Ruh kavramının, ilkel dönemden itibaren takip etmeye çalıştığımız dönüşüm süreci içindeki dönüm noktalarından biri tam da bu sebeple Aristoteles'in felsefesidir. Aristoteles ile birlikte, kendisinden önceki filozofların hiçbirinde bulunmayan üniter insan kavrayışına ulaşılır. Tıpkı ruh kavramının, uzun bir süreç sonucunda üniter bir kavram haline gelmiş olması gibi, insanın fiziksel ve mental öğelerden oluşan bir bütün olarak algılanması Aristoteles'in sentezi ile gerçekleşmiştir.

Aristoteles'in yeni üniter insan kavrayışı ve bir bütün olarak metafiziği, doğallıkla bilgiye, ahlaka ve politikaya çok farklı bir perspektiften bakmasına sebep olmuştur. Platon'da hakikatin bilgisi yalnızca akıl yoluyla kavranabilen bu yüzden de yalnızca en yüksek akli seviyeye sahip filozoflar tarafından kavranabilen bir şeydir. Oysa Aristoteles bilgiyi deneyim dünyasının içine yerleştirmekle, duyum ve akla sahip tüm insanlar için ulaşılabilir bir hale getirmiştir. İnsanlar, kendilerine yapıp etmelerinde kılavuzluk edecek evrensel ilkeleri bu dünyada bulabileceklerdir. Ayrıca fenomenler dünyasındaki tüm varlıklar kuvveden fiile geçme durumunda yani bir süreç içinde karşımıza çıkarlar. Bu

yüzden de her varlıkta, formun farklı aşamalarını görmek mümkündür. Bu durum özellikle etik ve politik alanda bazı önemli sonuçlar doğurmaktadır. Aristoteles, insanları ve devletleri, gelişimlerinin farklı aşamalarında gördüğümüzü kabul eder. Örneğin dünyada farklı devlet rejimleri aynı anda hüküm sürmektedir, çünkü her biri gelişim sürecinin farklı bir noktasındadır. Aristoteles, bu çeşitliliği oluş sürecinin doğal bir sonucu olarak görür ve bunun tam gelişmiş formun nasıl olması gerektiğine yönelik fikir edinmemizi sağladığına inanır.

SONUÇ

Otto Rank, ruhun tarihini yazmanın insanlığın hikâyesini yazmak olduğunu söyler.²⁷³ Tarihsel kaynaklar, bu düşünceyi destekleyerek, en eski dönemlerde bile tüm kültürlerde bir tür ruh anlayışıyla karşılaşıldığını göstermektedir. Bu yüzden çalışmamızın temel amaçlarından biri, ilk Yunan filozoflarının ruh kavrayışlarını, tarihsel arka planda duran kadim ruh anlayışı ile ilişkisi içinde ele almak ve böylelikle kavramın gelişim sürecini organik bir biçimde gösterebilmek olmuştur. Filozoflar, ruhu ifade etmek için yeni bir kelime icat etmemiş; konuştukları dilde zaten var olan bir kavramı veya kavramları alarak kendi düşünceleri doğrultusunda şekillendirmişlerdir. Dolayısıyla dildeki her kavram gibi ruhun da bir geçmişi, bir hikâyesi bulunmaktadır.

Arbman'ın ilkel ruh kavrayışlarına ilişkin analizi, çalışmamızın ilk basamağını ve çatısını oluşturmuştur. Oldukça geniş kapsamlı bir antropolojik çalışmaya dayanan bu analize göre, pek çok kültürde ruh kavramını önceleyen bir düalite bulunmaktadır. Diğer bir deyişle, ruhun bir bütün olarak algılanması tarihsel süreç içinde gerçekleşmiş bir aşamadır. Arbman'ın analizine göre, ilkel düşüncede, insanın içinde iki tür ruh bulunduğu inanılmıştır. Beden-ruhları adı verilen ruhlara, insanın aktif ve uyanık olduğu anlarda hareketten, algılardan, duygulardan, düşüncelerden sorumludurlar. Özgür-ruh adı verilen ruh ise, yalnızca beden pasif halde bulunduğu rüya, bayılma ve esrime durumlarında aktif olan, bedenden ayrılıp başka yerlere gidebilen ve kişinin bireyselliğini temsil eden ruhtur. Özgür-ruh aynı zamanda insanın yaşamının sürmesinin ön koşuludur, çünkü beden, özgür-ruh onu temelli olarak terk ettiğinde ölmektedir.

Arbman'ın analizine göre böyle bir düalite Yunan kültüründe de bulunmaktadır. Bremmer bu tespitten hareketle Homeros'un metinlerindeki ruh anlayışını inceler ve üniter ruhu önceleyen düalitenin bu metinlerde açık bir biçimde görülebildiğini gösterir. Buna göre Homerik destanlarda insanın psişik yanını temsil eden birden fazla kelime bulunmaktadır. Bu kelimelerden *thumos*, *noos* ve *menos*, Arbman'ın beden-ruhları tanımına uygun olarak yalnızca kişinin aktif halde gerçekleştirdiği etkinliklerden sorumlu olan ruhlardır. *Psukhede*n ise yalnızca kişinin ölmek üzere olduğu durumlarda

²⁷³ Otto Rank, **Psychology and the Soul**, The Johns Hopkins University Press, London, 1998, p. 1.

bahsedilmekte ve insan öldüğünde *psukhenin* bedenden çıkıp Hades'e gittiği anlatılmaktadır. İnsanın bireyselliğini temsil etmek ve yaşamın sürmesini sağlamak dışında hiçbir düşünce, duygu ve algıdan sorumlu olmayan bu ruh, açıkça Arbman'ın özgür-ruh tanımına karşılık gelmektedir.

Bunun ne kadar önemli bir tespit olduğu ruh kavramının üniterleşme süreci tamamlandığında ortaya çıkmaktadır. Üniterleşme, beden-ruhları ve özgür-ruhun tek bir kavram altında toplanması ile gerçekleşmektedir. Arbman bu sürecin farklı kültürlerde benzer bir biçimde gerçekleştiğini ve beden-ruhlarının, özgür-ruh kavramının kapsamına dâhil edilmek suretiyle bütünlüklü bir ruh tanımına ulaşıldığını göstermiştir. Bu süreç Yunan kültüründe tam da bu şekilde gerçekleşmiştir. Homeros'un destanlarını yazdığı M.Ö. 8. yüzyıl ile Yunan felsefesinin ilk temsilcisi olan Thales'in yaşadığı M.Ö. 6. yüzyıl arasında, *thumos*, *menos*, *noos* ve *psukhe* kelimeleri, *psukhe* kavramının çatısı altında toplanmıştır. Bremmer dışında Onians, Snell ve Claus tarafından da yapılan bu tespit pek çok önemli sonucu da beraberinde getirmektedir.

Öncelikle *psukhe* kavramının geçirdiği değişim bir kelimenin yeni bir anlamda kullanılmasından çok daha farklı bir durumdur. Homeros'taki ruh kelimeleri *psukhe*, *thumos*, *nous* ve *menos* farklı yetileri ve işlevleri olan, hatta kimi zaman birbirleri ile çatışan kavramlardır. O halde *psukhe*, farklı ve hatta karşıt özelliklere sahip kavramlardan oluşan, dolayısıyla da kendi bünyesinde içkin bir gerilim barındıran bir kavram haline gelmiştir.

Bununla bağlantılı olarak ulaştığımız bir diğer sonuç, *psukhe* kelimesinin felsefe öncesi kullanımına ilişkin çalışmalarda üniterleşme unsurunun dikkate alınması gerektiğidir. Felsefedeki *psukhe* kavramının kökenlerini araştıran pek çok uzman, bu unsuru ihmal etmiş ve yalnızca Homerik *psukhenin* anlamına odaklanmışlardır. Bu yüzden de aktif yaşamda hiçbir etkin rolü bulunmayan, düşünce, duygu, hareket ya da algı gibi işlevlerden yoksun olan bir "gölge"nin, neden filozoflar tarafından tamamen karşıt bir anlamda, yani tam da tüm bu gibi işlevleri sağlayan ilke anlamında kullanıldığını açıklamaları mümkün olmamıştır. Oysa üniter ruh kavramının, bu işlevlere sahip olan *thumos*, *nous* ve *menos* da içerdiğini göz önünde bulundurduğumuzda, ortada hiçbir muamma ya da çelişki bulunmadığı görülmektedir.

Thales ile başlayan pre-Sokratik dönemde her filozof, üniter kavramın içerdiği farklı öğeleri kendilerine özgü bir biçimde sentezleyerek kendi ruh tanımlarını yapmışlardır. Bu dönemde ortaya konan ruh görüşlerini iki ana başlık altında sınıflandırmak mümkündür: Rasyonel ve dinî gelenek.

Miletos okulu, Herakleitos, Anaksagoras ve Atomcuların temsil ettiği rasyonel gelenekte, ruhun temelde hareket ve algı işlevlerinin öne çıktığı görülmektedir. Bremmer'in ayırımına dayanarak ifade edilirse, rasyonel gelenek temelde beden-ruhlarının nitelik ve işlevlerine odaklanmaktadır. Ancak özgür-ruhun bazı nitelikleri de kabul edilmektedir. Ruhun, canlılık ilkesi olarak yaşamın sürmesinin *sine qua non*'u olduğu ve ruhun bedene dışarıdan giren bir varlık olduğu görüşünü özgür-ruh kavramından miras almışlardır. Bu gelenekte ruh maddi bir ilke olarak kavranmaktadır. Hiçbir şey yoktan var olamayacağı ve yok olamayacağı için –bu Yunan düşüncesinin ortak kabullerinden biridir– ruhun, beden öldüğünde ondan ayrılarak varlığını sürdürdüğü kabul edilir. Ancak ruhun beden dışındaki varlığına herhangi bir bireysellik atfedilmemektedir. Burada kastedilen, modern fizikteki maddenin sakınımlı ilkesine benzer bir biçimde, ruhu oluşturan maddenin evrene yayıldığıdır.

Pre-Sokratik felsefedeki ikinci akım, mistik ve dinsel öğretiler temelinde bir ruh anlayışı geliştirmiş olan dinî akımdır. Pythagorasçıların ve Empedokles'in temsil ettiği bu akımda, ruhun tanrısal özümüze olduğuna ve işlediği günahlar nedeniyle ceza çekmek üzere dünyaya gönderildiğine inanılır. Radikal bir ruh-beden düalizmini de beraberinde getiren bu öğretilerde, beden bir hapisane olarak görülür. Ayrıca öldüğümüz zaman bedeni terk eden ruhun, kişinin kendisini temsil ettiğine yani şahsi olduğuna inanılır. Ruh, cezasını tek bir yaşam süresinde tamamlayamadığı için bir ruh göçü döngüsüne tabidir. Bu döngüden kurtulmanın yolu, ruhu tüm günahlarından arındırmak ve yeniden tanrısal haline döndürmektir. Dolayısıyla insanın hayattaki amacı, ruha yabancı olan ve onu kirleten tüm dünyevi ve bedensel öğelerden mümkün olduğunca uzak durmak olacaktır. Görüldüğü gibi bu akımda, ruh ve ölümsüzlük anlayışı tümüyle dogmatik ve dinî temellerden hareketle inşa edilmiştir. Diğer bir deyişle, bu akımı temsil eden filozofların ruh anlayışları aslında felsefi değil dinî kaynaklıdır. Görüldüğü gibi Sokrates'ten önceki dönemde hiçbir filozof, üniter ruh kavramının içerdiği tüm öğeleri kapsayan bir tanıma ulaşmamıştır.

Sokrates'in ruha ilişkin görüşleri, Yunan felsefesinde tam anlamıyla bir dönüm noktası olmuştur. O, ruhu insanın en değerli parçası olarak görmüş, insanların her şeyden çok ruhlarına özen göstermeleri gerektiğini söylemiştir. Sokrates, iyi ile kötü arasındaki ayrımı görme ve iyi olanı seçme sorumluluğunu ruha yüklemiş, insanı ahlaki bir fail haline getiren şeyin ruh olduğunu öne sürmüştür. İçinde yaşadığı dönem için tümüyle yeni ve anlaşılması güç olan bu anlayış Platon'un ruh ve ölümsüzlük görüşlerini de büyük ölçüde belirlemiştir.

Platon, hem bahsettiğimiz iki ayrı ruh geleneğinden hem de Sokratik ruh kavrayışından beslenmiş ve bu öğretilerdeki öğeleri kendi dehası ile sentezleyerek yeni ve özgün bir ruh konseptine ulaşmıştır. Platon, ruhun hem rasyonel hem dinsel hem de ahlaki boyutlarını kapsayarak felsefe tarihinde ilk kez gerçek anlamda üniter bir ruh kavrayışına ulaşmıştır. Tam da bu nedenle, üniter ruha içkin olan çatışmayı fark eden ve ifade eden ilk filozof da o olmuştur. Hatta o, ruhun üniter yapısını bozmamakla birlikte, ruhtaki üç farklı yöne vurgu yapmış ve tıpkı Homerik metinlerdeki gibi çatışma halindeki bu ruhsal eğilimlere farklı isimler vermiştir. Platon'un kendisinden önceki filozoflar ile en temel ortaklığı, ruhun bedenden ayrı, ona dışarıdan giren, farklı bir varlık olarak algılanmış olmasıdır.

Platon'un ruh anlayışının şekillenmesinde Pythagorasçılığın büyük etkisi olmuştur. Platon da bedeni, bir mezar, bir hapisane gibi görür, ruhun şahsi ölümsüzlüğüne ve ruh göçüne inanır. Ancak o, Pythagorasçılar'daki dogmatik ruh anlayışını almış ve rasyonel bir temele oturtmuştur. Ruh, mutlak İdeaların bilgisine ulaşmamızı mümkün kılan yegane parçamız olduğu için, hem epistemolojisinin hem de etik ve politik görüşlerinin merkezinde bulunur.

Platon'un ruh anlayışının getirdiği en önemli sonuçlardan biri, aklın yüceltilmesi olmuştur. Akıl, diğer tüm ruhsal yanlarımızdan daha üstün olan, bu nedenle de ruhun tamamının idaresinden sorumlu olan yanımızdır. Platon, *Timaios* diyalogunda, yalnızca aklın tanrısal ve ölümsüz olduğunu söyleyerek akli yücelten tavrını daha da keskin hale getirmiştir.

Çalışmamızın son basamağını oluşturan Aristoteles'in ruh anlayışı, onun yeni ve özgün metafiziğinin bir parçasıdır. Aristoteles, madde-form öğretisi sayesinde öncellerinin düştüğü tüm çıkmazları aşan, onların düşüncelerinde gördüğü tüm tutarsızlıkları ve

eksiklikleri ortadan kaldıran bir sistem inşa etmiştir. Bu yeni metafiziğin getirdiği en büyük değişikliklerden biri onun ruh anlayışıdır. Aristoteles'i, kendisinden önceki tüm filozoflardan ayıran bu değişiklik, ruh ve beden arasındaki yabancılığın ve kopukluğun giderilmiş olmasıdır. İlk kez Aristoteles, ruhu bedene dışarıdan giren bir varlık olarak görmez. Aksine o, canlı varlığın daima ruh ve bedenden oluşan bileşik bir töz olarak karşımıza çıktığını söylemiştir. Ruh ve beden, kavramsal olarak ayrılabilirle beraber, olgusal düzlemde ayrılabilir değildirler. O halde üniter insan kavramını ilk kez ortaya koyan filozof Aristoteles'tir. Ayrıca ruhtaki tüm değişimlerin bedenle ilişkili bir biçimde anlaşılması modern psikolojideki anlayışın ilk nüvelerini barındırmaktadır.

Aristoteles, hocası Platon'unkinden tamamen farklı bir metafizik inşa etmiş, mutlak Formların bilgisi ile deneyim dünyası arasındaki uçurumu ortadan kaldırdığı gibi beden ile ruh arasındaki uçurumu da ortadan kaldırmıştır. Ancak ruhun içindeki karşıt eğilimleri görme ve aklı yüceltme noktasında hocasını takip eder. Hatta ruh ile bedenin birbirinden ayrı halde bulunamayacağı yönündeki açık ifadelerine rağmen, ruhun bir parçası olan etkin aklın tanrısal ve ölümsüz olduğunu iddia eder. Burada şahsi bir ölümsüzlükten bahsetmiyor olsa da, aklın tanrısal olduğuna hatta tam da bu yüzden tanrısal olanı bilebileceğine yönelik vurgusu dikkat çekicidir.

Çalışmamıza başlarken koyduğumuz hedef, ruh ve ölümsüzlük anlayışlarını, ilkel dönemden Aristoteles'e uzanan bir zaman diliminde, organik bir süreç olarak ortaya koymaktı. Bu yüzden kavramların geçirdiği değişim ve dönüşümler, kopuk ve bağımsız bir biçimde değil, öncesi ve sonrası ile bağlantısı içinde ele alınmışlardır. Böylelikle her bir aşamanın, bütünün içindeki yerini ve diğer aşamalar ile ilişkisini görmek mümkün olmaktadır.

KAYNAKLAR

- ARİSTOTELES, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011.
- ARİSTOTELES, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2010.
- ARİSTOTELES, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2007.
- ARSLAN, Ahmet, **İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- BARNES, Jonathan, **Aristoteles**, çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- BREMMER, Jan N., "The Rise of the Unitary Soul and its Opposition to the Body: From Homer to Socrates", **Philosophische Anthropologie in der Antike**, 2010, pp. 11-29.
- BREMMER, Jan N., **The Early Greek Concept of the Soul**, Princeton University Press, New Jersey, 1993.
- BURGER, Ronna, **The Phaedo: A Platonic Labryinth**, St. Augustines Press, Chicago, 1999.
- BURNET, John, "The Socratic Doctrine of the Soul", **Proceedings of the British Academy**, Vol. II, Oxford University Press, London, 1916, pp. 235-259.
- CAPELLE, Wilhelm, **Sokrates'ten Önce Felsefe I**, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.
- CASTON, Victor, "Aristotle's Psychology", **A Companion to Ancient Philosophy**, ed. Mary Gill – Pierre Pelegrin, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2006.
- CEVİZCİ, Ahmet, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2011.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- CLAUS, David B., **Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato**, Yale University Press, New Haven, 1981.
- COPELSTON, Frederick, **A History of Philosophy: Greece and Rome**, Vol I, Image Books, New York, 1993.
- COPELSTON, Frederick, **Aristoteles**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013.
- COPELSTON, Frederick, **Ön-Sokratik Felsefe, Sokrates ve Dönemi**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1986.

- COPLESTON, Frederick, **Platon**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2013.
- CORNFORD, Francis MacDonald, **Sokrates'ten Önce ve Sonra**, çev. Ufuk Can Akın, Ayrac Yayınevi, Ankara, 2003.
- DODDS, E. R., "Plato and the Irrational", **The Journal of Hellenic Studies**, Vol. 65, The Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1945, pp. 16-25.
- DÜRÜŞKEN, Çiğdem, Antikçağ'da 'Psyche' Kavramına Genel Bir Bakış I, **Felsefe Arkivi**, 29. Sayı, Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1994, ss. 75-85.
- GOETZ, Stewart - TALIAFERRO, Charles, **A Brief History of the Soul**, Wiley-Blackwell, West Sussex, 2011.
- GUTHRIE, W. K. C., **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988.
- GUTHRIE, W. K. C., **Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar**, çev. Ergün Akça, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 2011.
- HARE, R. M., **Platon**, çev. Işık Şimşek – Bediz Yılmaz, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- HOMEROS, **Odysseia**, çev. Azra Erhat – A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 1994.
- JAEGER, Werner, **İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi**, çev. Güneş Ayas, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011.
- KATONA, Gabor, "The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle", **Journal of Theoretical and Philosophical Psychology**, Vol. 22 (1), 2002, pp. 28-44.
- KRANZ, Walther, **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1994.
- LORENZ, Hendrick, "Ancient Theories of Soul", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, 2009, URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/> (12.03.2013).
- MACDONALD, Paul S., **History of the Concept of Mind**, Ashgate Publishing Company, Burlington, 2004.
- MACINTYRE, Alasdair, **Ethik'in Kısa Tarihi**, çev. Hakkı Hünler – Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- NOEGEL, Scott B., "Greek Religion and Ancient Near East", **The Blackwell Companion to Greek Religion**, ed. Daniel Ogden, Blackwell, London, 2006, pp. 21-37.
- ONIAN, Richard Broxton, **The Origins of European Thought**, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

- PETERS, Francis E., **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- PLATON, **Menon**, çev. Ahmet Cevizci, Sentez Yayıncılık, Bursa, 2007.
- PLATON, **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2006.
- PLATON, **Diyaloglar**, çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2009.
- PLATON, **Phaidon**, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- PLATON, **Phaidros**, çev. Hamdi Akverdi, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1997.
- PLATON, **Sokrates'in Savunması**, çev. Niyazi Berkes, Çağdaş Yayıncılık, İstanbul, 1998.
- PLATON, **Timaios**, çev. Erol Güney – Lütfi Ay, Çağdaş Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- RANK, Otto, **Psychology and the Soul**, The Johns Hopkins University Press, London, 1998.
- ROBERTS, Eric, "Plato's View of the Soul", **Mind**, Vol. 14, No. 55, Oxford University Press, 1905, pp. 371-389.
- ROHDE, Erwin, **Psyche**, Routledge, New York, 2010.
- ROSS, David, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan-İhsan Oktay Anar-Özcan Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalci Yayınevi, İstanbul, 2002.
- SNELL, Bruno, **The Discovery of the Mind**, Dover Publications, New York, 1982.
- SOLMSEN, Friedrich, "Plato and the Concept of the Soul (Psyche): Some Historical Perspectives", **Journal of the History of Ideas**, Vol. 44, No. 3, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 1983, pp. 355-367.
- SORABJI, Richard, "Body and Soul in Aristotle", **Philosophy**, Vol. 49, No. 187, Cambridge University Press, Cambridge, 1974, pp. 63-89.
- SORABJI, Richard, "Soul and Self in Ancient Philosophy", **From Soul to Self**, ed. James Crabbe, Routledge, London, pp. 8-32.
- TAYLOR, C. C. W., **Sokrates**, çev. Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- TEKİN, Oğuz, **Eski Yunan Tarihi**, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
- TOPPING, Ryan, **Two Concepts of the Soul in Plato's Phaedo**, University Press of America, Oxford, 2007.
- ZELLER, Eduard, **Grek Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, İstanbul, 2008.