

Sokrates'in Teolojik Felsefesinde Tanrı ve İnsan Ruhü İlişkisi

The Relationship of God and Psyche in the Theological Philosophy of Socrates

AYNUR ÇINAR 

Iğdır University

Received: 14.02.2021 | Accepted: 12.09.2021

Abstract: Socrates, who was the founder of the philosophy of soul (psyche) and ethics, opposed to the understanding of God of the traditional Greek religion both and pre-Socratic philosophers. The reasons for this are that he based on a theological system his philosophical thoughts and denied the idea of a god who has no wisdom and aim in the system. His radical thoughts against of the Greek religion aroused the community's ire and in conclusion, Socrates was put to death because he denied this religion.

In this study, the reasons why Socrates objected to the Greek religion and the natural philosophy will be presented, and the essential points of his new theological-philosophic system will be approached. In this context, Socrates' thoughts about the relationship of between God and the human soul will be studied in terms of his concepts. Moreover, the parts of the human soul psyche and God's idea of Socratic philosophy will be discussed. In this way, the religious background of the 'perfect your soul' principle will be examined. During the study, the issue will be approached from the perspective of the History of Religions. Besides the religious basis' of Socratic philosophy will be tried to comprehend.

Keywords: Socrates, psyche, demon, natural philosophy, Ancient Greek religion, Apollo.



Giriş

Felsefe, Pers savaşlarıyla şekillenen Anadolu'da ortaya çıktı. Savaş ortamında çalkantılı bir döneme giren Yunanlar, anarşi ve çözümlenin eşeğine gelmişken sadece bir kişi zekâsı ve cesaretiyle din, ahlak ve siyaseti tek potada eritebilecek bir felsefenin temellerini attı. Bu kişi, Sokrates'ti (Arslan, 2018: II. 178). Onun canı pahasına ortaya koyduğu felsefe, öğrencisi Platon'un eklektik zekâsıyla muazzam bir sisteme dönüşürken Aristoteles ile dünyaya mal oldu. Bu yüzden Sokrates felsefede dönüm noktası kabul edildi.

Tek tanrıculara göre aydınlanmış bir dindar hatta peygamber kabul edilirken, soydaşlarının radikal bir ateist ilan ettiği Sokrates, Burnet'in ifadeyle "*şüpheliğin babası, mistisizmin büyük keşfi, bir reformcu olmasına rağmen cabil ve hoşgörüsüz bir halkın demokrasi kurbanı*"ydı (Burnet, 1916: 4). Bunun sebebi, insani sorunlarla ilgilenmeyen Milet doğa filozoflarının aksine, onun kendini insan ve toplum meselelerine adanarak yeni bir ruh, ahlak ve Tanrı tasavvuru ortaya koyması idi (Arslan, 2018: II. 95). O, çağdaşı sofistlerin insan doğası ve ruhu hakkındaki sorularını yeni bir felsefi yöntemle sorguladı fakat bunun karşılığında Yunan tanrılarını yok saydığı ve gençleri ahlaksızlığa teşvik ettiği gerekçesiyle idam edildi (Taylor, 2006: IX. 105).

Sokrates'in felsefeye armağan ettikleri elbette bunlarla sınırlandırılmaz. Ancak bu çalışmada konumuz açısından onun doğa felsefesinin anti tezi olarak geliştirdiği, "ruhu mükemmelleştirme" şeklinde kavramlaşan Tanrı ile insan ruhu arasındaki ilişkinin mahiyetini ele alacağız. Çalışmamız aslen Felsefe'nin konusu olsa da uygulayacağımız metot ve bakış açısı Dinler Tarihi'ne ait olacaktır. Bu bağlamda temel kaynaklarımızın başta Platon'un eserleri olmak üzere Felsefe'ye ait olması konunun bir Dinler Tarihi problemi olmadığı izlenimi verebilir. Fakat herhangi bir din, inanç ya da dinî felsefeyi incelerken Dinler Tarihi biliminin metodolojik açıdan her türlü kaynağı kullanabilme ve bunlardan kendine malzeme üretebilme yetisi, bize Felsefe'nin temel eserlerini kaynak olarak kullanabilme cesareti vermektedir. Üstelik Sokrates felsefesindeki baskın dinî unsurlar ve görüşlerinin doğrudan antik Yunan dinini ilgilendiriyor olması, meseleyi doğrudan Dinler Tarihi'nin konusu ve Felsefe ile ortak alan haline getirmektedir. Yine Felsefe ile Dinler Tarihi arasındaki ortak meseleler, pek çok konunun



Dinler Tarihi açısından da özgün şekilde irdelenebileceğini gösterir. Nitekim Platon da felsefeyi “Tanrı’ya akıl (*nous* ve *logos*) aracılığıyla ulaşma ilmi” olarak nitelenen Teoloji’yle bir tutarak bu meseleler hakkında ortak bir zemin olarak kabul etmiştir (Jaeger, 2011: 18). Bu bakımdan Sokrates’in Tanrı-ruh ilişkisini ele alacağımız bu çalışmayı, meselenin antik Yunan diniyle alakalı olması hasebiyle dinî bakış açısıyla ortaya koyacağımızı ve yeri geldiğinde, çalışmanın sınırlı boyutlarını aşmadan, Dinler Tarihi’nin karşılaştırmalı metodundan da faydalanacağımızı belirtmek isteriz.

1. Sokrates’in Hikmetli Tanrısı

Sokrates felsefesinde Tanrı ile insan ruhu psükhe arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklamadan önce, onun nasıl bir Tanrı tasavvur ettiği açıklanmalıdır. Çünkü bu mesele, onun felsefesinin teolojik yönünü oluşturduğu kadar, onu idama götüren ana unsurdur. Ayrıca Sokratik Tanrı tasavvuru, ruhun Tanrısal olanla ilişkisinin de temelini oluşturmakta, bu yönüyle ilk filozofların düşüncesine büyük bir muhalefet göstermektedir.

Sokrates’i kendinden önceki filozoflara muhalif bir felsefi yöntem oluşturmaya iten şey, onun doğa felsefesini boş bir uğraş olarak düşünmediydi. O, önce her şeyin müsebbibi olarak Evrensel Akıl *Nous*’u gösteren Anaksagoras’ın görüşleriyle büyük bir heyecana kapılmış fakat devamında onun *Nous*’u var oluş silsilesine karıştırmadan bütün oluşumları kozmik döngüyle açıklamasından hayal kırıklığına uğrayarak doğa felsefesinden soğumuştur (Guthrie, 1969: II. 275; Kenny, 2011: 49, 66; Arslan, 2018: I. 302-305). Bu sebeple Sokrates, kendinden önceki filozofların sadece Tanrı’yla özdeşleştirilen doğanın mekanik yönünü açıklamaya kendilerini adadıklarını, bu yüzden hiçbir ahlak ve hikmet anlayışı geliştiremediklerini düşünmeye başladı. Ona göre bir filozof kozmosa ilişkin bir hükme varacaksa, önce onun hikmetini sorgulamalıydı (Arslan, 2018: II. 97-98). Şayet kendinden önceki filozoflar kozmosu sadece zorunluluklar alanı olarak görmeyip belli ve güzel bir amaca doğru ilerleyen akıllı bir tasarımın ürünü olduğunu fark etselerdi, fiziksel dünyayı daha akılcı ve manevi yönden yorumlayabilirlerdi (Cornford, 2017: 24).

Halbuki pre-Sokratikler için kozmos, adına hava, su, ateş veya esir denilen ilk muharrik madde *arkhenin* devinimi ya da devindiriciliğiyle canlı bir organizmaya dönüşen, Dünya Ruhü ya da Külli Ruh diyebileceğimiz bir varlıktı. Bu monist/panteist evren, onlara göre saat gibi tıkır tıkır işleyen



determinist bir zorunluluklar alanıydı. Onların bu mekanik sisteme dayalı oluşum için ortaya koydukları kaideler her ne kadar Zeus'un yerine geçirilen bir *Varlık* ya da evrensel bir ruhtan kaynaklanıyorsa da maddi unsurlara tekabül eden 'zıtlıklar' ve 'kökenler'e bağlı gelişen fiziksel olaylardan neşet ediyordu. Fakat bu kozmosun fiziksel tepkime sürecindeki amacı sorgulanmadığı için felsefi olarak ortaya konan yapı, hikmetin bulunmadığı bir evrene tekabül ediyordu. Felsefesinde hiçbir dinî kavrama yer vermeden kozmosun temelindeki kaotik karışımı birbirinden ayıran Anaksagoras bile *Nous* dediği akli ve iradi Külli Ruh'un bu evreni hangi amaçla var ettiğini açıklamadı (Cornford, 2017: 5) ya da açıklama gereği duymadı. Bu sebeple ilk filozofların kozmosun oluşumuna hikmet esasına dayalı 'niçin oluştu?' sorusundan ziyade, onun mekanizmasını inceleme amacı taşıyan 'nasıl oluştu?' sorusuna cevap aradıkları söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle onlar, *arkhe* adını verdikleri Külli Ruh'un mekanik determinizmine odaklanmışlar fakat onun bu devinimi niçin başlattığını ve farklı bir suretteki başka bir evren yerine içinde yaşadığımız 'mükemmel' kozmosu seçtiğini tartışmamışlardı.

Diğer yandan Sokrates'e göre kendinden öncekilerin sadece doğa felsefesi değil, Tanrı tasavvurları da sıkıntılıydı. Ksenophanes'ten itibaren pre-Sokratiklerin Tanrı'yı olabildiğince aşkın ve insandan uzak şekilde açıklamalarının en büyük sebebi, birbiriyle sürekli çatışan ve hiçbir ahlaki niteliğe sahip olmayan Olimpik dinin kuralsız tanrı inancını reddetmeleiydi. Bu konuda Ksenophanes'in Yunan dini karşısı şu cümleleri kayda değerdir: "*Homeros ve Hesiodos hırsızlık, zina ve birbirini aldatma gibi insanlar arasında bile ayıplanıp kınanan pek çok şeyi tanrılara atfettiler.*" (Xenophanes, 2001: F11) Bu bağlamda mezkur ozanların eserlerinde Ksenophanes'in yargısını haklı çıkaran pek çok örneğe rastlamak mümkündür (Bkz; *İlyada*, V: 348-352, 845; VII: 476; VIII: 359-361; XII: 164; XIV: 200-355; XV: 26, 32; *İşler ve Günler*, 47-68; *Tanrıların Doğuşu*, 137, 159, 165-170, 180, 205-206, 459-465).

Sokrates öncesi filozoflar, gizli veya açıktan Zeus'la özdeşleştirdikleri monist bir Tanrı tasavvur ederek, O'nu mümkün olduğunca antropomorfik tasvirden hatta teolojik dilden uzak, bilimsel bir yöntemle anlamaya çalıştılar. Bu da onları homerik-hesiodik mitolojiye dayalı olimpik dini reddetmeye ve halkın 'tanrısızlık' addettiği farklı bir tanrı tanımı geliştirmeye sevk



etti. Halbuki ilk filozoflar ateist değillerdi. Aksine onlar, Tanrı'yı determinist bir süreçte içkin şekilde doğayı oluşturan Külli Akıl ve zorunluluk kabul ettiler (Vlastos, 1991: 159). Pre-Sokratiklerin yeni içkin ve aşkın Tanrı tasavvuru mit diliyle değil; Ruh-Tanrı'nın kozmosa *arkhê* olmasını ifade eden felsefi-bilimsel kavramlarla kendisini gösterdi. Bunlar arasında Parmenides'in 'bütün/her şey (*pan /panta*)' manasındaki ezeli-ebedi *Varlık*'i, Anaksimandros'un sınırsızlık ve aşkınlığa gönderme yapan *Apeiron*'u, Anaksimenes'in her şeye can katan hava arkhesi *Pneuma*'sı (*psukbe/psykbe*), Pythagoras'ın Tanrı'yı doğadaki vahdet olarak kavramlaştırdığı *Monad*'ı, Herakleitos'un kadir-i mutlak kozmik ateş *Logos*'u, Anaksagoras'ın maddeden ayrı ilk muharrik *Nous*'u sayılabilir.

Ne var ki ilk filozofların farklı isim ve kavramlarla ifade ettikleri bu Tanrı, dinlerin insan ruhunu okşayan hikmete sahip değildi. O, dinlerin insanlara sağladığı maneviyattan uzak 'ruhsuz bir makine' idi (Guthrie, 1969: V. 257). Bu yüzden filozofların tartışmalarına malzeme olan bilimsel bir kavram olmaktan öteye geçemedi. O, *arkhe* olarak kozmosun kökeni olmuş, yine *İlk Sebep* olarak sadece devinimi başlatmış fakat kendi haline bırakmıştı. Bunun sonucu, dindarların deizm, materyalizm hatta ateizm dediği bir anlayışa doğru ilerledi (Graham, 2005: I. 181; Cornford, 2017: 19).

Bu sebeplerle Sokrates'in, ilk filozofların doğa felsefesini yanlış olmasa da eksik kabul ettiğini söylemek mümkündür. Bir defa o, *arkhe* anlayışını kabul etse de (Bkz. *Phaidros*, 245d), kesin bir bilgiyle ispatlanamayan doğa felsefesinin insan ruhuna bir faydası olmadığı kanaatindeydi (Vlastos, 1991: 161; Cornford, 2017: 26). Sanki o, doğa felsefesine, özellikle de tek yönden eksik kabul ettiği Anaksagoras'ın akıl (ruh) ve maddenin birbirinden ayrıldığı *Nous* fikrine hikmetli bir Tanrı ve onunla iletişime geçebilen bir insan ruhu anlayışı eklemek istemiştir (Cornford, 2017: 21; Arslan, 2018: II. 107). Ona göre fiziksel bir evrende yaşayan insan, ruhu vasıtasıyla, kozmosun başından beri Külli Ruh olan Tanrı'nın mistik evreninden yönetiliyordu (Vlastos, 1991: 158). Tıpkı Anaksagoras gibi maddi ve manevi bu iki evreni birbirinden ayıran Sokrates, hali hazırdaki doğa felsefesini yeni bir doğa felsefesi ile düzeltme çabasına girmemiş, sadece eksik gördüğü gâî ilkeyi ona eklemeye çalışmıştır. Yine o, Külli Ruh'dan kopup insana hayat ve irade katan insan ruhu arasındaki iletişimin ahlakiliğini incelemeye kendisini adanmıştır. Dolayısıyla Sokrates'in tavrı, doğa felsefesinin yol açtığı deist



ve materyalist Tanrı anlayışına bir tepkidir. Belki de o, geleneksel dinde bulunmayan ahlak ve hikmet eksikliğini ilk filozoflar da tesis edemeyince bunu gidermeyi kendisine amaç edinmiştir.

Sokrates felsefesinde Tanrı, Yahudiliğin Tanrısı gibi kullarıyla hemhal olan, onları yöneten, ahlakî ve zâtî bir varlıktır. Dahası o, ilk filozofların aksine, Tanrı'yı insan kavrayışına açık, zâtî ve fiilleri mükemmel bir "üstün insan" olarak tasavvur etmiştir. Bu yüzden C. Şengör, Sokrates'i, ilk filozofların reddettikleri antropomorfik Tanrı anlayışına dönerek felsefeyi geriye götürmekle suçlar. (Cornford, 2017: I. Bölüm, 6. Dipnot, 73). Fakat bunun Sokrates'e ait bir fikir olmadığını ve temelinin *Nous*'u bilinçli ve maddi dünyadan ayrı bir *Varlık* olarak tasavvur eden Anaksagoras'la başlayıp Sofistlerce uzun zaman dillendirildiğini belirtmek gerekir (Arslan, 2018: II. 107).

Tanrı'yı Külli Ruh yani aşkın *Psyche* kabul eden Sokrates'e göre bireysel ruhlarımızın doğası O'nun doğasını yansıtır. Dolayısıyla kendi ruhumuza bakmak aslında aynadan yansıyan Külli Ruh'un doğasına bakmaktır: "O *balde ruhun bu parçası ilahi bir parçadır. Buraya bakıldığında ilahi şeyleri, Tanrı'yı ve akli görebilen insan kendisini son derece kolay şekilde anlayabilir.*" (*Alkibiades*, I. 133c). Açıklamalarında çoğunlukla yüce bir Tanrı'ya gönderme yapan Sokrates'in çoğul kullandığı 'tanrılar' ifadesi, sadece halka 'iyi' olanın ne olduğunu ifade etmek için yerel dilden devşirdiği bir enstrüman gibidir. Nitekim o, bir diyalogda "Eğer Eros bir tanrıysa ya da tanrısalsa -ben böyle olduğuna inanıyorum- bu durumda onun kötü olmaması gerekir" (*Phaidros*, 242e) şeklindeki konuşur. Burada Sokrates olimpik bir tanrı olan Eros'un kutsal doğasına dikkat çekerek ilahî olan şeyin özünde asla kötü olamayacağına işaret eder. Her ne kadar Tanrı'yı zâtî bir varlık gördüğü için geleneksel dine yakın bir üslupla konuşsa da Sokrates'e göre insanlara bir ahlak yasası dayatan bu Tanrı'nın, bu yasaya önce kendisinin riayet etmesi gerekir. Dolayısıyla Sokrates felsefesinde Tanrı kötü şeylere sebep olmaz veya onları yaratmaz. Çünkü *Tanrı iyidir ve iyiden ancak iyilik çıkar* (Vlastos, 1991: 162-163). Bu yüzden salt "İyi" olan Tanrı'nın insanlara iyi anlatılması gerekir (*Devlet*, 279b vd.).

Tanrı'nın salt İyi oluşu Sokrates'in teolojik-felsefesinin en orijinal yönüdür. Benzerine dönem itibariyle ancak Zerdüştilik'in Ahura Mazda'sında ve tarihsel süreçte İslam Mu'tezilesi'nde rastlayacağımız İyi ve Ahlaklı



Tanrı tasavvurunda kötülüklerin Tanrı'ya izafe edilmesi veya kötücül varlıklara tanrılık yakıştırılması gibi teodiseyi makul kılan bir anlayış kabul edilemez. Antik mitlerde rastlanan tanrıların birbiriyle savaşları, hile yapmaları ya da iblislerin tanrı kabul edilmesi gibi unsurlara Sokrates felsefesinde yer olmadığından, Yunanlılar kendi tanrılarını reddeden bu tenzihçi anlayışı oldukça radikal bir teolojik çıkış olarak görmüş olmalıydılar. Geleneksel dinin kutsallarına saygı duysa da 'kutsal' olgusuna hiçbir şekilde kötülüğü yakıştırmayan Sokrates felsefesi, kıskançlığı sebebiyle kocasının gayri meşru çocuğu Herkül'ü öldürmeye çalışan Hera'ya tapan Yunanlılara fazla tenzihçi gelmiştir.

Aslında ahlakî Tanrı'nın ilk belirtileri Sokrates'ten önce Ksenophanes'in Tek Tanrısı'nda görülmüş ve Herakleitos'un Kadir-i Mutlak Logos'u ile ileri boyuta taşınmıştır (Dodds, 1951: 180). Burada Sokrates'in teolojik felsefesini öncekilerden ayıran şey, zâti bir varlık olarak Tanrı'nın ahlak yasasından kendini muaf tutmaması ve aynı yasa ile insanoğluna seslenmesi idi. Böyle bir anlayış sadece Yunan dinine değil, yanı sıra semitik dinlerin Tanrı tasavvuruna da aykırıydı (Vlastos, 1991: 165). Çünkü bu dinlerde Tanrı'nın kendini ahlak yasasıyla sınırlandırmasının, O'nun Kudret sıfatına halel getirdiği düşünülüyordu. Bilhassa Mu'tezile Sokratik teolojik-felsefeyle hemfikir olduğu için, Ehli Sünnet tarafından Allah'ı acze yaklaştırmakla itham edilmiştir.

Sokrates'in Tanrısı, doğanın tüm işleyişine aktif şekilde müdahale ettiği gibi, ahlak yasasını başta kendisi olmak üzere tüm mahlukata uygular (Vlastos, 1991: 173). Tanrı, görece kabul etmeyen bu yasayı, bir yandan insana esinlerken diğer yandan da onu Külli Ruh *Psyche* aracılıyla kontrol eder. Atinalılara yabancı bu Tanrı, Sokrates için *arkhe*nin kendisidir ve önceki filozofların tarif ettiği gibi sınırsız, tek, *esirle* kuşatıcı ve muharrik varlık olarak hem evreni hem de insanı yönetir (Guthrie, 1969: III. 156). Buradan yola çıkarak Sokrates, Hikmetli Tanrısı'nın temel ilkesi olan ahlak yasasından felsefi anlamda bir vahiy/esin anlayışı da geliştirir ve bireysel ruhun Tanrı'yla ilişkisinin temelini atar.

2. Sokrates'in Tanrısal Esin Kaynağı Demon

Sokrates'in Tanrı tasavvurundaki temel argümanlardan biri de O'nun esin yoluyla insanla ilişki kurduğu iddiasıdır. Sokrates, Apollon'u şahit tu-



tarak ‘tanrısal bir vahiy’ gibi tanımladığı esin anlayışını, Delphoi Tapınağı’nın “*Kendini Bil!*” doktrininden almıştır (Zeller, 2017: 166). Bir Delphoi muammasına göre baş rahibe Pythia, hikmete sahip olma bakımından kimşenin kendisinden daha bilge olmadığını söyleyince Sokrates, gerçek bilgi ve hikmetin ne olduğu aramaya koyulur ve bütün bilgi türlerini reddeder (Burnet, 1916: 9). Çünkü onun için gerçek bir *bilge* (*sophos*), “*insani olandan daha üstün bir bilgelikte bilge olmalıdır*” (*Sokrates’in Savunması*, 20e). Yani Sokrates’e göre hakikat, hikmetle aynı şeydir ve aşkın doğası nedeniyle ancak Tanrı’dan insana bahşedilebilir (Burnet, 1916: 26; Taylor, 2006: IX. 108). Çünkü gerçek anlamda bilge olan sadece Tanrı’dır: “*Ey Yiğitler, bu kehanette sadece Tanrı’nın bilge olduğu ve insani bilgeliğin çok küçük bir değeri olduğu, belki de bir biçim olduğu söylenmek isteniyor olabilir*” (*Sokrates’in Savunması*, 23c).

Demek ki Sokrates’te hikmet ve bilgeliğin kaynağı, kendisine ‘vahiy’ diyebileceğimiz esine dayalı ilahî bilgidir. O, kendi felsefesinin de vahye dayandığını iddia eder ki bu, Külli Akıl olarak tanımladığı Tanrı’nın kendini ve toplumu aktif yönetme şeklidir. Sokrates kendini yöneten ve yönlendiren bu vahye *demon* (*daimonion*) adını vermiştir (Vlastos, 1991: 163; Taylor, 2006: IX. 109; Kenny, 2017: I. 66).

Demon (Gre. *daimonion/δαίμόνιον*) kavramı, Grekçe *daimones* (*δαίμονες*) kelimesinden gelir (Kidd, 1999: 84; Guthrie, 2011: I. 489; 1954: 33). Çok geniş bir anlam örgüsüne sahip olan *demon* kavramı, temel olarak animist ve natüralist tanrı tasavvurunda doğal güçleri kutsanan “Tanrı ruhu” anlamına gelir. Yunan inancına göre tanrısal ruhlara sahip demonlar, kozmik yasalarda içkin olan varlıklardır (Pearson, 1908: IV. 590; Vernant, 2016: 10). En yüce *demon*, *İlk Sebep* olarak kozmosu yaratıp onu yöneten Zeus’tur (*Posidonius*, F187/A). Bir demon, insan ruhuna hâkim olarak onun bedenine hükmedebilir, “kutsal hastalık” anlamına gelen sara, delilik ve histeriye sebep olabilir ya da insana üstün bir kudret ve bilgelik bahşedebilir (Pearson, 1908: IV. 591; Guthrie, 2011: I. 489). Bu sebeple kişinin mutluluğu ve mutsuzluğu kendisini yöneten demona bağlanmıştır (*Posidonius*, F187/A). Antik dönemde Tanrı’ya eşit kabul edilen *demon* kavramını, kültürümüze yaklaştırma bakımından melek, cin, ifrit şeklinde ifade edebiliriz.

Sokrates’in *demonunun* ise ontolojik aşkın bir ruha tekabül edip etmediği tartışmalıdır. Kimine göre o, Kant’ın *vicdan* dediği, kişiye ahlaklı ve iyi olmasını öğütleyen içsel dürtüdür. Kimine göre ise *demon*, kozmosla akraba



olduğu anlayışına dayanan kolektif bilinç ve “töresel sezgi”dir (Zeller, 2017: 63). Fakat antik dönem insanının zihnindeki *demon* olgusunu *vicdan* ve töresel sezgi ile özdeşleştirmenin oldukça seküler bir izah olduğunu belirtmek gerekir (Arslan, 2017: II. 108-109). Kanaatimizce Sokrates'in *demonu*, Evrensel Akıl'dan kendisine gelen ilahî sesi tanımlamak için kullandığı, tanrısal esinin kişileştirildiği bir kavramdır (Guthrie, 1969: III. 82).

Antik Yunan dininde rüyalar, vecd (ekstazi), doğal fenomenler ve ilahi ses aracılığıyla Tanrı'nın ruhlarını ele geçirdiğine inanılan din adamları (*katekchomenos/κατεχόμενος*) (Vlastos, 1991: 168) hatırlanırsa, Sokrates'in vahiy aldığı iddiası ilk kez karşılaşılan bir durum değildi. Bu iddiasıyla Sokrates'in felsefi geleneğe ihanet ettiğini düşünenlere rağmen (Cornford, 2017: II. Bölüm, 9. Dipnot, 77), aynı iddia Parmenides, Empedokles, Herakleitos gibi pre-Sokratiklerce de dillendirilmişti. Fakat onlar öğretilerini din dilinden ziyade felsefi bir üslupla ifade ettikleri, amaçlarını bilimsel faaliyetle sınırlandırdıkları ve doğa felsefesi gibi üst perde bir meseleyi ele aldıkları için halkın daha az dikkatini çekmiş olmalıydılar. Fakat Sokrates'in avamın din dilini kullanması, geleneksel dine muhalif bir teoloji şeklinde algılanmıştır ki aslında bu pek de yanlış sayılmaz (Vlastos, 1991: 158-159). Çünkü Sokrates'e seslenen Tanrı'nın mahiyeti ve emrettiği ahlaki düsturlar, Yunan dininde bulunmayan unsurlardı. Böyle olunca *demon*, olimpik dinde karşılığı bulunmayan farklı bir tanrı olarak algılanmış olabilir. Biz bunu Meletos'un farklı bir Tanrı'yı gençlere anlatarak onların ahlaklarını bozmakla suçlaması sebebiyle Sokrates'i dava etmesinden anlıyoruz (Claus, 1981: 157): “*Sizin bende tanrısal ya da ilahi bir şeyin (daimonion/δαίμόνιον) ortaya çıktığını söylediğimi her yerde sıklıkla işitmiş olmanız, nitekim Meletos da iddianamesinde alaylı bir dille kaleme almış bunu. Ta başlangıçtan, çocukluğumdan beri bana bir ses gelir, bu ses ne zaman gelse niyetlendiğim bir şeyi yapmaktan beni caydırır, hiçbir zaman da bir şey yapmaya teşvik etmez*” (Sokrates'in Savunması, 31d).

Bu ifadeden anlaşıldığına göre *demon*, Sokrates'in dinî-felsefi rehberdir. O, kendisinin büyük bir bilge olarak felsefede başarılı olmasını bu varlığın rehberliğine bağlar (*Devlet*, 496c). Dolayısıyla Sokrates için demondan gelen esin, dinî olduğu kadar felsefi anlam da taşır. Buna dayanarak o, dini, geleneksel yapıdan farklı ahlaki ve hikmetli bir kurum olarak anlamış ve felsefeyle özdeşleştirmişti. Biz bunu, felsefe yapmanın bizzat Tanrı tarafından kendisine tevdi edilen bir görev olarak açıklamasından anlıyoruz: “*Bana*



bu görev Tanrı tarafından verildi; kehanetlerle, düşlerle, tanrısal yazgının herhangi bir insanı bir şey yapmaya görevlendireceği bütün yollarla” (Sokrates’in Savunması, 33c).

Guthrie’ye (1906-1981) göre *demon*, Sokrates için sadece bir esin kaynağı değil, aynı zamanda bireysel ruh felsefesinin temelini attığı ve psikolojik dinî tecrübeye yönelik ilk araştırmaların önünü açtığı meseledir (Guthrie, 1969: III. 84). Bu durumda Yunan tarihinde ilk defa Tanrı ile bireysel ruh arasında ‘vahiy’ denen dinî tecrübenin felsefi olarak incelenmesine Sokrates’in sebep olduğu söylenebilir. Böylece o, pre-Sokratik filozoflarda dilendirilen vahiy tecrübesini felsefi bir temele oturtmaya çalışmıştır. Genellikle Tanrıca Dike’ye atfedilen bu tecrübe, olimpiik din geleneğinin felsefeye yansımadır. Benzer şekilde İnanna-İştâr, Maat gibi tanrıçalara bağlı antik geleneklerde tanrıca yoluyla gelen vahiy örneklerine sıkça rastlanır. “Ben, İştâr!...” şeklinde başlayan vahiy dili *Emesal Lebçe* bunun en güzel örneğidir (Whittaker, 2001: 633-634; Burkert, 2017: 111). Bunun felsefe geleneğindeki karşılığı Parmenides’e hitap eden Dike’nin “Öyleyse gel bizzat söyleyeceğim, can kulağıyla dinle sözümü...” (*Doğa Hakkında*, II: 1-2) ifadeleridir. Öte yandan Delphoi Tapınağı’nın bağlı olduğu Apollon geleneğinde *Hermes* ve esin tanrıçaları *Musalalar* da olimpiik dinin vahiy geleneğini yansıtır. Yine Herakleitos’un “kendini arama” (Herakleitos, B101) prensibine dayandırdığı “ilahî kelâm” ve “yasa” anlamındaki *Logos* doktrini de filozofun Apolloncu temeline bir gönderme taşır (Cornford, 1952: 112). Bütün formları bir şekilde Apollon’da birleşen aşkın dinî-psikolojik esin tecrübesi, hikmetin özü ve felsefi düşüncenin başlangıcı kabul edilen *muammaların* temeli olarak anlaşılmıştır. Bu bakımdan doğa felsefesinin beyhudeliğinden dem vuran Sokrates’in, *demonun* rehberliğiyle yüzünü yeniden Apollon geleneğine dönerek “*Kendini Bil!*” doktrinini felsefesinin temeli yaptığını söylemek mümkündür.

3. Pskyhe’nin Mükemmelleştirilmesi

Apolloncu “*Kendini Bil!*” doktrini Sokrates’te “Ruhunu Mükemmelleştir (Tes Psukbes/της ψυχης!)” (*Sokrates’in Savunması*, 29d, 30a) söylemiyle yeniden oluşturulur (Guthrie, 1969: III. 147; Cornford, 2017: 5). Sokrates burada antik dinin bilinçsiz insan ruhu *psukhe* kavramını yeniden kurarak günümüz din ve felsefesinde kullanılan bireysel ruh *psykhe*ye dönüştürür. Ho-



merik dinde *psukhē* (ψυχή), bedene can katan fakat onsuz hiçbir işlevi olmayan bir hayalet (*eidolon/είδωλον*) olarak biliniyordu. İnanca göre akli, ahlaki ve manevi melekelerden uzak nefes-ruh *psukhe*, bedenın ölümüyle Hades diyarına uçup gidiyordu (Burnet, 1916: 21; Rohde, 1925: 5). Milet felsefesinde ise *psukhe*, anlam bakımından kozmosu kuşatan hava elementi *pneuma* ile birleşerek Külli Ruh'u ifade etmeye başlamış ve doğa felsefesinde kozmosla paralel ele alınmıştır (Guthrie, 1969: III. 148).

Sokrates, Milet *psukhe* anlayışını daha ileriye taşıdı ve Tanrı ile insan arasındaki aktif bağın temeli olarak onu Külli Ruh'tan bireysel ruha dönüştürdü (Claus, 1981: 163). Yine o, bedene bağlı pasif tinsel unsur olan homerik *psukheyi*, tanrısal âlem *esirden* kopan, akla (*nous*) sahip fakat bedende tutsak iradi bir *arkhaye* (*yönetici*) dönüştürdü. Sokrates bu eklektik ruh anlayışı sebebiyle Aristophanes'in hicivli diline maruz kaldı. Aristophanes, onu ve ekolünü "zeki ruhların (*psykhai*) evi" şeklinde taşıyarak belki de idamına sebep olmuştur (Aristophanes, 2002: 95-96; Guthrie, 1969: III. 149; Vlastos, 1991: 161). Bu taşlama, Sokrates felsefesinin ne kadar marjinal karşılandığını hatta dönem itibarıyla Atina'nın İyonya ve İtalya'dan felsefi olarak ne kadar geri kaldığını gösterir. Öyle ki Sokrates, Teselyalı Menon'a Atina'nın geri kafalılığını şöyle anlatır: "*Atina'da bilgelik konusunda bir kıtlık var. Bilgelik, ülkenin bizim yaşadığımız parçasından sizin illere göçüp gitmiş gibi.*" (Menon, 70c)

Sokrates'in teolojik altyapıyla kurduğu felsefesi, sadece dinî-psikolojik bir tecrübeyi değil; aynı zamanda kişiyi iyi bir insan, vatandaş ve dindara dönüştürecek 'evrensel ahlak'ın keşfedildiği bir anlayış da getirdi (Taylor, 2006: IX. 105; Zeller, 2017: 26). Sokrates bunun için "erdem (*aretē*)" kavramını devreye soktu. Ona göre insan ruhu, *iyilik* ve *erdemi* gerçekleştirmeı sağlayan ahlaki Tanrı'dan bir parçaydı (Burnet, 1916: 9). Bu sebeple ancak ruhun ahlaklı oluşuyla Tanrı'nın doğa ve insanda bulunan salt 'iyi' parçası açıklanabilirdi. Böylece Sokrates, insanın iç dünyasını inceleyen ahlak felsefesinde Apollonculuk'un "*Kendimi Bil!*" kaidesini "ruhunu mükemmelleştir!" şeklinde uyardı (Cornford, 2017: 5). Onun bu dönüşümle amacı, doğadaki Külli Ruh'tan önce kendi ruhunu anlamak ve tanımlamaktı (*Alkibiades*, I. 124a; Claus, 1981: 162-163). Çünkü kendi ruhunu tanımayan kişinin, doğayı anlamaya çalışması boş bir çabaydı.



Sokrates'in Külli Ruh'tan önce kendi ruhuna yönelmesi ilginç bir şekilde Buddha'nın ruh teorisine benzer. Nitekim Buddha da Hinduizm'deki Külli Ruh Atman'la ilgili tartışmaları yersiz, gereksiz ve 'yararsız' bulmuş ve kişinin önceliğini *anatman* adını verdiği "aydınlanarak kendini döngüden kurtarma" olması gerektiğini belirtmiştir. Bu gibi meselelerle uğraşmak Buddha için kişinin spekülasyonlar içinde kaybolmasına sebep olur. Dolayısıyla *anatman* öğretisi ile Buddha, bu meselelerle ilgilenmeyi beyhudedir ve kişiyi asıl amacı olan nirvanadan uzaklaştırır. (Eliade, 2003: II. 106-107; Sangharakshita, 2012: 29, 141.)

Sokrates felsefesi, halihazırdaki inanç ve felsefeye yeni bir muhteva kazandıran teoloji temelli bir ruh felsefesidir. Onun sayesinde "erdem ve fazilet" anlamlarına gelen ve ahlaki başarının gerekliliği kabul edilen *areté*, Yunan etiğinin merkezi kavramlarından biri haline gelmiştir. Sokrates öncesinde genellikle utanma duygusunu, adaletli ve hürmetkar olma gibi manalara gelen *areté*, ondan itibaren sağlıklı bir bedendeki ruhun niteliği anlamında felsefi bir içerik kazandı (Woodruff, 2005: I. 256). Sokrates'in *aretéye* sahip olmakla kastettiği şey, kişinin ruhunu kemale erdirerek hem toplum nezdinde iyi görülen şeyi uygulaması hem de temeli sezgisel-felsefi bilgiye dayanan ahlakî düsturlara sahip olmasıdır (Dodds, 1951: 184; Cornford, 2017: 35). Bu bakımdan erdem, toplum baskısıyla uygulanan örfi ahlak değil; ahlaki bir varlık olan Külli Akıl'ı (*Nous*) taklit etmek, atalardan kalma kuralların (*nomos*) yerine tanrısal ahlak yasasına göre yaşamak ve Tanrı ahlakıyla ahlaklanmaktır (Guthrie, 1969: III. 153; Dodds, 1951: 183). Bunu, "Zeus'a bağlı olanlar, rubu Zeus'a benzemeye çalışanları izlerler. Bundan dolayı doğasında filozofluk ya da yönetmek olan insanları bulurlar. Onları bulup âşık oldukları zaman da ellerinden geldiğince onlara daha fazla benzemeye çalışırlar." (*Phaidros*, 252) şeklinde ifade eden Sokrates'in ahlak felsefesi, halkın dinî-ahlakî kaidelerine tezat oluşturmuştur.

Yukarıda Sokrates'in *psykhe* kavramını bireysel ruhla sınırladığını belirtmiştik. O, akıl (*nous*) ile özdeş kabul ettiği *psykheyi*, Anaksimandros'un sınırsızlığı temsil eden *apeiron*undan kopan bir *arkhe* (yönetici) kabul eder. Ona göre *psykhe*, *arkhe* olarak içine girdiği bedene can ve akıl katarak onu yönetir (*Phaidros*, 245d). Böylelikle insan, 'yönetici' *psykhe* ve 'yönetilen' *ce-setten* müteşekkil akıllı bir canlıya dönüşür. Bu yönetici-yönetilen ilişkisi, zanaatkarın elindeki malzemelerle bilinçli şekilde ürettiği ürüne benzer.



Zanaatkarın aletlerini istediği şekilde kullanıp arzuladığı sonuca ulaşması gibi *arkhe/yönetici* konumdaki *psykhe* de bedene hükmederek insanı akla sahip bütünsel bir varlığa dönüştürür. Sokrates'in akılsal psykheye sahip bir benliği tarif ettiği bu izah, *nousun*, bir organ olarak beyine tekabül ettiği günümüz seküler dünyasında tam olarak anlaşılabilir (Cornford, 2017: 35). Halbuki realist bir filozof olan Sokrates'te *nous*, Tanrısal akla tekabül eder. İnsan ruhunun derinliklerine saklanan benlik, ancak aklın emrinde olduğu zaman düzgün bir hayata sahip olur. Buna binaen insan benliğini akılla, aklı da *psykhe* ile özdeşleştiren Sokrates'teki "ruhun mükemmelleştirilmesi" hem Milet hem de İtalyan felsefesinin unsurlarını içerir (Guthrie, 1969: III. 149-150).

Sokrates'e göre "ruhun mükemmelleşmesi", bedenini akıl yani ruhun kontrolüne girerek hikmete sahip olmayı ve ona uygun bir hayat tarzı yaşamayı gerekli kılar. Bu bakımdan eğer kişi ruhunu kemâl derecesine yükseltmek istiyorsa, önce 'kendini bilip' tanıyarak işe başlamalı, haddini bilmeli ve bedenini ruhuna göre eğitmelidir (*Alkibiades*, I. 128b-129a). Bunu yaparken yeniden doğuş döngüsünde en azından insan olarak doğabilmek ve tanrısal hikmete ulaşma fırsatını kazanmak için, ruhunun kanatlarını kıracak ve onu süfli âleme düşürecek maddi arzularından ve bağılıktan kaçınılmalıdır (*Phaidros*, 247-249). Kişi, ancak bu şekilde bir enstrümandan başka bir şey olmayan bedenini kontrol eden akli mekanizmanın işleyişini anlayabilir. İnsanın bedenini yöneten *psykbeyi* tanıması ise, kopup geldiği Tanrı'nın kendisi için planladığı kaderin temsilcisi olan ruha kendini teslim etmesiyle gerçekleşir. İşte böyle bir ruh, döngü esnasında tanrısal hikmete (*sophia*) şahit olarak Tanrı'yla bütünleşir (*Phaidros*, 247; Burnet, 1916: 26). Yine hikmet sahibi bu ruhun 'kendini bilme' eylemi, entelektüel bir yaşam tarzına ve ahlaki tecrübeye dönüşür.

Yine ancak tanrısal hikmetle kuşatılmış erdem/*areté* sayesinde bireysel ruh *ne için* var olduğunu ve hayattaki amacını bilebilir. Bu da Sokratik ruh ve ahlak felsefesinin temelidir (Burnet, 1916: 12; Guthrie, 1969: III. 152; Cornford, 2017: 34). İnsan ruhunu Sokratik yöntemle anlamak, kişiyi, ozmosun mekanik sürecini anlayan fakat bu sürecin sahibi Evrensel Akıl'dan gelen hikmeti sorgulamayan bilgelikten farklı kılar. Bu bakımdan Apollon geleneğinin "Kendini bil!" ve Sokrates'in "ruhunu mükemmelleştir" motto-



ları, kişiyi *insan-ı kâmil* mertebesine ulaştırmayı amaçlayan İslam tasavvufuna benzetilebilir.

*Psykhē*yi hala bedenın bilinçsiz bir unsuru tasavvur eden Atinalılar, bir amaç olarak “ruhun mükemmelleştirilmesi”ni anlamsız ve yabancı buldular. Bu yüzden yeni bir Tanrı ve ruh anlayışı ile Yunan dininin ahlak anlayışını irdelleyen Sokrates’i idam ettiler. Her ne kadar felsefenin etkisiyle ölü ruhların alt dünya Hades’e gitmek yerine *esire* karıştığı anlayışı yavaş yavaş gelişmeye başlasa da henüz Atinalılar ruh ve öte dünyaya dair inançlara felsefi bir müdahaleye hazır değillerdi (Burnet, 1916: 9; Dodds, 1951: 189). Çünkü bu müdahale doğrudan olimpiik dinin sahasına saldırmak ve atalardan kalma örfi ahlak anlayışını yok saymak anlamına geliyordu. Onlar zamanında *psykhē*nin, Evrensel Akıl *Nous* olarak kavramsallaşmasını da hazmedememişler, bu görüşlerinden ötürü ateist olduğu gerekçesiyle Anaksagoras’ı kovmuşlardı. Bir de üzerine Sokrates’in insan ruhuna özen gösterilmesi ve bedenın değil ruhun beslenmesi anlayışı onlara tamamen saçma gelmişti (Burnet, 1916: 24; Cornford, 2017: 34). Hele olimpiik tanrılara benzemeyen bir Tanrı’yla ahlaki ve canlı bir ilişki içine giren bilinçli *psykhē* anlayışı, Atinalılara büsbütün çılgınlık gibi gelmiş olmalıdır. Böyle bir ruh felsefesinin ağırlığı irdelendiğinde, Aristophanes’in Sokrates’i neden “ölü ruhu çağırın (*ψυκβαγοει/ψυχωνωγει*)” diye aşağıladığı daha net anlaşılır (Aristophanes, 1998: 1555).

Sonuç

Araştırmalarını doğa felsefesine inhisar eden ilk filozoflara rağmen kendini insan ruhu ve ahlak meselelerine vakfeden Sokrates, Yunan felsefesinde mihenk taşı kabul edilir. Biz de bu çalışmada Sokrates’in doğa filozoflarının karşısına koyduğu ruh ve ahlak felsefesini, Dinler Tarihi metodolojisi uyarınca anlamaya çalıştık. Bununla amacımız, Sokrates’i yeni bir felsefe kurmaya iten dürtünün antik Yunan dinine dayanan manevi arka planına vurgu yapmaktır. Elde ettiğimiz sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

Zâti bir Tanrı’nın varlığına inanan Sokrates ne geleneksel dinin tanrı tasavvurunu ne de felsefenin insanla meşgul olmayan mekanik tanrısını kabul etmiştir. O, kendine ait bir yasası olan ve bu yasayı insana felsefi yolla açıklayan hikmetli bir Tanrı’ya inanmıştır. Bu Tanrı hem doğanın hem de



insan ruhunun kaynağıdır. Bu sebeple Tanrı, ruh vasıtasıyla her daim insanla iletişim halinde olmuş ve onu hikmeti aramaya teşvik etmiştir. Sokrates, aşkın bir ruhtan gelen esinle hikmeti bulduğunu ve felsefe yapma emrini Tanrı'dan aldığını iddia etmiştir. Bu düşüncesine bağlı olarak Sokrates, Tanrı-insan ilişkisinde belirleyici olanın insan ruhu olduğunu düşünmüş ve insana düşenin felsefeye uygun yaşayarak ruhuyla ilgilenmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre bunun yolu, eski bir Delphoi doktrini olan "Kendini Bil!" anlayışının felsefeye uyarlanmış hali olan ruhunu mükemmelleştirmede gizlidir.

Sonuç olarak Sokrates'in geliştirdiği felsefi anlayış sayesinde ruh ve ahlak felsefesinin temelleri atılmış ve doğa filozoflarının çalışmaları tartışmaya açılmıştır. Bununla da kalınmamış onun görüşleri insan ruhu, ahlak, siyaset gibi meseleler bilimsel manada ayrı başlıklar altında ele alınmasına vesile olmuştur.

Kaynaklar

- Aristophanes & Dunbar, N. (1998). *Birds: Edited with Introduction and Commentary*. New York: Oxford University Press.
- Aristophanes. (2002). *Clouds. The Trials of Socrates: Six Classic Texts*. (Trans. P. Meineck). (Ed. C.D.C. Reeve). Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Arslan, A. (2018). *İlkçağ Felsefe Tarihi*. 5 cilt. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Burkert, W. (2017). *Yunan Kültüründe Yakımdoğu Etkileri*. (Çev. M. F. Yavuz). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Burnet, J. (1916). *The Socratic Doctrine of the Soul*, London: Oxford University Press.
- Claus, D. B. (1981). *Toward The Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*. New Haven & London: Yale University Press.
- Cornford, F. M. (1952). *Principum Sapientiæ: The Origins of Greek Philosophical Thought*. New York: Cambridge University Press.
- Cornford, F. M. (2017). *Sokrates Öncesi ve Sonrası*. (Çev. A. M. C. Şengör & S. Onan). İstanbul: TİB Yayınları.
- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. Los Angeles: University of California Press.



- Eliade. M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. 3 cilt. (Çev. A. Berktay). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Graham, D. W. (2005). Anaxagoras of Clazomenaea. *Encyclopedia of Philosophy*. (Ed. D. M. Borchert). London: Thompson & Gale. I: 181-182.
- Guthrie, W. K. C. (1954). *The Greeks and Their Gods*. Boston: Beacon Press.
- Guthrie, W. K. C. (1969). *A History of Greek Philosophy*, 5 vols. London: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (2011). *Yunan Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. (Çev. E. Akça). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Herakleitos. (2016). *Fragmanlar: Testimonia-Fragmenta-Imitationes*. (Çev. E. Yıldız & G. Şar). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Hesiodos. (2014). *İşler ve Günler – Tanrıların Doğuşu*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Homeros. (2015). *İlyada*. (Çev. A. Erhat & A. Kadir). İstanbul: TİB Yayınları.
- Jaeger, W. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. (Çev. G. Ayas). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kenny, A. (2011). *Antik Felsefe-I*. (Çev. S. Uslu). İstanbul: Küre Yayınları.
- Kidd, I. G. (1999). *Posidonius: III. The Translation of the Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leshner, J. H. (2001). *Xenophanes of Colophon: Fragments*. Canada: University of Toronto Press.
- Pearson, A. C. (1908). Demons and Spirits (Greek). *Encyclopædia of Religion and Ethics*. (Ed. J. Hastings). New York. 4: 590-594.
- Parmenides. (2017). *Doğa Hakkında (περί φύσεως)*. (Çev. Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Platon. (2002). *Devlet*. (Çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz). İstanbul: TİB Yayınları.
- Platon. (2006). *Sokrates'in Savunması*. (Çev. E. Gönen). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Platon. (2010). *Alkibiades I-II*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2013). *Menon*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2017). *Phaidros*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Rohde. E. (1925). *Psyche: The Cult of Souls and Belief in Immortality Among The Greeks*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd.



- Sangharakshita. (2012). *Buda Kimdir?*. (Çev. B. Biçen). İstanbul: Hermes Yayınları.
- Taylor, C. C. (2006). Socrates. *Encyclopedia of Philosophy*. (Ed. D. M. Borchert). London: Thompson & Gale. 9: 105.
- Vernant, J. P. (2016). *Eski Yunan'da Mit ve Din*. (Çev. M. Erşen). İstanbul: Alfa Mitoloji.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whittaker, G. (2001). Linguistic Anthropology and the Study of Emesal as (a) Women's Language. *Sex and Gender in the Ancient Near East*. (Ed. S. Parpola & R. M. Whiting). July 2-6. 47/1, pp. 633-645.
- Woodruff, P. (2005). Areté. *Encyclopedia of Philosophy*. (Ed. D. M. Borchert). London: Thompson & Gale. 1: 256.
- Zeller, E. (2017). *GreK Felsefesi Tarihi*. (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.

Öz: Bireysel ruh ve ahlak felsefesinin kurucusu olan Sokrates gerek geleneksel dinin gerekse ilk filozofların Tanrı anlayışlarına karşı durmuştur. Bunun sebebi, onun felsefesini teolojik bir sistem üzerine bina etmesi ve bu sistemde hikmet sahibi olmayan bir tanrının varlığını kabul etmemesidir. Onun Yunan dinine karşı bu radikal görüşleri halkın tepkisini çekmiş ve neticede Sokrates, halkın dinini reddettiği gerekçesiyle idam edilmiştir.

Bu çalışmada Sokrates'in yerel dine ve doğa felsefesine karşı olmasının gerekçeleri ortaya konulacak ve onun yeni teolojik-felsefi sisteminin temel noktaları ele alınacaktır. Ayrıca bu bağlamda Sokrates'in Tanrı ile insan ruhu arasındaki ilişkiye dair görüşleri, onun kullandığı kavramlar üzerinden değerlendirilecektir. Yine sokratik felsefenin bireysel ruh psykhe ve Tanrı tasavvurunun bağlantı noktaları ele alınacak böylece 'ruhunu mükemmelleştir!' ilkesinin dinî arka planı irdelenecektir. Bütün bunları incelerken meseleye Dinler Tarihi bakış açısıyla yaklaşılabilecek ve Sokratik felsefenin dinî temelleri anlaşılabilir hale getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sokrates, psykhe, demon, doğa felsefesi, Antik Yunan dini, Apollon.



