

İSLAM MEDENİYETİ ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Islamic Civilization Studies

e-ISSN: 2149-0872

Cilt/Volume 9 - Sayı/Issue 1 - Haziran/June 2024:

Felsefe-Din İlişkisinin Sıfır Noktası: Homeros'tan Aristoteles'e Antik Yunan'da Din

*Zero Point of Philosophy-Religion Relationship: Religion in Ancient Greek From Homeros
to Aristotle*

Enes TAŞ

Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslâm Felsefesi Department of Philosophy and Religious Sciences,
Anabilim Dalı. Department of Islamic Philosophy.

etas@aku.edu.tr Orcid: 0000-0003-0439-1240

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

13.12.2023

Kabul Tarihi / Accepted

30.04.2024

Atıf/Cite: Enes Taş, "Felsefe-Din İlişkisinin Sıfır Noktası: Homeros'tan Aristoteles'e Antik Yunan'da Din", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2024), 60-84.

<https://doi.org/10.20486/imad.1404214>

Etik Beyanı/Ethical Statement: En az iki hakem tarafından değerlendirilmiş ve iThenticate ile %15'ten az benzerlik oranına sahip olduğu belgelenmiştir./Reviewed by at least two referees and iThenticate documented that the rate of similarity to another texts did not pass 15%.



Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.
Licensed Under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Öz

Felsefe-din ilişkisi hem İslam düşüncesinde hem de çağdaş Batı düşüncesinde önemli bir tartışma konusu olarak yer almaktadır. Bu makale felsefe-din ilişkisinin başlangıç noktası olan klasik Yunan düşüncesinde Homeros'tan Aristoteles'e kadar geleneksel ve felsefî din konusuna odaklanmaktadır. Bu bakımdan antik Yunan düşüncesinin -en azından yazılı ve teorik- felsefî faaliyetin başlangıç noktası olması sebebiyle felsefe-din ilişkisinin sıfır noktası olarak kabul edilebilir. İslam düşüncesinde felâsifenin hemen tamamı metinlerinde felsefe-din ilişkisine yer vermiştir. Fakat Fârâbî ve İbn Sînâ felsefe açısından dinin durumuna yönelik bir açıklama yaparken, İbn Rüşd din açısından felsefenin durumunu incelemeyi esas almıştır. Bu noktada felsefe-din ilişkisinin, biri "felsefe açısından din", diğeri "din açısından felsefe" şeklinde iki yönünden bahsedilebilir. Her ne kadar İslam düşüncesinde bu ilişkinin iki yönünden de meseleye bakılsa da genel olarak bütün İslam filozofları meseleye, yöntemleri farklı fakat amaçları bir olan iki olgu olarak bakmışlardır. Buna karşılık çağdaş Batı düşüncesinde ise özellikle 19. yüzyıl düşünürlerinin büyük çoğunluğu evrimci bir perspektiften yola çıkarak meseleye büyük oranda, aklın ve düşüncenin eşlik etmediği inanç alanı olarak din ile akıl ve düşünceyle insanın ulaştığı gelişmiş seviye olarak felsefe şeklinde birbirine zıt unsurlar olarak bakmaktadır. Bu nedenle meselenin sıfır noktası olan Antik Yunan'da dinin, filozofların düşüncesinde ya da inanç sistemindeki yeri hem İslam düşüncesi hem de modern Batı düşüncesi için önemlidir. Makalede Antik Yunan düşünürlerinin dine dair görüşleri; tanrı, tanrı-insan ilişkisi, insanın tanrıya/tanrılara karşı sorumlulukları, öte dünya inançları vb. tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Din, Tanrı, Tanrı-insan ilişkisi, Ahiret, Homeros, Sokrates, Platon, Aristoteles.

Abstract

The relationship between philosophy and religion is an important topic of discussion in both Islamic thought and contemporary Western thought. This article focuses on traditional and philosophical religion in classical Greek thought, from Homer to Aristotle, which is the starting point of the philosophy-religion relationship. In this regard, since ancient Greek thought is the starting point of philosophical activity, it can be considered as the zero point of the philosophy-religion relationship. In Islamic thought, almost all philosophers included the philosophy-religion relationship in their texts. However, while Fârâbî and Avicenna explained the situation of religion in terms of philosophy, Averroes took as a basis to examine the situation of philosophy in terms of religion. At this point, two aspects of the philosophy-religion relationship can be mentioned, one of which is "religion in terms of philosophy" and the other is "philosophy in terms of Religion". Although the issue is viewed from both aspects of this relationship in Islamic thought, in general all Islamic philosophers have viewed the issue as two phenomena with different methods but the same purpose. On the other hand, in contemporary Western thought, especially the majority of 19th century thinkers based on an evolutionary perspective, looks at the issue as opposing elements: religion, as a field of belief that is not accompanied by reason and thought, and philosophy, as the advanced level reached by man with reason and thought. For this reason, the place of religion in the thought or belief system of philosophers in Ancient Greece, which is the zero point of the issue, is important for both Islamic thought and modern Western thought. In the article, the views of Ancient Greek thinkers on religion; god, god-human relationship, human responsibilities towards god/gods, afterlife beliefs, etc. will be attempted to be determined.

Keywords: History of Philosophy, Religion, God, God-Human Relationship, Afterlife, Homeros, Socrates, Plato, Aristotle.

Giriş

Düşünce tarihinin kadim meselelerinden biri de felsefe-din ilişkisidir. Düşünce ve inanç, tarih boyunca bazen birbirini tamamlama olarak yan yana gelmiş bazen de birbirini reddetme olarak karşı karşıya gelmiştir. Sözelimi bazen bir inanç sistemi takipçilerine araştırma-sorgulama anlamında düşünmeyi yasaklarken başka bir inanç sistemi takipçilerinden doğrudan kendi öğretilerine yönelik araştırma-sorgulama yapmalarını emretmektedir. Diğer taraftan felsefi ekoller de içinde buldukları kültürün dinî inançlarını bazen kabul edip takviye ederken bazen de reddedip yok etmeye çalışmışlardır.

Bu makalede düşünce ile inanç ilişkisi açısından bakıldığında insanlık tarihi ile neredeyse aynı yaşta olan bir mesele, yani akıl-inanç ilişkisi Antik Yunan düşüncesi bağlamında ele alınacaktır.¹ Burada hemen belirtilmesi gereken önemli nokta şudur ki makalenin başlığı, din konusunu sadece Yunan felsefi düşüncesi üzerinden ele alınacağını çağrıştırmaktadır. Fakat Antik Yunan'da din konusunu anlamak için birbiriyle son derece irtibatlı iki döneme odaklanmak gerekmektedir. İlki, kaynaklarda sıklıkla felsefi düşüncenin başlangıcından önceki dönem olarak atıf yapılan Thales öncesindeki "mitolojik dönem"dir. Felsefe ile arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmanın neredeyse modern bir dogma olduğu bu dönem, aslında dinî düşüncenin mitolojiye dayalı ve şiirsel bir dille ortaya konulduğu bir dönemdir. İkincisi ise Thales ile başlatmanın gelenek olduğu "felsefi dönem"dir. Aslına bakılırsa bu felsefi dönemin filozoflarının, bugün felsefi düşünce olarak bakılan görüşlerinin hangisinin felsefi hangisinin dinî olduğunu bugünün yargılarıyla belirlemek neredeyse imkansızdır. Dolayısıyla makalede felsefi düşüncenin

¹ Antik Yunan düşüncesinde felsefe-din ilişkisine dair çalışmalar, Batı'da özellikle 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan doğal din teorisine paralel bir gelişim seyretmiştir. Doğal din anlayışının Antik Yunan'daki temellerini bulma arayışları olarak ortaya çıkan bu çalışmaların başlıcaları; James Adam'ın İskoçya St. Andrews Üniversitesi'nde verdiği, doğal din konusuna özel Gifford Konferansları'nın kitaba dönüşmüş hali olan *The Religious Teachers Of Greece* (Türkçesi *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan); yine Werner Jaeger'in, 1936 yılındaki Gifford Konferansları'nın kitaba dönüşmüş hali olan *Die Theologie Der Frühen Griechischen Denker* (Türkçesi *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas). Bu çalışmalarla hemen hemen aynı tarihlerde Erwin Rohde'nin *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, (1925) (Türkçesi, *Psyche: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnançları*, çev. Özgüç Orhan) başlıklı eseri Homeros'tan Platon sonrasına kadar ruh anlayışı ile mistik ve dinî inançları ele almaktadır. Diğer taraftan, W. J. Verdenius'un 1960 tarihli "Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion", Robert L. Fowler'ın 1995 tarihli "Greek Magic, Greek Religion", Hugh Lloyd-Jones'un 2001 tarihli "Ancient Greek Religion" başlıklı yazıları makale düzeyinde önemli çalışmalardır. Buna karşılık alandaki Türkçe çalışmalar ise son derece kısıtlıdır. Mehmet Karasan'ın 1953 tarihli "İlk Yunan Düşüncesinde Din İlmi Denemeleri" başlıklı makalesi tüm sınırlılıklarına rağmen Türkçe yazılmış ilk çalışma olarak görülebilir. Naciye Atış'ın 2009 tarihli "Grek Düşünce Dünyasında Felsefe Din ve Mitoloji İlişkisi" başlıklı makalesi, Karasan'ın 1953 tarihli çalışmasından sonra konuya dair ilk çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

unsurları olarak bilinen pek çok konu başka bir açıdan bakıldığında dinî açıklama modelleri olarak kabul edilebilecek meseleler olarak ele alınmıştır. Bu durumun temel nedeni, Antik Yunan'da dinin kurumsal bir yapıya sahip olmayıp aksine büyük oranda kültürel bir unsur olarak var olmasıdır.

Dine dair bu iki anlatımın birbiriyle ilişkisi ve karşıtlıkları esas olarak bu yazının konusunu oluşturmaktadır. Aslında makalede bu iki dönemin ilki, Antik Yunan'da geleneksel din düşüncesini, ikincisi ise felsefi düşüncenin bu geleneksel dine bakışını yansıtacak şekilde ele alınacaktır. Bu bakımdan çalışmada felsefe-din ilişkisinin sıfır noktası olarak Antik Yunan'da din, Homeros'tan Aristoteles'e kadar, mezkûr iki dönem özelinde incelenecektir. Fakat bu geniş dönemde yer alan bütün düşünürlerin görüşlerini tek tek ele almak yerine birbiri üzerine inşa edilen, dine dair görüşlerin gelişimi dikkate alınarak temsil gücü yüksek örnekler üzerinde durulacaktır.

Antik Yunan'da din konusunu incelemeye başlarken dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, kavramsal çerçevedir. Bu sadette öncelikle inceleme alanının kavramları ve bu kavramların sınırları -özellikle kavramın anlamındaki tarihsel değişimler ve nihayetinde güncel anlamıyla Antik Yunan'daki anlam farkları tespit edilerek- iyi belirlenmelidir. Buna göre Antik Yunan'da günümüzde kullanıldığı anlamıyla "din" kavramına doğrudan karşılık gelen bir kavram bulmak oldukça zordur. Bugün de kullandığımız *theologia* kavramı konuyla ilgili en temel kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. "Tanrılara dair konuşmalar veya izahlar" gibi anlamlara gelen kavram, aslında ilk olarak Platon tarafından kullanılmıştır.² Fakat her ne kadar kavram Platon ile birlikte ortaya çıkmış olsa da Platon onu Thales öncesindeki mitopoetik anlatımın temsilcilerine yönelik kullanmıştır. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, Platon'a göre teoloji; Antik Yunan düşüncesinin arkaik dönemdeki (M.Ö. 800-500) şairlerinin tanrıya dair anlatıları anlamına gelmektedir. Aristoteles ise teoloji kavramını iki farklı anlamda kullanmaktadır. İlk olarak, "ilk felsefe"nin bir bölümü anlamında kullanır.³ İkinci olarak daha çok teologlar şekliyle Platon ile aynı anlamda kullanır. Teolog, Aristoteles'in terminolojisinde büyük oranda felsefi/bilimsel söylemin karşısına konumlandığı Homeros, Hesiodos ve Orpheus için kullanılmaktadır.⁴

Teoloji kavramındaki benzer durum hem doğrudan tanrı anlamındaki *theos* hem de tanrıya yönelik belirlemelerde ortaya çıkan *logos* ve *nous* kavramlarında da

² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları 2013), 68, (2, 379^a); Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma, 2004), 373-374; Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, çev. Güneş Ayas (İstanbul: İthaki, 2016), 18.

³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 296, (1026^a 19), 463, (1064^b 3).

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 91-92 (983^b 28), 174 (1000^a 9), 499 (1071^b 27) ve ilgili notlar.

görülmektedir.⁵ Yani *theos*, *logos* ve *nous* Thales öncesindeki teologların -ya doğrudan ya da bir nüve olarak- kullanımında daha somut belirli bir anlama gelirken filozoflar bunlara daha soyut farklı anlamlar yüklemiştir. Dolayısıyla kavramsal çerçeve, Antik Yunan'da din konusunu iki dönem şeklinde ele almayı zorunlu kılmaktadır.

Burada belirtilmesi gereken son bir nokta da dinin hangi esaslar üzerinden inceleneceği meselesidir. Din genelde inanç, ibadet ve ahlak konuları üzerinden ele alınmaktadır. Bu çalışmada da Antik Yunan'da din konusu tanrı anlayışı, tanrıya ibadet ritüellerinin mahiyeti, iyi ile kötünün belirlenmesi bakımından ahlak meseleleri ve öte dünya anlayışı üzerinden ele alınacaktır.

Varro'nun erken dönemlerde yaptığı tasnife göre üç teoloji türü; mitsel, doğal ve sivil/siyasal teoloji şeklindedir. St. Agustinus, Antisthenes'ten yola çıkarak mitsel ve siyasal teolojiyi birleştirmek suretiyle bu tasnifi ikiye indirmektedir. Çünkü ona göre doğal teoloji açısından bakıldığında şairlerin tanrılarıyla devletin tanrıları aynı düzeydedir.⁶ Dolayısıyla Arkaik dönemdeki teoloji anlatımı hem St. Agustinus gibi erken Hristiyanlık dönemi filozofları için hem de çağdaş Batılı düşünürler için mitsel ve siyasal bir din anlayışı olarak değerlendirilmektedir. Bunun karşısına da bir sonraki başlıkta ele alacağımız, çağdaş Batı düşünürleri tarafından "doğal teoloji"nin kökenleri olarak kabul edilen, antik filozofların akla dayalı din anlayışı konulmaktadır.⁷

1. Homeros'tan Filozoflar Çağına Arkaik Dönemde Din

Homeros ve Hesiodos, geleneksel Yunan dininin ilk temsilcileri -hatta bir bakıma meseleye semavî dinler üzerinden bir benzetmeyle bakılırsa ilk peygamberleri⁸- olarak kabul edilebilir. Zira antik çağda M.Ö. 7. yüzyıl gibi erken bir dönemde bile dinî şölenlerde ozanların Homeros metinlerini kutsal kitap gibi okudukları aktarılmaktadır. Yine Herodotos'un aktardığına göre "Yunan Tanrılarının kökenini/teogoni yazan, unvanlarını

⁵ *Theos*, *logos* ve *nous* için sırasıyla bk. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 376-379, 208-211, 245-255.

⁶ St. Augustinus, *The City of God Against the Pagans*, ed. and trans. R. W. Dyson (New York: Cambridge University Press, 2013), 246-249, hususen mitsel ve siyasal teolojinin aynılığı için 251-254; Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 16.

⁷ Batıda 19. yüzyılın başlarından itibaren son derece popüler hale gelen "doğal teoloji" meselesi, bu çalışmanın doğrudan konusu değildir. Fakat modern araştırmacıların "doğal teoloji"nin kökenlerini Antik Yunan filozoflarına dayandırmaları, en azından kavramsal düzeyde "doğal teoloji"yi bu çalışmaya dahil etmektedir. Doğal teolojinin ayrıntıları için bk. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 15-30.

⁸ Hesiodos'un kendini vahiy alan biri olarak takdim etmesi için bk. Hesiodos, *Theogonia*, çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 3 (20-25); Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 137.

dağıtan, sahalarını ve sanatlarını ayırt eden ve muhtelif biçimlerini belirtenler” Homeros ve Hesiodos’tur.⁹

Antik Yunan dininde tanrı tasavvuru, insanın tanrılara karşı vazifesi ve ahlak ile öte dünya hayatı, mevcut bilgilere göre en eski kaynaklar olmaları bakımından Homeros ve Hesiodos üzerinden incelenebilir. Öncelikle Homeros ilahiyatı, her şeyi kuşatan bir tanrı yerine, her biri kendi sorumluluk alanına, kendine has özelliklere ve haklara sahip olan tanrılardan meydana gelen çoktanrılı bir karaktere sahiptir. Genel olarak Olimpos Dağı’nda meskûn olan, 12 asıl olarak 12 büyük tanrı kabul edilmektedir.¹⁰ Aynı zamanda tanrıların bu dünyada ve neredeyse insanlarla iç içe olması sebebiyle semavî dinlere göre ruhanî yönü son derece zayıf bir inanç sistemi olarak görülebilir. İnsanlarla iç içe olan tanrılar anlayışı beraberinde insan biçimli tanrı anlayışını da getirmektedir.¹¹ İnsan biçimli tanrı ile insanın arasındaki farkı en iyi ifade eden cümle Lukianos tarafından, Herakleitos’a söylettirilir:

“İnsan nedir?

-Ölümlü tanrılar.

-Tanrılar nedir?

-Ölümsüz insanlar.”¹²

Diğer taraftan Homeros ilahiyatındaki çoktanrıcılık, diğer tanrılar karşısında Zeus’un mutlak otoritesini kabul etmek bakımından bir bakıma henoteizm olarak görülebilir. Zira Homeros’un Olimpos krallığında Zeus, diğer tanrılarla istişare etse bile son kararı kendisi veren ve diğer tanrılarla mutlak otoritesi altında bir arada tutan, genel anlamda düzeni sağlayan güçtür.¹³

Homeros ilahiyatının ahlakî öğretisi ise son derece problemlidir. Çünkü her ne kadar insanlardan ahlakî olarak iyi-doğru eylemlerde bulunması istense de başta Zeus olmak üzere tanrıların bizatihi kendileri bu ahlakî iyi-doğru eylemde bulunma kuralına uymazlar. Bu bakımdan tanrılar ahlakî olarak insana rol model oluşturmazlar, tersine zina ederler, yalan söylerler, insanları kötülüğe sürüklerler. Homeros’a göre iyiliği de kötülüğü de insanlara Zeus dağıtır. Dolayısıyla Homeros ilahiyatında şeytana da yer yoktur.¹⁴ Buna

⁹ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006), 145 (2.53); James Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 24-26.

¹⁰ Bu Tanrıların isimleri, birbirleriyle ilişkileri ve yetki alanları için bk. Hugh Lloyd-Jones, “Ancient Greek Religion”, *Proceedings of the American Philosophical Society* 145/4 (Aralık, 2001), 457-461.

¹¹ Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 41-43.

¹² Samsath Lukianos, “Sale of Creeds”, *The Works of Lucian of Samosata*, 4 vol., trans. H. W. Fowler – F. G. Fowler (London: Oxford University Press, 1949) 1/197.

¹³ Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 86; Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 42.

¹⁴ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 1999), 527; Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 54.

karşılık Hesiodos, Homeros ilahiyatındaki tanrıdan gelen kötülüğün nedenini Prometheus ve Pandora mitlerine ve dolayısıyla kadının yaratılmasına dayandırmaktadır.¹⁵

İnsanın tanrılara karşı vazifesine gelince, Antik Yunan'da dinin Homeros üzerinden bilinen bu ilk halinde insan, tanrılara olan bağlılığını, kurban sunmak ve dua etmekle göstermektedir. Fakat burada kurban, semavî dinlerdeki gibi ne geçmiş günahlara bir kefarete olarak ne de tanrının verdiği nimetlere bir şükür olarak sunulur. Antik Yunan'daki birey daha ziyade tanrılardan kendisine, gelecekte iyilik vermesi ya da tanrılardan gelecek kötülükleri durdurması ve iyilik göndermesi için onlara kurban sunmaktadır ki Platon ibadetin ticarete dönüştürülmesine ve tanrıların kötü bir tefeci gibi hediyelerle ayartılmasına şiddetle karşı çıkar.¹⁶ Diğer taraftan, dinin toplumsal yönü açısından bireyin tanrılara karşı vazifesi, özünde dinî ayin olan şenliklere katılmak da önemli bir dinî ritüeldir.

Hesiodos ile birlikte tanrı ile insan arasında Homeros ilahiyatında var olan yakınlık gitgide uzaklaşmaktadır. Zira Homeros'ta insanları gözetleyen ve onların arasında dolaşan tanrılar yerine Hesiodos'ta tanrılar ile insanlar arasında bir ara varlık olarak *daimonia* ortaya çıkmaktadır¹⁷ ki bu daha sonra Sokrates'e ilahî yönlendirmede bulunan melek gibi bir anlama sahip olarak tekrar ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Hesiodos ve sonrasındaki şairlerde tanrılar, insanlarla iç içe olmaktan uzaklaşarak kısmen soyutlaşmaya başlarlar. Aynı zamanda bu şairlerde tanrıların suçsuz insanları cezalandırmalarına yönelik klasik Homeros ilahiyatına bir tepki de ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁸

Öte dünya hayatına gelince, Homeros ve sonraki şairlerin tamamında öte dünyada, bu dünyada yapılanların karşılığının iyi ya da kötü alınacağına dair hiçbir açıklama yer almaz. Ölüm iyi ya da kötü bütün insanların Hades'e geçişidir, fakat Hades'teki yaşam tam bir varlık halini ifade etmez; daha çok bir gölgenin yaşamı gibidir. Dolayısıyla Homeros ilahiyatında öte dünya, bu dünyada çekilen sıkıntılardan sonra, bir gölge varlık olarak bir bakıma daha büyük bir sefaletin çekileceği bir yer gibidir. Bu bakımdan tam bir öte dünyadan söz etmenin mümkün olmadığı Homeros ilahiyatının bu dünyadaki karamsarlığı, öte dünya açısından da devam etmektedir.¹⁹

¹⁵ Hesiodos, *Theogonia*, 25-26 (570-595); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 93-94.

¹⁶ Platon, *Euthyphron*, çev. Güvenç Şar (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 77, (14^F).

¹⁷ Hesiodos, *İşler ve Günler*, çev. Azra Erhat – Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 58, (250-255).

¹⁸ Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 87, 100-102.

¹⁹ Hugh Lloyd-Jones, "Ancient Greek Religion", 460-461; Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 104.

Antik Yunan'da din olgusunun arkaik dönemdeki ilk kaynaklarının, sırasıyla Homeros ile Hesiodos ve bu iki ismin ilahiyatını büyük oranda takip eden sonraki şairler olduğu zikredilmişti. Genel anlamda Homeros ilahiyatı olarak atıf yaptığımız bu inanç sistemi, Homeros'tan itibaren sonraki şairlere kadar küçük değişimlerle birlikte benzer karakterde idi. M.Ö. 6. yüzyıl itibariyle ortaya çıkan Orfeusçu öğretinin soyut bir ruh anlayışıyla birlikte Antik Yunan dininde değişim başlamıştır. Bu değişimin, aslında Homeros'la başlayan ilahiyat öğretisinin sonraki şairler eliyle tanrıların insanların arasından göğe doğru çekilmesiyle zaten başlamış olduğu düşünülebilir. Fakat Orfeusçu öğreti temelde yeni bir ruh anlayışı ve insanın özünü ruhsal kabul etmek suretiyle, Homeros ilahiyatının ahlaka ve öte dünyaya ilişkin boşluklarını doldurma girişimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda Orfeusçu öğreti hem Homeros ilahiyatını hem de ruhun ölümsüzlüğü düşüncesiyle Pisagor, Empedokles ve Platon gibi filozofların ahlak ve öte dünyaya ilişkin din anlayışını etkilemesi bakımından Homeros'un ahlaka ve öte dünyaya yer vermeyen ilahiyatı ile filozofların ilahiyatı arasında bir köprü vazifesi görmüştür.

Homeros ilahiyatında -hem tanrının insan biçimli olmasında hem de ölümden sonraki bedensiz/ruhanî yaşamın bir tür yarı-gölge yaşam olarak adlandırılmasında²⁰ gördüğümüz üzere beden-ruh ikiliğinde beden, ruha göre daha önemli bir unsur olarak görülmektedir. Dolayısıyla Homeros'a göre tanrıların bile bedensel varlıklar olduğu yerde bedensiz/ruhanî bir öte dünyanın varlığından söz etmek imkansızdır.²¹ Buna karşılık Orfeus öğretisi Antik Yunan dininde ruhun lehine atılan ilk büyük adımı temsil etmektedir. Orfeusçu öğreti temelde Homeros ilahiyatını kabul etmekle birlikte, insanın kökeni, bu dünyadaki amacı ve öte dünya hayatı açısından Antik Yunan dinine yeni bir soluk getirmiştir. Buna göre Orfeusçu öğretilerde dikkat çekici ilk nokta ruhun dolayısıyla insanın semavî/ilahî bir kökeninin olmasıdır.²²

Orfeusçu öğretilerdeki ruh beden ilişkisine bakıldığında Platon'un *Kratylos* diyalogundaki Sokrates'in konuya dair açıklamaları son derece dikkat çekicidir. Eserde Sokrates, Yunancada beden anlamına gelen *sōma* (σῶμα) kelimesinin kökenini tartışırken kelimenin üç anlamından bahseder: İlkinde kelimenin *sēma* (σῆμα) kökünden geldiğini ve

²⁰ Hugh Lloyd-Jones, "Ancient Greek Religion", 460-461.

²¹ Zira "Homeros muhtemelen bedensiz, ruhanî bir Tanrı iddiasını ateizm olarak görürdü". Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 44.

²² Bu ilahî köken Orfeusçu öğretilerde yine mitolojik bir anlatıya da dayandırılır: "Titanlar, Zeus ve Persephone'nun oğlu Dionysos-Zagreus'u parçalayıp yutmuşlardır. Bunun üzerine Zeus onları yıldırımlarıyla yok etmiştir ve onların küllerinden insan soyu yükselmiştir. Dolayısıyla insandaki kötü taraf titanlardan iyi taraf Dionysos-Zagreus'tan gelmektedir." Erwin Rohde, *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*, trans. W. B. Hillis (London: Kegan Paul, Trench, Trubner Co., 1925) 340-341.

bunun da mezar anlamına geldiğini dolayısıyla beden, ruhun mezarı olduğunu söyler; ikincisinde yine *sêma* (σῆμα) kökünden geldiğini fakat bu sefer bu *sêmanın* işaret anlamından yola çıkarak beden, ruhun söylemek istediği şeye işaret etmesine yarayan vasıta olarak adlandırır. Sokrates'in kendisinin de tercih ettiği, Orfeusçu öğretiyeye atıf yaptığı üçüncü anlam son derece dikkat çekicidir. Buna göre *sôma* (σῶμα) Orfeus ve takipçilerinin icadı olan bir kelimedir ve anlamı, saklama yeri, mahfaza ya da hapishaneden türemiştir. Dolayısıyla bu bakımdan beden, Orfeusçu öğretiyeye göre ruhun günahlarından ötürü tecessüme mahkûm edildiği bir hapishanedir.²³ Dolayısıyla bu dünyadaki bedensel yaşam, Homeros'taki gerçek yaşam olmanın tam tersine, aslında kendisinden kurtulmanın ve ilahî yaşama kavuşmanın amaç olduğu bir ceza yaşamıdır.

Ruhun ilahî kökeni ve bedende hapis cezası çekmesi anlayışı doğal olarak bir taraftan ruhun bu haptisten kurtulmasının yöntemini, diğer taraftan da beden hapsinden kurtulan ruhun elde edeceği ödülü yani öte dünya anlayışını beraberinde getirmektedir. Burada ruhun/insanın, ilk hali nedir ve bu haldeyken hangi suçtan dolayı beden hapsi cezasına çarptırıldığı meselesi bir yana bırakılırsa, dikkat edilmesi gereken nokta, ruhun beden hapsinde iken yaptığı iyi ya da kötü davranışlara göre ya arınması ya da daha da kirlenmesidir. Şayet iyi davranışlarla arınırsa beden hapsinden kurtulacaktır. Aksi durumda başka bir bedenle hapis cezası devam edecektir.²⁴ Bu durum Orfeusçu öğretinin Homeros ilahiyatında yer almayan ahlakî ideali ya da ahlakî yaşamı Yunan dinine kazandırdığını göstermektedir.

Orfeusçu öğretisi, arınmayı aynı zamanda belirli perhizlerle de ilişkilendirmektedir. Arınmak ve beden hapsinden kurtulmak için hayvansal gıdalardan uzak durmayı öğütler. Bu anlayış döngüsel bir hayat ve kurtuluş öğretisi anlamına gelmektedir. Fakat bu durum Homeros ilahiyatına nazaran, ahlakî bir tutarlılığı barındırdığı ve dünya hayatındaki ahlakî davranışların nihayetinde bedenden kurtulma ve ilahî bir yaşamı elde etmeye vesile olması bakımından Antik Yunan'da öte dünyaya dair bir umudu yeşerttiği açıktır. Diğer taraftan yine bu öğretisi Homeros ilahiyatındaki günahın belirsizliğini -yani insan mı günah işler yoksa tanrılar mı insanı günaha sürükler- ortadan kaldırarak günahı bireysel bir hale getirir.²⁵ Dolayısıyla Orfeusçu öğretiyeye göre ruhun ilahî bir kökene sahip olması ve beden, onun hapisanesi olması, aslında insanın özünün ruhânî olması anlamına gelir ki bu, Homeros ilahiyatına bütünüyle zıt bir durumdur. Dolayısıyla Orfeus

²³ Platon, *Kratylos*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 49, (400°); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 111.

²⁴ Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1908) 478-480.

²⁵ Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 112-128.

öğretisinin, Antik Yunan dininin Homerosçu temellerini zayıflattığı söylenebilir. Fakat yine de Orfeusçu öğreti daha aklî bir açıklamaya ancak Platon ile birlikte ulaşacaktır.

2. Filozoflar Çağında Din: Yunan Filozoflarında Tanrı ve İnsan

Genel felsefe tarihi kitaplarında felsefî düşüncenin Antik Yunan'da M.Ö. 6. yüzyılda Thales ile başladığını kabul etmek neredeyse tartışılmaz bir sabite olarak yer almaktadır. Bu yapılırken aynı zamanda Thales öncesi dönem dinî, hatta efsanelere dayalı mitolojik bir dönem olarak keskin bir çizgiyle, Thales ile başlatılan bu yeni dönemden ayrılır. Bunun doğal bir sonucu olarak Thales ile başlatılan yeni dönem ya da felsefî düşüncenin ilk evresi de dinî bir karakterden son derece uzak, modern anlamda “bilimsel bilgi”nin başlangıç evresi olan “doğa filozofları” ya da “fizikçiler” olarak adlandırılır.²⁶

Öncelikle belirtilmesi gereken nokta şudur ki; bugünkü Batı Anadolu kıyılarındaki Yunan kolonisi olan İyonya toprakları hem Homeros'un hem de Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'in doğduğu topraklardır. Bu, Jaeger'in belirttiği üzere Homeric ilahiyatın da felsefî düşüncenin de doğulu kökenlerine dair tartışmaları beraberinde getirmiştir.²⁷ Bilindiği üzere Thales'in düşüncesinde varlıkların kendisinden meydana geldiği ilke/arke “su”dur.²⁸ Bu aslında, Homeros ve Hesiodos'taki *Okeanos*'un her şeyin kökeni olarak görülmesiyle²⁹ kolaylıkla ilişkilendirilebilir. Fakat burada Thales'i Homeros ve takipçilerinden ayıran temel nokta onun herhangi bir benzetme yapmadan veya mitolojik bir anlatı sunmaksızın fiziksel dünyada gözle görülür olan suyu her şeyin varlığının nedeni olarak kabul etmesidir. Bu durum Thales'in metafizik hakkında konuşmak yerine fizik hakkında konuşmayı tercih ettiği şeklinde yorumlanmasına neden olmuştur. Fakat diğer taraftan Thales'in “Her şey tanrılarla doludur.”³⁰ şeklindeki bir diğer ifadesi onun aslında varlıkların arkesi olan suyu, metafizik bir ilke olarak gördüğünü de ima etmektedir.³¹ Çünkü Jaeger'e göre Thales bu ifadedeki tanrı sözcüğünü, Homeros geleneğindeki Gökyüzü'nün veya Olimpos'un sakinleri şeklindeki kullanımından farklı bir anlamda kullanmaktadır. Thales'e göre tanrılar ve bu tanrılarının gücü, bizatihi bu dünyanın her yerinde mevcuttur. Dolayısıyla onların etkilerinin/gücünün gözle görülür

²⁶ Aslında Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes'i “fizikçiler” ya da “doğa filozofları” olarak adlandırmanın tarihi Aristoteles'e dayandırılmaktadır. Aristoteles, *Metafizik*, 200, (1005^a 30).

²⁷ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 38-39.

²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 91, (983^b 20).

²⁹ Homeros, *İlyada*, 329, (xiv, 246).

³⁰ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna – Saffet Babür (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), 403, (899^b); Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Fransızcadan çev. Zeki Özcan (İstanbul: Birleşik Yayınları, 2011), 61, (i, 5, 411^a7). Platon bu sözü Thales'in söylediğinden bahsetmez. Aristoteles ise bu sözü Thales'in sözü olarak aktarır ve buna dayanarak Thales'in bütün evreni canlı kabul ettiği sonucunu çıkarır.

³¹ Bu konuda *genesis* ve *physis* arasındaki ilişki ve buna dair tartışma için bk. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 40 ve dip. 5.

ve elle tutulur olduğunu ve doğada deneyimlenebileceğini kabul eder. Bu açıdan ona göre doğanın ötesinde mitsel kişiliklere sahip tanrılar aramaya gerek yoktur. Diğer taraftan doğa üzerine incelemeler yapmak da tanrısal olanı terk etmek anlamına gelmez. Her ne kadar sadece doğaya yönelik kavrayış, halk inancındaki tanrılar konusunda bilgi vermese de doğanın kendisi onlara dair yeni bilgiler vermektedir. Ancak “Her şey tanrılarla doludur.” ifadesinin Thales’e aidiyetinin bile doğrulanamadığı bir yerde onun tanrı hakkındaki düşüncelerini kesin sınırlarla belirlemek elbette ki mümkün değildir.³²

Anaksimandros ise varlığın *apeiron* yani “sınırsız olan” -ya da Aristoteles’in anladığı şekliyle “sonsuz olan”- adını verdiği bir arkedden meydana geldiğini söyler ve bu “sonsuz olan” hakkında kesin olarak bilinen şey, onun dört unsurdan herhangi biri olmadığıdır. Ayrıca Anaksimandros’un bu “sonsuz olan”ı, tanrılara atfedilen “ölümsüz ve yok edilemez”, “ebedî ve yaşlanmayan”, “her şeyi kuşatan ve yönlendiren” ve “tüm dünyaları kapsayan” gibi vasıflara sahip olması bakımından onun tanrısına tekabül eder görünmektedir.³³ Ayrıca Anaksimandros, bu “sınırsız-sonsuz olan” ilkesiyle modern felsefe tarihi yazımında genellikle Thales’ten sonra felsefî düşüncedeki bir sıçrama gibi görülmektedir. Aslında onun kendisinden sonraki dönemde önemi, özellikle Homeros ilahiyatındaki her şeyin nedenini mitsel-şiirsel bir anlatımla tanrılara bağlama anlayışının yerine, rasyonel bir tarzda varlığın ve tabiatın özünü tanrısal bir ilke olarak “sınırsız-sonsuz olan” a bağlamasında yatmaktadır. Jaeger’e göre sonraki filozoflarda var olan tanrının doğa/tabiat düzeni temeline dayanarak kanıtlanması ilkesi ilk nüvesini Anaksimandros’tan almaktadır.³⁴

Anaksimenes ise bir yandan arke olarak “hava”yı kabul etmesiyle Thales’e bir geri dönüşü temsil ederken diğer taraftan Anaksimandros ile -öğrencisi ya da arkadaşı olması bakımından- yakın ilişkisi sebebiyle onun “sınırsız-sonsuz olan” ilkesini “hava” ile özdeşleştirmesi bakımından da bir sürekliliği temsil etmektedir. Anaksimenes’e göre hava, kozmosa hâkimdir ve onu bir arada tutar. Bu bakımdan hava canlı ve bilinç sahibi bir ilkedir. Cicero bunu “Anaksimenes şu sonuca varmıştır: Tanrı havadır.” şeklinde açıklar.³⁵ Ayrıca Anaksimenes, nefes ve hava olarak ruhun (*psykhe*) insanı canlı kılması gibi, benzer şekilde tüm evreni kuşatan *pneuma* ve havanın da evreni canlı kıldığını kabul eder.³⁶ Buraya kadar ele aldığımız Milet okulunun üç temsilcisinin de din konusunda ortak olan iki noktaya Adam şu şekilde dikkat çekmektedir: “İlk olarak bu üç düşünürün her

³² Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 198; Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 41-42 ve dip. 10.

³³ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 109, (iii. 4, 203^b 3-15).

³⁴ Bu konuda özellikle *apeiron* kavramının sonrakilerde özellikle Aristoteles’te nasıl anlaşıldığı hakkında bk. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 47-50 ve ilgili dipnotlar, özellikle dip. 44.

³⁵ Cicero, *Tanrıların Doğası*, çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 63, (1.26).

³⁶ Aëtius, i, 3, 4 (Anaksimenes B 2) akt. Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 122.

biri dünyayı kendine yeterli tek bir nedenden türetmektedir ki bu neden yaratılmamıştır ve yok edilemezdir ve hem maddi hem de ruhanî veya daha doğrusu canlıdır. İkinci olarak bu nedeni tanrı ile özdeşleştirme eğilimi vardır.”³⁷ Dolayısıyla felsefî düşüncenin ilk üç temsilcisinin doğaya dair açıklamaları aynı zamanda tanrıya dair açıklamalar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu düşünürlerin hemen ardından gelen Ksenophanes bir taraftan şair kimliğiyle Homeros geleneğini, diğer taraftan doğa filozoflarının yeni rasyonel ya da doğaya uygun tanrı anlayışını takip etmesi bakımından çift yönlü bir filozof olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles, Ksenophanes’in doğa filozofu olmadığını fakat, aynı zamanda en yüksek ilkenin birliğini savunan ilk düşünür olduğunu söyler.³⁸ Fakat her ne kadar doğa filozofu olmasa da doğa filozoflarının açtığı yolda Homeros ilahiyatının tanrı tasavvurunu şiddetle reddeder. Tanrının birliğini,³⁹ işittiğini, gördüğünü, düşündüğünü ve hareketsiz olduğunu savunur.⁴⁰ Ksenophanes’i teoloji tarihi açısından önemli kılan bir diğer nokta da onun, Homeros ilahiyatının insan-biçimci politeizmine yönelttiği eleştirilerin, kendisinden yaklaşık bin yıl sonra St. Augustinus gibi ilk Hristiyan filozoflar tarafından Antik Yunan paganizmine karşı kullanılmasıdır. Bu açıdan Ksenophanes’in tanrı düşüncesinin Yahudi ve Hristiyan tektanrıcılığına giden yolu açtığı söylenebilir.⁴¹

Homeros ilahiyatından felsefî teolojiye doğru ilerledikçe tanrıya dair söylemin gitgide soyutlaştığı daha önce dile getirilmişti. Bu soyutluğun artmasında, bu kısma kadar ele alınan düşünürler dikkate alındığında belki de en büyük adımı atan kişi hiç şüphesiz Parmenides’tir. Çünkü, Miletlilerin varoluşu açıklamada temel ilke olarak kabul ettikleri ve tanrısal kabul ettikleri su, apeiron ve havanın tüm fizikselliğine karşılık, Parmenides tamamen soyut bir “var olan”ı mutlak bir ilke olarak her şeyin temelini yerleştirmiştir. Aynı zamanda ona göre “var olan”a yönelik bilgi, kendisine bazı ilahî güçlerin bahsettiği bir lütuftur.⁴² “Var olan” ya da “gerçek varlık”, sayıca çok olamaz, tek olmalıdır çünkü çokluk değişimi gerektirir, halbuki “gerçek varlık”ın özü süreklilik barındırmaktadır. Bu bakımdan bahsettiği “gerçek varlık” her ne kadar doğa filozoflarının bahsettiği varlıktan

³⁷ Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 202.

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 104-105, (986^b 15 vd.); Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 71.

³⁹ Bu her ne kadar örneklerini Homeros ilahiyatında da gördüğümüz, “Tanrıların üstünde tek bir Tanrı” şeklinde bir anlayış olup, Yunan çoktanrıcılığını bütünüyle reddetme olmasa da Ksenophanes’e göre “her şeyi kuşatan tek Tanrı, diğer bütün Tanrılardan o kadar üstündür ki Ksenophanes’e sadece o önemli görünür.” Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 74-75.

⁴⁰ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013), 424, (IX.19); Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 212-213.

⁴¹ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 81.

⁴² Parmenides, *Fragmanlar*, çev. Yasin Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları 2019), 23-25 (D4, 1,4,6, 22); Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 149.

farklı olsa da Parmenides kendi “varlık” tasavvurunu doğa filozoflarının görüşlerine bir alternatif olarak sunar. “Mutlak varlık”ın karşısında fizik dünyadaki varlıkları, herhangi bir gerçekliği olmayan bir görünüm olarak kabul eder. Görünür dünyadaki düzenin temelinde karışım olduğunu, insan bedeninin de fizik dünyanın bir parçası olması bakımından bu karışımın pay aldığını dolayısıyla “varlık”ın kendisi ve fiziksel dünyadaki görünümü şeklindeki ikiliğin insanın hem özünde hem de bilgisinde var olduğunu kabul eder. Bu açıdan “var olan”ı tanrı ile özdeşleştiren filozof, kendisini yanılısalar dünyasından kurtulup hakikate ulaşan bir kişi olarak görmektedir.⁴³

Diogenes Laertios’un aktardığına göre, Herakleitos’un bir metnini okuyan Sokrates düşüncelerini “Anladıklarım mükemmel; herhalde anlamadıklarım da öyledir; ancak Deloslu bir dalgıç gerektirir.”⁴⁴ şeklinde ifade etmiştir. Antik çağdan itibaren düşüncesinin kapalılığı sebebiyle karanlık/muğlak Herakleitos olarak anılan filozof, kendi söyleviden ziyade evrensel ya da ilahî söylem gibi bir anlamda kullandığı dolayısıyla daima var olduğunu söylediği *logos* kulak verilmesini ister. *Logos*un Herakleitos’un düşüncesindeki temel özellikleri; sonsuz yani ezelî ve ebedî olması, maddî ve manevî ya da hem insani alan hem de kozmik var oluş bakımından her şeyin *onun* aracılığıyla gerçekleşmesi ve son olarak insanın yegâne görevinin *ona* itaat etmek olması şeklinde sıralanabilir. *Logos*, bir bakıma hem ilahî yasa hem ilahî akıl hem de ilahî yasayı koyan ilahî akla sahip olan ilahî zâtın yani tanrının kendisidir.⁴⁵ Hristiyan teolojisindeki *logos*un ilahî Kelam anlamı, Herakleitos’un kavramına “konuşan rasyonel ilke” anlamında son derece uygundur ve bu açıdan Hristiyanlığın antik Yunan’daki arka planının/etkileşiminin tarihine ışık tutar.

Diğer taraftan Herakleitos, tanrının bütünüyle soyut olduğu düşüncesine de ulaşmaz ve *logos*un sanki bir tür maddesi olarak “ateş”i kabul ederek Miletli doğa filozoflarını takip eder. Bununla birlikte arkeyi sadece canlı değil aynı zamanda rasyonel bir canlı kılmak bakımından Miletlilerin çok ötesine geçtiği söylenebilir. *Logos* ve tanrının özdeşliğine ek olarak buradan ulaşılan sonuç *logos*, tanrı ve ateş kavramlarının Herakleitos düşüncesinde bir bakıma özdeş kabul edilmesidir.⁴⁶ Diğer taraftan Herakleitos’a göre tanrı-âlem ilişkisine bakıldığında onun düşüncesinin belirli bir düzeyde panteizm barındırdığı söylenebilir. Fakat buradaki panteizm âlemin bir bütün olarak tanrıyla özdeş olması demek de değildir. Daha çok hillozoizm ile panteizmin bir birleşimi gibi olan ve tümcanlılık anlamına gelen panzoizm kavramı Herakleitos’un düşüncesini en iyi anlatan kavramdır. Çünkü tümcanlılık anlayışı, âlemdeki fiziksel

⁴³ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 145-150; Adam, *Antik Yunan’ın Din Öğretmenleri*, 255-258.

⁴⁴ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 76, (II.22).

⁴⁵ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 416-423, (IX.1-17).

⁴⁶ Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker* (Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960), I, 157-158, (B, 30); a.e, I, 165, (B, 67)

bütün varlıkların canlılığını savunan hilozoizme ilave olarak bu canlı varlıkların aynı zamanda ruhlar ve daimonlarla dolu olduğunu kabul etmektedir. Herakleitos'un bu tanrı anlayışının sonucu olarak ahlak öğretisine bakıldığında, insan ruhu ile logos arasında kurduğu parça-bütün ilişkisi sebebiyle insanın yapması gereken evrensel olanı takip etmektir. Öte dünya açısından ise Herakleitos canlı ve ölüne, Platon'a ilham veren uyku ve uyanıklığın -değişimden ibaret olarak- aynı şey olduğunu söyler ve dolayısıyla Orpheusçu kadim öğretiye uyarak ruhun ölümsüzlüğünü kabul eder.⁴⁷

Evrenin, kendileri yaratılmamış olan dört kök madde yani ateş, hava, su ve topraktan meydana geldiğini öne sürerek kendisinden önceki düşünürlerin tekçi öğretilerini terk eden Empedokles, aynı zamanda tekçi anlayışı terk etmesinin zorunlu bir sonucu olarak maddî neden ile fâil neden şeklinde iki ilke ortaya koymuştur. Buna göre “daima var olan ve döngü içinde hareket etmeyen” ateş, hava, su ve toprak maddî nedeni, bunların birleşimini sağlayan “sevgi” ile ayrışmasına neden olan “nefret” ise fâil nedeni teşkil etmektedir.⁴⁸ Sevgi ve nefretin mücadelesi, unsurların bir araya geldiği ve ayrıştığı bir küre olarak âlemi meydana getirir ve Empedokles, bu küreyi tanrısal bir varlık olarak tasavvur eder. Bu bir bakıma hocası Ksenophanes'in Dünya-Tanrısı'nı anımsatan bir Küre-Tanrı'dır. Fakat Empedokles'in fizik sisteminin çokluğundan da anlaşılacağı üzere onun Ksenophanes gibi tanrının tekliğinden söz etmesi düşünülemez. Ona göre Küre-Tanrı, yaratılmış tanrılar, Sevgi ve Nefret dediği fail nedenler ve dört unsur, hepsi tanrıdır.⁴⁹

Anaksagoras ise varlıkları meydana getiren “tohumlar”ın sonsuzluğu ile birlikte âlemi yaratan ve yöneten bir zihin olarak “nous” kavramını ileri sürer ki bu *nous* kavramı sebebiyle Aristoteles onu kendisinden öncekilerin sayıklamaları karşısında akli başında tek kişi olarak görür.⁵⁰ Anaksagoras'ın *nous*unun maddî mi yoksa ruhânî bir ilke mi olduğu yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Çünkü Anaksagoras'ın ona dair “büyük-küçük”, “her şeyin en ince ve en safı” gibi ifadeleri *nous*un uzamsal bir varlık olduğunu düşündürmüştür.⁵¹ Fakat Yunan düşüncesinde henüz madde-zihin ayrımının yapılmadığı bir dönemde Anaksagoras'ın zihinsel bir varlıktan bahsettiyse de bunu maddî kavramlarla yapmak zorunda olduğu göz ardı edilmemelidir. Buna göre ruhânî bir töz olan *nous*, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter ve evrenin yaratıcısıdır.⁵²

⁴⁷ Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 231-249.

⁴⁸ Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, I, 316, (B, 17, 10-15).

⁴⁹ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 407-408, (IX.76-77); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 258-263.

⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 95, (984^b 15).

⁵¹ Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, II, 37-39, (B, 12), trc. için bk. Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 269-270.

⁵² Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 271-275.

Buraya kadar ele alınan doğa filozoflarının tanrı anlayışında dikkat çekici nokta, arkaik dönemdeki şairlerin tanrılarına göre insan-biçimlilikten uzak ve dolayısıyla daha soyut bir tanrı anlayışının ortaya çıkmaya başlamış olduğudur. Aynı zamanda arkaik dönemin tanrısı kendisini kahinlerin ve şairlerin ağzından tanıtırken, filozoflar tanrısal doğayı incelemek suretiyle tanrının kendisini bize ifşa edeceğini düşünmüşlerdir. Bu bakımdan Jaeger'in işaret ettiği üzere bu yeni felsefî tanrı anlayışı, arkaik dönemin tanrıları gibi *polisle* değil, doğa ve evrenle irtibatlı bir tanrı anlayışıdır.⁵³ Diğer taraftan tanrının mahiyetine dair bu dönüşümün, Yunan kültüründe dinî inancın ve dindarlığın görünümünü değiştirdiğinden bahsetmek son derece güçtür. Bunun nedeni düşünceye konu olan tanrı ile kültürdeki tanrı anlayışının -aşağıda özellikle Aristoteles'te de görüleceği üzere- iki farklı olgu olmasıdır.

Doğa felsefesinin hemen hemen son temsilcisi olarak kabul edebileceğimiz Demokritos, doğayı atomların rastgele etkileşimiyle açıklamak suretiyle felsefî düşüncesinde tanrı ya da tanrısal olana yer vermez. Bu bakımdan onu Sofistlerle birlikte ele alabiliriz. Çünkü Sofistler de Demokritos gibi dinin ya da tanrı düşüncesinin kökenlerine ilgi duymuşlardır. Fakat Demokritos, Sofistlerden farklı olarak dinsel düşüncenin kaynağını rüyalarda görülen tanrıların imgelerine bağlamaktadır. Bu imgelerin birer hayalden ibaret olduklarını iddia etmez, imgelerin iyi ya da kötü etkileri olduğunu düşünür ve birer alamet olarak önemine inanır. Bu açıdan tanrıları bütünüyle reddetmese de onları ruhanî olguların cisimleşmiş şekli olarak özel güçlerinden mahrum hale getirmiştir. Buna rağmen bu tanrıların hem ölümsüzlüğünü kabul eder hem de kişinin tanrılara inandığının yegâne göstergesi olan duayı, her ne kadar sadece rüyada ümit verici imgeler görmeyi dilemek şeklinde de olsa kabul eder.⁵⁴ Ölüm sonrası hayatı ise bazı kimselerin bir beklenti içinde uydurduğu boş bir hayal olarak tanımlar. Çünkü ona göre doğanın meydana getirdiği her şey bir gün yok olmaya mahkumdur.⁵⁵ Dolayısıyla bu basit tanrı fikri dışındaki kapsamlı dinsel düşünce ve inançlar Demokritos'a göre tamamen sahtedir. Bu düşüncelerin kaynağında doğadaki yıldırım, şimşek, yıldız kayması, ay ve güneş tutulması vb. hayret verici olaylar karşısında insanların korkması ve bunları tanrıların eseri kabul etmesi yer almaktadır.⁵⁶

Demokritos'la benzer şekilde Sofistler arasında da dinin kökenine dair tartışmaların yer aldığı görülür. Onların her birinin bağımsız düşünürler oldukları göz önüne alınsa da ortak noktaları Yunan toplumunun ahlakî, politik ve dinî ilkelerine karşı

⁵³ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 90, dn. 45.

⁵⁴ Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, II, 178, (B, 166).

⁵⁵ Diels-Kranz, *Die Fragmente Der Vorsokratiker*, II, 206-207, (B, 297).

⁵⁶ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 239-243.

çıkmaları, akılcılık temelinde ya agnostisizmi ya da ateizmi tercih etmeleridir.⁵⁷ Her iki tercihin doğal sonucu olarak dinin ya da tanrı düşüncesinin kökenlerine dair tartışmaları Demokritos'tan daha açık bir şekilde Sofistlerde görürüz. Bu açıdan en dikkat çekici iki isim Prodikos ve Kritias'tır. Prodikos'a göre medeniyetin başlangıcında insanlar, doğada kendileri için faydalı ve besleyici olan şeyleri tanrılaştırmışlardır. Güneş, ay, nehirler, su kaynakları gibi insanlara faydalı olan şeyler, tıpkı kadim Mısırlıların Nil nehrine tapmasında olduğu gibi insanlar tarafından tanrı olarak kabul edilmiştir. Ekmek Demeter, şarap Dionysos, su Poseidon, ateş Hephaistos olarak tanrılaştırılmıştır.⁵⁸ Dolayısıyla Demokritos ve Prodikos benzer şekilde dinin kökenini korku ve hayretten kaynaklanan psikolojik bir sebebe bağlamaktadırlar. Buna karşılık Kritias ise dinî olan ile ahlakın ilişkisi üzerinde durarak meseleyi yasa kavramı ile ilişkilendirmektedir. Ona göre henüz devletin ve yasaların dolayısıyla yöneten ve yasa koyucuların olmadığı bir dönemde, insan yaşamı “uygarlıktan uzak, hayvanî ve kaba kuvvete boyun eğmekteydi”. Bu dönemde “ne iyiler için bir ödül ne de kötüler için bir ceza” vardı. Bunun ardından “İnsanlar yasaları cezalandırıcı olarak koydular.” böylece “Adalet (her şeyle eşit derecede) zorba haline gelebilin ve kibir köle olabilirsiniz.” diye. Birisi hata yaparsa cezalandırılırdı. Ardından, “Kanunlar onları zor kullanarak açık suçları işlemekten alıkoyduğu için, bu sefer de gizlice hareket ettiler.”; bunun üzerine “(ilk kez) akıllı ve bilge bir adam, ölümlüler için (tanrılardan) korkuyu icat etti.”; böylece kötüler, gizlice hareket etseler, söyleseler veya (bir şey) düşünseler bile korku hissedebilirlerdi. Sonuç olarak ilahî olanı şu şekilde tanıttı: “Yok edilemez bir hayatla parlayan bir tanrı var. O; akıl yoluyla duyar, görür, son derece dikkatlidir ve [kendi içinde] ilahî doğayı taşıyarak bunlarla ilgilenir. O, söylenen her şeyi duyacaktır. Ölümlülerin arasında olacak ve yapılan her şeyi görebilecek. Eğer sessizce bir kötülük planlıyorsan, bu tanrıların dikkatinden kaçmayacaktır. Çünkü bu işin içinde (çok büyük ölçüde) düşünce vardır.”⁵⁹ Dolayısıyla Kritias'a göre Tanrı kurnaz bir siyasetçinin hokkabazlık numarasıyla ortaya attığı bir kavramdır ve kurnaz siyasetçi, yasalarla yasadışı ortadan kaldırmada tanrıyı bir aparat olarak ortaya atmıştır.⁶⁰

Demokritos ile Sofistlerin tanrı ve din konusuna yaklaşımı görünüşe göre modern Batı'daki ateizm/agnostisizm temelli felsefe-din karşıtlığını⁶¹ beslemiştir. Ancak burada

⁵⁷ Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 296.

⁵⁸ Rosamond Kent Sprague ed., *The Older Sophists: A Complete Translation By Several Hands of The Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker Edited by Diels-Kranz With A New Edition of Antiphon and of Euthydemus*, Prodicus trans. Douglas J. Stewart (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2001), 83-84, (B, 5); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 290

⁵⁹ Rosamond Kent Sprague ed., *The Older Sophists*, Kritias trans. Donald Norman Levin, 259-260, (B 25).

⁶⁰ Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, 245-246; Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 290.

⁶¹ Örnek olarak Luc Ferry, felsefenin ne olduğunu açıklarken onunla din arasında bir karşıtlık ilişkisi kurarak tüm meseleyi ölüm korkusundan “kurtulma” ya da “selamete ulaşma” temelinde ele alır ve

dikkat çeken husus, Alfred North Whitehead'in Batı felsefesi için kullandığı "Tüm Batı felsefesi tarihi, Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottan ibarettir." sözünün en azından felsefe-din karşıtlığını benimseyen gelenek için doğru olmadığıdır. Zira çağdaş Batı düşüncesinde genişçe bir yere sahip olan din ile bilim/felsefe karşıtlığı konusunda dipnot düşülen/takip edilen geleneğin Platon geleneğinden daha ziyade Demokritos ve Sofist gelenek olduğu söylenebilir. Platon düşüncesinin bunun tam aksi yönde olduğu aşağıda görülecektir.

Sokrates'in felsefesinde olduğu gibi teolojiye dair görüşlerinde de başvurulacak eserler Platon'un Sokratik diyalogları ile bir diğer talebesi Ksenofon'un *Sokrates'ten Anılar* başlıklı eseridir. Durum böyle olunca Sokrates'in gerçek düşüncelerini tespit etmek - özellikle Platon'un eserlerindeki tarihsel Sokrates ile Platonik Sokrates'i ya da Ksenofon'un anlatısındaki hangi düşüncelerin doğrudan doğruya Sokrates'e ait olup hangilerinin talebesinin kanaatleri olduğunu birbirinden ayırmak- hiç de kolay değildir.

Cicero'nun, felsefeyi gökten yere indirdiğini söylemesine neden olan şey muhtemelen Sokrates'in yalnızca insanla ilgilenmesidir. Zira onun düşüncesinin merkezinde birey olarak insan, bir toplumun parçası olarak insan ya da tanrılarla ilişkisi bakımından insan yer almaktadır.⁶² Ona göre insan, ruhunun tüm farklı unsurlarını, ruhunun en yüce parçası olan akılla -ki bu, insandaki tanrısal bir unsurdur- uyumlu hale getirmelidir. Sokrates'in teolojisi hakkında söylenebilecek şeylerden biri, bireyde ve devlette aklın yönetimini esas almayı sürekli vurgulaması sebebiyle tanrıyı da evrenin akli olarak görmesinin son derece normal kabul edilmesinin gerektiğidir. Ksenofon'un tasvir ettiği şekliyle Sokrates'in tasavvuruna göre tanrı görünmez, her yerde mevcut, her şeyi bilen ve tamamen müşfik, hiçbir şeye muhtaç olmayan, daima hem bireysel hem de toplu olarak insanlar için çalışan, insanda olduğu gibi doğanın içinde yaşayan bir zekâ veya akıldır. Ayrıca doğadan yola çıkarak akıllı ve merhametli bir tanrının varlığını kanıtlamaya yönelik argümantasyonu ilk kullanan hiç şüphesiz Sokrates'tir.⁶³

Dinin pratik yönüne bakıldığında ise ona göre ibadetin amacının artık tanrıların desteğini kazanmak ya da öfkesini dindirmek olmadığı, aksine sadece bir şükran borcu olduğu görülür. Tören ve ayinler açısından ibadet söz konusu olduğunda da yapılması

felsefe ile dinin "kurtuluş" veya "selamet" meselesine yaklaşmanın iki zıt yolu olduğunu söyler. Dolayısıyla felsefenin ne olduğunu anlamının en kolay yolu onu dinî tasarıların karşısında düşünmektir. Luc Ferry, *Gençler İçin Batı Felsefesi*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 2-3; Aynı meselenin felsefe tarihi kurgusu ve İslam felsefesinin konumu açısından bir değerlendirmesi için bk. Muhammet Özdemir, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu", *Turkish Studies* 9/4 (Bahar 2014), 906.

⁶² Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 347-348.

⁶³ Ksenofon, *Sokrates'ten Anılar*, çev. Candan Şentuna (Ankara: TTK Basımevi, 1997), 29-32 (1, IV, 1-19); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 359.

gereken şey, Delphoi geleneğine, Yunan yasasına ve geleneklerine uymaktır. Tanrılara kurban ve dua etmenin başlıca ibadet şekilleri olduğu bir kültürde Sokrates, herkesin gücüne göre kurban kesmesini ve tanrılar nezdinde büyük kurbanların daha değerli olmadığını söylerken, Ksenophon'un aktarımına göre bizzat kendisi dua konusunda "neyin iyi olduğunu en iyi tanrılar bildiği için onlara sadece iyilik vermeleri için yakarmaktaydı".⁶⁴

Platon felsefesinin dinle ilişkisine bakıldığında belki de ilk söylenmesi gereken şey onun öncüllerinin hepsinden daha ileri bir düzeyde, belli başlı felsefi öğretilerinde apaçık görüleceği üzere son derece dindar bir ruha sahip olmasıdır. Platon'a göre haddizatında felsefenin amacı insanı görünen şeylerden görünmeyen şeylere götürmek ve bu sayede insan zihnini ölümsüz ve ilahî şeylere yöneltmektir.⁶⁵ Platon'un tanrı tasavvurunda öne çıkan unsurlar; mutlak iyilik ile özdeş kabul ettiği Yaratıcı Tanrı ki bu, âlemi yarattıktan sonra kendi doğasına/köşesine döner.⁶⁶ Yaratıcı Tanrı tarafından meydana getirilen âlem-ruhu da ikinci bir tanrı olarak Yaratıcı Tanrı'nın kendisine devrettiği her türlü inayete dair işleri yürütmekle bir bakıma Yaratıcı Tanrı'nın âlemdeki vekili konumundadır. Aslında *Timaios*'taki bu iki tanrı ayırımına göre âlem-ruhu bir bakıma Herakleitos'un içkin ve her yerde var olan *Logos*'una; Yaratıcı Tanrı ise Anaksagoras'ın kısmen de olsa aşkın olan *Nous*'una benzer.⁶⁷

İnsanın tanrı karşısındaki sorumluluklarına gelince dikkat edilmesi gereken ilk husus, insanın kendi ölümsüz doğasını kavramasıdır. Bunu sağlayacak tek şey de felsefedir. Bu bakımdan felsefe insana kendini tanımayı ve bu suretle de tanrıya karşı sorumluluğunu öğreten bir faaliyettir. Bu sadette zikredilebilecek ilk örnek *Timaios*'ta insanın yaratılışına dair anlatının yer aldığı kısımdaki ruhun aklî parçasına dair ifadedir: "Onlarda ölümsüzlerin adını taşımaya layık olan, ilahî olarak adlandırılan ve her zaman adaletin ve sizin peşinizden gitmeye istekli olanların ruhlarında hüküm süren bir parça var, onun tohumunu ben ekeceğim."⁶⁸ Bu, açık bir şekilde insan ruhunun ya da ruhun aklî kısmının ilahî bir kökeni olduğuna işaret etmektedir. *Timaios*'un sonlarına doğru Platon bu durumu "insanın yerin değil göğün bitkisi" olduğunu söyleyerek devam ettirir.⁶⁹ Bu kısmın hemen devamında ise insanın kendisini bütünüyle kösnül tutkularına ve isteklerine verir ve bütün gücüyle bunları doyurmaya çalışırsa ölümsüzlüğe ait her şeyi yitirip, tamamen ölümlü olması gerektiğinden bahseder. Çünkü onun geliştirdiği tek şey

⁶⁴ Ksenofon, *Sokrates'ten Anılar*, 26 (1, III, 2); Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 358-361.

⁶⁵ Platon, *Devlet*, 250, (7, 529^a); 367-368, (10, 621^{c-d}).

⁶⁶ Plato, *Timaeus*, ed. and trans. R. D. Archer-Hind (New York: MacMillan and Co. 1888), 50 (42^e).

⁶⁷ Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 380.

⁶⁸ Plato, *Timaeus*, 141 (41^c).

⁶⁹ Plato, *Timaeus*, 337 (90^a).

bu ölümlü taraftır. Bunun aksine kendini sırf bilgiye ve gerçek bilgelige veren, yetileri arasında yer alan ve ölümsüz olan akletme yetisini geliştiren kimsenin ise ölümsüzlüğü ve mutluluğu elde edeceğinden bahseder.⁷⁰ Bu, Platon'un düşüncesinde insan yaşamının yönelmesi gereken ana hedefin ilahî olana yaklaşma ve ölümsüzlüğü elde etmek olduğunu en iyi ifade eden pasajlardan biridir.⁷¹ *Devlet*'te de benzer şekilde insanın kösnül hazlarını insan ruhunu aşağı çeken kurşun ağırlıklara⁷², onu saran çamura⁷³ ya da deniz kabukları, yosun ve çakıllara⁷⁴ benzettir. Bu bakımdan Orfeusçu ve Pisagorcu görüşler ile uyumlu olarak Platon'un, bedeni ruhun hapisanesi olarak görmesi ve bu hapisaneden de ancak felsefenin yardımıyla kurtulunabileceğini kabul etmesi, felsefî düşüncesine temelinde bedensel hazlardan arınma, bedenden kurtulma olan ve dahası ölümle birlikte gerçek yaşamın başlayacağını kabul eden son derece uhrevî/dinî bir görünüm vermektedir.⁷⁵ Aynı zamanda felsefî/aklî bilgi sayesinde elde edilen erdem ve ölümsüzlük düşüncesi, bilimsellikten ziyade dinsel tasavvurlar olarak adlandırılmaya daha uygundur. Dolayısıyla Platon'un zihnindeki "bilgelik sevgisi" anlamındaki *philosophia* dinî bir özlemi ve bu manada filozof da Tanrıyı arayan bir kişiyi temsil etmektedir.⁷⁶

Aristoteles'in dine dair görüşlerine gelince, onun buraya kadar ele aldığımız düşünürlerden belirli bir düzeyde farklı olduğu hemen dikkati çekecektir. Zira Aristoteles, elimizde mevcut olan eserlerinde -her ne kadar metafizik düşüncesinin merkezinde "Hareket Etmeyen İlk Hareket Ettirici" olarak Tanrı'dan bahsetse de- din ve dindarlık ya da Tanrı'ya karşı insanın vazifesi ve öte dünya ahvâli gibi konulardan neredeyse hiç bahsetmemiştir. Elimize ulaşmayan eserleri ise bir zamanlar çok okunan ve geriye sadece küçük parçaları kalan diyaloglarıdır. Bu bakımdan Aristoteles'in din ve dindarlık konularını, üslup açısından mitlere ve geleneğe atıf yapmanın daha kolay ve uygun olduğu bu diyaloglarda ele almış olması mümkündür.⁷⁷

Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerini doğrudan takip edebileceğimiz bahsi geçen diyalogların yokluğunda yapılacak şeylerden birisi onun düşüncesini üstadı Platon ile bir uyum çerçevesinde değerlendirerek, mevcut felsefî eserlerinin satır aralarını okumaktır. Bu açıdan ilk bakılacak metinlerden birisi Aristoteles'in *Organon*'unun Topikler kısmıdır. Burada o, insanın kafasını karıştırabilecek meselelerden/tezlerden

⁷⁰ Plato, *Timaeus*, 337-339 (90^{b-c}).

⁷¹ Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 367, 387-390.

⁷² Platon, *Devlet*, 236, (7, 519^a).

⁷³ Platon, *Devlet*, 255-256, (7, 533^d).

⁷⁴ Platon, *Devlet*, 357, (10, 611^d).

⁷⁵ Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 393.

⁷⁶ Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, 405-406.

⁷⁷ Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of The History of His Development*, trans. Richard Robinson (Oxford: Clarendon Pres. 1948) 31.

birinin “Tanrılara mı yoksa ebeveynlere mi saygı gösterilmesi gerektiği” konusu olduğunu zikreder ve çözümün tartışmayla değil cezayla olacağını açıkça belirtir.⁷⁸ Bu aslında doğrudan dindarlıkla ilgilidir ve Aristoteles çözümü, felsefî tartışma yerine kanuna bırakır. Dolayısıyla Aristoteles’in din ve dindarlık konusunu, tıpkı üstadı Platon gibi, gelenekle ilişkili görerek kanunlara havale etmiş ve felsefî incelemelerinde bu konulara yer vermemiş olduğu söylenebilir.

Aristoteles’in Tanrı konusundaki mevcut görüşleri, onun tek bir yüce Tanrıya ya da ilk Hareket Ettirici’ye inandığını göstermektedir. Fakat söz konusu, Tanrının âleme yönelik takdiri ve inayeti olunca durum biraz muğlaktır. Yaygın görüş, Aristoteles’in Tanrısının, kendisinin altındaki her şeyden habersiz, sadece kendini düşünen “semâvî bir narsist” olduğu ve bu nedenle ilahî takdiri uygulayacak konumda olmadığı yönündedir.⁷⁹ Fakat diğer taraftan Aristoteles’in evreninde varlıkların hareketlerinin nedeni, ilk Hareket Ettirici’ye yönelik bir arzu olarak açıklanmaktadır.⁸⁰ Ayrıca Aristoteles’e göre doğal varlıkların her biri bir amaca yöneliktir.⁸¹ Dolayısıyla buradaki temel mesele, bir taraftan Tanrı’nın kendisi dışındaki hiçbir şeyle ilgilenmemesi, diğer taraftan âlemde var olan amaçlılık ve varlıkların arzu nesnesi olarak Tanrı’ya yönelmesinin -ya da bilinçsiz varlıkların bir amaca doğru hareket etmesinin- nasıl telif edilebileceğidir. Thomas Aquinas akıllı olmayan bir failin akıllı bir fail tarafından hareket ettirilmedikçe bir amaç için hareket etmeyeceğini; örneğin bir okun, okçu tarafından atılmadıkça hedefine ulaşmayacağını savunmaktadır.⁸² Bunun sonucu olarak Aristoteles’in Tanrısının kendisinin altındaki varlıkları bildiği iddia edilebilir. Zira mükemmel bir varlık olarak Aristotelesçi Tanrının hiçbir şeyden habersiz olması -cehaletin büyük bir noksanlık olduğu göz önüne alındığında- kabul edilemez. Bu açıdan bakıldığında Aristotelesçi Tanrının benlik bilgisinin âlemdeki varlıkların bilgisini içerdiği düşünülebilir.⁸³

Patristik filozoflardan Origen Aristotelesçi düşüncede Tanrı’nın âleme dair takdiri olduğunu fakat bunun sınırlı olduğunu, insana yönelik ilahî bir takdirin olmadığını dolayısıyla Tanrı’ya yapılan duaların ve kurbanların hiçbir etkisinin olmadığını ifade etmektedir.⁸⁴ Dolayısıyla Aristoteles, Tanrı’nın âlemi yönettiğini reddetmez fakat onun

⁷⁸ Aristoteles, *Organon V Topikler*, çev. H. R. Atademir (İstanbul: MEB, 1967) 21, (I, 11, 105^a).

⁷⁹ Richard Norman, “Aristotle’s Philosopher-God”, *Phronesis*, 14/1 (1969), 63.

⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 502-509 (XII, 7, 1072^a 18-1073^a 13) ve ilgili notlar.

⁸¹ Aristoteles, *Fizik*, 83-87, (II, 8, 199^a).

⁸² St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, trans. Fathers of the English Dominican Province (London: Benziger Bros, 1947) 28, (I, Q2, A3).

⁸³ John D. McClymont, “Reading Between The Lines: Aristotle’s Views on Religion”, *Acta Classica* 53 (2010), 37-38.

⁸⁴ Origen, *Contra Celsum*, trans. Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1980) 21, 178, 449.

takdir ve inayetinin insanla ilişkisini reddederek bir bakıma deist bir düşünceyi temsil etmektedir.

Bununla birlikte *Nikomakhos'a Etik*'te onun hem ölüm sonrası hayata hem de yaşayan bir kimsenin ölen yakınları için dua etmesine ilişkin düşüncelerine dair ipuçları yer almaktadır. “Fakat ölülerin, kendi soyundan gelenlerin ve dostlarının talihinden hiçbir şekilde etkilenmemesi aşırı derecede nahoş görünüyor ve ortak görüşlere aykırı görünüyor.”⁸⁵ Bu ifadeler, -her ne kadar Aristoteles'e ait olmadığı söylense de⁸⁶- onun ölümlere dua etmeye yönelik geleneksel inançları kabul ettiği anlamına gelebilir. Yine aynı eserde Aristoteles ilerleyen satırlarda ölümlerin, yaşayanların eylemlerinden nasıl etkilendiğinden bahseder ve bunun, mutlu olmayanları mutlu edecek ya da mutlu olanların mutluluğunu elinden alacak bir şey olmadığını söyler⁸⁷ ki aslında bu, öte dünyada bazı insanların mutlu, bazılarının ise mutsuz olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Bu noktada Aristoteles'te ayrıntılarına sahip olmasak da Platon'dakine benzer bir öte dünya inancı olduğunu kısmen de olsa söyleyebiliriz. Fakat onun Platon'dan ayrıldığı kesin nokta reenkarnasyonu kesin olarak kabul etmemesidir.⁸⁸

Yine *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles mutluluğun tefekkür (*theoria*) yaşamında yattığını savunur.⁸⁹ Burada genel olarak felsefi faaliyeti her ne kadar mistik olmasa da bir “tefekkür” faaliyeti olarak tanımlamaktadır. Ona göre tefekkür hayatının “içimizdeki ilahî bir şey sayesinde” yaşandığı ve “bir insanın hayatıyla karşılaştırıldığında aklın yaşamının ilahî olması gerektiği” için dinî bir anlamı var gibidir.⁹⁰ Diğer taraftan Aristoteles'in Tanrı'sının mutluluğunu kendini düşünmekte bulduğunu da hatırlarsak filozofun, kendi tefekkür yaşamında bir şekilde Tanrı'yı taklit ettiği sonucuna varırız.⁹¹

Sonuç olarak Aristoteles'in diyalog türü eserlerinin elimizde olmadığı göz önüne alındığında, onun dine ve dindarlığa dair düşüncesini tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Fakat buna rağmen mevcut eserlerinin satır aralarından dine dair meseleleri felsefî argümantasyonla değil yasa ile çözmeye çalıştığı, dolayısıyla da geleneksel Yunan dinî inancına kısmen saygılı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ayrıca o, yüce bir Tanrı inancına, kısmî bir ilahî takdir inancına, bireysel ölümsüzlük inancına sahiptir ve

⁸⁵ J.A.K. Thompson, *The Ethics of Aristotle, (The Nicomachean Ethics Translated)* (Maryland: Penguin Books, 1956), 48, (1101^a 20-25); Krş. John D. McClymont, “Reading Between The Lines: Aristotle's Views on Religion”, 43.

⁸⁶ Thompson, *The Ethics of Aristotle*, 48.

⁸⁷ J.A.K. Thompson, *The Ethics of Aristotle, (The Nicomachean Ethics Translated)*, 49, (1101^a 34-1101^b 9).

⁸⁸ John D. McClymont, “Reading Between The Lines: Aristotle's Views on Religion”, 43-44.

⁸⁹ J.A.K. Thompson, *The Ethics of Aristotle, (The Nicomachean Ethics Translated)*, 303-305, (1177^a 11-1178^a 10).

⁹⁰ J.A.K. Thompson, *The Ethics of Aristotle, (The Nicomachean Ethics Translated)*, 305, (1177^b 30).

⁹¹ John D. McClymont, “Reading Between The Lines: Aristotle's Views on Religion”, 45.

mutluluğu ilahî bir şey olarak görmektedir ve mutluluğun tefekküre (*theoria*) dayalı bir yaşamla elde edileceğini kabul etmektedir.

Sonuç

Antik Yunanda tanrı düşüncesinin, başlangıçta insan-biçimci mutlak çoktanrıcılıktan, tanrıların üstündeki soyut tek tanrıya doğru evrildiği kabul edilebilir. Buna rağmen hem kültürel anlamda hem de felsefî gelenekte -bazen henoteizm olarak bazen de mutlak anlamda- bir şekilde çoktanrıcılık söz konusudur. Diğer taraftan tanrı düşüncesi Homeros ilahiyatında vahye dayanan (mitolojik-şiirsel metne dayalı) bir dinî gelenek gibi ortaya çıkmış, fakat tanrıların insanlarla iç içe ve ahlakî olarak kötü eylemlerde bulunan ve somut varlıklar olarak tasviri ise bu geleneğin inancını bir açıdan ulvî ve ruhanî niteliklerden yoksun kılmıştır.

Felsefî geleneğin ise toplumsal inançları ve dinî gelenekleri bütünüyle yıkmaya çalışmadığı göz önüne alındığında daha çok geleneksel dinin mitolojik tanrı tasavvurunu doğaya, kozmosa dayalı bir tanrı anlayışıyla daha soyut, ruhanî bir forma dönüştürmeye çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla filozofların hususen Sokrates, Platon ve Aristoteles örneklerinde görüldüğü gibi geleneksel dine karşı her türlü eleştiriyi yöneltmelerine rağmen aynı zamanda onun toplumsallığına karşı belirli bir saygı ve nezaketi korudukları dikkat çekmektedir. Semavî din gelenekleri açısından bakıldığında anlaşılabilir gibi görülen dinî geleneğe yönelik eleştiri ile ihtiramın bir arada oluşu, geleneksel Yunan dininin mutlak vahye dayalı dogmatik bir kutsal kitabının olmayışı ile açıklanabilir. Bu bakımdan geleneksel Yunan tanrılarına tapınma ve kültlerine bağlılık Platon'dan sonra sekiz yüzyıl boyunca devam etmiş ve ancak Hristiyan imparator Theodosius (salt. 379-395) tarafından milattan sonraki dördüncü yüzyılın sonunda ortadan kaldırılmıştır.

Dine dair felsefî düşüncenin seyrine bakıldığında felsefe tarihine yönelik yapılan; (i) Sokrates öncesi doğa felsefesi ile (ii) insan felsefesi (iii) sistematik felsefe şeklindeki dönemlere paralel bir gelişim seyri takip ettiği görülmektedir. Homeros ilahiyatı bir taraftan (i) tanrı, diğer taraftan da ona (ii) ibadet kültürleri ve ahlak hakkında bilgi veren geleneksel bir inanç sistemi kurmuştu. Aslında felsefî düşüncenin Sokrates öncesi doğa felsefesi evresi büyük oranda Homeros ilahiyatının teorik yönüne yani tanrı düşüncesine yoğunlaşmış ve ona yönelik çeşitli eleştirilerle logos ve nous kavramları üzerinden daha soyut, aşkın ve bilinçli bir tanrı anlayışı inşa etmeye çalışmıştır. Diğer taraftan insan felsefesi evresinde Sokrates ve Sofistler daha çok dinin pratik yönü üzerinde durarak neyin ahlakî olarak iyi olduğu meselesine yoğunlaşmışlardır. Sistematik felsefe evresinde ise dinin hem teorik hem de pratik boyutları Platon ve Aristoteles tarafından ele alınmıştır. Ancak hem Platon'da hem de Aristoteles'te geleneksel dine inanma ve ibadetler konusunda ortaya çıkan sorunların çözümünde felsefî argümantasyon yerine meselenin yasa ile çözülmesi fikrinin baskın olduğu unutulmamalıdır.

Son olarak, modern Batı'da hâkim olan aydınlanmacı, felsefe-din ikilemine ve insan düşüncesinin evrimine dayalı felsefe anlayışının İslam dünyasının klasik döneminde mevcut olan felsefe anlayışına uymadığı zaten çok kaba bir bakışla fark edilebilirdi. Fakat benzer uyumsuzluğun modern Batı ile Antik Yunan'da da olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü Demokritos ve Sofistler istisna tutulursa Antik Yunan'da felsefe-din ilişkilerinin genel olarak bütünlüklü, birbirini tamamlayıcı bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Bu durum aynı zamanda İslam filozoflarının, antik Yunan filozoflarıyla kurdukları düşünsel irtibatı da anlamlı kılmaktadır.

Kaynakça

- Adam, James. *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Aquinas, St. Thomas. *Summa Theologica*. trans. Fathers of the English Dominican Province. London Benziger Bros. edition, 1947.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles. *Organon V Topikler*. çev. Hüseyin Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Yayınları, 1967.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Fransızcadan çev. Zeki Özcan. İstanbul: Birleşik Yayınları, 2011.
- Cicero. *Tanrıların Doğası*. çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Diels-Kranz. *Die Fragmente Der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960.
- Ferry, Luc. *Gençler İçin Batı Felsefesi*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Hesiodos. *İşler ve Günler*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Hesiodos. *Theogonia*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.
- Homeros. *İlyada*. çev. Azra Erhat- A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 1999.
- Homeros. *Odyseia*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Jaeger, Werner. *Aristotle: Fundamentals of The History of His Development*. trans. Richard Robinson. Oxford: Clarendon Pres. 1948.
- Jaeger, Werner. *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. çev. Güneş Ayas. İstanbul: İthaki Yayınları, 2016.
- Ksenofon. *Sokrates'ten Anılar*. çev. Candan Şentuna. Ankara: TTK Basımevi, 1997.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Lloyd-Jones, Hugh. "Ancient Greek Religion". *Proceedings of the American Philosophical Society* 145/4 (Aralık, 2001), 456-464.
- Lukianos. "Sale of Creeds", *The Works of Lucian of Samosata*, 4 vol., trans. H. W. Fowler and F. G. Fowler. London: Oxford University Press, 1949.

- McClymont, John D. "Reading Between The Lines: Aristotle's Views on Religion". *Acta Classica* 53 (2010), 33-48.
- Norman, Richard. "Aristotle's Philosopher-God". *Phronesis* 14/1 (1969), 63-74.
- Origen. *Contra Celsum*. trans. Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Özdemir, Muhammet. "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm'da Felsefenin Konumu". *Turkish Studies* 9/4 (Bahar 2014), 901-926.
- Parmenides. *Fragmanlar*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 2004.
- Platon. *Timaeus*, ed. and trans. R. D. Archer-Hind. New York: MacMillan and Co. 1888.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Platon. *Euthyphron*. çev. Güvenç Şar. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- Platon. *Kratylos*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna - S. Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Rohde, Erwin. *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*. trans. W. B. Hillis. London: Kegan Paul, Trench, Trubner Co., 1925.
- Rosamond Kent Sprague (ed.). *The Older Sophists: A Complete Translation By Several Hands of The Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker Edited by Diels-Kranz With A New Edition of Antiphon and of Euthydemus*. Prodicus trans. Douglas J. Stewart. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2001.
- Rosamond Kent Sprague (ed.). *The Older Sophists: A Complete Translation By Several Hands of The Fragments in Die Fragmente Der Vorsokratiker Edited by Diels-Kranz With A New Edition of Antiphon and of Euthydemus*. Kritias trans. Donald Norman Levin. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc. 2001.
- St. Augustinus. *The City of God Against the Pagans*. ed. and trans. R. W. Dyson. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Thompson, J.A.K. *The Ethics of Aristotle, (The Nicomachean Ethics Translated)*. Maryland: Penguin Books, 1956.