

Antik Çağ'da *Phûsis* ve Etik: Platon, Aristoteles ve Stoacılar

Phûsis and Ethics in Antiquity: Plato, Aristotle and the Stoics

Emine AYDOĞAN 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Erzurum, Türkiye



ÖZ

Bu çalışmada Antik Çağ'da doğa üzerine yapılan araştırmalarda çok önemli bir kavram olan Eski Yunanca'da "doğa" anlamında kullanılan *phûsis* kavramından hareketle Platon, Aristoteles ve Stoacılar'ın etik anlayışları ele alınmaya çalışılacaktır. Öncelikli olarak doğanın tüm anlamlarını içerebilirine alan şemsiye bir terim olarak çok geniş ve anlam bulanıklığı olan bu kavram, kullanımlarında ima ettiği şeye yüklenen yoruma göre çeşitli sistemlerin oluşmasına yol açmaktadır. Bu anlamda kavram, Platon, Aristoteles ve Stoacılar'ın etik tartışmalarının temellerini de bünyesinde barındırır. *Phûsis* ve etiğin yan yana düşünülmesi noktasında öne çıkan bu isimlerin kendi etik teorilerinde bu kavrama ne denli yer ayırdıkları ve *phûsis*-etik ilişkisi belirlenmeye çalışılacaktır. Stoacı teori böyle bir yaklaşımın ilk akla gelen örneği olsa da Platon ve Aristoteles'in de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle Stoacı teoriyle birlikte bu isimlere de yer verilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Antikçağ, Aristoteles, etik, *phûsis*, Platon, Stoacılar

ABSTRACT

In this study, the ethical understandings of Plato, Aristotle and Stoics will be discussed, based on the concept of *phûsis*, which is used in the sense of 'nature' in Ancient Greek, which is a crucial concept in the studies on nature in Antiquity. As an umbrella term that includes all the meanings of nature, this concept, which is very broad and at the same time ambiguous, leads to the formation of various systems according to the interpretation attributed to what it implies in their use. In this way, it also includes the roots of the ethical discussions of Plato, Aristotle and the Stoics. It will be tried to determine how much space these names, who stand out in terms of considering *phûsis* and ethics side by side, give to this concept in their own ethical theories and the relationship between *phûsis* and ethics. Although the Stoic theory is the first example of such an approach that comes to mind, it will be tried to include these names together with the Stoic theory, considering that Plato and Aristotle should also be evaluated in this context.

Keywords: Antiquity, Aristotle, ethic, *phûsis*, Plato, Stoics

Geliş Tarihi/Received: 16.01.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 12.06.2023

Yayın Tarihi/Publication Date: 15.09.2023

Sorumlu Yazar/Corresponding Author:

Emine AYDOĞAN

E-mail: e.aydogan@atauni.edu.tr

Cite this article as: Aydoğan, E. (2023).

Antik Çağ'da *phûsis* ve etik:

Platon, Aristoteles ve Stoacılar.

Current Perspectives in Social Sciences,

27(3), 242-250.



Content of this journal is licensed
under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

Giriş

Kadim hakikatler olarak anılan Doğa-Tanrı-İnsan üçlemesi insanlık için her daim vazgeçilmez bir düzlemi oluşturur. Bu düzlemdeki üçlü denge, insan tarafından taraflardan biri lehine birçok kez bozulmuştur. Antik Yunan da bu dengenin doğa lehine bozulduğu girişimlerden birisidir. König, insan dillerinde doğa kadar geniş bir çerçeve ve zengin bir içeriğe sahip olan başka bir sözcüğe nadir rastlandığını belirtir (König, 1990, s. 217). Aslında König'in söylediği gibi geniş çerçeveli bu kavram, fiziksel doğanın yanı sıra bir şeyin özü olma anlamına gelir ve Antikçağ'da da zengin içeriğiyle karşımızda durur: İlk doğa, hayat olarak görülür. Yani doğa canlıdır ve yaşamın özü bu anlamda tüm varlığa nüfuz eder. Mutlak yaşamın içkin gücünü kendi içinde barındıran canlı bir tözdür. İkinci olarak doğa, gücü ifade eder. Doğa canlı olduğu için hareket, değişim ve büyüme için gerekli tüm kaynaklara doğası gereği sahiptir. Dünyayı yaratan, koruyan ve yöneten kendi kendini üreten güçtür. Doğa, kendi kendine hareket etme gücüyle donatılmış bir madde olarak sunulur. Canlı olan her şey kendini hareket ettirir ve hareket eden her şey canlıdır. Değişimi başlatma gücünü kendi içlerinde barındıran şeylerin özü budur. Hipokrat'ın tıp sisteminde bile hekimlik sanatı, doğanın iyileştirici gücü olarak *phûsis* anlayışına dayanır. Üçüncü olarak doğa, "Ruh"tur. Ruh, yaşamın, hareketin ve duyu algısının içkin özü ve ilkesidir. Bu görüş Homeros kadar

eskidir. Dördüncü olarak doğa, ilahidir. Antik Çağ için tanrısal olan tüm doğayı kuşatır. Beşinci ve son olarak doğa değer'dir. Doğaya bağlılık Antik çağın ve Yunan ruhunun özüdür. Doğa, bütün mükemmelliklerin modeli ve tüm kusursuzluğun örneğidir. Böylece amaç, yasa ve değerler doğal bir temeli olduğu gibi daha yüksek ve daha düşük, daha iyi ve daha kötü arasındaki tüm ayrımlar, önceki sınırlara tam olarak uygun şekilde çizilir (McClure, 1934, ss. 112–115). Antik Yunan'da doğa üzerine yapılan araştırmalarda öne çıkan ve doğanın tüm bu anlamlarını şemsiye bir terim olarak içerisine alan bir kavram vardır (Dunshirn, 2019, s. 1). Eski Yunanca'da "doğa" anlamında kullanılan ve araştırmalarda da temel problemlerden birini oluşturan bu kavram *Phûsis* [*φύσις/physics*] kavramıdır. Bu kavram, "bir kişinin veya bir şeyin doğuştan ve aslı niteliği özelliği veya yapısı" şeklinde tanımlanır (Peters, 2004, s. 298). *Phûsis*, Yunanca "filiz verme, doğma, dölleme ve (*organik*) gelişme sürecini gösteren" *phy* kökünden gelir (König, 1990, s. 217). Geniş anlamda ele alındığında *phûsis*, bitki ve hayvanların "büyümesini" ve ayrıca bir cinsin bileşimini veya tüm kozmosun kökenini veya bileşimini adlandırabilir. *Phûsis*'in kapsadığı fenomenlerin kökeni ve yapısı üzerine bir araştırma, erken Yunan bilgelerinin yanı sıra dünyanın çeşitli bilgi alanlarını açan Platon, Aristoteles, Atomcular ve Stoacıların geleneğindeki filozofların gözlemlerinin başlangıç noktasıdır (Dunshirn, 2019, s. 1). Brun, bu kavramın Sokrates öncesi düşüncelerin de merkezinde olduğunu ama Platon'da ve Stoacılar'da yeniden bulunduğunu Laertios'dan bir alıntıyla pekiştirir: "Kimi zaman dünyayı içerene, kimi zaman da dünyasal şeyleri üretene doğa derler. Doğa, spermaya ilişkin nedenler uyarınca orada kendisinden doğan şeyleri, belirli zamanlarda içerip üreterek ve kopmuş olduğu şeylere benzer şeyleri biçimlendirerek kendinden devinen bir varlık tarzıdır" (Brun, 2020, ss. 51–52).

Uzun ve çeşitli tarihiyle izini sürmenin zor olduğu bu kavram zengin bir içeriğe sahip olduğu kadar aynı zamanda "tehlikeli bir muğlaklık" içeren bir kavramdır (Cornford, 2020, s. 137). Herakleitos'un "doğa saklamayı sever" sözü belki de *phûsis*'in bu muğlaklığını en iyi şekilde anlatan bir ifadedir (Dunshirn, 2019, s. 2). *Phûsis*'in, birbirinden farklı olmasına rağmen genel itibarıyla birbiriyle bağlantılı üç anlamda kullanıldığı ifade edilir: I) "Serpilip büyüme ve gelişme süreci veya genesis"; II) Kendisinden şeylerin yapıldığı ve oluşturulduğu fiziksel veya doğal ana-madde, cevher, arke; III) "Bir tür içsel organizasyon veya düzenleniş ilkesi," eşyanın tabiatı/doğası (Peters, 2004, s. 300). Peters'e göre bu üç anlamdan ilk ikisinin Pre-Sokratiklerin teizmi bağlamında görülmesi gerekir. Çünkü madde ya da cevher canlıdır ve bu yönüyle de tanrısal, ölümsüz ve yok olmaz olarak görülür. Aslında Yunan felsefesinin her şeyi canlı sayan bir doğa felsefesiyle yani hylozoizm ile başladığı bilinir (König, 1990, ss. 217–218). Bu bağlamda *phûsis* hareketli ve canlı olarak karşımıza çıkar, ta ki Parmenides, *kinesis*'i varlık alanından dışlayana kadar. Bu dışlamayla beraber Empedokles'in "Sevgi ve Kavga"sı ve Anaxagoras'ın *nous*'u gibi hareketin başlaması da dış faillerin eline geçer (Peters, 2004, s. 300).

Cornford, *phûsis* kavramında özellikle eşyanın tabiatı/doğası anlamına dikkat çeker. Yunan felsefesinde bu adla anılan nesnenin hem somut olduğunu hem de "canlı ve ilâhî, ruh ve Tanrı olan maddi bir süreklilik olduğunu" belirtir. Bu sebepten, *phûsis*, mitsel özellikler içeren bir töz olarak görülür. Bu tözün farazi bir karakteri olduğunu söyleyen Cornford, bunun farkedilmemesini, onun filozoflar tarafından icat edilmemiş olmamasına bağlar ve bu anlamda *phûsis*'in felsefe öncesi dini temsilden türediğini ya da devralındığını vurgular. Cornford için *phûsis*'in "maddi, canlı ve ilâhî olan için özelliklerinden, bu özelliklerin ima ettiği şeye yüklenen yoruma göre çeşitli sistemler" çıkarmak mümkündür (Cornford, 2020, ss. 41, 210). Bu anlamda Platon, Aristoteles ve Stoacıların bu kavramın sahip olduğu niteliklerin işaret ettiği şeye yüklenen yoruma göre kendi sistemlerini sundukları söylenebilir.

Gabor Betegh, *phûsis* ve etiğin yan yana düşünülmesi noktasında en azından kozmos düzeyinde güzel bir bağlantıyla karşımıza çıkar: *Pratik Akılın Eleştirisi*'nin sonuç bölümünün başında, üstümüzdeki yıldızlı gökyüzü ve içimizdeki ahlak yasası hakkındaki iyi bilinen ve çok eskimiş özdeyişte Kant, kozmik ve etik perspektifleri yan yana yerleştirirse de orada bir etik kuramın iki bileşeni olarak görülmediğini tam tersine bu ikisinin bir yanda fizik ve doğal yasa, diğer yanda etik ve özgürlük olmak üzere dünyanın iki ayrı, özerk alanını temsil ettiğini ifade eder (Betegh, 2003, s. 273). Antik çağda da *phûsis* ve etik perspektiflerin bir arada olup olmadığı tartışma konumuzu oluşturmaktadır. "İlk bakışta, belli başlı felsefi okulların kendi etik teorilerinde fiziğe ve özellikle kozmolojiye çok önemli bir yer ayırdıkları görülüyor. Stoacı telos teorisi, böyle bir yaklaşımın özellikle açık bir örneği gibi görünmektedir." (Betegh, 2003, ss. 273–274). Her ne kadar bu anlamda Stoacı etik bir örnek olarak öne çıksa da Platon ve Aristoteles'in de bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle Stoacı teoriyle birlikte bu isimlere de yer verilmiştir.

Platon

Felsefe tarihinde, felsefenin başından hiç ayrılmayan, bu anlamda asıl mal sahibi gibi ve bir mecburiyet olarak görülen isim Platon (Akar, 2016, s. 7), *phûsis* ve etik ilişkisi için de başvuru noktalarımızdan birini teşkil eder. Platon'un *phûsis* yaklaşımına baktığımız zaman göze çarpan ilk şey Platon'un kendi zamanının *phûsis* görüşleri ile ilgili rahatsız olduğu iki noktanın varlığıdır. İlki *phûsis*'in maddiliği iken, ikincisi *phûsis*'de amaçlı olarak tasarlanmış bir düzenin ya da *tekhne*'nin yokluğudur. Bu eksikliği doldurmak gayretiyle Platon *phûsis*'in yerine, *psukhe*'yi geçirir (Peters, 2004, s. 300):

Galiba hemen herkes ruhun nasıl bir varlık olduğunu ve gücünün ne olduğunu bilmiyor: onunla ilgili başka şeyler arasında özellikle oluşumunu, ilk yaratılanlar arasında olduğunu bütün maddelerden önce oluştuğunu başka her şeyden daha çok bunların değişim ve dönüşüm ilkesi olduğunu bilmiyorlar; eğer böyleyse, ruh cisimden daha eski olduğuna göre, ruha ilişkin olan her şeyin maddeyle ilgili olanlardan daha önce oluşmuş olması zorunlu değil mi? (Platon, 2012, s. 391)

Platon'un kendinden önceki felsefi düşüncelerin büyük çoğunluğunda doğanın yani *phûsis*'in nedeni ve başlangıcı olan, onu düzenleyen maddi *arkhe*, Platon'un *phûsis*'inde idea ile ortaya konulur. Yani idea, doğayı anlama çabasının merkezine yerleştirilir (Akar, 2021, s. 341). Platon'un ellerinde *phûsis*, örneğin; Tanrının *phytourgos*¹ olduğu ifadesinde belirtildiği gibi, artık ilahi bir etkinlikte kurulmuş belirli bir düzeni belirleyebilecek şekilde bir değişime uğrar: "doğanın yaratıcısı" veya "özün yaratıcısı" (Dunshirn, 2019, s. 2). Yani Platon için *phûsis*,

1 Bu ifade Derrida'nın *Platon'un Eczaesi*'nde şu şekilde kullanılmıştır: "Daha önceden yapılmış bir yatak. Her halükârda Tanrı yatağın gerçek babasıdır, araştırılan *eidōs*'un. Marangoz ise yatağın 'demiurgos'udur. Burada yine zoograf olarak adlandırılan ressam, yatağın ne üreticisi (*phytourgos*: yatağın *phûsis*'inin ve hakikatinin yaratıcısı) ne de 'demiurgos'udur" (Derrida 2014: 94).

idealar dünyası anlamına gelir. Doğada olan yatak, gerçek yatak dediğimiz yatak ideası ile aynıdır. Platoncu formlar ya da idealar *Phaidon*'da ruhlarla aynı türden nesnelere olarak ilan edilir. İdeaların ruh olmaktan çıkıp, salt kavramlar hâline gelmesine izin verildiği takdirde artık dünyanın yegâne hakiki nedenleri olarak görülemezler. Bu nedenle Platon, varoluş ve yokoluşa dair daha önceki doğa bilimcilerin iddia ettiği türden nedenlere sırtını döner (Cornford, 2020, ss. 346–347, 350). Dolayısıyla *phûsis* aynı zamanda ruha karşılık gelir. Ancak burada ideaların münferit ruhlar olmaktan ziyade, onların adıyla anılan grupların ya da eşya sınıflarının ruhları olduğuna dikkat edilmelidir (Cornford, 2020, ss. 346–347). Peters de, Platon'un çoğu kez şu ya da bu ruhla ilgilenmekten çok, ruhla ilgilendiği izlenimini verdiğinin altını çizer. Platon'un ruhun "kendine has öğelerden karılığını betimlediği" *Timaios*'ta gönderimde bulunduğu ruh'un "Dünya ruh"u olduğunu ifade eder (Peters, 2004, s. 331):

...öncesiz tanrı daha sonra ortaya çıkacak olan tanrı için evrenin düz, her noktaya eşit uzaklıkta, tam ve kusursuz nesnelere birleşimi bir varlık olmasını istedi. Tam ortasına bir ruh koydu, ruh her yere yayıldı, öyle ki cisimlerin dışında bile yer aldı. Bu sayede kendisi daire şeklinde, tek başına, aynı zamanda kusursuz ve başka herhangi bir şeye ihtiyacı olmayan, sadece bilginin ve dostluğun dostu, kendisine yeterli bir evren yarattı; bu özellikler mutlu bir tanrının ortaya çıkması demekti (Platon, 2015a, s. 43).

Yasalar'da da "doğa" derken ilk nesnelere oluşumunu anladıklarını ancak bu anlamda ruhun ilk olduğunu ve ruhun doğal olduğunu söylemenin doğru olacağını vurgular. Platon için ruhun tanımı "kendiliğinden hareket eden hareket"dir. Yani ruh hareket eden her şeyin içinde bulunur ve onu yönetir (Platon, 2012, ss. 392, 397–398). Platon için dünyanın ruhsuz bir bedene sahip olması, bedensiz bir ruha sahip olması kadar imkânsız" olarak görülür (Cornford, 2022, s. 99). Platon bu hareketten kalkarak ruhun varlığını ve ölümsüzlüğünü kanıtlar. Ruhun, hareketin ve *genesis*'in kaynağı olarak sunulması beraberinde rasyonel olarak tasarlanmış ve düzenlenmiş bir evren görüşünü getirir (Arslan, 2010, s. 365). Rasyonel olarak tasarlanmış evren görüşüne Platon'un *Phaidon*'da Anaksagoras ile ilgili yaşadığı hayal kırıklığından hareketle bakalım:

Günün birinde Anaksagoras'ın bir kitabında her şeyin nedeni olan bir aklın var olduğunu görmüştüm. Neden bilmiyorum ama her şeyin nedeni olan bir aklın var olması bana mantıklı göründü. Eğer durum böyleyse her şeyi düzenleyen akıl, şeyleri yerine koyar ve düzeni en güzel şekilde sağlardı. (...) Başka şeyler de anlatsa bunları umursamazdım; önemli olanın iyinin ve kötünün ne olduğunu bilmek olduğunu düşünerek, onun kitaplarını alıp hemen okumaya başladım. Ancak umudum fazla devam etmedi. Çünkü Anaksagoras'ın nesnelere gerçek düzenlerini açıklayacağı yerde hava, su ve başka alakasız şeyleri neden alan bir yazısını gördüm. Bence bu durum bahsettiği yaptığı her şeyi aklıyla yaptığını iddia edip sonra da şunu söyleyen adamın durumuna benziyor: Burada oturuyorsam, bunun nedeni bedenimin kemik ve etlerden oluşması ve kemiklerin kırıldıklarının bulunmasıdır (Platon, 2015b, ss. 101–102).

Yani Platon için Anaksagoras, öncesinde kendisini heyecanlandıran *nous*'u hiç kullanmadığı gibi şeylerin mevcut düzeni için yeterli başka bir neden de temellendiremez (Akar, 2021, s. 345). Platon her ne kadar Anaksagoras ile ilgili bir anlamda hayal kırıklığına uğramış olsa da yukarıdaki alıntının ilk cümlesinde de verildiği üzere aynı zamanda ondan evrende hüküm süren külli bir akıl olarak *nous*'u öğrenmiştir (Akan, 2016, s. 20): "Günün birinde Anaksagoras'ın bir kitabında her şeyin nedeni olan bir aklın var olduğunu görmüştüm. Neden bilmiyorum ama her şeyin nedeni olan bir aklın var olması bana mantıklı göründü" (Platon, 2015b, s. 101). Buna göre Platon düşüncesinde *phûsis* canlı, zekâ sahibi bir bütün olarak sunulur (Akan, 2016, s. 12).

Platon, *Timaios*'ta *phûsis*'in düzenini şekillendiren sanatçı tertibatını ve bunun nedenini soruşturur: "...öncelikle evreni yaratanın nedeni bunu yaptığını açıklamakla işe başlayalım. Yaratan iyiydi ve iyi olanda hırs yoktur. Hırsı olmadığı için her şeyin mümkün olduğunca kendine benzemesini istedi." (Platon, 2015c, s. 39). Platon'a göre *Demiourgos*, suretinde tasavvur edildiği beşerî zanaatkâr gibi, kendisinin yaratmadığı malzemeler üzerinde çalışır ve bu malzemelerin içkin doğası zanaatkârın eserinde mükemmelliği yakalama arzusuna bir sınır koyar. *Demiourgos*, düzensiz bir hareket kaosu içinde, bu düzensizlikten sorumlu olmayan ancak devamında olabildiğince vermeye çalıştığı düzen ve akledilir tasarımın özelliklerinden sorumlu olarak görülür (Cornford, 2022, s. 70).

Bütün doğayı ifade eden *phûsis*'in doğanın ruhu olması anlamında "bütün doğayı" anlattığı ve nihai olarak hakiki *phûsis*'in dünya-akıl, iyi ya da ilahi olan *nous* fikri ve *Timaios*'ta muadili *khôra* ile bağlantılı olduğu ifade edilir (Dunshirn, 2019, s. 3). Aslında burada Platoncu Üçleme'ye gönderme söz konusudur: *Demiourgos* (Kutsal Ruh, *nous*), Dünya Ruh (az otorite), Formlar (çok otorite). Dünya Ruh kavramıyla Platon'un bu Üçleme'sinin tamamlandığı söylenir. Bu gizemli Ruh, tüm duyulur evreni saran ve *Demiourgos* tarafından bu amaçla yaratılmış olan tinin bir cisimleşmesidir. Dünya Ruhu'nun tümüyle ussal olmayabileceği ve iki ortağı yaratılmış olmadığından, üçlünün hiç şüphesiz en genç ve en az otorite sahibi olanı olduğu ima edilir (Murdoch, 2008, ss. 60–61).

Phûsis'in kozmos ile ilgili kullanımında uyum fikrine dikkat çeken Platon, *Gorgias* diyalogunda bu kozmos'daki uyuma şöyle gönderme yapar: "Filozoflar bize diyorlar ki Kallikles, dostluk, düzen, ölçülülük, yerle ve gökle, tanrıyla ve insanla sıkı bağlıdır; işte evrene bu yüzden Kozmos, ya da düzen derler, düzensizlik, karışıklık demezler dostum" (Platon, 2015a, s. 116). Evreni bir arada tutan dostluk ve uyum insan için arzu edilen içsel birliğin bir paradigması olarak işlev görür (Carone, 2005, s. 8). Cornford, *Timaios*'da "kozmojik girişin başlıca amacının ideal toplumda dışsallaştırılmış olan ahlaki dünyanın tüm organizasyonuna bağlamak" olduğunu ifade eder. Platon hem birey hem de toplum için insan yaşamı tasavvurunu evrenin düzeninin sarsılmaz temeli üzerinde kurma niyetinde olduğu gibi makro-kozmos ve mikro-kozmos koşutluğuna diyalogue baştan sona her kısmında yer verir. İnsan evriminin bir ürünü olmadığı gibi beşerî iradelerin keyfi bir uygulaması da olmayan hakiki ahlak ruhun bir düzeni ve uyumudur. Ruhun kendisi de akıl tarafından kurulan ve kendine ait sınırsız bir düzen ve uyumu olan dünyanın ruhunun minyatürdeki karşılığıdır (Cornford, 2022, s. 27). Yani *Timaios*, kozmosun ve insan vücudunun oluşumu üzerine monoloğunu bitirmeden önce, *eudaimonia*'nın gök cisimlerinin hareketlerinin gözlemlenmesinden kaynaklandığını ifade eder. Açık bir yaz gecesinde bir Akdeniz sahilinin kumlarına uzanıp, yıldızların başımızın üzerinde yavaş yavaş gezinişini seyretmek,

şüphesiz çoğumuza hoş gelse de *Timaios*, bu tür yatıştırıcı sakin ve sessiz neşe anlarından bahsetmez. Bir tür hedonizmden değil, eudaimonia'dan yani 'iyi yaşam'dan bahseder. Göksel hareketlerin gözlemlenmesi üzerine iyi bir yaşam nasıl temellendirilebilir? (Betegh, 2003, ss. 278–279)

Etik teorisinde eudaimonist olan Platon, en yüksek iyi olarak mutluluk ideasına ulaşmaya çalışır. Bu hedefe ulaştıracak ahlaki reçete "insanın çok çeşitli bedensel ve psüik edim ve işlevlerinin bir denge ve uyum içinde olması"dır. Uyumun ortaya çıkması ise ancak sağlıklı bir beden ve ruhta mümkün olur (Özlem, 2020, s. 49). Sağlıklı bir ruh deyince insanların *phûsis*'ine bakılması gerekir. Platon *Devlet*'teki konuşmanın büyük bir bölümünün insanların *phûsis*'ini ve yaşam ilkesi olan *psukhe*'sini, keşfetmeye adandığı ifade edilir (Dunshirn, 2019, s. 2). *Devlet*'te ruhların her birini akıl, irade ve iştaha olmak üzere üç kısma ayıran Platon, (Platon, 2018, ss. 129, 141) ruhu doğuştan bir arada bulunan bir çift kanatlı at ve bir arabacıya benzetir. Bu analogisinde iki atın dizginlerini tutan arabacı ruhun akıllı kısmına, güzel ve iyi olup iyi bir soydan gelen at ruhun irade kısmına, iyi bir soydan olmayıp ve kötü huylu olarak tabir edilen at ise iştaha'ya karşılık gelir (Platon, 2020, ss. 45, 55). İnsanın kendini, oluşundaki ilkelerinin verdiği söyleyen Platon, doğru insanda ruhun her bölümünün kendi işini yapacağını ve içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını ve bu anlamda doğru insanın içinde bir düzen kurulduğunu ifade eder. Yani doğru insan ya da doğruluğu yapan insan, doğaya uygun bir düzenle sıralanıp bağlantı iken eğrilik bu sıralamanın doğaya aykırı oluş durumudur (Platon, 2018, ss. 145–147). Organların birliği ve işlevselliği bedensel uyum için gerekli koşul olduğu gibi ruhun bölümleri arasındaki birlik hali ve işlevsel olma durumu da ruhsal denge ve uyum için gereklidir (Özlem, 2020, s. 49). Erdemler de buna göre belirlenir. Bilgelik aklın, cesaret iradenin, ölçülülük de iştahanın erdemi olarak verilir ve bu üç kısmın genel uyum hali de adalet olarak tanımlanır. Baktığımızda "Platon açısından akıl-yasa-düzenliliğinin yanı sıra iyi-doğru ve güzelin bir bütünsellik içererek onun bütün bir felsefi sistemini kuşattığı" görülür (Akan, 2016, s. 20). Yani Platon'un işaret ettiği gibi "Logos, Nomos, Taxis" yani "Us, Yasalılık, Düzen" üçlüsü, hem fiziksel hem de ahlaksal dünyanın ilk ilkesidir (Cassirer, 1984, s. 76). Platon *Timaios*'ta nesnelere gerçek düzenlerine ilişkin bilgi verdiği gibi mikrokozmos ve makrokozmos olarak insanla evren arasında sağlanması gereken bir uyumdan bahseder. Ona göre insanın içinde bulunan ve "yukarıya yakın bölümlere yakın kısımların hareketleri evrenin düşünceleri ve daire şeklindeki hareketleri gibi"dir ve herkesin buna uygun hareket etmesi gerekir. İnsanda düzensiz olarak ortaya çıkan olayla ilgili hareketler buna uygun hale getirilmelidir. Bunu başarabilmenin yolu evrenin ve hareketlerin uyumunu kavramaktan ve düşünen kısmı düşündüğü şeye yani özüne benzetmeye çalışmaktan geçer. Platon'a göre yaşamın daha iyi bir hale getirilmesi günümüzde ve gelecekte ancak bu şekildeki davranışlarla mümkün olur (Platon, 2015c, ss. 113–114). Sonuç olarak Platon'un ettiği insan mutluluğunun nasıl güvence altına alınacağı etrafında toplandığı ve bu da *phûsis* hesaba katılmadan yanıtlanamayacağı için, *phûsis*'in etik için vazgeçilmez bir arka plan olduğu açık olacaktır (Carone, 2005, ss. 12–13). Bu bağlamda Platon'un diyalogları, etiğin *phûsis*'in işleyişi üzerine nasıl temellendirileceğini göstererek, onları uzlaştırma girişiminin iyi bir örneğini sunduğu söylenebilir.

Aristoteles

Felsefe tarihinde Platon'la birlikte Antikçağın büyük iki filozofundan biri olarak tanınan ve aynı zamanda bir felsefe tarihçisi olan Aristoteles'in *phûsis*'e yaklaşımına Platonik bir pozisyondan hareketle baktığımızda Platon'da *phûsis*, *psukhe* temelinde sunulmuştu. Aristoteles ile birlikte ise *phûsis*, *psukhe*'nin işlevlerinin pek çoğunu üzerine alarak eski canlılığına kavuşur (Peters, 2004, s. 300). Şöyle ki onun için *phûsis*, "dolayimsız olarak içinde var olduğu şeylerin hareketinin ve sükûnetinin ilkesi ve nedeni"dir (Peters, 2004, s. 301). Aristoteles, "bağımsız bir varoluşları, yaşamları, herhangi bir şeyin var olmasına neden olacak güçleri" olmadığını düşündüğü Platon'un idealalarının formlardan başka bir şey olmadığını ilan eder. Dolayısıyla Aristoteles, idealar dünyasından aldığı en yüksek gerçeklik derecesini etrafımızda gördüğümüz dünyaya geri verir. Bu anlamda "münferit şeylerin formları veya özlere, tam anlamıyla tözler, gerçeklikler" olur (Cornford, 2020, s. 354). Aristoteles'de *phûsis*, bir form olarak *psukhe* gibi tinseldir ve bir ereğe, *telos*'a doğru işler (Peters, 2004, s. 300). Aristoteles'in *phûsis* anlayışını eserlerinden hareketle ele aldığımızda ilk olarak *Metafizik*'e bakabiliriz. O, *Metafizik*'te *phûsis*'in çoklu anlamları olduğundan bahseder ve bunları altı madde olarak verir:

I) "Büyüyen şeylerin meydana gelişi"; II) "Büyüyen şeyin kendisinden çıktığı ilk öge"; III) "Her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi"; IV) Formdan yoksun olan ilk madde; V) Doğal şeylerin tözü; VI) Burada bir önceki anlamdan hareketle kelime bir genişleme meydana gelmiş ve bir şeyin doğası, bir tür töz olduğu için genel itibarıyla "her türlü töz bir doğa olarak" adlandırılmıştır (Aristoteles, 1996, s. 241–243). Sonrasında *Fizik*'te *phûsis*'in madde ve form olarak iki anlam içerdiğini şöyle ifade eder: "Doğa da iki anlamda, hem madde hem de biçim (*morphe*) olarak kullanılıyor; amaç ise biçim; öteki şeyler amaç için, amaçtan ötürü: öyleyse biçim, şekil nedendir, hem de 'ereksel neden'" (Aristoteles, 2001, s. 87). *Phûsis*'in bu çoklu anlamlarıyla Aristoteles'te *phûsis* kavramının esas anlamı; hareketin ve oluşun çıktığı, neşet ettiği kaynak, form-madde birliği, her tekil nesnede hareket ettirici şey olarak bulunan ve her şeyi birbirine bağlayan erekliliktir. Aristotelesçi bu tanımda *phûsis*'in kullanımlarından biri onun hareketin çıktığı kaynak olarak verilmesidir. Aristoteles, doğayı bu hareket ilkesinden hareketle tanımlar: "Doğa öyle bir devinim-durağanlık ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilineksel olmayan bir anlamda bulunur" (Aristoteles, 2001, s. 51). Aristoteles, hareketin her zaman ve daima var olacağını söylerken hareket eden şeyin de bir şey tarafından hareket ettirildiğini vurgular. Bu İlk Hareket Ettirici; hareketsiz, ezeli-ebedi, töz ve salt fiil'dir. Bu İlk Hareket Ettirici, kendisi hareketsiz kalarak hareket ettiren bir varlık olduğu için bu varlık, olduğundan başka türlü olamaz. Çünkü yer değiştirme hareketi değişmelerin ilk türüdür. İlk yer değiştirme hareketi ise dairesel yer değiştirme hareketidir. Bu dairesel hareketi İlk Hareket Ettirici meydana getirir (Aristoteles, 1996, ss. 502–506). Yer değiştirme hareketini temel hareket türü olarak tanımlayan Aristoteles, yalnızca bu hareket türünün sürekli olduğunu bildirir. Dairesel hareket bu yer değiştirme hareketinin temel bir türü olarak sürekli ve sonsuzdur (Ross, 2014, s. 154–155). Dunshirn, Aristoteles'in evrenin dairesel hareket dışında başka bir hareket olduğu görüşünü çürüttüğü zaman *phûsis*'i ilahi olanın kendisine yaklaştırdığını belirtir: "Bu tür bir ikinci hareket, anlamsız olurdu çünkü ya ikisi birbirini boşa çıkarırdı ya da –eğer iki hareketten biri galip gelirse– hiçbir amaca yönelik bir cisim var olmazdı." Böyle bir anlamsızlığın da Aristoteles'in özellikle vurguladığı *phûsis*'in sebepsiz hiçbir şey yapmayacağı ilkesiyle çelişeceğini ifade eder. Burada ilke ilahi unsuru içerecek şekilde genişletilir: "Tanrı ve *phûsis* sebepsiz hiçbir şey yapmaz" (Dunshirn, 2019, ss. 3–4).

Phûsis'in Aristotelesçi kullanımlarından biri de erek ve form kategorileridir ve bu kategoriler Yunanlılara özgü *phûsis* kavramı için göstergevidir. *Phûsis* erekli ve şekil almış olandır (König, 1990, s. 217; Özlem, 2020, s. 53). Nitekim Aristoteles için bu kavramlaştırma bir şeyi o şey yapan temel nitelik her neyse ona karşılık gelmek üzere ve yasa olarak kabul edilebilecek temel bir işleve göndermede bulunur (Topdemir, 2021, s. 10). Aristoteles'in *phûsis* anlayışının bu erekliliğine ya da evrensel erekbilimine baktığımızda onun için var olan veya meydana gelen her şey bir erek için vardır ve meydana gelir (Ross, 2014, s. 290). Bu söylediğimizi destekler nitelikte Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*'de "Oysa Tanrı ile doğa hiçbir şeyi gereksiz yere yapmaz"/"Tanrı ve *phûsis* sebepsiz hiçbir şey yapmaz" cümlesine yer verdiği gibi (Aristoteles, 1997, s. 31; Dunshirn, 2019, s. 4), *Fizik*'te de *phûsis*'in ereksel nedenler arasında oluşunu sorgular ve doğası gereği oluşan, varolan nesnelere bir "ereksel neden" olduğu sonucunu çıkarır (Aristoteles, 2001, ss. 83–85).

Ayrıca *Metafizik*'te dünyada mevcut düzenin nedeni olarak akli kabul ettiği için Anaksagoras'a dizilen övgü de Tanrı'nın evren üzerinde genel bir yönetime sahip olduğu görüşünü içermektedir." (Ross, 2014, s. 291):

...şeylerin gerek varlıkları, gerek meydana gelişlerinde gösterdikleri iyilik ve güzelliğin nedeninin ateş veya bu tür herhangi bir öge olması akla uygun değildir. Filozofların kendilerinin böyle bir şeyi düşünmüş olmaları da öyledir. Öte yandan bu kadar muhteşem eserini rastlantının ürünü olduğu ve kendi kendine ortaya çıktığı da söylenemez. Bundan dolayı bir insan ortaya çıkıp, hayvanlarda olduğu gibi tüm doğada düzenin ve evrensel uyumun nedeni olan bir Akıl'ın bulunduğu söyleyildiğinde, kendisinden önce gelenlerin sayıklamaları karşısında akli başında tek kişi olarak görünmüştür. Anaksagoras'ın bu görüşleri kesin olarak benimsediğini biliyoruz (Aristoteles, 1996, s. 95).

Platon'un kendine ait, *phûsis*'in düzenini mükemmel bir modele göre şekillendiren sanatçı tertibatına karşın Aristoteles, ideal formların münferit varoluşunu reddeder. Aristoteles'te, Platon'un modelinin ortadan kalkmasıyla yaratıcının da ortadan kalkması gerekir. O zaman Aristoteles için sorulması gereken soru *phûsis*'in "kendisinin mi bir ruhu vardır ve bu ruh esrarengiz bir bilinçaltı düzeyinde hareketi oluşturan bir şeyi mi hayal etmektedir?" Cornford, Aristoteles'in "hiçbir zaman amaçsız iş yapmayan" fakat yine de bilinçli bir etmen olmayan kişileştirilmiş bir *phûsis* resmi sunan bir dili sık sık kullandığını ifade eder (Cornford, 2021, s. 61). David Ross da *Aristoteles* kitabında Cornford ile aynı noktaya temas eder ve "Tanrı'nın boşuna bir şey yapmadığı"ni söylediği bir pasaja karşılık *phûsis*'in 'boşuna bir şey yapmadığı'ni söylediği birçok pasaj olduğunun altını çizer. Sonrasında da bilinçsiz bir erekbilim kavramının hemen hemen hiç tatmin edici olmadığını haklılığını ifade eder. Ross'a göre, Aristoteles'in dili, birçok çağdaş düşünür gibi onun da bu güçlüğü farkında olmadığı ve çoğunlukla, doğanın kendisinde bulunan bilinçsiz bir amaç kavramıyla yetindiği izlenimini verir. Çünkü fiil, yalnızca bir sonucu meydana getiren şey olarak değil bununla beraber onu meydana getirmeyi amaçlayan şey olarak tasarlandığı takdirde, fail de ya bu sonucu düşünen ve onu gerçekleştirilmeye çalışan bir şey ya da bilinçli amaçları gerçekleştirmek için kendisinden yararlanan bir diğer zekâ tarafından kullanılan bir araç olarak tasarlanmalıdır. Oysa "bilinçsiz erekbilim hiçbir zihnin amacı olmayan, dolayısıyla hiçbir şekilde bir amaç olmayan bir amacın varlığını" gerektirir (Ross, 2014, s. 292). O zaman hem Cornford hem de Ross'un ifadelerinde görüldüğü üzere Aristoteles için *phûsis* bilinçsiz bir amaç fikriyle bildirilir. Cornford, her şeye rağmen Aristoteles'in böyle bir dilin, *Timaios*'un ilahiyatındaki kadar mitolojik olduğunun farkında olduğunu iddia eder (Cornford, 2021, s. 61).

Aristoteles'in etik üzerine düşünceleri naturalist olarak nitelendirilebilir ya da onun etik bir natüralizme başvurduğu söylenebilir. Bunun en önemli nedeni *phûsis* kavramının tüm felsefesinde olduğu gibi etiğinde de sahip olduğu merkezi roldür (Miller, 2004, s. 27). Aristoteles'in etik anlayışının *phûsis* anlayışında olduğu gibi ereksel olduğu görülür. Ne de olsa, doğanın normatif olduğu, böylece kişinin ona göre hareket etmesi gerektiği Aristotelesçi etiğin tartışılmaz bir sütünudur (Carone, 2005, s. 4). Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in girişinde "Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi 'her şeyin arzuladığı şey' diye yerinde dile getiriler" (Aristoteles, 2012, s. 9) ifadesiyle felsefe tarihindeki en yüksek iyi problemine dahil olur. Aristoteles için en yüksek iyi mutluluk (*eudaimonia*) olarak görülür. Mutluluğun ne olduğu sorulduğunda Aristoteles, Platoncu işlev kavramını devreye sokarken temelde ne tür bir hayatın insana en fazla doyum verebileceğini soruşturur. Aristoteles bu sorunun yanıtının insanın bitki ve hayvandan ayırt edici işlevini belirlemekte yattığını düşünür (Ross, 2014, s. 299). Yani mutluluk bir anlamda insanın *phûsis*'inin belirlenmesine bağlıdır. Bir form-madde birliğinden meydana gelen bileşik bir varlık olarak her varlık doğasına uygun davrandığı, işlevini gerçekleştirdiği ölçüde ereğine de ulaşacağı için insanın bitki ve hayvandan ayırt edici işlevini belirlemeye çalışarak Aristoteles, insanın doğasını tespit etmeye çalışır (Özlem, 2020, s. 55). Ross'un da ifade ettiği üzere bir flüt sanatçısının ya da bir baltanın işlevini belirlemede bir zorluk olmasa da insan doğasını belirlemek o kadar da kolay değildir (Ross, 2014, s. 299). İnsanın doğasının kavranması onun ruhunun yetilerinin kavranmasını gerektirir. Erdemin ortaya çıktığı ruh, akla sahip olan ve akıldan bağımsız olan parça olmak üzere iki kısma ayrılır: "Akılbaşındalık, kıvrak zekâ, bilgelik, öğrenmeye-açıklık, hafıza ve bunlar gibileri" ruhun akla sahip kısmında ortaya çıkarken, erdemler denilen, yani "ölçülülük, adalet, yiğitlik ve diğer tüm övülür olduğu düşünülen karakter özellikleri" ise akıldan bağımsız kısımda ortaya çıkar (Aristoteles, 2016, s. 47). Bu bağlamda insanın bitkilerle ve hayvanlarla paylaştığı beslenme, büyüme ve duyma insanın ayırt edici özelliği olamaz. İnsanın bitki ve hayvanlarla paylaştığı bu yetilerin üstünde, akla boyun eğen ve düşünen olarak "akla sahip olan" dediği yeti bu anlamda dikkate alınmalıdır (Aristoteles, 2012, s. 18). Aristoteles'in bu yetisinin içinde ise "a) bir planı içeren bir alt-yetiyle, b) ona tabi olan diğer bir alt-yeti vardır. İşte mutluluk bu yetinin hayatı olmalıdır. İkinci olarak o, yalnızca bir kuvve değil, fiil olmalıdır. Üçüncü olarak o, erdeme veya eğer birden fazla erdem varsa onların en iyi ve en mükemmel olanına uygun olmalıdır. Dördüncü olarak, sadece kısa dönemlerde değil, fakat bütün hayat boyunca kendini göstermelidir." (Ross, 2014, ss. 299–300) Yani Aristoteles, erdemi ruhun akıllı parçasının insanın doğasına uygun olan işlevleri, en iyi şekilde gerçekleştirme durumu olarak belirlerken mutluluğu da erdemin kendisine yöneldiği akla uygun eylem biçimi olarak tanımlar. Aslında baktığımız zaman Aristoteles için erdem de mutluluk da *phûsis*'e göre belirlenir. Çünkü Aristoteles'te Erdem Etiği, etiğin daha çok kişinin insan doğasını tam olarak gerçekleştirmesiyle ilgili olduğu fikrine sempati duyar. Aristoteles insanın doğası gereği sahip olduğu kapasitelerin ya da ruhun kısımlarının, insanlar için en yüksek iyi olarak neyin iyi olduğu konusunda belirleyici olduğunu varsayar. Bu durumda geç Platon'un ve ondan sonraki birçok kişinin ekleyeceği gibi, kişinin insan doğası, onun doğanın bir parçası olduğu anlaşılardan anlaşılabilir (Carone, 2005, s. 4).

Aristoteles, erdemleri de düşünce ve karakter eylemleri olarak ikiye ayırırken düşünce erdemlerinin daha ziyade eğitimle oluşup geliştiğini ve bu anlamda deneyim ve zaman gerektirdiğini, karakter erdemlerinin ise insanda doğa vergisi bulunmayan alışkanlık sonucu oluştuğunu ifade eder (Aristoteles, 2012, ss. 29–30). O, karakter erdemlerini ortaya bulma ve tercih etme olarak verir. Şöyle ki ruhta olup bitenler dediği ruhta bulunan üç şeyden bahseder; etkilenimler, olanaklar, huylar. Genel olarak haz ya da acının izlediği şeylere –arzu, özlem, öfke, kin, hırs, korku, acıma, yüreklilik, sevinç, sevgi-etkilenim, bunlardan etkilenilmesini sağlayanlara da olanak adını verir. Etkilenimlerle alakalı olarak insanın iyi ya da kötü durumuna ise huy der. Aristoteles, karakter erdemlerinin bir huy, tercihlere ilişkin bir huy olduğunu belirtir: “Akıl tarafından ve akılı başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen,” insanla ilgili olarak biri aşırılık diğeri eksiklik olan iki kötülüğün ortası olma anlamında ortada bulunma huyudur (Aristoteles, 2012, ss. 35–37).

Stoacılar

Genel itibarıyla etiğe vakfedilmiş bir düşünce okulu veya ahlaklı olmaya adanmış bir yaşam pratiği olarak ifade edilen Stoacılık, Helenistik dönemin en etkili okullarından biri olarak görülür (Molacı, 2021b, s. 7). Stoacılığın kurucusu Kitionlu Zenon olsa da Stoa felsefesi sadece onun felsefesini değil, bu okulu yöneten öğreticileri ve öğrencileri de kapsar. Okulun tarihçesi geleneksel olarak Eski Stoa, Orta Stoa ve İmparatorluk Stoası olarak üç döneme ayrılır. Eski Stoa; İ.Ö. III. Yüzyılda Atina’da etkinliğini sürdüren ve içerisinde Kitionlu Zenon, Kleantes ve Khryssippos’un yer aldığı dönemdir. Orta Stoa; İ.Ö. II. yüzyılda, sistemin ilk keskinliğini yitirip latinleştiği dönemdir ve Babilli Diogenes, Tarsuslu Antipater, Rodoslu Panetius, Apameli Posidonius bu dönemin belli başlı adlarıdır. İmparatorluk Stoası ise İ.S. I. ve II. yüzyıllarına karşılık gelen ve temelde Romalı olan dönemdir. Seneca, Musonius Rufus ve özellikle Epiktetos ile Marcus-Aurelius İmparatorluk Stoası’nın öne çıkan isimleridir (Brun, 2020, s. 13). Bu üç dönemden özellikle son dönem stoacılığı olarak İmparatorluk Stoası ahlak felsefesine daha fazla önem verir ve o kadar ki felsefeyi tümüyle ahlak felsefesine mecbur eder (Arslan, 2012, s. 367).

Felsefe konularını fizik, ahlak ve mantık olmak üzere üç bölüme ayıran Stoacıların bu ayrımı ilk olarak Kitionlu Zenon’un *Mantık Üzerine*’de, sonra “Khryssippos *Mantık Üzerine ve Fizik Üzerine*’de, Apollodoros ile Syllus’un *Stoa Öğretisine Giriş*’inde, Eudromos’un *Temel Ahlak Unsurları* adlı eserinde” yapılmış ve Babilli Diogenes ve Poseidonios de onları izlemişlerdir (Laertios, 2017, s. 313). Hiçbir parçası ötekenden ayrılmayan hepsinin iç içe olduğu felsefenin bu üç bölümü öğretilirken de bir arada öğretilmiştir. Stoacılar bu ayrımı felsefi analogiler aracılığıyla yaparlar. İlk olarak felsefeyi canlı bir varlığa benzetirler. Bu bağlamda mantık kemik ve sinirlere, ahlak etli kısımlara ve fizik de ruha karşılık gelir. İkinci olarak felsefeyi kabuğu mantık, akıl ahlak ve sarısı da fizik olan bir yumurtaya benzetirler. Üçüncü olarak felsefeyi, çevresini saran çitin mantık, ürünün ahlak ve toprak ya da ağaçların fizik olduğu verimli bir tarlaya benzetirler. Dördüncü ve son olarak ise sağlam surlarla çevrili ve aklın gösterdiği yolda yönetilen bir kente benzetirler (Laertios, 2017, s. 313).

Stoacıların *phûsis* ile ilişkisine bakıldığı zaman Stoacılar’da *phûsis*, tüm dünyanın rasyonel, ilahi ilkesi olan *logos*’un bir ifadesi olarak görülür. Stoacılar, kozmosu bir arada tutan ve aynı zamanda yeryüzünde her şeyin büyümesini sağlayan şeye *phûsis* derler. Bütünüyle Tanrı’nın özü olarak kabul edilen kozmos, rasyonelliği içinde tamamen belirlenmiş, düzenli aralıklarla ortadan kalkmakta ve yeniden ortaya çıkmaktadır (Dunshirn, 2019, s. 4). *Phûsis*’in için ve etkin bir rolle beraber *logos* olduğu görülür (Peters, 2004, s. 300). Platon ve Aristoteles felsefelerinde *logos*’tan koparılan *phûsis*’i yeniden *logos* sahibi kılan Stoacılar bu hareketleriyle Sokrates öncesine geri dönerler. Her daim *logos* ya da *nous* ile birlikte anılan Stoacı doğanın bazen aklından bahsedilirken bazen de doğa bizzat akılla özdeşleştirilir. Stoacılar, Aristoteles’in form ve madde olarak ayırdığı doğa ayrımlarını yeniden inceleyerek bu adımı atarlar (Molacı, 2021a, s. 466). Stoacıların ruh teorisi, onların pozisyonlarının maddeciliğini ortaya koyar. Stoacılar, Herakleitos’u hatırlatan bir ruh bir tanımı sunarlar: “ruh maddi ateştir veya ısınmış *pneuma*’dır” (Peters, 2004, ss. 332–333). *Pneuma*, Stoacılar tarafından “ateş soluğu ya da dünya aklı” olarak anıldığı gibi etkiye uğrayan yani edilgin, cansız, aşağıya doğru çabalayan ilke karşısında “etki yapan, biçim veren, canlandıran, yukarıya doğru çabalayan ilke olarak sunulur. Maddeden sıyrılmış bir Tanrısallık olarak “dünya ruhu”dur (Akarsu, 1982, s. 59). Stoacı monizm, Tanrı-doğa-ateş terimlerinin özdeşleştirilmesine neden olur. Bir maddecilik ve ahlaki bir akılcılık olarak gelişen Stoacılık’ta doğayı tanrısallaştırmak veya daha ziyade Tanrı’yı doğallaştırmak, “insana, Tanrı’yla ilişki kurma olanağı ve kendisini çevreleyen gerçekliğin içinde, kendi yaşamına düzenli bir anlam vermeye elveren bir kararlılık bulma olanağı” sunar (Brun, 2020, ss. 34–35, 52; Peters, 2004, s. 301). Stoacılar, insan ruhunun da sekiz yetiye sahip olduğunu ifade ederler: “Beş duyu, konuşma yetisi, düşünme yetisi, yani zihnin kendisi ve üreme yetisi” (Laertios, 2017, s. 337).

Bu kavramlaştırma Stoa düşüncesinde canlı olmayı da içerecek şekilde bütünlüklü bir yapıyı ifade eder. Romalı düşünür Cicero’nun bu kavrama *natura* karşılığını vermiş olduğu ve kavramın giderek bütün varlıkları kapsayan kozmos anlamını da içeren bir ifadeye dönüştürüldüğü beyan edilir (Topdemir, 2021, s. 10). Stoacılar için kozmos ilk olarak niteliğini kendine özgü biçimde tüm tözden alan tanrının kendisi olarak görülür ve bu anlamda o, “bozulmaz ve yaratılmamıştır, evrensel düzenin yaratıcısıdır, belirli zaman dönümlerinde tüm tözü kendi içine alır, sonra gene kendinden yaratır.” İkinci olarak yıldızların düzeni olarak kabul edilir. Üçüncü olarak da kozmosa bu ilk iki anlamın birleşimi olarak “kendine özgü biçimde evrendeki tözün niteliği” ya da içinde tanrısallık olan her şeyin bulunduğu en dıştaki çember olan gök, yer ve bunlardaki doğal yapıdan oluşan bir dizge şeklinde bakılır (Laertios, 2017, s. 347).

Arslan, Stoacıların doğa’yı “özel olarak bitkilerin birlik, hayat ve hareket ilkesi olarak” ele aldıklarını ancak aynı zamanda “evreni meydana getiren ana varlık türlerinin her birinde, bu türün birliğini, özelliğini teşkil eden şey olarak” doğa kavramını kullanmakta da bir sakınca görmediklerini ifade eder. Örneğin; insan söz konusu olduğunda akıl, onun doğası olarak alınır ve bu bağlamda insanın kendine özgü davranış biçiminin akla uygun yaşamak olacağı öngörülür (Arslan, 2012, s. 368). Laertios’un da vurguladığı gibi akıl içgüdüye yönlendirmek üzere insana eklendiği için insanda doğaya uygun yaşamak, haklı olarak akla uygun yaşamaktır (Arslan, 2012, s. 369; Laertios, 2017, s. 330). Yani *phûsis*, *logos* olur ya da onunla eş anlamlı hale gelir. *Phûsis*’in, *logos* olduğu Stoacı felsefenin etik kısmında ise *phûsis* bir ahlak ilkesine dönüşür. Bunu onların ahlak anlayışları üzerinden ele aldığımızda Diogenes Laertios, Stoacıların felsefenin ahlak bölümünü içgüdü, iyi ve kötü şeyler, tutkular, erdem, erek, en yüksek değer, eylemler, ödevler, özendirme ve caydırmalar gibi alanlara ayırdıklarını ifade eder (Laertios, 2017, s. 329). Bu sıralamayı takip etmeksizin ve başlıkların hepsini ele almadan belli kavramlara değinilirse, başlangıç olarak içgüdüye baktığımız zaman Stoacılar için canlı bir varlığın ilk içgüdüsü, haz değil *oikeîsis* diye adlandırdıkları şeydir. *Oikeîsis*;

kendine-alma, kendinin-kılma, kendini-sevme anlamlarına gelir (Peters, 2004, ss. 256–257). Yani başlangıçta insanın sadece kendisini benimsemesi ve sadece kendi çıkarını gözeterek eylemde bulunmasıdır (Cevizci, 2016, s. 507). Buna göre Stoacılar'a için canlı bir varlığın ilk içgücüsünü doğanın daha başlangıçta içine koyduğu kendini koruma içgücüsüdür ve Khryssippos *Ereklar Üzerine* adlı eserinde doğanın canlılığı kendine yabancı kılması beklenemeyeceği için her canlının sahip olduğu ilk şeyin kendi yaratılışı ve bu yaratılışın bilinci olduğunu belirtir (Laertios, 2017, s. 329). Stoacılar'da böylesi bir vurgu onların ahlaka ortak doğa kavramıyla yani *phûsis* ile başladıklarını ya da doğada insan ve hayvan arasında ortak bir zemin arayışı içerisinde olduklarını; bütün canlılar için iyi, uygun ve yararlı kavramlarının doğal, nesnel bir temeli olabileceğini ve bu temelin varlığını koruma ve devam ettirme içgücüsünde bulunabileceğini gösterir (Arslan, 2012, s. 374). O zaman Stoacılar için, her varlık kendi doğasına uygun olan şeye erişmeye çabalar ve bu anlamda en yüksek iyi doğaya dolayısıyla *phûsis*'e uygun bir yaşamdır. Doğayla olan uyumun sağlanması *logos* ile uyumun sağlanmasına bağlıdır. Bu uyumun adı da erdemdir. İnsan ereğinin doğayla ahenk içerisinde yaşamak olması bakımından da *phûsis*, bir ahlak ilkesidir (Peters, 2004, s. 301). Stoacılar kendi ahlak yaklaşımlarının temel ilkesini “doğayla uyum içinde yaşamak” olarak belirlemişlerdir. Zenon *İnsan Doğası Üzerine* adlı eserinde ereği doğaya uygun yaşama olarak, dolayısıyla erdeme uygun yaşamak olarak saptar. Çünkü Zenon'a göre doğa bizi erdeme yöneltir. Yine Kleanthes *Haz Üzerine*'de, Poseidon ile Hekaton da *Ereklar Üzerine*'de erdeme uygun yaşamının doğal olayların deneyimine uygun yaşamakla aynı şey olduğunu, çünkü insanın yapısının evrenin bir parçası olduğunu altını özellikle çizerler. Mutlu insanın erdemi ve yaşam mutluluğu da bundan başka bir şey olmadığı gibi, “her şey, evreni yönetenin iradesiyle, her birimizin içinde bulunan daimonla uyum içinde gerçekleştiği zaman” Diogenes tarafından erek doğaya uygun şeylerin seçiminde akla uygun davranmak şeklinde tanımlanır (Laertios, 2017, s. 330). O zaman Stoacılar için “iyi yaşam” ya da “ahlaklı yaşam,” aklın yol göstericiliğinde gerçekleştirilmesi gereken bir çeşit doğal yaşamdır (Özlem, 2020, s. 29).

Doğanın insanı erdeme yönelttiğini söyleyen Stoacılar, erdemi genel itibarıyla “herhangi bir şeyin, örneğin bir heykelin eksiksiz oluş durumu” olarak verir. Hekaton'dan hareketle erdem sağduyu ve adalet gibi zihinsel ilkelere dayanarak oluşan erdemler de olabilir, sağlık ve güç gibi, kapsam bakımından bir öncekilere yakın görülen zihinsel olmayan erdemler de olabilir. Zihinsel olmayan bir erdem olan sağlık, zihinsel bir erdem olan ölçülülük izleme ve kapsama durumundadır. Örneğin; “tıpkı yay yapımına güç uygulaması gibi” (Laertios, 2017, s. 331).

Bu arada Stoacılar için erdemin kendisine ve ondan pay alan şeye üç anlamda iyi denir:

I) yararlı olanın çıktığı iyi

II) yararlı olanın uygun olduğu iyi, erdeme uygun eylem gibi;

III) yararlı olanın çıkmasını sağlayan iyi, erdemden pay alan ahlaklı insan gibi” (Laertios 2017, s. 331). Stoacı doğalcılığın iyi olanı, yararlı olan olarak tanımlanabilir ancak iyi olanın yararlı olan içindeki bu eriyişini, faydacılığın ışığında yorumlamamak gerekir. Çünkü Stoacıların sözünü ettiği yararlı olanın teknik bir değeri yoktur, ölçüsü insan olan bir değer değildir (Brun, 2020, ss. 91–92). Stoacılar'da erdem, “öyle bir şeydir ki, bundan pay alanlar, eylemse erdeme uygun, insansa ahlaklı olurlar; bunun sonucunda oluşan, neşe, sevinç ve benzeri duygular”dır (Laertios, 2017, s. 331).

Stoacılar'a göre iyilerin bazısı ereksel, bazısı nedensel, bazısı da hem ereksel hem de nedenseldir. Bu minvalde erdemler de nedensel ve ereksel iyiler olarak nitelendirilir. Çünkü hem mutluluk yarattıkları için nedensel iyilerdir hem de bu mutluluğun parçaları olarak onu tamamladıkları için ereksel iyilerdir. Çirkin hazların olması ve çirkin olan hiçbir şeyin iyi olmaması nedeniyle haz iyi olarak kabul edilmez (Laertios, 2017, ss. 333–335). Erdemlerden bazılarının birincil değerlerinin bunların altında yer aldığı ifade edilir ve bu ayrıma göre birincil olduğu vurgulanır dört erdemden bahsedilir. Platoncu erdemlerin aynı olan bu dört erdem; bilgelik, yiğitlik, adalet ve ölçülülük'tür. Stoacılar için erdemle kusur arasında bir ara basamak yoktur. Örneğin; bir insan ya adaletlidir ya adaletsiz, bunun dışında üçüncü bir şıkka yer yoktur (Laertios, 2017, ss. 332, 343). Aslında insan için en temel erdem olan bilgelikte de aynı durum söz konusudur ve bütün insanları bilgiler ve sıradan insanlar, bilgisizler veya budalalar olarak ikiye ayırırlar. Bu iki grup arasında ahlaki olarak hiçbir benzerlik bulunmaz (Arslan, 2012, s. 403).

Bu anlamda bu doğaya uygun olmayan yani insanın aklına, düzgün düşünme eylemine aykırı olan şeyler, doğal olmayan şeyler de tutkular olarak adlandırılır (Arslan, 2012, s. 369). Stoacılar için tutkular birer yarıdır. Örneğin; açgözlülük paranın güzel bir şey olduğunu varsaymaktan başka bir şey değildir. Belli başlı tutku türlerinin acı, korku, arzu ve haz olmak üzere dört tane olduğu belirtilir. Bunların karşısında ise hoşlanma durumları ya da ruhun akıllıca olan duygu ve istenç hareketleri olarak; Sevinç, sakınım ve istek vardır (Laertios, 2017, s. 338).

İçkin bir *logos* olarak *phûsis* öğretisiyle ve doğaya uygun yaşama olarak erdem tanımıyla birlikte Stoacılık'ta *nomos* kavramına da değinilmesi gerekir. Bunun nedeni *phûsis* kavrayışının fiziksel alandan etik alana kaymasıyla *nomos* kavramının ortaya çıkması ve pekişmesidir. Bu kavram, içkin bir *logos* olarak *phûsis* öğretisiyle ve doğaya uygun yaşama olarak erdem tanımıyla birlikte Stoacılık'ta ortaya çıkar. Bu *doğa*, bu içkin, öncesiz-sonrasız ve değişmez ilahi akıl, insani yasaların kurucusudur. Bu doğanın işleyişi, en belirgin şekilde, insanın gitgide tüm insanlığı bağrına basmaya doğru genişleyen kendini-korumaya yönelik ilk içgüdüsel veya doğal itkisinde yani *oikeiôsis*'de görülebilir (Peters, 2004, ss. 244–245). Buradan hareketle *phûsis*'i göz önünde tutarak Stoacıların ahlak felsefesinin temel kavramlarının doğa, doğaya uygunluk ve doğaya uygun yaşamak olduğu ifade edilmelidir.

Netice itibarıyla varlığın özü, esas olarak *phûsis* kavramının Platon, Aristoteles, ve Stoacılar'daki kullanımına mukayeseli olarak baktığımızda; Platon ve Aristoteles için *phûsis* ilahi olan anlamında aşkın ve tinsel olarak verilirken Stoacılık da bu ilahi olan içkin ve maddi olarak verilir. Bu anlamda Stoacılar'da Tanrı-doğa-ateş özdeşliğine dayanan içkin bir materyalizm görülür. Tanrı, ateş gibi tamamıyla maddi bir şeye özdeş kılınır. Platon gibi *phûsis*'i tinsel olarak veren Aristoteles onu hareketin ve sükûnetin ilkesi ve nedeni olarak tanımlar (Peters, 2004, s. 301). *Phûsis*'in ruh olarak kullanımında ya da insani *phûsis*'de ise Platon'da bedene ihtiyacı olmayan eksiksiz ve tam bir töz gibi ve hareketin ilkesi olarak ele alınan *psukhe* ya da ruh Aristoteles'te formdur ve bu bağlamda eksiksiz ve tam bir töz olan “bireysel bir varolan”dır. Bu bireysel varolan ise bir maddi bir formal ilkedен oluşmuş “canlı ve ruh sahibi beden”dir (Peters, 2004, s. 331).

Yani Aristoteles ruhu, Platon'dan farklı olarak kendi başına var olamayan forma indirger ve onu bedeninin bir işlevi kılar. Yine Aristoteles, Platon'da olduğu gibi bir dünya ruhunu da kabul etmez. Platon'da bilinçli bir varlık olan ruhun her şeyin temelinde bulunması evrenin rasyonel olarak yönetildiği anlamına gelir. Gerek dünya ruhu gerekse evrenin rasyonelliği Platon ve Stoacılar'ın bir araya geldikleri noktalarıdır. Stoacılar için *logos*, *phûsis*'in en temel kullanımı olarak görülür. Platon için ruhun kısımları önemlidir ve ruhun kısımları arasındaki çatışma etiğin temelini yerleştirilir (Arslan, 2012, ss. 316–319). Stoacılar ise sekiz bölüme ayırdıkları ruhun egemen yetisi olarak düşünme yetisini verdikleri gibi bunun yerini de dikkat çekici bir biçimde yürek olarak belirlerler. Tanrı-doğa-ateş arasında kurdukları özdeşliği ruh ve nefes arasında da kurarlar. Kitionlu Zenon *Ruh Üzerine*'de ruhu sıcak bir soluk olarak tanımlar. İmgeler ve dürtüler akıl yetisinde olduğu gibi konuşma da bu yetiden kaynaklanır (Laertios, 2017, ss. 354–355). Stoacılar insan *phûsis*'inde “akılsal yargının dışında herhangi bir arzu”yu kabul etmedikleri için Platon'un üç kısımlı ruh anlayışını ve ruhun bu bölümleri arasındaki çatışmayı da reddederler (Arslan, 2012, ss. 323, 327–328). Ayrıca Stoacılar ruhu bitkilere atfetmezler, bitkilerin varlıklarını *phûsis*'in bir etkisi olarak görürler (Dunshirn, 2019, s. 5). Doğadaki çeşitlilikler Tanrısal *pneuma*'nın basamaklarına göre oluşturulduğu için bitkiler alanında daha ince bir şekilde *phûsis* olarak ortaya çıkan *pneuma*, hayvanlar alanında ruh olarak ve insanda, insani akıl ve dünya bütününde tanrısal akıl olarak çıkar (Akarsu, 1982, s. 59). Zaten genel olarak Antik Çağ, “doğa dünyasının akılla dolu olduğu ya da her yanına aklın sinmiş olduğu ilkesine” dayandığı gibi doğada aklın bulunuşu, kurallılığın ya da düzenliliğin kaynağı olarak görülür (Collingwood, 2020, ss. 9–10) Sofistler, Septikler ve Agnostikler dışında genel olarak Antik Çağ filozofları ve halkı, evrendeki düzen ile insan yaşamındaki düzen arasında bir farklılık görmedikleri gibi insan yaşamındaki düzeni evren düzeninin bir devamı saymışlardır. Çünkü onlara göre “evrende bir akıl, *logos* vardı ve *logos*'un hükmettiği bu evren, ‘akılsal düzene sahip evren’ anlamına gelmek üzere, kozmos olarak” adlandırılmıştır. Bu inancın bir sonucu olarak Platon, Aristoteles ve Stoacılar “ ‘iyi yaşamı’, ‘ahlaksal yaşamı’, kozmosla kozmik düzenle uyum içindeki bir evren” şeklinde yorumlamışlardır. Bu bağlamda “evren insana göre makrokozmos; insan ise evrene göre, kendi içinde makrokozmosun hem formlarını, hem öğelerini barındıran bir mikrokozmos'dur (Özlem, 2020, s. 28). Böylesi bir yaklaşımda bir çeşit doğal yaşam sayılan ya da doğal yaşamın bir uzantısı olarak görülen ahlaksal yaşam da evren ile insan, varlık düzeni ile ahlak düzeni, olgu ile değer, doğa yasası ile ahlak ilkesi vb. birbirlerinden öz ve nitelik yönünden ayrı şeyler olarak görülmezler. Hatta evrenin düzeni bu anlamda ahlak düzeni için bir örnek ve model oluşturduğu gibi doğa yasası da potansiyel bir ahlak yasası olarak düşünülür (Özlem, 2020, s. 29).

Sonuç

Phûsis kavramı üzerine bir araştırmanın, Antik Çağ geleneğindeki filozofların özellikle de Platon, Aristoteles ve Stoacılar'ın çalışmalarının hareket noktasını oluşturduğu görülür. Bu kavramı özellikle vurgulamamızın nedeni Antik Çağ'daki filozoflarının tüm yansımalarının kapsandığı baskın terim olması nedeniyledir. Bu baskın terim Platon için tinsel bir ilkeye dönüşürken, Aristoteles'te ereklilik, *telos* olarak öne çıkar ve Stoacılar'da da tüm dünyanın rasyonel, ilahi ilkesi olan *logos*'un bir ifadesi olarak görülür. Bu isimlerde *phûsis*'in etik ile olan ilişkisinde de *phûsis* bir ahlak ilkesine dönüşür. Çünkü etikte insan doğasına yapılan vurgu ve insan doğasının onun doğanın bir parçası olduğu anlaşılmadan anlaşılmayacağı düşüncesi etkindir. Yani bu isimlerin etik tartışmalarının köklerinin *phûsis*'de olduğu görülür.

Etik Komite Onayı: Çalışma etik kurul onayı gerektiren çalışma grubuna dahil olmadığından etik kurul onayı gerekmemektedir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required as the study is not included in the study group that requires ethics committee approval.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Declaration of Interests: The author declares no conflict of interest.

Funding: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça

- Akan, A. (2016). Timaios diyalogunun etik-politik okuması. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 9(2), 1–23.
- Akar, B. (2016). Önsöz: Eski Platon'un çöküşünden yeni Platon'un imkânına. *Özne: Platon özel sayı*, 24, 7–8.
- Akar, B. (2021). *Platon'un idealar kuramında Phûsis. Phûsis'ten Natura'ya İlk Çağ'da doğa içinde* (A. Gürgen, Ed.). Doğu Kütüphanesi.
- Akarsu, B. (1982). *Ahlak öğretileri*. Remzi Kitabevi.
- Aristoteles (1996). *Metafizik* (A. Arslan, Çev.). Sosyal Yayınları.
- Aristoteles (1997). *Gökyüzü üzerine* (S. Babür, Çev.). Dost Kitabevi.
- Aristoteles (2001). *Fizik* (S. Babür, Çev.). Yapıredi Yayınları.
- Aristoteles (2012). *Nikomakhos'a etik*. (S. Babür, Çev.). Bilge Su Yayıncılık.
- Aristoteles (2016). *Magna Moralia* (Y. Gurur Sev, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Arslan, A. (2010). *İlk Çağ felsefe tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2012). *İlk Çağ felsefe tarihi 4: Helenistik dönem felsefesi Epikürosçular, Stoacılar, Septikler*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Betegh, G. (2003). “Cosmological ethics in the Timaeus and early Stoicism”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, (Ed.) David Sedley. Vol. XXIV. 273–302.
- Brun, J. (2020). *Stoa felsefesi*. (M. Atıcı, Çev.). İletişim Yayınları.

- Carone, G. R. (2005). *Plato's cosmology and its ethical dimensions*. Cambridge University Press.
- Cassirer, E. (1984). *Devlet efsanesi* (N. Arat, Çev.). Remzi Kitabevi.
- Cevizci, A. (2016). *İlkçağ felsefesi*. Say Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2020). *Doğa tasarımı*. (K. Dinçer, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Cornford, F. M. (2020). *Dinden felsefeye: Batı nazariyatının kökenleri üzerine*. (Ö. Orhan, Çev.). Albaraka Yayınları.
- Cornford, F. M. (2021). *Sokrates öncesi ve sonrası*. (M. Celal Şengör-Senem Onan, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Cornford, F. M. (2022). *Platon'un kozmolojisi: Timaios çevirisi ve açıklaması* (Ö. Orhan, Çev.). Albaraka Yayınları.
- Derrida, J. (2014). *Platon'un eczanesi* (Z. Direk, Çev.). Pinhan Yayıncılık.
- Dunshirn, A. (2019). Physis [English version]. In Kirchhoff Thomas (Ed.): *Online Encyclopedia Philosophy of Nature / Online Lexikon Naturphilosophie* (pp. 1–9). [\[CrossRef\]](#)
- König, G. (1990). Doğa felsefesi. In D. Özlem (Çev.). *Günümüzde felsefe disiplinleri*. [Diemer-Parzig-Feys, vd]. Ara Yayıncılık.
- Laertios, D. (2017). *Ünlü filozofların yaşamları ve öğretileri* (C. Şentuna, Çev.). Yapıkredi Yayınları.
- McClure, M. T. (1934). The Greek conception of nature. *Philosophical Review*, 43(2), 109–124. [\[CrossRef\]](#)
- Miller, F. D. (2004). *Nature, justice, and rights in Aristotle's politics*. Oxford University Press
- Molacı, M. (2021a). Cicero'da doğa. A. Gürgen, (Ed.), *Phûsis'ten Natura'ya İlk Çağ'da doğa* içinde. (pp. 463–482). Doğu Kütüphanesi.
- Molacı, M. (2021b). Sunuş. Molacı, M. (Haz. & Çev.), *Erken dönem stoa etiğinden seçme metinler* (pp. 7–19) içinde. Çizgi Yayınevi.
- Murdoch, I. (2008). *Ateş ve güneş* S. R. Kırkoğlu (Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Özlem, D. (2020). *Etik*. Notos Kitap.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan felsefe terimleri sözlüğü: Târihsel bir okuma* Hünler, H. (Haz. & Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Platon (2012). *Yasalar* (C. Ş.-S. Babür, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Platon (2015a). Gorgias. In M. C. Anday (Çev.), *Platon Diyaloglar* (pp. 41–135). Remzi Kitabevi.
- Platon (2015b). *Phaidon* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Platon (2015c). *Timaios* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Platon (2018). *Devlet* (M. Sabahattin Eyüboğlu & A. Cimcoz, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon (2020). *Phaidros* (A. Çokona, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ross, D. (2014). *Aristoteles* (A. Arslan, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Topdemir, H. G. (2021). Doğa üzerine. A. Gürgen (Çev.), *Phûsis'ten Natura'ya İlk Çağ'da doğa* içinde. Doğu Kütüphanesi.