



**SOFİSTLERİN SİYASET DÜŞÜNCESİNİN
JEAN-JACQUES ROUSSEAU ÜZERİNDEKİ
ETKİSİNİN İNCELENMESİ**

Seval AKARSU
Yüksek Lisans Tezi
Danışman: Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ
Ekim, 2024
Afyonkarahisar

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

**SOFİSTLERİN SİYASET DÜŞÜNCESİNİN JEAN-
JACQUES ROUSSEAU ÜZERİNDEKİ ETKİSİNİN
İNCELENMESİ**

Hazırlayan
Seval AKARSU

Danışman
Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ

AFYONKARAHİSAR 2024

ETİK VE BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Sofistlerin Siyaset Düşüncesinin Jean-Jacques Rousseau Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi**” adlı çalışmanın tüm hazırlanma süreçlerinde bilimsel etik kurallara ve atıf gösterme ilkelerine riayet ettiğimi belirterek aksi bir durumun tespiti hâlinde sorumluluğun tamamen bana ait olduğunu kabul, beyan ve taahhüt ederim.

23/10/2024

İmza

Seval AKARSU

T.C.
AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ENSTİTÜ ONAYI

Öğrencinin	Adı- Soyadı	Seval AKARSU
	Numarası	210614103
	Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
	Programı	Felsefe ve Din Bilimleri
	Program Düzeyi	☒ Yüksek Lisans ☐ Doktora ☐ Sanatta Yeterlik
Tezin Başlığı		Sofistlerin Siyaset Düşüncesinin Jean-Jacques Rousseau Üzerindeki Etkisinin İncelenmesi
Tez Savunma Sınav Tarihi		31.10.2024
Tez Savunma Sınav Saati		15.00

Yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez, Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği'nin ilgili maddeleri uyarınca jüri üyeleri tarafından değerlendirilerek ☒ oy birliği – ☐ oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Hacı İbrahim DELİCE
MÜDÜR

Bu tez, Enstitü Müdürlüğünce kontrol edilerek, elektronik imza kullanılarak onaylanmıştır.

ÖZET

SOFİSTLERİN SİYASET DÜŞÜNCESİNİN JEAN-JACQUES ROUSSEAU ÜZERİNDEKİ ETKİSİNİN İNCELENMESİ

Seval AKARSU

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Ekim, 2024

Danışman: Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ

Bu çalışma, Sofistlerin siyaset düşüncesini ve Jean-Jacques Rousseau'nun siyaset düşüncesinde, özellikle toplum sözleşmesi bağlamındaki fikirlerinin sofistlerden nasıl etkilendiğini incelemektedir. Sofistler, Grek döneminde bilgi, ahlâk ve siyaset üzerine eleştirel ve göreceli yaklaşımlarıyla tanınan düşünürlerdir. Siyaset özelindeki düşünceleri genel olarak, insanın doğuştan özgür olması, *physis-nomos* ayrımında *physisi* incelemeleri ve toplumsal sözleşme bağlamında ağırlık göstermektedir. Bu çalışma, Rousseau'nun doğa durumu ve toplumsal sözleşme teorisinde sofistlerden bir iz barındırdığını iddia etmektedir.

Rousseau'nun, toplum sözleşmesi teorisinde, insanların doğa durumundaki eşitlik ve özgürlüklerini medeni toplumlarda yeniden kazanma arzusu öne çıkmaktadır. Sofistlerin bireysel özgürlüğe verdikleri önem, Rousseau'nun toplum sözleşmesi fikrinde yansımalarını bulmaktadır. Ancak Rousseau, sofistlerin aksine evrensel bir adalet ve erdem anlayışını savunarak doğal hukuku temel almaktadır. Bu farklılık ve benzerlikler, Rousseau'nun sofistlerden nasıl etkilendiğini ve onlardan nasıl ayrıldığını anlamamıza yardımcı olmaktadır.

Rousseau'nun sofistlerden etkilenecek geliştirdiği siyaset düşüncesi, modern siyasî teoriler açısından değerli bir perspektif sunmaktadır. Bu çalışma, Rousseau'nun düşüncelerinin kökenlerini ve sofistlerle olan ilişkisini açığa çıkararak, akademik alanda yeni tartışmalara kapı aralamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sofistler, Toplum Sözleşmesi, J. J. Rousseau, Doğal Hukuk, Doğal Hâl

ABSTRACT

AN EXAMINATION OF THE INFLUENCE OF THE SOPHISTS ON JEAN-JACQUES ROUSSEAU'S POLITICAL THOUGHT

Seval AKARSU

AFYON KOCATEPE UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS

October, 2024

Advisor: Prof. Dr. İrfan GÖRKAS

This study examines the political thought of the Sophists and how Jean-Jacques Rousseau's political ideas, particularly in the context of the social contract, were influenced by them. The Sophists were thinkers known in the Greek period for their critical and relativistic approaches to knowledge, ethics, and politics. Their political thoughts generally emphasize the innate freedom of humans, prioritizing *physis* over *nomos* in the *physis-nomos* distinction and highlighting the significance of the social contract. This study argues that Rousseau's state of nature and social contract theory bear traces influenced by the Sophists.

In Rousseau's theory of the social contract, the desire of individuals to regain the equality and freedoms they had in the state of nature stands out prominently. The emphasis Sophists placed on individual freedom is reflected in Rousseau's concept of the social contract. However, unlike the Sophists, Rousseau grounds his theory on natural law while advocating for a universal sense of justice and virtue. These differences and similarities help us understand how Rousseau was influenced by the Sophists and how he diverged from them.

Rousseau's political thought, developed under the influence of the Sophists, offers a valuable perspective in terms of modern political theories. This study seeks to uncover the origins of Rousseau's ideas and his relationship with the Sophists, thereby opening new avenues for academic debate in the field.

Keywords: The Social Contract, Sophists, J. J. Rousseau, Natural Law, State of Nature

ÖN SÖZ

Bu araştırmada, sofistlerin siyaset düşüncesi ve Jean-Jacques Rousseau'nun siyaset düşüncesi arasındaki ilişkiye değinilecektir. Bu ilişki bağlamında Rousseau'nun siyaset düşüncesindeki doğal hukuk, eşitlik, özgürlük ve toplum sözleşmesine dair öne sürdüğü fikirler ile sofistlerden Protagoras, Gorgias, Hippias, Antiphon, Alkidamas ve Lykophron'un siyaset düşünceleri arasındaki bağlamın üzerinde durulacaktır.

Akademik literatürde gerek sofistlerin gerekse Rousseau'nun düşüncelerine dair çalışmalar yapılmış olmakla birlikte bu çalışmaların çoğu ya sofistler ya da sadece Rousseau minvalinde yapılmış çalışmalar olup sofistler ile Rousseau'nun siyaset düşüncesini mukayeseli şekilde ele alan ve her ikisi arasında bağlam kuran bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple bu araştırmada sofistler ve Rousseau'nun siyaset düşüncesi arasındaki bağlama değinilerek akademideki bu boşluğa katkı sağlanması amaçlanmaktadır.

Bu tezin oluşmasında desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. İrfan GÖRKAŞ'a, yorumları ve eleştirileri ile tezin gelişimine katkı sağlayan Prof. Dr. Kemal GÖZ ile Dr. Enes TAŞ'a ve her zaman yanımda olan aileme, dostlarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Seval AKARSU
2024, Afyonkarahisar

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
ETİK VE BİLİMSEL İLKELER SORUMLULUK BEYANI	iii
ENSTİTÜ ONAYI	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
ÖN SÖZ	vii
İÇİNDEKİLER	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ.....	ix
GİRİŞ	1
1. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	2
2. TEZİN AMACI VE SINIRI	5
BİRİNCİ BÖLÜM	
SOFİSTLERLER VE FELSEFELERİ	
1. SOFİST KAVRAMI	7
2. SOFİSTLERİ ORTAYA ÇIKARAN DÜŞÜNCE ORTAMI	14
2.1.SİYASAL VE KURUMSAL DEĞİŞİM	15
2.2. FELSEFİ NEDENLER	26
3. SOFİSTLER VE FELSEFELERİ	33
3.1 SOFİSTLERİN HAYATI	33
3.2. YÖNTEM	37
3.2. İNSAN	42
3.3. BİLİM VE FELSEFE	47
3.5. SİYASET	49
4. İSLÂM FİLOZOFLARININ SOFİSTLERE BAKIŞI	58
İKİNCİ BÖLÜM	
SOFİSTLERİN JEAN-JACQUES ROUSSEAU ÜZERİNDE ETKİLERİ	
1. DEĞİŞİM VE JEAN JACQUES ROUSSEAU	70
2. YÖNTEM	75
3. İNSAN	78
4. BİLİM VE FELSEFE	85
5. SİYASET	89
SONUÇ	96
KAYNAKÇA	99

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

bknz.: Bakınız

C.: Cilt

m.ö.: Milattan önce

S.: Sayı

thk.: Tahkik

vb.: Ve benzeri

vd.: Ve diğeri

GİRİŞ

Sofistler, Grek toplumunda M.Ö. 5. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak M.Ö. 4. yüzyılın ortalarına kadar varlıklarını sürdüren, Metoikos sınıfından olan, gezici öğretmenlerdir. Sofistler hem felsefe tarihinde hem de Grek toplumunun siyasî arenasında dönüşüme öncülük etmiş filozoflardır. Felsefe tarihinde, felsefenin yönelimini insana doğru çevirmişlerdir. Siyasî dönüşümde ise doğrudan demokrasinin gelişiminde, halkın yeni sisteme entegre olmasında retorik ve siyaset eğitimiyle öncülük etmişlerdir.

Sofistler bulundukları konum açısından ağırlıklı olarak eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu eleştiriler temelde; göreceli görüşlerinin olması, eğitim üzerinden para kazanmaları ve belli bir nosyonda ahlâk düşüncelerinin olmayışı üzerinedir.

Sofistler her ne kadar demokrasi içerisinde faal bir şekilde eylemde bulunsalar da demokrasi yanlısı oldukları söylenemez. Sofistlerin *physis-nomos* ayrımı yapmaları, yazılı kanunların insan yapımı oldukları için hatalarını göstermeleri, doğa hukukunu savunmaları, bulundukları dönemde köleliğe dayalı sınıflı bir toplum olmasına karşın eşitlikçiliği savunmaları onların ayrıştığı noktalar. Toplum sözleşmesi düşüncesi ve sözleşmenin barındığı doğal hak düşüncelerinin izi tarihte ilk olarak sofistlerde görülmektedir.

Toplum sözleşmesine dair birbirinden farklı filozoflar, çeşitli düşünceler ortaya koymuşlardır. Bunlar arasında Rousseau, önemli bir yer teşkil etmektedir. Rousseau, düşüncelerini insanın doğal hâli üzerinden kurgu bir anlatımla gerçekleştirmektedir. Doğal Hâlden, toplumsallığa doğru ilerleyen insan, mülkiyetle birlikte doğal hâlde kendinde var olan hakları kaybetmiştir. Rousseau açısından devlet ve kanunlar ise bu doğal hâlin geri getirilmesinden ziyade hakların gasp edildiği bir yapıdadır. Bu krizin çözümü için Rousseau, Toplum sözleşmesini sunarak insanların kaybettiği doğal haklarının geri alacağını iddia etmektedir.

1. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

Türkiye’de yapılan sofist ve Rousseau (Ö. 1778) konulu çalışmaları, basılı olan çalışmalar ve basılı olmayan çalışmalar (tezler) olmak üzere iki kategoride belirleyebiliriz.

Basılı çalışmaları, birincil kaynaklar ve ikincil kaynaklar olarak ayırabiliriz. Sofistlerle ilgili basılı birincil kaynaklar arasında, Platon’un (M.Ö. 427-347), sofistleri altı kategoride sınıflandırdığı ve eleştirilerde bulunduğu, *Sofist* (2022); Sokrates (M.Ö. 469/470-399) ile Gorgias’ın (M.Ö. 483-375) retorik sanatı üzerine yaptıkları eleştirel tartışmayı ele alan *Gorgias* (2021); Protagoras (M.Ö. 490-410) ve Sokrates’in, erdem, erdemin öğretilirliği ve sofistler hakkında yaptıkları tartışmalardan oluşan *Protagoras* (1997) diyalogları ile Aristoteles’in (M. Ö. 384-322), *Organon* başlığı altında bulunan, mantık kitapları arasında sayılan ve sofist yöntemine eleştiriler sunduğu *Sofistçe Çürütmeler* (2019) adlı eseri ve Batılı biyografi veya tarih yazarlarının, filozofların hayatını anlattığı ve içerisinde sofistlerin hayat hikâyeleri ve fragmentlerinin bulunduğu, D. Laertios’un; *Ünlü Filozoflar Yaşamları ve Öğretileri* (2019) yer almaktadır.

İkincil çalışmalar, bu eserlere bağlı olarak ve onlardan sonra üretilenler ise W. Capelle’in (1871-1961), *Sokrates’ten Önce Felsefe (Fragmanlar-Doksograflar) 1-2* (1994); W. Kranz’ın (1884-1960), *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar* (2014); A. Laks ve G. Most’un, *Early Greek Philosophy Sophists* (2016); W.K.C. Guthrie’nin (1906-1981), *Yunan Felsefe Tarihi* (2021) ve Güvenç Şar’ın; sofist düşüncenin oluşumunu, sofistlerin siyaset düşüncelerini, sofistlerin tarihi arka planını ortaya koyduğu ve anonim bir sofistin çalışma kitabı olan *Dissoi Logoi* üzerine çeviri yaptığı, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar* (2017) adlı eserleridir.

Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, Ulusal Tez Merkezinden “sofist” kelimesiyle yazılan tezler araştırıldığında toplamda 25 tez bulunmaktadır. Bu tezler arasında, 1

tanisi Doktora¹, 24 tanesi ise Yüksek Lisans tezleridir. İslâm Felsefesi bölümlerinde yapılan tezler ise 15 tanedir.²

Bu tezler incelendiğinde, Selçuk Erincek'in, sofistlerin devlet tanımını ve devlete karşı bakış açılarını incelediği, bu bağlamda sofistlerin *physis-nomos* ayrılığını ortaya koyduğunu ve Hobbes'un devlet anlayışında *physis-nomos* üzerinde yapılan ayrımda sofistlerin etkilerini çalıştığı, *Sofistler ve Thomas Hobbes'un Devlet Felsefelerinin Mukayesesi* (2002); Gökhan Çelen'in, sofistlerin tarihi arka planını ortaya koyduğu, demokrasinin gelişiminde sofistlerin etkisini ve sofistlerin düşüncelerindeki farklılığı analiz ettiği *Antik Yunan Demokrasisine Sofistlerin Etkileri* (2017); Ebubekir Pilatin'in, sofistlerin kelâm ve felsefe gelenekleri içinde nasıl değerlendirildiğini, Antik Yunan'da sofistlerin ortaya çıkış nedenlerini ve düşüncelerini İslâm geleneğindeki etkilerini araştırdığı, kelâm âlimlerinin ve Meşşâî filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn

¹ Elif Akgün Kaya, *Anadolu'da II. Sofistik Dönem: Sofist Retor ve Filozofların Kamusal Alandaki Etkinlikleri* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

² Mehmet Kaya, *Platon'un Sofistleri Eleştirisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Mahmut Aytekin, *Sofistler, Gazzali ve Descartes'ta Şüphecilik (İlk. Orta ve Yeniçağ'da şüphecilik)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000); Elif Nuyan, *Sofistik Hareketin Anlamı ve Önemi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Selçuk Erincek, *Sofistler ve Thomas Hobbes'un Devlet Felsefelerinin Mukayesesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Rezzan İlke Yiğit, *Anti-sofistik Olarak Felsefe* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Özgür Uçak, *Platon'un Sofist'te Hata Kavramı Sorununun Çözüm Yolu* (Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Hilal Tarım, *Sofistlerde Hak Kavramı* (Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Serpil Satı, *Sofistlerin Bilgi ve Varlık Anlayışı: Epistemolojik ve Ontolojik Bir İnceleme* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Gökhan Çelen, *Antik Yunan Demokrasisine Sofistlerin Etkileri* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016); Duygu Özdemir, *Platon ve Sofistlerin Bilgi Anlayışlarının Karşılaştırılması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Yeşim Akçagün, *Aristoteles'in Topikler ve Sofistçe Çürütmeler'inde İformel Mantık* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ebubekir Pilatin, *İslâm Filozoflarına Göre Sofist Felsefe* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Bozkurt Toral, *Poliste Savaş ve Dönüşüm: Antik Atina'da Deniz Güçleri Demokrasisi ve Trajik-Sofist Politik Perspektif* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Furkan Yılmaz, *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat* (Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Emre Çakar, *Sofistlerin Değeri Sorunu* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022); Beyza Kahveci, *Sofistlerden Sinoplu Diogenes'e: Doğa ve Yasa* (Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

Rüşd'ün sofistlere dair Meşşailerin olumsuz görüşlerini ele aldığı, *İslâm Filozoflarına Göre Sofist Felsefe* (2019) adlı çalışması bulunmaktadır.

Sofistlerin siyaset düşünceleri üzerine, Abdullah Demir ve İlyas Altuner'in; Protagoras, Gorgias, Prodikos, Antiphon, Hippias ve Isokrates'in topluluk halinde yaşama düşüncesini ve toplum sözleşmesine farklı noktalardan katkılarını inceleyen *Antik Yunan'da Sofistlerin Toplumsal Sözleşme Yaklaşımının İncelenmesi: Temel Unsurlar ve Katkılar* (2023) adlı makalesi bulunmaktadır.

J.J. Rousseau çalışmaları ise sofistlere nazaran daha fazla bulunmaktadır. Basılı çalışmalar arasında çeviri çalışmaları ön plana çıkmaktadır. Bu çeviri çalışmaları arasında öncelikle Rousseau'nun hayatı, eserleri için geniş bir hacme sahip olan, L. Damrosch'un, *Jean Jacques Rousseau* (2021); Ernest Cassirer'in (1874- 1945), Rousseau'nun doğa durumu ve toplum sözleşmesi düşüncesinden hareketle Goethe ve Kant arasındaki benzerliği ele aldığı, *Rousseau Kant Goethe* (2014); Robert Wokler'in (1942-2006), Rousseau'nun aydınlanma çağında, aydınlanma düşüncesine karşı fikirlerini ve eserlerini ele alıp incelediği, *Rousseau/Düşüncelerin Ustaları* (2003) bulunmaktadır.

Basılı olmayan çalışmalar arasında, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı, Ulusal Tez Merkezinden, Rousseau kelimesiyle yapılan çalışmalar aratıldığında 92 adet tez çıkmaktadır. 92 tezin 11'i Doktora, 81'i Yüksek Lisans tezidir. Hepsini yazmanın olanaksızlığından ötürü, çalışmamızla ilgili görülebilecek çalışmalar arasında; Abdullah Kıran'ın, Hobbes, Locke, Rousseau'nun doğa durumu konusu üzerinde şekillenen, Hobbes'un doğa durumunun savaş halini, Locke'un doğa durumunun eşitlik ve son olarak Rousseau'nun doğa durumunun ise mutluluk ve özgürlük temelli olduğunu iddia eden *J. J. Rousseau'da Doğa Durumu Kavramı ve Özgürlük* (1995); Rümeyza Hazer Pekacar'ın, Jean-Jacques Rousseau'nun, insanları doğuştan iyi ve merhametli olduğunu, ancak toplumsal yaşamın bu doğallığı bozduğunu savunduğu insana bakışı ve doğal hâli ele aldığı, Medeniyetin ve aklın ilerlemesinin ahlâki olarak insan yapısını olumsuz etkilediği düşüncesini ileri süren *Jean Jacques Rousseau'nun İnsan ve Toplum Anlayışı Üzerine Bir İnceleme* (2020) adlı çalışma bulunmaktadır.

Rousseau üzerine yazılan makaleler tarandığında ise 82 adet makale bulunmaktadır. Bu makaleler arasında, Rousseau'nun doğal hâl, sözleşme, doğa durumu fikirleri ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda, Bekir Geçit'in, Rousseau'nun doğa durumunda ve uygar toplumda eşitlik, özgürlük düşüncesi bakımından insanı hangi konumda gördüğünü ve uygar topluma geçişin beraberinde ne tür sorunlara yol açtığını değerlendirdiği *Rousseau'da Doğa Durumundan Uygar Topluma Geçişin Yol Açtığı Sorunlar: Eşitsizliğin Kaynağı ve Özgürlük* (2021) ve Venance Makilo'nun, Rousseau'nun Toplum sözleşmesi düşüncesinden hareketle, doğal insan ve toplumsal insan arasındaki farklılıkları, yurttaş kavramı çerçevesinde incelediği, *Yurtseverlik: Doğa İnsanıdan Toplumsal İnsana Özgürlük ve Eşitlik* (2019) adlı çalışmalar bulunmaktadır.

Rousseau ve sofistlerin siyaset düşüncelerini birlikte ele alan ve sofistlerin, Rousseau üzerinde etkisini ortaya koyan kapsamlı bir eser (kitap, kitap bölümü, tez, makale) bulunmamaktadır. Ancak, George Barbarousis'in, tezimizle benzer bir ismi taşıyan *The Influence of the Sophists on Rousseau's Thought* (2021) isimli makalesi bu alanda dikkate değer bir istisnadır. Bu makale sadece üç sayfadan oluşmaktadır. Barbarousis'in makalesi, Rousseau'nun ve sofistlerin düşünceleri üzerine daha derinlemesine ve kapsamlı araştırmalar yapılmasına olan ihtiyacı örneklemektedir. Literatürü belirledikten sonra sofistlere bakabiliriz.

2. TEZİN AMACI VE SINIRI

Bu tezin amacı, sofistlerin siyaset düşüncelerini ortaya koyarak, Rousseau üzerinde etkisinin incelenmesidir. Bu bağlamda tez belirli sınırlılıklar içermektedir. Öncelikle sofistleri ele almaktadır fakat bu tezde tüm sofistler ele alınmayacaktır. Bunun yerine; Protagoras, Gorgias, Hippias, Antiphon, Alkidamas ve Lykophron adındaki sofistler incelenecektir. Rousseau'nun düşüncelerinin ise tamamından ziyade sofistlerle ilişkili görülen; toplum sözleşmesi, doğal hâl ve doğal hukuk üzerinden ortaya konulacaktır.

Bu tezde, metodolojik olarak *interpretivizm* (niyet anlama- yorumsalcılık) ve *söylem analizi* yöntemi kullanılacaktır. Özellikle sofistler konusunda, onlara ait metinlerin yakılması veya zaman içerisinde kaybolması nedeniyle kısıtlı olması ve bu

düşünürler hakkındaki bilgilere görüş açısından farklı kişilerden ulaşılması sebebiyle interpretivizm yöntemi tercih edilmiştir. Sofistlerin kendi eserlerinden ulaşılan fragmentler ise söylem analizi yöntemi ile incelenerek, onların siyasî bakış açıları değerlendirilmeye çalışılacaktır. Rousseau'nun eserleri günümüze ulaştığı için çalışmada kendi eserlerinden yararlanılacak ve sofistlerde olduğu gibi Rousseau'dan alınan pasajlarda da söylem analizi yöntemi kullanılacaktır.

Tez iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; sofist kelimesinin tanımı ortaya konulacaktır. Ardından sofistleri ortaya çıkaran düşünce ortamı, siyasal ve kurumsal değişimler ve felsefî nedenler incelenecektir. Sofistler ve felsefelerinde, sofistlerin hayat hikayeleri yer alacaktır, devamında sofistler; yöntem, insan, bilim ve felsefe ve siyaset başlıklarıyla incelenecektir. Son olarak, İslâm filozoflarının da sofistlere yükledikleri anlam ve bununla birlikte sofistlere karşı sergiledikleri tavırda etkilendikleri filozoflar ortaya konulacaktır.

Tezin ikinci bölümünde ilk olarak sofistlerin, Rousseau üzerindeki etkisinden bahsedilecektir. Ardından Rousseau'nun düşünceleri, Rousseau ve değişim, yöntem, insan, bilim ve felsefe, siyaset başlıklarıyla birlikte incelenecektir.

Sonuç kısmında ise sofistlerin Rousseau'nun düşüncesinden ne derece etkisi olduğu veya ne derece düşünce paralelliğine sahip olduğu açıklanacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SOFİSTLER VE FELSEFELERİ

Sofistler, Grek toplumunda M.Ö. 5. yüzyılın ilk çeyreğinden başlayarak M.Ö. 4. yüzyılın ortalarına kadar varlıklarını sürdüren “gezici öğretmenler” sıfatını taşımaktadırlar. Bu çalışmada, Protagoras, Gorgias, Hippias, Antiphon, Alkidamas ve Lykophron adındaki sofistler ele alınacaktır.

1. SOFİST KAVRAMI

Sofist kavramı, felsefe tarihinde biri olumlu biri olumsuz olmak üzere iki anlamı taşımaktadır. Grekçe “Sophistes” kelimesi; felsefede “Bilge” ve “Bilgelik” anlamlarına gelen “Sophos” ve “Sophia” kelimelerinden türemiştir. Bu iki kelimenin ilk anlamı; “belli bir zanaatta ustalaşmış kişi”, “belirli bir zanaatta ustalık”tır.³ Aristides, sofisti olumlu anlamlarda kullananlar arasındadır. Filozofların ve bazı devlet adamlarının sofist olarak isimlendirildiğini şöyle ifade etmektedir: “Herodot Solon’a ‘sofist’ dememiş miydi? Aynı zamanda Pisagor, Androtion yedilerden ‘sofistler’ yani ‘bilgeler’ diye söz etmedi mi? ve aynı zamanda yüce Sokrates’i de sofist olarak adlandırmadı mı?”⁴

Sofist isminin çok anlamlılığı hakkında Laertios bizlere bilgi vermektedir. Laertios, sofisti “bilge” anlamında kullandığı gibi aynı zamanda “şairleri” de buraya eklemektedir ve onun için bu anlam olumlu bir yapıdadır:

“Felsefe adını ilk kez anan ve kendini filozof olarak adlandıran ilk kişi Pythagoras olmuş; tanrının dışında hiç kimse bilge değilmiş. Eskiden ‘bilgelik’ deniliyordu, bunu meslek edinene ve zekasını büyük bir özenle bu konuda çalıştırana ‘bilge’, bilgeliği bağrına basana da ‘filozof’ deniliyordu. Bilgelere sofistte denilirdi: yalnızca bunlar değil ozonlar da sofistti; Kratinos, Arkhilokhoi’de Homeros ve Hesiodos’u izleyenleri överken böyle söyler”.⁵

³ Peter A. Angels, *Dictionary of Philosophy* (New York: Harber and Row Publishers, 1981), 264; Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2021), 134; İrfan Görkaş, “Ebu Said Muhammed Hadimi’nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (2009), 247.

⁴ Aelius Aristides, “Areply to Plato: In Defense of the Four”, *Orations* 3-4 ed. Micheal Trapp (Cambridge: Harvard University Press: 2021), 677.

⁵ Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2023), 17-18 (12).

Bilge, şair gibi olumlu anlamlarına rağmen sofist kelimesi her zaman iyi bir anlam taşımaz. Sofist kelimesi, olumlu bir anlamdan zaman içerisinde olumsuz bir anlama hatta hakarete varan anlamlara gelecek kadar bir dönüşüme uğramıştır.

Olumsuz anlamlarda kullanan birisi olan Aiskhylos'un (M.Ö. 525-455), Prometheus anlatımında sofist kelimesi ve anlamı karşımıza çıkmaktadır. Aiskhylos, Prometheus'u bir sofist olarak sunar. Zeus'un verdiği emirle, Hephaistos ve Kratos tarafından Prometheus, kayaya zincirlenir. Kratos, Hephaistos'a dönerek: "...Bu sofist, Zeus'un ondan daha akıllı olduğunu anlasın" der.⁶ Buradaki sofist vurgusunda iki anlam bulunmaktadır. Birincisinde, akıllı kimseye işaret etmektedir. İkincisinde ise bir kurnazlığa işaret etmektedir.

Geleneklere bağlı, yeniliklere tepkili olan Aristophanes (M.Ö. 450-385), eserlerinde sofistlerle karşılaşmak mümkündür. Aristophanes, sofisti olumsuz anlamlarda kullananlar arasındadır. Komedyelerinde ironi yoluyla siyaset eleştirileri yapan aynı zamanda sofistlere karşı büyük bir nefret taşıyan birisidir.⁷ *Bulutlar* adlı komedyasında sofistleri şu şekilde tasvir etmektedir:

"Atina'da bir yer var, acaib bir meydan,
İnsanlar dilleriyle geçinir bu meydanda,
Ona buna söz atarlar, çamur atarlar.
Ne Philippos'lar ne Gorgias'lar, ne sözü bilmezler.
Kendi dillerini tutmasını bilmezler,
Başkasının dillerini kesip yerler".⁸

Bu komedyada sözü edilen meydan, anlaşıldığı üzere agorayı temsil etmektedir. Bu meydanda konuşan ustalar ise dil ustalarıdır. Zaman zaman laf atan, çamur atan kimselerdir hatta Aristophanes'e göre başkalarının dillerini yemektirler yani onları

⁶ Aiskhylos, *Promethues Bound*, ed. A.J. Podlecki (Oxford: Aris and Phillips Classical Texts, 2005), 61-62.

⁷ Aristophanes'in siyasal ironisi hakkında daha detaylı bilgi için Bkz: Andre Bonnard, *Antik Yunan Uygarlığı 2*, çev. Kerem Kurtgözü (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2004), 217-246; Yakup Akyüz, "Aristophanes'in Eserlerinde Siyasal İroni ve Barış", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi 2* (Ocak 2015), 121; Yakup Akyüz, "Aristophanes'in Eserlerinde Sokrates'in Sofizmi", *Felsefe Dünyası Dergisi 63* (Temmuz 2016), 234-254.

⁸ Aristophanes, *Bulutlar*, çev. Ali Süha Delibaşı (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1957), 163.

susturmaktadırlar. Bu kimseler komedyada geçen Philippos ve Gorgias isimlerine bakılırsa sofistlerdir. Teknik deyimle sofistler, güçlü argümanı zayıf argümanla alt etmeye çalışan ve söz sanatlarıyla halkı kandıran kimselerdir. Aristophanes, sofistleri anlatmaya şöyle devam eder:

“Bu kocaman kenetli kelimeler yığını, işte burada dil görevi devralacak, kelimelerin zarafetini tek tek sınyıp çözecek, Sofist cümleleri dizecek, parçalara ayıracak, karşısındakini kötüleyip, ona iftira atacak”.⁹

Aristophanes komedyalarında açıkça sofistlerin adlarını anarak onlara karşı eleştirisini sunmakla kalmaz aynı zamanda Sokrates’i de sofist olarak göstererek onu da tüm komedyaya boyunca *-Bulutlar’da-* küçümseyici bir anlatımla betimler. Sokrates’ten ders alan bir genç öğrenci ondan hileyi öğrenir ve sonunda anne-babasına hakaret eden, onları döven ve borcunu ödememek adına hileye başvuran bir kişiye dönüşür.

Bu komedyaya aynı zamanda halk tarafından oldukça yaygın bir ilgiyle karşılanmıştır. Buradan hareketle aslında Aristophanes’in sergilediği tutumun halk üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Platon, *Sokrates’in Savunması*’nda Aristophanes’in oyununun, Sokrates’i idama götüren sebepler arasında saymaktadır. Sokrates, savunma sırasında kendisinin sofist olmadığını söylemektedir.¹⁰ Buradaki açıklama ihtiyacı ağırlıklı olarak Aristophanes’in sergilediği sofist anlamının olumsuzluğuna dair tutumun, halk üzerindeki olumsuz etkisi olduğu söylenebilir. Aristophanes için özetle söylemek gerekirse sofist; dil oyunu yapan, haksız yere para kazanan ve insanlara iftira atan kimselerdir.

Isokrates (M.Ö. 436- 338) ve Ksenophon (M.Ö. 432-335) sofiste olumsuz anlam veren kişilerdir:

“Eğitim mesleğiyle uğraşan herkes [sofistler], yerine getirebileceğinden daha fazla sözler vermek yerine gerçekleri ifade etmeye hevesli olsaydılar, halk nezdinde bu kadar kötü bir üne sahip olmazlardı”.¹¹

⁹ Aristophanes, *Kurbağalar*, çev. Elif Kayalar (İstanbul: Yaba Yayınları, 2006), 71.

¹⁰ Platon, *Sokrates’in Savunması*, çev. Ari Çokona (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 2 (17b).

¹¹ Isocrates, “Against the Sophist”, *Isocrates* 2, ed. T. E. Page, E. Caapps, W.H.D. Rouse (New York: G.P. Putnam’s Sons, 1929), 1.

Sofist, burada eğitim mesleğiyle uğraşan kişilerdir. Bunlar, yerine getirebileceğinden daha fazla sözler vermekte ve gerçekleri ifade etmemektedirler dolayısıyla bu özellikleri sebebiyle halk arasında kötü bir üne sahiptirler.

Sofistler öğrencilere retorik eğitimi vermektedirler. Verdikleri bu eğitim türü sebebiyle eleştirilmektedirler. Eleştirilere göre retoriğin ve sofistlerin gerçekle yani doğayı ele alan felsefe ile bir ilgileri yoktur. Az ücretle çok sayıda öğrenciyi kendilerine çekmektedirler. Kendilerini felsefe sanatının ustası olarak ilan etmektedirler. Sokrates, onların yaptığı konuşmaları sıradan insanların yaptığı doğaçlamalardan daha kötü bulur ve çok aptal olduklarını çünkü başkalarının aptal olduklarını zannettiğini söylemektedir.

“Sadece bu sofistlerin değil, siyasî söylemi öğrettiğini iddia edenler de eleştirilmelidir. Çünkü onların da gerçeklikle bir ilgisi yoktur. Sadece az bir ücretle, çok sayıda öğrenciyi kendilerine çekebilirlerse kendilerinin sanatın ustası olduklarını zannederler. Kendileri çok aptal olmasına rağmen diğerlerini o kadar aptal zannederler ki yazdıkları konuşmalar, sıradan insanların yaptığı doğaçlamalardan daha kötü olsa da”.¹²

Ksenophon, sofistlerin verdikleri dersleri ve konuşmaları erdem açısından eleştirir. Özellikle *Avcılık Sanatı*’nda erdem açısından eleştirileri çok açıktır:

“Sofistler gençleri ve zenginleri avlarlar”.¹³ “...Sofist olarak adlandırılan kişilere hayret ediyorum, çünkü çoğu gençleri erdeme yönelttiğini iddia etse de bunun tam tersini yapıyorlar. Erdem sahibi olmayı zamanımızın sofistlerine borçlu olan bir adamla hiç karşılaşmadık”.¹⁴ “Akıllı insanların arasında kınama amacıyla sofist terimini kullanması yeterlidir”.¹⁵

Bu pasajlardan anlaşılacağı üzere Ksenophon, sofist terimini ahlâken kötüyü imlemek üzere kullanır. Ksenophon eleştirilerinde kendini onlardan daha erdemli ve daha akıllı görmektedir. Tıpkı diğerleri gibi o da sofisti olumsuz anlamıyla kullanır.

Son olarak Platon ve Aristoteles de sofist terimini ve sofistleri olumsuz anlamıyla kullanan ve değerlendirenler arasındadırlar.

Platon analizlerinde sofistlere birden fazla anlam yüklemiştir ve bu anlamlar ağırlıklı olarak objektif olmak yerine düşmanca bir tutum içermektedir. Bu konunun delillendirilmesi açısından *Sofist* adlı eserine bakmakta fayda vardır. Platon, sofistleri 6

¹² Sokrates, “Against the Sophist”, 9-10.

¹³ Ksenophon, *Avcılık Sanatı*, çev. Okan Demir (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 63 (13, 9) .

¹⁴ Ksenophon, *Avcılık Sanatı*, 63 (13, 1)

¹⁵ Ksenophon, *Avcılık Sanatı*, 63 (13, 8,9).

kategoride ele almaktadır: Avcı, Tüccar, hem Tüccar hem Üretici, Diyalektikçi (Didişimci/Eristik) ve Arındırıcı.

Sofist diyalogunda ele aldığı ilk sofist Avcı'dır. Platon sofistleri balık avcısına benzetir.¹⁶ Aralarında kıyas yapar. Balık avcısının avı balık, sofistlerin avı ise zengin ve genç insanlardır. Buradaki benzetmenin vurgusu sofistlerin para alması üzerinedir. Bu vurguda avcının balık avlayarak kazanç elde etmesinden yola çıkarak yapılmıştır.

“... Avcılıkta, canlı av, karada yaşayan av, evcil av, insan, özel kişi avcılığında, para karşılığında yapılan takastan başka bir şey olmayan ve ders verme kisvesi altında yapılan menfaat avcılığında, zengin ve soylu gençleri hedef alan avcılığa verilmesi gereken ad, şu yürüttüğümüz muhakemenin bizi vardırırmış olduğu gibi ‘sofistlik’tir’. Sofist, “... Zenginliğin ve gençliğin fişkırıldığı çayırlara doğru yol alır: Buradan beslenenler, onlara iyi birer av olacaktır”.¹⁷

İkinci olarak sofist tüccardır. Platon bu benzetimde sofistleri hem tüccar hem üretici hem de satıcı konumunda ele almaktadır. Sofistlerin toptan sattığı şey, erdem ve bilimlerdir. Üretici konumunda ürettikleri şey ise verdikleri dersler ve kendilerine has olan yorumlarıdır. Burada da temel vurgu kazanç sağlama üzerinedir fakat ek olarak erdemin bir meta olarak satışa konu olması da eleştirilmektedir.

“Büyük ticarete [şehirlerarası ticaret] de bir farklılaşma görmüyor muyuz? Burada da para karşılığında satılan ve mübadele edilen şeyler, bazen bedeninin bazen de ruhunun beslenmesine veya istifade edilmesine yarayan bir şeyler değil midir?”¹⁸

Bu pasajda Platon şehirlerarası ticaret ile akademide verilen dersler arasında bir benzetme kurarak geleneksel ticarete bir farklılaşma olduğunu söylemektedir. Satılan ve mübadele edilen şeyler hem bedeni hem de ruhu bilgilendirmektedir. Geleneksel ticarete ortaya çıkan değişikliklerden birisi, bilimlerin şehir şehir dolaşıp para karşılığında öğretilmesidir. İşte bunlar sofistlerdir yani tüccar anlamına gelmektedir. Platon’un şu sözlerinde olduğu gibi: “Bilimlerin toptan satıcılığını yapan, şehir şehir dolaşıp bu bilimlerini para karşılığında sunan kimseye de aynı adı vermez misin?”¹⁹

¹⁶ Platon, *Sofist*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: İletişim Yayınları, 2022), 26-30 (221c-223b); Francis MacDonald Conford, *Platon’un Epistemolojisi: Theiatetos ve Sofist Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 236-237.

¹⁷ Platon, *Sofist*, 30 (223b,c).

¹⁸ Platon, *Sofist*, 31 (223d).

¹⁹ Platon, *Sofist*, 32 (224b).

“... Bir şehrin piyasasında yer edinmiş bir kimse, söz konusu dersleri kısmen satın almakta, kısmen de kendisi üretmektedir ve geçimini bu yolla sağlamaktadır. Bu kimseye az önce söylemiş olduğun addan başka bir ad vermeyi düşünmezsin sanırım”.²⁰

Diyalektikçi sofist, tartışmadan kazanç sağlayan sofisttir. Platon burada öncelikle tartışmayı tanımlar. Kanıt karşılık kanıt verilmesi ve bu çatışma durumuna tartışma der. Tartışma iki kişi arasında bir mukaveleyle olacağından buradan da karşılıklı tartışma tanımına ulaşır ve tartışmanın belli bir düzende ve sanat ile yapılacağını da vurgular. Tüm bunların ardından sofistlerin yaptıkları şeyi felsefi tartışmadan ayırmak için yani hakikate ulaşmak için yapılan tartışmadan ayırmak için “didişme” (diyalektik) adını verir.

“Buna karşılık, sanatına uygun bir şekilde yönetilen ve adil olanın kendisini, adil olmayanın kendisini ve daha başka genel belirlemelerini kabul etmeyen tartışmaya biz, genellikle, didişim adını vermiyor muyuz?”.²¹ “Demek ki görünüşe göre didişimden, itirazdan, tartışmadan, çatışmadan mücadeleden, sahiplenmeden kazanç sağlayan bir tür karşısında bulunuyoruz. İşte, şimdiki tanıma göre sofist budur”.²²

Arındırıcı sofist, arındırma yönteminde Platon, öncelikle insanın iki türlü arınmaya sahip olduğunu ifade eder. Birincisi; bedensel, ikincisi; ruhsal arınmadır. Bedensel arınma, hastalıktan ve çirkinlikten arınmakla meydana gelir. Hastalıktan arınma hekimler vasıtasıyla, çirkinlikten arınma ise beden eğitimiyle sağlanır. Ruhsal arınma da kendi içerisinde ikiye ayrılır, kötülükten arınma ve cahillikten arınma. Kötülükten arınma ceza yoluyla, cehaletten arınma ise eğitim yoluyla elde edilir. Eğitim kısmında Platon, sofistleri buraya konumlandırır fakat onların verdikleri eğitimi boş bir bilgelik etrafında dolanıp eleştirerek çürütme yöntemiyle yaptıklarını ifade etmektedir:

“...Boş bir bilgelik görüntüsü çerçevesinde cereyan ettiği sırada tesadüfen, karşımıza eleştirerek çürütme yöntemi çıktı: ve biz bu yöntemde hakiki ve gerçekten soylu sofistten başka bir şey görmüyoruz”.²³

Platon’un bu pasajında iki bilgelik görünmektedir. Biri boş bilgelik, ikincisi ise soylu bilgelik (sofist). Soylu sofist, eleştirileri çürütme yöntemiyle hakikati ve gerçeği ortaya koyan kimselerdir. İşte bizim biri olumlu biri olumsuz dediğimiz bu anlamlardır. Platon, sofistin birden fazla tanımını yaptığının farkındadır ve sofist analizini

²⁰ Platon, *Sofist*, 33 (224d).

²¹ Platon, *Sofist*, 34 (225c).

²² Platon, *Sofist*, 35 (226a).

²³ Platon, *Sofist*, 45 (231b).

sürdürmektedir. Didişimci sofist üzerinden analizlerine devam etmektedir. Platon için sofist düşüncenin konusu ise siyasettir:

“...Onlar, yasalar ve bütün siyasî işler üzerinde iyi tartışmacılar yetiştirmeyi üstlenmiyorlar mı?”. “Bunu üstlenmeyecek olsalardı, kimse onların konuşmalarını izlemeye kalkışmazdı herhâlde”.²⁴

Platon halkın talebinden doğan ihtiyacın farkındadır fakat halkın nasıl olur da bu kadar kötü anılan insanlardan eğitim almak istemeleri mümkün olur? sorusuyla baş başa kalmaktadır. Onun için, bu sorunun iki cevabı vardır. Birincisi; tartışmaları kazanmaları ve gençlerin gözünde haklı olmalarıdır. İkincisi ise onların taklitçi ve oyunbaz olmalarındandır. Platon her ne kadar iki açıklama yapsa da onun için yeterli olan cevap somut olanlardan ziyade onların “oyunbaz”, “dolandırıcı” ve “taklitçi” olmasıdır.

“Şu halde, gördüğümüz gibi, sofistin bilgisi gerçek bir evrensel bilgi olmayıp sadece bunun sözde bir benzeridir”.²⁵ “O halde onu hem şarlatan hem de taklitçi olarak ele almamız gerekiyor”.²⁶

Aristoteles’te sofistleri olumlu olarak değerlendirmeyenlerin arasında yer almaktadır. Onun için sofistler temelde iki büyük problemi taşımaktadırlar. Birincisi; sofistler filozof değildir ve bilgileri gerçeklik üzerine inşa edilmemiştir. İkincisi ve üzerinde ağırlıklı olarak durduğu şey ise kullandıkları yöntemin geçersizliği üzerinedir.

“Tıpkı oyunlarda hile yapmanın bir tür adaletsizlik ve namertlik olması gibi eristik de tartışmada namertlik yapmaktır, nasıl ki öncekiler için zafer yolunda her şey mübahtır, eristikçiler için de öyle. Öyleyse yalnızca zafer uğruna bunları yapan insanlar eristikçi ve kavgacı olarak addedilirken, bunları ün ve zenginlik uğruna yapanlara ise sofistler denir... sofistlik, görünürde bir bilgelik üzerinden para kazanmaktır; bu yüzden de kanıtlamalara tenezzül ederler”.²⁷

“Sofistçe çürütme, yani çürütme görünüşte çürütme olmayan safsatalardan konuşalım”.²⁸ “Sofistçe olan bilge görünmek ama olmamaktır, sofist bilge görünüşte öyle olmamak üzerine para kazanmaktır”.²⁹

Platon eserlerinde sofistleri, felsefe açısından olumsuz bir karakter olarak göstermektedir. Neredeyse çoğu eserinde -açık veya örtük bir şekilde- sofistlerle bir hesaplaşma içerisindedir. Bu durum felsefe açısından pozitif bir değer olarak düşünülebilir. Çünkü Platon,

²⁴ Platon, *Sofist*, 47 (232d).

²⁵ Platon, *Sofist*, 49 (233c).

²⁶ Platon, *Sofist*, 53 (235c).

²⁷ Aristoteles, *Sofistçe Çürütme*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları), 47 (171b 2).

²⁸ Aristoteles, *Sofistçe Çürütme*, 11 (164a 20).

²⁹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütme*, 13 (165a 20).

devlet görüşünden eğitime kadar kapsayıcı bir şekilde düşüncelerini sofistlerin iddialarını çürütme üzerinden ortaya koymuştur ve bu ameliyenin konusu da sofistler olmuştur.

Özetle Sofist sanatı şu anlamlara gelmektedir:

- Bilge ve şair,³⁰
- Akıllı, kurnaz,³¹
- Dil ustası hatip, insanlara çamur atan, haksız yere para kazanan, insanlara iftira atan,³²
- Tutamayacağı sözler veren,³³
- Zenginleri ve gençleri para için avlayan, avcı,³⁴
- Bilgi satan tüccar, öğretmen,³⁵
- Tartışmacı, diyalektikçi, eristik,³⁶
- Şarlatan, taklitçi,³⁷
- Bilge gibi görünüp bilge olmayan kimse.³⁸

2. SOFİSTLERİ ORTAYA ÇIKARAN DÜŞÜNCE ORTAMI

Sofistler, M.Ö. 5. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkmış, M.Ö. 4. yüzyılın ortalarına kadar Atina polisinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Sofistleri ve onların ortaya koydukları teorileri ve düşünceleri hakkıyla anlayabilmek için dönemin koşullarını incelemek büyük bir öneme sahiptir. Çünkü hiçbir düşüncenin, bulunduğu çağın koşullarından azade bir şekilde var olması mümkün değildir. Sofistlerin ortaya çıkışını iki ana başlık üzerinden değerlendirmek mümkündür: siyasal ve kurumsal değişim ve felsefi nedenler.

³⁰ Aelius Aristides, “Areply to Plato: In Defense of the Four”, *Orations*, 677; Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 18.

³¹ Aiskhylos, *Promethues Bound*, 61-62.

³² Aristophanes, *Bulutlar*, 163; Aristophanes, *Kurbağalar*, 71.

³³ Isocrates, “Against the Sophist”, 9-10.

³⁴ Ksenophon, *Avcılık Sanatı*, 13. 1-9; Platon, *Sofist*, 30-31 (223b,c); Platon, *Sofist*, 26,27-30(221c-223b); Francis MacDonald Conford, *Platon'un Epistemolojisi: Theiatetos ve Sofist Çevirisi ve Açıklaması*, 236-237.

³⁵ Platon, *Sofist*, 31 (223d).

³⁶ Platon, *Sofist*, 45 (231b); Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, (171b2).

³⁷ Platon, *Sofist*, 53 (235c).

³⁸ Platon, *Sofist*, 53 (235c); Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 11 (164a 20, 165a 20).

2.1.SİYASAL VE KURUMSAL DEĞİŞİM

Grek toplumunun karmaşık ve gelişmiş yapısının temelinde ticaretin ve bilhassa deniz ticaretinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Grekler, deniz ticareti yoluyla farklı kültürlerle etkileşimde bulunma olanağı sağlamışlardır. Bu ekonomik etkileşimler, Grek dünyasının yapısal dönüşümüne ve gelişimine büyük katkılar sağlamıştır.³⁹ Ekonomik canlılık ve mal birikimi; lüks tüketim mallarına ve sanat eserlerine olan talebi artırmıştır. Bu durum, gelişmiş şehirlere yabancı zanaatkarlar, sanatçılar ve tüccarların göç etmesine yol açmıştır. Nitekim Hesiodos, bu zenginleşmeyi ve rekabet ortamını şöyle ifade etmektedir:

“Başkası çift sürerken, ekin ekerken, evini barkını düzenleyip zengin olurken, sen yerinde boş oturabilir misin? Mal mülk edinen komşuna imrenirsin. İşte bu kavgadır, insanlar için hayırlı kavga. Çanakçı çanakçıya özenir; dülger dülger, dilenci dilenciye kıskanır, ozan ozanı...”.⁴⁰

Grek dünyasında yaşanan bu refah ortamı, köle ticaretinin artmasına ve tüccar sınıfının doğmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte, iş kolunun çoğalması, üretimin artması da kölelerle beraber gelişmiş şehirlere *Metoikosların* (yabancıların) gelmesinde önemli bir etken olmuştur. Bu etkenler sınıfsal düzene sahip bir toplum yapısını meydana getirmiştir. Üç katmandan oluşan bu sınıf ve sınıfların hukukî/politik hakları ise şöyledir:

1- *Yurttaşlar (Politai)*: Antik Yunan’da yurttaş kavramı siyasal haklara sahip olanları işaret etmek için kullanılmaktadır.⁴¹ Aynı zamanda bu yurttaşlar özgür kişilerdir. Polisin başlarında yurttaşlık, toprak sahibi olmakla ilişkilendirilirken polisin gelişimiyle birlikte silah kullanma hakkı olan ergen erkekler de yurttaş olarak kabul edilmiştir. Sadece mülk sahibi olma ve silah kullanma haklarına sahip olmak yetmiyordu. Bunların yanı sıra soy bağı yurttaş olmak açısından son derece önemliydi. Nitekim Perikles döneminde yurttaş olarak anılmak için ebeveynlerin Atinalı olması

³⁹ Güvenç Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 15.

⁴⁰ Hesiodos, *Theogonia İşler ve Günler*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - Azra Erhat (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 50 (20-25).

⁴¹ Aslıhan Akkoç, “Yunan Demokrasisinin Kavramsal Yönü ve Toplumsal Arka Planı”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/16 (2014), 34.

gerekmekteydi.⁴² Bu uygulama kahramanlık çağından bir esintiyi anımsatmaktadır. Kahramanlık çağında krallık, aristokratların soyundan geliyordu. Aristokratlık ise tanrı soyundan olmalıydı. Homeros bu tanrısal soy ilişkisini *İlyada*'sında şöyle anlatmaktadır: “Krallık yetkisi Zeus’tan gelir, akıllı Zeus kralları sever”.⁴³ Antik Yunan’da kadınlar ise yurttaş statüsüne sahip değillerdi. Özgür olanların durumu siyasal hak bakımından Metoikoslarla aynı düzlemdeydi. Yurttaşlar sınıfı, şarap ve zeytinyağı üretimi ve ticaretiyle zenginleşerek kendi içerisinde tekrar bir ayrışmaya neden oldu ve bu oluşum soylu sınıfın elini tekrar güçlü hale getirdi. Soylular kendi içlerinde; *Eupatridler* (iyi doğmuşlar), *Geomarlar* (toprak beyleri) ve *Hippeisler* (atlılar) olarak üç gruba ayrıldılar. *Eupatridler*, ağır borçlar altına giren köylülerin topraklarını ele geçirmeye başladılar ve bu durum daha da kötüye giderek “borç köleliği” kavramını ortaya çıkardı.⁴⁴

Soylu olmayanlar ise kendi içlerinde üç sınıfı oluşturuyordu; ticaret ve zanaatlarla zenginleşip-gelişen kentli orta sınıfı (*Demiurgoi*), küçük topraklara sahip olan yoksul köylüler (*Georgoi*) ve toprakları, sabit işleri olmayan emekçiler (*Thetes*).

2- *Yabancılar (Metoikoslar)*: Atina’daki ekonomik canlılık beraberinde göçü de sağladı. Göç ardından buraya yerleşenlere *Metoikos* (yerleşik yabancılar) adı verildi.⁴⁵ *Metoikoslar*, özgür kişiler olmasına karşın yurttaşlık haklarına sahip değillerdir. *Metoikosların* Atina’nın gelişiminde de önemli katkılar sağlamaktaydı. Nitekim *Metoikoslar* başta ticaret ve zanaat işlerinde katkısı büyük olduğu gibi çoğunlukla *Metoikos* olan sofistlerde Atina’nın eğitim, hukuk, politika ve felsefe alanlarında gelişim sağlamışlar ve demokrasinin faal bir şekilde işlemesinde ön ayak olmuşlardır.⁴⁶ Barbara Cassin bu konuda yabancılardan bahsederken sofistleri işaret ederek, “Yunan

⁴² Luciano Canfora, *Avrupa’da Demokrasi: Bir İdeolojinin Tarihi*, çev.Neşenur Domaniç - Nusret Avhan (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2010), 25.

⁴³ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 195.

⁴⁴ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, çev. Ari Çokona (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 2 (2.2 1,2,3). Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Kitabevi, 2013), 20-21.

⁴⁵ Semih Evciman, “Antik Yunanistan’da Misafirperverlik Anlayışının Dönüşümü”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/6 (2019), 104.

⁴⁶ Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, 16.

sitesi, bu can sıkıcı yabancılar olmasaydı her halükarda var olmayacaklardı”⁴⁷ der. Bu işaret sofistlerin *Metoikoslardan* çıktığına bir delildir. Çünkü Alexendar Becker çoğu *Metoikos* olan sofistlerin bu döneme dair katkısını şöyle açıklamaktadır:

“Halkın yönetiminin en radikal şekliyle var olduğu Atina’da, filozoflar ve Sofistler arasındaki *ahlâk* ve *bilgi* konusundaki tartışmanın en şiddetli biçimiyle işlenmesi ve uygun felsefe ve retorik derslerinde (öğretim praksislerinde) bu tartışmanın yerleşik hale gelmesi tesadüf olmamalıdır”.⁴⁸

3- *Köleler*: Polis’in bir diğer tabakası kölelerden oluşmaktadır. Kölelerin, hiçbir siyasî hakkı olmadığı gibi özgürlük hakları da yoktur. Zengin yurttaşların artan serveti, kölelik ticaretine hızlı bir ivme kazandırmıştır. Greklerin gözünde köleler insan sayılmaktan ziyade “hareket eden araç”, “satılıp değiş-tokuş edilebilen mal” veya “konuşan hayvan” olarak kabul ediliyordu.⁴⁹ Kölelerin bir araç olarak görülmesi sadece Greklere has bir anlayış değildi. Nitekim Antik Hindistan’da evcil hayvanlara “çatuşpada” (dört ayaklı mülk) denilirken kölelere “dvipada” (iki ayaklı mülk) deniliyordu.⁵⁰ Antik Yunan’da ekonomik canlılık ve beraberinde gelen gelişim, toplumun her katmanını bir dönüşüme uğratmıştır. Ticari üretimdeki artış, köle nüfusunu arttırdı ve köle ihtiyacıyla birlikte “köle ticareti” aristokratlar için önemli bir geçim kaynağı olmuştur. Bunun yanında aristokratların hızla zenginleşmesi, orta sınıf yurttaşların “borç kölesi” durumuna düşmesi de şiddetli bir eşitsizlik problemini perçinlemiştir. Bu hızlı değişim, Polis’in toplumsal yapısını, kültürel dinamiklerini ve politik yaşamını derinden etkilemiştir. Kölelerin yoğun çalışması üretimi ve kazancı zenginleştirirken, zengin yurttaşlara da boş zaman sağlamıştır. Bu boş zaman, onların düşünme ve tartışma faaliyetlerine daha fazla katılmalarına olanak sağlamıştır.

M. Ö. 6. yüzyılın henüz başlarında, yoksul yurttaşlar ve zengin toprak sahibi yurttaşlar arasında eşitsizlik giderek arttı. Bu eşitsizlik ayrıca çatışmaya doğru yol aldı.

⁴⁷ Philippe Raynaud - Stephane Rials, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 811; Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, 16.

⁴⁸ Alexander Becker - Peter Scholz, *Dissoi Logoi Two Views* (Berlin: Akademie Verlag, 2004), 20; Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, 17.

⁴⁹ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 21; Ayfer Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, (İstanbul: Beta Basım Yayın, 1989), 5.

⁵⁰ Zubritski, Mitropolski, Kerov, *İlkel Köleci ve Feodal Toplum*, çev. Sevim Ballı (Ankara: Sol Yayınları, 2002), 82.

Yukarıda bahsedilen tabakalar ve aralarında çıkan problemleri düzeltmek için aristokratlar, Drakon'a (M.Ö. 7. yy) yasa hazırlaması için görev verdiler.⁵¹ Bu sırada şehirde aristokratik sözlü yasalar (*Thesmoi*) hakimdi ve bu yasalar, Tanrı buyrukları olarak kabul edildiği gibi özelde sadece aristokratların menfaatine kullanılıyordu. Euripides, yazılı yasaların gerekliliğini şöyle ifade etmektedir:

“Bir şehir için tirandan daha düşmanca bir şey yoktur; orada her şeyden evvel ortak yasalar bulunmaz, yönetimi ele geçiren yargıyı kendine göre düzenler. Bu ise hiç adil değildir. Yasalar yazılı olduğunda, yoksulun da zenginin de eşit hakka sahip olması daha güçsüzlerin, kötü bir söz ettiğinde zengin birine bunları söylemesini sağlar”.⁵²

Bu değişim ihtiyacının ardından yasalar artık yazılı hale gelmiştir. *Nomoi* olarak adlandırılan bu yasalar, sadece aristokratları değil tüm yurttaşları kapsayan, kucaklayıcı bir yasa olmak durumundaydı fakat bu beklentiyi Drakon yasaları karşılayamamıştı. Drakon'un yasaları aristokratın faydasına olduğu gibi cezai hükümleri de oldukça sertti. Nitekim Plutarkhos, bu yasaların, Demades'in ifadesine göre “mürekkeple değil kan ile yazılmış” yasalar olduğunu belirtmektedir.⁵³

Drakon'un kanla yazılmış yasalarına rağmen borç köleliği devam ettiği gibi hâlâ azınlık toprak sahibiydi.⁵⁴ Yasalardaki bu olumsuzluklara rağmen Atinalılar için aynı zamanda reform fırsatları doğmuştu.

Drakon'dan sonra Atinalılar, sınıflar arası çekişmenin ve mücadelenin devam etmesi sebebiyle, çözüm için Solon'u (ö. M. Ö. 558) bir uzlaştırıcı olarak seçtiler.⁵⁵ Atinalıların Solon'u seçmesi tesadüfî değildir. Solon Atina'nın en eski ailelerine mensuptu ve dolayısıyla aristokrattı. Aristokratlar, tıpkı Drakon'da olduğu gibi kendilerinin menfaatine göre yasa çıkartacağını düşünüyorlardı. Orta sınıf ise Solon'un ticaretle uğraşması hasebiyle onların haklarını gözeticeğini düşünüyorlardı. En aşağı sınıf ise Solon'un kendilerinin haklarını savunacağına inanıyorlardı. Solon'un şu şiiri de

⁵¹ Alaeddin Şenel, *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üzerine* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1970), 15; Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 28; Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, 19.

⁵² Euripides, *Yakarıcılar*, çev. Sema Sandalcı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 19.

⁵³ Plutarkos, *Plutarch's Lives Theseus and Romulus Lycurgus and Numa Solon and Publicola*, çev. Perrin Bernadotte (Cambridge: Harvard University Press, 1914), 1/23.

⁵⁴ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 7 (6).

⁵⁵ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 6 (5).

aristokratlara yazılmış gibidir: “Bütün nimetlere fazlasıyla doymuş olan sizler yüreğinizdeki taşkınlığı dizginleyerek kibrinize gem vurun. Çünkü her istediğinizi kabul etmeyeceğiz ve bu işlerin sonu sizin için iyi olmayacak”.⁵⁶

Bu şiiirden de anlaşılacağı üzere Solon, kargaşaların temelinde zenginlerin olduğunu ve onların hırsının beslenmeyeceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu da aynı zamanda alt sınıf için bir güven ve beklentiye temsil etmektedir. Solon, borç köleliğini ortadan kaldıran ilk kişi oldu.⁵⁷ Borç köleliği uygulaması sınıflar arası çatışmada önemli bir etkendi.⁵⁸ Çünkü çiftçiler, aristokratlar tarafından borçlandırılıyorlardı ve borcu ödeyemeyecek durumda olup köle olmak istemeyenler ürettiklerinden fazla bir miktar vererek aristokratların kendilerini sömürmesine razı olacak duruma geliyorlardı.⁵⁹ Borçlarını ödeyemeyenler ise köle durumuna düşüp farklı bölgelere satılıyorlardı.⁶⁰

Borç köleliği, ekonomik anlamda aristokratların güçlenmesine neden olurken, siyasete konu olan yurttaş borcunu ödeyemeyince; özgürlüğünden olduğu gibi aynı zamanda yurttaş statüsünden de aforoz edilmiş oluyordu. Bu yüzden Solon’un “borç affı yasası”⁶¹ hem ekonomik hem de demokrasinin oluşması anlamında siyasî olarak Antik Yunan’da bir dönüm noktası olarak değerlendirilebilir. Solon bu uygulamayla beraber örnek olması bakımından babasından kalan yedi talantlık alacağını bağışladı ve başkalarını da böyle bağış yapmaya özendirdi.⁶²

Solon’un yaptığı önemli düzenlemelerden bir diğeri, yurttaşlık hakkını soy bağı yerine zenginlik temeline dayandırmasıdır. Artık bir kişinin yurttaşlık statüsü, ailesinden gelen soy bağına değil sahip olduğu mal varlığına dayanıyordu. Bu değişim,

⁵⁶ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 7 (5,3).

⁵⁷ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları*, 32 (45); Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, çev. Kenan Somer (Ankara: Sol Yayınları, 2002), 131.

⁵⁸ Neil Faulkner, *Marksist Dünya Tarihi* (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 65.

⁵⁹ Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 131; Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 197.

⁶⁰ Faulkner, *Marksist Dünya Tarihi*, 65; Chris Harman, *Hakların Dünya Tarihi Taş Devrinden Bin Yıla*, çev. Uygur Kocabaşoğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 1995), 78; Morris Silver, “Economic Structures of Antiquity”, *American Historical Association* 5/101 (1996), 117.

⁶¹ Devlete veya bireysel kişilere olan borçların silinmesi, sırtta taşınan yüklerin sırttan atılmasını anımsattığı için bu yasaya “Seisakhtheio” adı verilmiştir.

⁶² Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 32 (45).

toplumdaki bireylerin siyasî ve hukuki statülerin belirlendiği önemli bir değişiklikti. Soy bağı yerine zenginlik temelli yurttaşlık belirlenmesi, toplumda daha fazla demokratik katılım ve eşitlik sağlamayı amaçlarken, aynı zamanda ekonomik güce dayalı bir ayrıcalık sistemi de oluşturmaktaydı. Solon'un bu gayretleri, yurttaşların siyasî arenaya katılımını artırma potansiyeli taşıırken beraberinde başka birçok ekonomik ve politik eşitsizlikleri getirmiştir.

Solon, hukuk alanında bir dizi değişikliğe gitti fakat bunların içinde iki tanesi diğerlerine nazaran daha ön plana çıkmaktadır. Birincisi, aristokratların hakimiyetinde olan “*Areopagos*”⁶³ adı verilen yüksek mahkemeyi ilga etmemesi fakat bunun yanında tecrübeli devlet memurlarını ilave etmesidir. *Areopagos* dinî, siyasî ve hukukî meselelerde devlete bir nevi danışmanlık/danışma kurulu görevini yerine getiriyordu.⁶⁴ Solon, “*Heliaia*” denilen halk meclislerini kurarak, bu meclisler sayesinde halkın gücünü arttırdı. 30 yaşını dolduran her yurttaş, sınıf farkı gözetmeksizin jüri üyesi olarak seçilebilmekteydi. Bir nevi yargıtay görevini haiz olan bu mahkemenin verdiği kararlar kesin hükmündeydi.⁶⁵ Aristoteles bu mahkemeler hakkında şunu ifade etmektedir: “Mahkemede oyu elinde tutan halk, devleti de elinde tutuyordu”.⁶⁶

İkinci önemli kurumsal değişiklik ise ‘*Nomoi*’ üzerineydi. Yukarıda bahsedildiği üzere Drakon yasalarında *Thesmoi*’den faydalanmıştı. Solon ise bu durumun bir seviye üstüne çıkarak ‘*Nomoi*’nin tam kabulünü sağlamıştır. Artık yasalar tanrısal bir iradenin ürünü değil, insan yapımıydı; tartışılabilir ve değiştirilebilirdi. Solon bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Tanrılarla yasa koyucuların kendi başlarına kente bir yararı yoktur ama halkı kendi anlayışına göre yönetenler yararlı olabilirler. Böylece halk iyi yönetiliyorsa Tanrı ve yasaların yararı vardır ama kötü yönetiliyorsa hiçbir işe yaramazlar”.⁶⁷

⁶³ Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, 21.

⁶⁴ Areopagos kelimesi “*Ares Tepesi*” anlamını taşıyan “*Areopagos*” kelimelerinin birleşiminden meydana gelmektedir. Bknz.: Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, 183.

⁶⁵ Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, 190.

⁶⁶ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 11 (9).

⁶⁷ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 39 (64).

Solon'un ifadesinden anlaşılacağı üzere artık yasalar Tanrı'nın değil, "halkı kendi anlayışlarına göre yönetenlerin" elindedir. Bu yasalar, iyi yönetime fayda verdikçe değer kazanıp adalet sağlayabilmektedirler. Bu bakımdan Solon artık Tanrısal-aristokratik yasaların pek bir önemi kalmadığını ortaya koymuştur. Solon, yasaların değişebilir ve manipüle edilebilir olduğunun farkındadır. Yasaların değişebilirliği ve manipüle edilebilirliği, yasaların insan yapımı olduğunun ve aynı zamanda muğlak bir zeminde yer teşkil ettiğini işaret etmektedir. Solon bu işareti şöyle ifade etmektedir: "Kral kudretiyle en güçlü insandır, yasalar örümcek ağı gibidir; çünkü güçsüzsün ağa yakalanırsın, ama daha güçlüysen ağı parçalayıp çıkarsın".

Solon tüm bu yaptıklarıyla demokrasi adına, kökten değişim meydana getirmiştir ama genel olarak başlarda toplumsal çatışmaları dindirmekte bir nebze olsun faydalı olmasına karşın orta yolu tuttuğu için her kesimi memnun edememiştir.⁶⁸

Solon güvencelerin ortadan kaldırılmasıyla ilgili memnuniyetsizliğin farkında olduğundan, halkın isteklerini geri çevirdi. Halkın bu tavrından rahatsız oldu ve Atina'dan ayrılma kararı verdi. En az on yıllık bir süreyle geri gelmeyeceğini belirterek ve herkesin yazılı yasalara bağlı kalmasını söyleyerek Atina'dan ayrılıp Mısır'a doğru yola koyuldu.⁶⁹ Solon'un gidişi her ne kadar Aristoteles'e göre halkın memnuniyetsizliğini olarak aktarılsa da⁷⁰ Diogenes Laertios, Aristoteles'e katılmamaktadır. Ona göre Solon, Peisistratos'un tiranlığının zamanının geldiğini biliyordu ve ona bilinçli şekilde izin verdi.⁷¹

Aristoteles, *Atinalıların Devleti*'nde, Solon'un Atina yöneticiliğinden çekilmesinin öncelikle onun şiirinden alıntılar yaparak aktarır. Toprağın yeniden bölüştürülmesini isteyenlere karşı nasıl cevap verdiği, borçların bağışlanması ve kölelerin (borç kölesi) *İsahteia* ile özgürlüğe kavuşmasını ve bunu eleştirenlere karşı

⁶⁸ Plutarch, *Plutarch's Lives* I, çev. Bernadotte Perrin, (London: Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1967), 16.

⁶⁹ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 18; Mehmet Yetiş, "Antik Atina'da Demokrasinin Gelişimi: Soloncu Pasif Devrimden Peisistratos'un Tiranlığına", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 54/2 (1999), 177.

⁷⁰ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 15 (13).

⁷¹ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 40 (65,66,67).

verdiği karşı cevabını ve son olarak yasaların kabulünden sonra şikayetçi olanlara verdiği cevabını aktardıktan sonra Solon'un bu nedenler yüzünden yolculuğa çıktığını ifade eder. Bu şiirlerdeki hakim vurgu Solon'un sert bir mücadelede bulunduğu ve sonunda ise gönüllü bir bıkkınlık yaşadığı yönündedir. Diogenes'in anlatımına göre ise Solon'un tüm yaptıklarına karşı halkı onu anlamadığı ve Peisistratos'un gücünün karşısında boyun eğdiği yönündedir.

Solon, halkı kölelikten kurtarmaya çalışmaktadır. Halk ise Tiranlar tarafında yer almaktadır.⁷² Solon, yazdığı mektupta Peisistratos'un tiranlar içinde en iyisi olduğunu ama geri dönerek ona katkı veremeyeceğini ifade etmektedir.⁷³

Peisistratos, tiran olmasına rağmen Solon'un yasalarına bağlı kaldı, yönetime daimi olarak el koymasına rağmen⁷⁴ aristokratların elini zayıflatmış ve yoksulları destekleyen politikalarla⁷⁵ onları siyasetin bir parçası haline getirmiştir ve “vergi muafiyeti” getirerek yine alt sınıfı güçlendirmeye çalışmıştır.⁷⁶

Solon'un ve Peisistratos'un yaptığı reformlar, Peisistratos'un ardılı Kleisthenes'in yolunu açmıştır. Kleisthenes, Atina demokrasisinin kurucu ismi olarak kabul edilmektedir.⁷⁷ Kleisthenes'in en önemli reformlarından ilki aristokratların gücünü kırmak ve yurttaşların yönetime katılmasını sağlamak için *Genos* (kabile) örgütlenmesi yerine *Deme* (bölgesel alan, *phyle*) örgütlenmesini kurmaktır.⁷⁸ *Genos* örgütlenmesinde önceleri dört kabile iken Kleisthenes bu sayıyı ona çıkartmıştır.⁷⁹ Fakat kabilelerin sayısını arttırmak, amacı için yeterli değildi ve ülkeyi otuz demosa bölmüştür. Demosların 10'u kent merkezinde, 10'u deniz kenarında, 10'u da kentin iç

⁷² Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 40 (67).

⁷³ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 40 (67).

⁷⁴ Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: İmge Kitabevi, 2003), 141.

⁷⁵ Yoksul köylülerin toprağı işlemesi için borç para vermesi, yoksul ve işsizlere gelir elde etmesini sağlayarak yönetime katılmalarını sağlaması vb. Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 18.

⁷⁶ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 18 (16).

⁷⁷ Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, 25; Coşkun Can Aktan - Melis Fettahoğlu, “Antik Atina'da Demokrasi: Kurucular ve Temel Kurumlar”, *Gorgon Dergisi* 14/5 (2021), 7.

⁷⁸ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 24 (21); Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, 26; Stephen Todd, *The Rhetoric of Enmity in the Attic Orators* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 163.

⁷⁹ Todd, *The Rhetoric of Enmity in the Attic Orators*, 163; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 25.

kesimlerinde bulunuyordu.⁸⁰ 10 kabilenin her birine üç demos düşüyordu ve bu demoslar birbirinden farklıydı. Böylelikle soy bağı dışında yurttaşlar başka bir bağ ile birbirlerine bağlanmış oluyorlardı. Nitekim insanlar artık soy isimlerine göre değil bulundukları demosların isimlerine göre adlandırıyorlardı.⁸¹ Aristoteles ise bu uygulamayla birlikte devlet yönetiminin Solon'un dönemine kıyasla daha demokratik olduğunu ifade etmektedir.⁸²

Kleisthenes'in ikinci önemli reformu ise *Ostrakismos* (çanak-çömlek, sürgün mahkemesi) yasasıdır. Peisistratos ve oğulları Atina'yı 49 yıl tiranlık ile yönetmişlerdi. Kleisthenes bu yasa ile halkın daha çok güçlenmesi ve buna karşın tiranların gücünün azalmasını amaçlanıyordu. Agora'ya konulan bir çömleğin içine yurttaşların Tiran olma isteği olduğunu düşündükleri kişilerin isimlerini yazıp atması isteniyordu. Altı bin kişi aynı ismi yazarsa o kişi 10 yıllığına sürgüne gönderiliyordu. 10 yıl sonra polise döndüğünde ise tüm siyasî hakları geri veriliyordu. Başlarda uygulama amacı doğrultusunda kullanılırken daha sonraları suistimal edilmiştir⁸³ Tüm bunlara ek olarak Kleisthenes, 18 yaşındaki erkeklerin de yurttaşlığa eklendiği yeni bir liste yayınlandı. Böylelikle daha geniş bir kitlenin yönetime katılmasını sağladı⁸⁴ Kleisthenes'in yaptığı reformlarla yönetimin çehresi her ne kadar değişse de sistem henüz demokrasiye geçebilmiş değildi. Kleisthenes'in yönetimi demokrasiden ziyade *İsonomia*⁸⁵ olarak adlandırılıyordu. Perikles ise cenaze törenindeki konuşmasıyla, yönetimin adının *Demokratia* olduğunu açıkça belirtmiştir.

Solon, Peisistratos ve Kleisthenes bilindiği üzere aristokrat kesimdedirler fakat aristokratlara karşı halkçı bir tutum benimsemişlerdir. Tıpkı selefleri gibi Perikles de aristokrat bir soya sahipti ve o da seleflerinin yöneliminden vazgeçmemiş ve

⁸⁰ Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, 26; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 24 (21).

⁸¹ Şar, *Sofistik Düşüncenin Arka Planı*, 25; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 24 (21).

⁸² Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 25 (22).

⁸³ Şenel, *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üzerine*, 170; Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 26 (22).

⁸⁴ Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma*, 158.

⁸⁵ Yasalar önünde eşitlik.

demokrasiyi zirve noktasına yükseltmiştir.⁸⁶ Perikles, *Isonomia*'nın yanına *Isagoria*⁸⁷ ve *Isokratia*⁸⁸ terimlerinin getirmiştir. Nitekim, Aristoteles, Perikles'in yönetimi hakkında "rejim daha da halkçılaştı"⁸⁹ ifadesini kullanmıştır.

Perikles'in yaptığı bir dizi reformun en başında "yurttaş" statüsündeki değişiklik vardır. Atina'da yönetim değişikçe ve reformlar arttıkça yurttaş statüsü de o derece değişikliğe uğramıştır. Önceleri soy bağı ile ilişkilendirilen yurttaşlık devamında toprak sahipliği ve nihayetinde ise demos ile ilişkilendirilmiştir. Perikles ise nedeni bilinmeyen bir şekilde yurttaşlığı daha farklı şartlara bağlamış ve kısmen yurttaşlık statüsünü daraltmıştır. Perikles Atina'sında önceleri, kişinin anne veya babasından birisi Atinalıysa yurttaş olabiliyordu, 18 yaşına gelince demoslarının kütüklerine yurttaş olarak kayıt altına alınıyordu fakat sonraları 451 yılında Perikles bu uygulamayı daha daraltarak hem anadan hem de babadan Atinalı olma şartı getirmiştir.⁹⁰

Perikles, yurttaşların yönetimde ve yasada daha fazla söz sahibi olmalarını amaçlıyordu. Bu doğrultuda, *Garaphe paranomon* adlı kararı uyguladı. Bu kararla beraber artık her bir yurttaş, yasaları koruma; anayasaya aykırılık nedeniyle dava açabilme hakkı elde etmiştir.⁹¹ Böylelikle halkın doğrudan demokrasiye katılımı daha fazla artmıştır. Yurttaş statüsünde olan fakat maddi problemler nedeniyle devlet görevinde yer alamayan yurttaşlar için de yeni bir yöntem bulmuştur. *Blue* ve *Heliaia*'nın oturumlarına katılanlarına *Misthos Ekklesiastikos* adı verilen bir ödenek vermişti. Ayrıca kura ile iş başına gelen memurlara ilk kez bir ücret ödenmesine⁹² karar

⁸⁶ Thukydides, "Perikles'in Peloponnessos Savaşı Ölülere İçin Söylevi", çev. Suat Baydur, *Tercüme Dergisi* 3/17 (1953), 302-303.

⁸⁷ Konuşmada eşitlik.

⁸⁸ Siyasal iktidara katılmada eşitlik.

⁸⁹ Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 31 (27).

⁹⁰ Sarah B. Pomeroy, *Antik Yunan'ın Kısa Tarihi Siyaset Toplum Kültür*, çev. Oğuz Yarlıgaş (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 9.

⁹¹ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 45.

⁹² Ücret verme konusunda ise Platon, Perikles'i eleştirir: "Atinalılar Perikles sayesinde daha mı iyi oldular yoksa, onun yüzünden bozuldular mı? Devlet memurluğuna ilk defa ücret koyduğu için Perikles'in Atinalıları tembel, korkak, geveze ve paragöz yaptığını söylemek istiyorum". Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat- Sema Rifat, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 112 (515e).

kıldı.⁹³ Bu sayede maddi gücü yerinde olan, boş vakitlerini siyaset arenasında değerlendiren zenginlerin gücünü kırıp, yurttaşların da faal bir şekilde demokrasiye katılımını arttırdı.

Perikles'in siyasî reformlarının yanı sıra filozoflar, şairler ve oyun yazarlarıyla da sıkı bir ilişkisi vardı. Onlarla yakın ilişkiler kurarak entelektüel çevresini de genişletmişti. Bu ilişkiler, Perikles'in politik tavrını etkilemiş ve dönemin kültürel felsefi değerlerine ışık tutmuştur. Çünkü Perikles'in döneminde filozoflar, tragedya ve komedy yazarlarının (şairler) yanı sıra sofistlerin de öne çıktığı dönemdir. Bu entelektüel girişimler sadece Perikles'i etkilememiş aynı zamanda yurttaşların da benzer düzeyde etkileşime girmesine olanak sağlamıştır. Perikles'in sofistlerle olan ilişkisi Platon'da şu şekilde ifade edilmektedir:

“Denildiğine göre Sokrates, Perikles bilgeliğini kendi kendine değil, Pythokleides, Anaksogoras gibi bilgilerle düşüp kalkarak elde etmiş. Şimdi bile, yaşı bir hayli ileri olduğu halde, bilgelik edinmek için Damon'un yanına gidiyor”.⁹⁴

Damon, bilinen sofistlerden birisidir. O, felsefesini müzik eğitimi altında veren bir sofisttir.⁹⁵

Atina'da, Solon dönemiyle başlayıp, Perikles ile devam eden, yurttaşların siyasal faaliyetleri arttıkça aynı oranda sofistlere duyulan ihtiyaç artmıştır. Bu değişen yapı ile retorik ustalarına ve eğitmenlere ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı ise ağırlıklı bir şekilde sofistler karşılamıştır. Retoriğe duyulan ihtiyaç ve bu gücü ellerinde tutan sofistlerle ilgili şu ifade etmektedir:

“Rhetorica sanatının asıl dönüm noktası, m.ö. 5. yüzyılda, Atina'nın düşün dünyasındaki ilginin insan ve toplum yaşamına kaymasıyla birlikte ortaya çıkan sofistler arayıcılığıyla yaşanmıştır. Gezici öğretmenler adı verilen bu grubun içinde özellikle Protagoras, Gorgias ve İsostrates gibileri Rhetorica'yı sistemli bir eğitim aracı haline getirmişler ve düşüncelerinin temelini atmışlardır”.⁹⁶

Guthrie ise sofistlerin amacını ve ortaya çıkış serüvenini şöyle açıklamaktadır:

⁹³ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 45.

⁹⁴ Platon, *Birinci Alkibiades*, çev. İrfan Şahinbaş, (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 48 (118c).

⁹⁵ Ploutarkhos, *Perikles- Fabius*, çev. M. Mete (İstanbul: İdea Yayınları, 2011), 13.

⁹⁶ Çiğdem Dürüşken, *Roma'da Rhetorica Eğitimi* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001), 8.

“ ... Demokrasinin yayılması Sofistleri profesyonel eğitimci olma olanaklarıyla destek olmalarını iddia ettikleri talebi yaratıyordu. Politik başarıya giden yol, rakiplerini yenmeye yönelik zeka ve eğitimi sağlayan herkese açıldı. Yetişkinlerin eğitimi için üniversitelerin ya da kolejlerin olmadığı bir durumda bu boşluk sofist lakabıyla ünlenen ve övünerek bir gence ‘kişisel işlerine uygun bir şekilde yürütmeyi, kendi ekonomisini en iyi şekilde idare etmesini ve şehirde hem hatip hem de eylem adamı olarak bir güç haline gelebilsin diye doğru dürüst yürütmeyi öğretme yeteneğinin’ reklamını yapan Protagoras gibi kimseler tarafından, kendi çıkarlarına göre dolduruluyorlardı”.⁹⁷

Guthrie’nin yukarıdaki yorumundan anlaşılabileceği üzere; sofistler ortaya çıkan ihtiyacı tamamlamak üzere siyaset sahnesine, öğretim yoluyla dahil olmuşlardır.

Daha önce de bahsedildiği gibi Antik Yunan’daki sofistlerin çoğu yurttaş değil *metoikostu*. Siyasete konu olmamaları ve siyasî haklarının dahi olmadığı halde siyasette önemli bir yer teşkil etmişlerdir. Bunun nedeni şöyle açıklanabilir; M. Ö. 5. yy. Atina’ında eğitim, politik gelişmeler ve hukuk bir dizi değişikliğe uğramıştır. Bu değişikliklerin temelinde ise demokratikleşme çabaları yatmaktadır. Yurttaşların politikaya doğrudan katılımı, mahkemelerde kendilerini savunmaları veya suçlamalarda bulunmaları aynı zamanda bu alanda eğitim alma bir diğer deyişle, retorik öğrenmeleri bir zaruret haline gelmiştir. İşte tam bu noktada, bu işi sahiplenen gezici öğretmenlere yani sofistlere ihtiyaç yoğun bir şekilde baş göstermiştir. Bu yüzden, sofistlerin siyasete katılımı doğrudan değil dolaylı olmuştur. Bu, katılımlarının pratik yönü olarak değerlendirilebilir. Teorik yönü ise iddialarıyla yeni tartışma alanları açmalarıdır. Bahsi geçen teorik tartışmalarla ilgili Vecchio’nun; “adaletin doğal kaynağının olup olmadığı, pozitif hukuk bakımından adil olanının tabiaten adil olup olmadığı sorunsalı arasındaki tezatlığı açıkça ilk olarak ortaya koyan kişilerin sofistler olduğu”⁹⁸ tespiti de bu konuda oldukça kıymetlidir.

2.2. FELSEFİ NEDENLER

Felsefe tarihinde, Miletos okulu (M.Ö. 6 yy.) Thales (M.Ö.624-547), Anaksimandros (M.Ö. 610-546) ve Anaksimenes’in doğa ile ilgili, gözlemlerine

⁹⁷ W. K. C. Guthrie, *The Sophists* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 20.

⁹⁸ Giorgio Del Vecchio, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, çev. Sahir Erman (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1952), 16; Şar, 82.

dayanan bilgiler üzerine inşa edilmiştir.⁹⁹ Esasında doğaya dair incelemeler filozoflarla başlamamıştır, filozoflardan önce de bu incelemeler vardı Nitekim Homeros ve Hesiodos burada zikredilebilir fakat doğa filozofları, onlardan farklı olarak, mitolojik anlatımlardan uzak durmuşlardır. Filozoflar doğayı incelerken, akıl ve gözleme dayalı bir anlatımı tercih etmişlerdir. Aristoteles *Metafizik*'te bu araştırmanın filozoflardan önce var olduğunu şöyle açıklamaktadır:

“Bazıları bugünkü kuşaktan uzun zaman önce yaşamış olan ve tanrıları ele alıp onlar hakkında ilk açıklamayı vermiş olan eskilerini de doğa hakkında benzer görüşe sahip olduklarını düşünmektedirler. Çünkü onlar dünyayı meydana getiren varlıklar olarak Okeanos ve Tethys'i kabul etmekte ve tanrıların şairlerin Styks adını verdikleri su üzerinde yemin ettiklerini söylemektedirler: Çünkü en eski olan, en fazla saygıya değer olanıdır ve üzerinde yemin edilen şey de en fazla saygıya değer olan şeydir”.¹⁰⁰

Peki bu filozofların arayışının temelinde ne vardır? Doğa filozoflarının hem ortak noktası hem de ayrışma noktası, arkhe problemidir. Bütün doğa filozoflarının temelinde; var olan tüm maddi çokluğu veya çeşitliliği, değişimi anlamlandırmak için tüm bunların temelinde yatan arkheyi bulmaya çalışmışlardır.¹⁰¹ İlk filozofların çoğu, her şeyin ilkesi olarak yalnızca maddi şeyleri göz önüne almaktadırlar.¹⁰² Doğa filozofları, şeylerin neden meydana geldiklerini, ilk olarak nerden ortaya çıktıklarını ve son olarak neye karışarak yok olduklarını anlatmak için şeylerin ögesi ve ilkesi olan arkheyi kullanırlardı. Bu nedenle, böyle bir tözün daima var olacağını düşünerek, hiçbir şeyin hiçten olmayacağına ve hiçe karışarak yok olmayacağına inanıyorlardı.¹⁰³

Thales'e göre bu arkhe su'dur.¹⁰⁴ Ona göre, her şey sıvı bir varlıktan beslenmektedir. Sıcaklık, su ile ortaya çıkmış ve onunla varlığını sürdürmüştür. Nitekim her şeyin tohumu da nemli bir yapıdadır ve nemli şeylerin doğasının kaynağının su olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁵

⁹⁹ Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 64.

¹⁰⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2021), 121 (983b 30).

¹⁰¹ Lazslo Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, çev. Ahmet Cevizci (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007), 11.

¹⁰² Aristoteles, *Metafizik*, 121 (983b 5).

¹⁰³ Aristoteles, *Metafizik*, 122 (983b 10).

¹⁰⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 122 (983b 25).

¹⁰⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 123 (983b 30); Walther Kranz, *Antik Felsefe*, çev. Suat Y. Baydur (İstanbul: Cinius- Sosyal Yayınları, 2014), 36-37.

Thales'in ardından Anaksimandros ise arkheyi maddi bir şeyden çıkarıp onun *aperion* (sonsuz) olduğunu iddia etmiştir. Anaksimandros'a göre;

“Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; çünkü onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefareti öderler”.¹⁰⁶ “Aperion ölmez- yok olmaz”.¹⁰⁷

Anaksimandros, Thales'in arkhesini kabul etmez çünkü dünya, karşıtların savaşını sembolize eder ve evren de dairesel bir işleyişte varlığını sürdürür. Su, ateşi söndürür. Güneş ise suyu kurutur. Bu döngü mevsimleri meydana getirir ve sürekli bir denge halindedir. Bu karşıtlık bir arada devam eder. Bunlardan yalnızca birinin arkhe olduğunu söylemek Anaksimandros için yeterli değildir.¹⁰⁸ Bu yüzden o, belirsiz sonsuzu arkhe olarak seçmiştir nitekim sınırlı bir şeyden ortaya çıkan da sınırlı olacağından ve sonunda da kendinin tükeneyeceğinden bir yok oluşla karşı karşıya kalınacağını ifade etmektedir.¹⁰⁹

Anaksimenes'in arkhesi ise hava'dır.¹¹⁰ Anaksimenes'in ardından Pisagor (M.Ö. D.570) gelmektedir. Pisagor'dan önceki filozofların temel gayesi arkhenin ne olduğunu bulmak üzereydi fakat Pisagor'la birlikte bu arayış sadece arkhe değil, onun biçim ve ilişkileri üzerineydi.¹¹¹ Pisagor ve takipçileri matematiği geliştirmekle birlikte matematiğin ilkelerinin, her şeyin ilkesi olduğunu düşünmüşlerdir. Bu ilkeler arasında da sayılar arkhedir.¹¹²

¹⁰⁶ Kranz, *Antik Felsefe*, 540.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 3 (2035b 10).

¹⁰⁸ William Keith Chambers Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1999), 33.

¹⁰⁹ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 57.

¹¹⁰ Aristoteles, “hava” olduğunu ifade ederken (Aristoteles, *Metafizik*, 123 (984a 5); Laertios “sonsuz hava” olduğunu ifade etmektedir. (Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 68). Kranz ise “hava” olarak kabul etmekle birlikte “havayı Tanrı olarak kabul ettiğini dünyanın meydana gelişinin Tanrı gücüyle dolu hava” olduğunu ifade etmektedir (Kranz, *Antik Felsefe*, 42). Simplicius'a göre “sonsuz hava”dır (Simplicius, *On Aristotle Physics* çev. Stephen Menn (Great Britian: Bloomsbury Academic 2002), 24). Havanın Tanrı olduğu ifadesi ise Cicero'da da rastlanmaktadır: “Anaksimenes, havanın Tanrı olduğunu söylüyor” (Cicero, *Tanrıların Doğası* çev. Çiğdem Menzilioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012), 1, (26).

¹¹¹ Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü*, çev. İbrahim Şener (İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2008), 42.

¹¹² Aristoteles, *Metafizik*, 130 (985b 25); Skirbekk G. ve Giljen N, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş- Şule Mutlu (İstanbul: Üniversite Kitapevi, 2004), 65.

Pisagor'dan önceki filozofların -Anaksimandros hariç- arkhe arayışlarında maddilik ön plandayken Anaksimandros ve Pisagorcular bu arayışın çehresini değiştirmeye başlamışlardır. Ksenophanes (M.Ö. 560-478) ile arkhe meselesiyle alakalı yeni bir problem ortaya çıkmıştır. O problem ise şudur: Tekil varlıkların çokluğu ve çeşitliliği; her şeyin temelinde olan Bir'den ne şekilde meydana gelmiştir? “bir ve çok”, “varlık ve oluş”, “hareket ve hareketsizlik” problemlerinde ise Herakleitos ile daha canlı bir tartışma alanı başlamıştır.¹¹³

Ksenophanes'e göre her şeyin temelinde “bir” vardır. Onun birden kastı ise Tanrı'dır.¹¹⁴ Platon *Sofist* eserinde Ksenophanes'in Bir'ini; “Birlikten başka bir şey görmez ve mitoslarının anlatımı bu yönde sürdürür” diyerek açıklar.¹¹⁵ Aristoteles ise Ksenophanes'in Bir'inin anlaşılmasız olduğunu açıklamakla birlikte aynı zamanda eleştiride bulunur: “Bir olanın varlığını savunanlar arasında en eskisine gelince, o açık bir şey söylemediği gibi bu nedenlerden hiçbirisinin de doğasını anlamış değildir. O, bakışlarını maddi evrenin bütünü üzerinden gezdirerek, Bir olanın Tanrı olduğunu söylemektedir”.¹¹⁶ Ksenophanes *Doğa* adlı eserinde bir gördüğü tanrıyı şu şiiriyle ifade etmektedir:

“Tek bir Tanrı tanrılar ve insanlar arasında en ulu,
Ne kılıkça insanlara benzeyen ne de düşünmece,
Hep göz, hep düşünme, hep kulaktır o,
Hep aynı yerde kalır hiç kımıldamadan,
Yakışmaz ona bir oraya bir buraya gitmek,
Yorulmadan sarsar ruhun düşünüşüyle bütün dünyayı”.¹¹⁷

Sextus Empiricus ise Ksenophanes'in her şeyin “bir” olduğuna ve tanrının tüm şeylerle özsel olarak aynı fakat küresel bir formda olduğunu, duygudan yoksun,

¹¹³ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 71.

¹¹⁴ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 73; Wilhelm Windelband, *Antik Yunan Felsefe Tarihi*, çev. Ayşe Çevik (Ankara: Fol Kitap, 2023), 65.

¹¹⁵ Platon, *Sofist*, 68 (243a).

¹¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 135 (986b 20-25).

¹¹⁷ Kranz, *Antik Felsefe*, 61.

değişmez ve akılsal bir varlık olduğunu dogmatik bir şekilde ifade ettiğinden bahsetmektedir.¹¹⁸

Herakleitos'un arkhesi ise "ateş"tir. Ateş onun için hem birliği hem de değişimi ve dolayısıyla hareketi temsil eder. Ona göre, seyrelme ve sıkışma yoluyla ateşin değişiminden meydana gelmektedir.¹¹⁹ Herakleitos için her şey karşıtların çatışmasından meydana gelmektedir ve evrendeki her şey ırmak gibi akar.¹²⁰ Simplicius, Herakleitos'un ateşini ve değişimini şöyle ifade etmektedir:

"... Herakleitos, hareket halinde olan, sınırlı, tek bir ilkeyi [arkheyi] benimsiyor, ... Şeylerin yoğunlaşması ve seyrekleşmesi nedeniyle ateş vasıtasıyla meydana geldiklerini, tekrar ateşe döneceğini söylüyor ... Her şey ateşin dönüşmesidir diyor".¹²¹

Tüm bu değişim ve akış birlikteliğinin en meşhur örneği; "Aynı ırmağa iki kez girilmez" sözüdür. Herakleitos bu sözü tam olarak şöyle ifade etmektedir: "Aynı ırmağa girenlerin üzerine hep başka sular akar gelir". Herakleitos ile anılan bir başka şey ise "Logos"tur. Logos, onun için değişmez bir yapıya sahiptir. Değişime maruz kalan şey ise maddedir. Nitekim Logos değişimin yöneticisidir.¹²² Eğer değişimin kendisi değişirse, Herakleitos'un tüm iddiası çökecektir. Bu yüzden değişim, değişmez bir hakikat kalmalıdır onun yolu ise Logos'tur. "Her şey bu Logos'a göre gerçekleşir"¹²³ sözü de logosun değişimin temeli olduğuna işaret eder.

Parmenides ise Herakleitos'un tam karşısında yer almaktadır. Herakleitos için arkhe, duyularla algılanabilen bir konumdur ve maddi bir yapısı bulunmaktadır. Parmenides ise tamamen farklı bir yöntemle; duyuları bir kenara bırakarak ve onları yansıtıcı görerek, akıl ile çözümlemeye gitmiştir. Russel'in ifadesine göre onun

¹¹⁸ Sextus Empiricus, *Kuşkuculuk*, çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021), 1, 225.

¹¹⁹ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 419 (9.7).

¹²⁰ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 419 (9.7,8).

¹²¹ Simplicius, *On Aristotle Physics*, 1, 23-33.

¹²² Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Orta çağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur (İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005), 92.

¹²³ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994), 116.

kullandığı yöntem, “mantığa dayanan bir metafizik”tir.¹²⁴ Bu düşünme yöntemini ise Capelle şöyle açıklar:

“ İlk defa ‘daha önceki tüm görüşlerin ortak varsayımı nedir?’ diye soran Parmenides’tir ve şöyle cevap verir: ‘Varolmayanın Varoluşu’ Sorgulamaya devam eder: ‘Acaba böyle bir varolmayanı düşünmek mümkün müdür?’ Yine cevaplandırır: ‘Bu mümkün değildir çünkü insan düşündüğü zaman mutlaka bir şeyi düşünmek zorundadır’. İşte Parmenides’in çıkardığı tüm sonuçlar kendinden öncekilere karşılık, bu tamamen yeni ilkesel anlayıştan, yeni araştırma yönteminden kaynaklanır”.¹²⁵

Parmenides sadece düşünme yoluyla varlığı bulmaya çalışmıştır. *Nesnelerin Yaratılışı Üzerine* adlı şiirinde var olanı şöyle açıklamaktadır:

“... Haydi bakalım, ben söyleyeceğim sen de can kulağıyla dinle,
Hangi araştırma yollarını düşüneceğini yalnız:
Biri var-olanın olduğu, var olmamanın olmadığıdır,
Bu inandırma yoludur- doğruluğun ardından yürür çünkü-
Öteki var olmama, var olmamanın zorunlu olduğudur;
Hiç bulunmaz olduğunu söylüyorum sana da bu patikanın;
Ne tanıyabilirdin var olmayanı çünkü -yapılamaz-
Ne de bilebilirsin; aynı şeydir çünkü düşünmekle var olmak”.¹²⁶

Kısaca, “varlık vardır” diyen Parmenides, var olmamanın da zorunluluğunu doğru olarak kabul etmektedir. Bu düşüncesinin temelinde, var olmanın tanınabilirliği ve bilinebilirliği yatmaktadır. Eğer bir şeyi düşünüyorsak o aynı zamanda bilinir ve tanınır dolayısıyla o vardır. Ayrıca Herakleitos’tan farklı olarak var olan; hareketsiz, bölünemez ve değişmezdir.¹²⁷

Empedokles’in arkhesi, kendinden önceki filozofların arkhelerine nerdeyse eşit sayılabilir. Empedokles (M.Ö. 495- 435), öncelikle arkheden “kök” olarak bahseder. Zeller’e göre, Empedokles’in doğa anlayışı; “Herakleitos ve Parmenides’in arasında, ebedi değişim ve ezeli değişmezlik arasındaki uzlaşmayı temsil etmektedir”.¹²⁸ Her ne kadar Empedokles diğer filozoflardan alımlama yapsa da Zeller ağırlığı Herakleitos ve

¹²⁴ Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayın, 2021), c.1, 107.

¹²⁵ Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 139.

¹²⁶ Kranz, *Antik Felsefe*, 89.

¹²⁷ Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 91-93.

¹²⁸ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 86.

Parmenides’e vermiştir fakat Empedokles, Thales’in suyunu, Anaksimenes’in havasını, Herakleitos’un ateşini ve değişimini ve Parmenides’in değişim karşıtlığını bir arada toplamıştır. Empedokles’in kökünü anlamak için şiirine bakmakta fayda vardır: “Önce bütün şeylerin sayısı dört olan kökünü dinle: Parıldayan Zeus, hayat veren Hera ve Hades ve de ölümlü kaynakları gözyaşlarıyla besleyen Nestis”.¹²⁹

Empedokles’e göre bu dört kök aslıdır, değişime uğramaz ve yenisini oluşturmak için birleşmezler. Bununla birlikte diğer var olanlar bu dört kökten pay alarak var olurlar. Bu dört kökten pay alma durumu ise birleşme ve ayrışmayla olur. Bu birleşip ayrışma da iki hareket ettiriciye bağlıdır: sevgi ve nefret.¹³⁰

Aristoteles, Empedokles’in birleşiminden şu şekilde bahsetmektedir: “Tıpkı duvarın tuğla ve taşlardan olması gibi bir bileşik olarak, bu karışımı teşkil eden öğeler muhafaza edilerek, birbirinin yanına yerleştirilmiş küçük parçalar olarak kalmak zorunda”.¹³¹

Aristoteles, *Metafizik* kitabında doğa filozoflarını özetlerken, esasında birbirlerinden çok fazla ayrıştıklarını ve konuları da oldukça belirsiz bir şekilde ele aldıklarını ifade etmektedir.¹³²

Doğa araştırmaları teorikti. Siyaset, ekonomik ve hukuk alanında ortaya çıkan değişimler, “pratik” alanın incelenmesi, ortaya çıkan sorunların çözümlenmesi ihtiyacını ortaya çıkardı. Bu alan, yukarıda araştırmacılar tarafından “ahlâk ve bilgi” alanı olarak ifade edilmiştir. Platon, *Sofist*’te, sofistlerin “tanrılıkla ilgili işler, varlık yani doğa ve siyaset” olmak üzere üç konuda ders verdiklerini belirtmektedir. Neticede onların ders verdiği bu alanlar, felsefede önemli bir değişimi getirmiştir. Ahlâk; siyaset

¹²⁹ Wilhelm Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 169. Capelle bu köklerin temsilini; “Zeus- Ateş”, “Hera-Hava”, “Hades-Toprak”, “Nestis- Su” şeklinde açıklarken; Laertios, Empedokles’in şiirini biraz farklı aktarır: “Parlak Zeus, Yaşam Kaynağı Hera, Aidoneus ve ölümlü yaşam kaynağını gözyaşlarıyla besleyen Nestis”-“Burada Zeus’tan ateşi, Hera’dan toprağı, Aidoneus’tan havayı, Nestis’ten de suyu anlıyordu”. Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 107 (8.76).

¹³⁰ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 87.

¹³¹ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 89 (334a 15).

¹³² Aristoteles, *Metafizik*, 131 (986a 5).

ve retorik demokrasinin, bilgi ve şüphe; doğa felsefesinin farklı sonuçlara ulaşmasının bir sonucudur.

Sofistler artık farklı bir yöntemle ve farklı bir gaye ile yeni bir dönemin başlatıcısı olmuşlardır. Cicero'nun "Felsefeyi göklerden indiren, onu şehirlere yerleştiren, ailelere yayan, hayat, iyi-kötü hakkında yapılacak araştırmaları zorunlu hale getiren ilk kişi Sokrates'ti."¹³³ ifadesi her ne kadar sofistleri bir kenara bırakıp, Sokrates'i öncelese de bu dönemdeki Grek filozoflarının odak noktasının artık doğa üzerine felsefenin değil insan üzerine felsefenin olduğu açıktır.

Modern felsefe tarihçilerinin Grek Aydınlanma Çağını sofistlerle başlatması da bu konu hakkında yerinde bir örnek oluşturmaktadır. Bu döneme dair her ne kadar ön planda tutulan şey, akıl olsa da bu dönemin en önemli ayırıcı özelliği; doğanın değil insanın merkezde olmasıdır. Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran, insanı insan kılan özü ve özelliğidir. Bu dönüşümde doğa filozoflarının katkısı da unutulmamalıdır. Birbirinden farklı hakikatleri savunmaları, bilgiye dair duyulan şüphenin önünü açmıştır. Bu durum da beraberinde yeni tartışma alanları ve farklı yöntemlerin meydana gelmesini sağlamıştır.¹³⁴

3. SOFİSTLER VE FELSEFELERİ

3.1 SOFİSTLERİN HAYATI

Sofistlerin felsefelerine geçmeden önce bu tez bağlamında ele alınacak olan, Protagoras, Gorgias, Hippias, Antiphon, Alkidamas ve Lykophron'un hayat hikayelerine bakmakta fayda vardır.

Protagoras, sofistlerin ilkidir ve aynı zamanda sofistlik hareketin başlatıcısı olarak kabul edilmektedir. Hayatı hakkında geniş bir bilgiye sahip değiliz. Bunun nedeni ise ondan geriye eserlerinin kalmamasıdır. Protagoras hakkında edinebileceğimiz bilgiler; Aristophanes, Platon, Aristoteles ve Sextus'a dayanmaktadır.

¹³³ Cicero, *Tusculanae Disputationes*. çev. J.E. King (London: Harvard University Press, 1945), 5-4-10.

¹³⁴ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 110.

Protagoras, çoğu sofist gibi Atina vatandaşı değil *Metoikostur*. Laertios, Protagoras'ın; Aristoteles'in öğrencisi olan Herakleides'e göre Abdera doğumlu, Eupolise göre de Teos'lu olduğunu ifade etmektedir.¹³⁵ Protagoras'ın kökeni hakkındaki genel kabul ise Teos'ta doğduğu, Abdera'da yaşamını devam ettirdiği üzerinedir.¹³⁶ Guthrie, Platon'un *Menon* ve *Protagoras* diyaloglarından hareketle, tahmini olarak 490 dolaylarında doğduğunu düşünmektedir. Ölüm tarihi ise Guthrie'nin hesabı doğru kabul edildiği takdirde; *Menon*'da geçen "kırk yıl sofist olarak çalıştıktan sonra, yetmiş yaşında öldü".¹³⁷ ifadesinden de hareketle 420 olduğu düşünülebilir.

"Tanrılar hakkında ne var olduklarını söyleyebilirim ne de var olmadıklarını; çünkü bunu bilmeyi engelleyen çok şey var: sorunun müphemliği, insan yaşamının kısıt oluşu".¹³⁸ ifadesi onu ölüme sevk etmiştir. Bu sözün karşılığı, Grek toplumunda irrite edici bir durumda olduğu gibi onu tanrı tanımazlık suçuyla da karşı karşıya bırakmıştır. Eserleri agorada yakılmış ve sürgüne yollanmıştır. Sürgün yolunda gemisi kazaya uğrayarak ölmüştür.¹³⁹

Protagoras'ın Atina'ya birkaç kez ziyarette bulunduğu bilinmektedir. Felsefesini tespit etme açısından en önemlisi Perikles ziyareti ve onunla olan ilişkisidir. Perikles, Protagoras'ı Sicilya ziyareti için davet etmiş ve Thurioi'de kurulacak olan yeni polis için topluluğa katılmasını istemiştir. Bu yeni polisin yasalarını belirleme görevi de Protagoras'a verilmiştir.¹⁴⁰ Perikles'in demokrasi yanlısı bir tutum sergilediği yukarıda aktarılmıştır. Perikles'in polisin yeni yasalarını belirleme görevi verilmesi üzerinden söylemek gerekirse Protagoras da demokrasi yanlısı olduğu düşünülebilir. Ayrıca Protagoras'ın Perikles'e danışmanlık yaptığı da bilinmektedir. Bu bilgi de bizi Protagoras'ın Perikles tarafından yeterli düzeyde siyaset bilgisine sahip olduğu

¹³⁵ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 440 (9.50).

¹³⁶ Kranz, *Antik Felsefe*, 200-201; Alaaddin Şenel, *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1968), 116; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2* (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 25.

¹³⁷ Platon, *Menon*, çev. Adnan Cemgil (Ankara: MEB yayınları, 1942), 52 (91e).

¹³⁸ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 441 (9.52).

¹³⁹ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 445 (9.56); W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, 253.

¹⁴⁰ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 445 (9.52); Kranz, *Antik Felsefe*, 201.

yorumuna ulaştırabilir. Sokrates'e ait meşhur diyalektik yöntemi de Protagoras'a aittir.¹⁴¹ Eserleri ise şunlardır:

*Didişim Sanatı, Güneş Üzerine, Matematik üzerine, Devlet Üzerine, Yükselme Hırsı Üzerine, Erdemler Üzerine, Başlangıştaki Düzen Üzerine, Hades'teki Durum Üzerine, İnsanların Yanlış Davranışı Üzerine, Öğütler Kitabı, Ücret için Dava, Karşı Savlar.*¹⁴² Guthrie ise kitap listelerine itibar edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Protagoras'ın 3 eserinden söz edebilmek mümkündür: *Hakikat, Antiglogie* ya da *Çelişkili Savlar Üzerine ve Tanrılar Üzerine.*¹⁴³

Protagoras üzerinden yorumlayacağımız pasajlar ağırlıklı olarak Platon'dan gelmektedir. Platon'un sofistleri sevmediği aşıkardır fakat ondan gelen anlatımların doğruluğu ne derece güvenilirlerdir? Bu sorunun cevabı hakkında çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Guthrie bu soruya; Platon'un sunduğu tasvirden örnek vererek açıklar ve onun tutumunun adilane olduğuna kanaat getirir. Sofistlerin yanında, Platon'un karşısında olan Grote ise Protagoras'ta sunulan anlatım hakkında "Diyaloğun kendisi Platon'un Protagoras'ı kötü, değersiz ya da yetersiz bir öğretmen olarak görmediğini kanıtlamaya yeter".¹⁴⁴ ifadesini kullanmıştır. Von Fritz'de benzer bir bakış ağısıyla; "Başka açılardan Platon'da bütün muhalefetine karşın, Protagoras'ı diğer rakiplerinin yaptığından daha adaletli bir biçimde almıştır"¹⁴⁵ der. Bu yorumlardan hareketle Platon'un Protagoras anlatımı diğer sofistlere olan bakış ağısıyla aynı değerlendirmemesi gerekmektedir.

İlk dönem sofistlerinden bir diğerisi olan Gorgias, Sicilya'daki Leontini şehrine bağlı, Naxos'un bir kolonisi olan Khalcidion'da doğmuştur. M.Ö. 490 yılı civarında

¹⁴¹ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 441 (9.53).

¹⁴² Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 442 (9.55). Eserlerin güvenilirliği de tartışma konusudur. *Tanrılar Üzerine* kitabı listeye eklenmemiştir. Protagoras'ın *Devlet Üzerine* kitabı ise ayrı bir tartışma zemini oluşturmaktadır. Laertios, Aristoksenos'un; Platon'un *Devlet* kitabının, Protagoras'ın *İtirazlar* eserinden alındığını söylediğini aktarmaktadır. Zeller ise bu durumu "aşırı derecede abartılı bir ifade" olduğunu söylemektedir. Laertios her ne kadar *itirazlar* eserinin bahsini geçirse de kendi listesinde bu kitap yer almaz.

¹⁴³ Guthrie, *The Sophists*, 254.

¹⁴⁴ Guthrie, *The Sophists*, 255.

¹⁴⁵ Guthrie, *The Sophists*, 255.

doğduğu tahmin edilmektedir.¹⁴⁶ Gorgias da diğer sofistler gibi gezgin bir öğretmendi ve öğrettiklerinin karşılığında ücret alıyordu. Günümüze ulaşan eserleri; *Doğa* ya da *Var Olmayan Üzerine*, *Helen'e Övgü* ve *Palamedes'in Savunması*'dır. Eserler günümüze ulaşmasına karşı tam halde değildir fragmentleri mevcuttur.¹⁴⁷

Hippias'ın hayatı hakkında elimizde fazla bilgi bulunmamaktadır. Doğum ve ölüm tarihi net olarak bilinmemekle birlikte Protagoras'tan genç olduğu düşünülmektedir ve dolayısıyla tahmini olarak M.Ö.460 yılında doğduğu düşünülmektedir.¹⁴⁸ Elis'li olan Hippias'ın, iyi bir retoriğe sahip olduğu için Elis polisinden, diğer polislerle elçi olarak gönderildiği bilinmektedir.¹⁴⁹ Hippias da diğer sofistler gibi gezgin bir öğreticiydi, verdiği dersler karşılığında ücret alıyordu. Hippias'ın günümüze ulaşan hiçbir eseri kalmamıştır. Hippias karşımıza Platon'un *Büyük Hippias*, *Küçük Hippias* ve *Protagoras* metinlerinde çıkmaktadır.

Antiphon ise M. Ö. 5. yüzyılın ilk yarısında yaşadığı ve Atinalı olduğu tahmin edilmektedir. Hakkında daha fazla bilgi bulunmamaktadır.¹⁵⁰ *Hakikat* veya *Doğru*, *Yurtta Birlik Üzerine*, *Acısız Yaşam Sanatı* adlı eserleri bulunmaktadır.¹⁵¹

Alkidamas'ın, M.Ö. 5. yüzyıl ile M.Ö. 4. yüzyıl ortalarında yaşadığı tahmin edilmektedir. Yaşadığı tarih açısından elimizdeki tek ipucu, Gorgias'ın öğrencisi olmasıdır.¹⁵² Alkidamas'ın düşünceleri hakkındaki bilgiler oldukça kısıtlı bir şekilde Aristoteles'in *Retorik* ve *Politika* adlı eserlerine dayanmaktadır. Laertios, Alkidamas'ın *Fizik* adında bir kitap yazdığını aktarmakla beraber kitap hakkında detaylı bir bilgi elimizde bulunmamaktadır.¹⁵³

¹⁴⁶ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 258.

¹⁴⁷ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 258; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 120.

¹⁴⁸ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 123.

¹⁴⁹ Andre Laks ve Glenn W. Most, *Early Greek Philosophy Sophists* (Cambridge: Harvard University Press, 2016), 515.

¹⁵⁰ Kathleen Freeman, *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge: Harvard University Press, 1948), 134.

¹⁵¹ Kranz, *Antik Felsefe*, 207; Freeman, *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*, 134; Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 125.

¹⁵² Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 296.

¹⁵³ Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 399 (8.56).

Son olarak Lykophron ise tıpkı Alkidamas gibi hakkında çok az bilgiye sahip olduğumuz sofistler arasında yer almaktadır. Onun hakkındaki düşüncelerimizin kaynaklığında Aristoteles yer almaktadır. Doğum yeri, ölüm tarihi ve eserleri hakkında elimizde bir bilgi bulunmamakla beraber Alkidamas ile çağdaş olduğu düşünülmektedir.¹⁵⁴ Bu bilgiden hareketle onun, M.Ö. 5. yüzyıl ve M.Ö. 4. yüzyıl ortalarında yaşadığını düşünebiliriz.

3.2. YÖNTEM

Yöntem sözcüğü, “bir yolu takip etmek”, “belli bir amaca erişebilmek için, belli bir düzen içerisinde atılması gereken adımlar” anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁵ Felsefenin yönteminde ise adımlar mantık aletiyle atılmaktadır. Mantık sayesinde, doğru düşünmenin temelleri ve kuralları akıl yürütme yoluyla ortaya konulmaktadır. Akıl yürütme; düşünmenin temel ilkesidir. Bilinen hükümlerden hareketle, bilinmeyen hükümler elde etmektir.¹⁵⁶ Bu ise tümdengelim, tümevarım ve analogi yöntemleriyle gerçekleşmektedir. Tümdengelim, “bütün için doğru olan, parçaları için de doğrudur” ilkesine dayanmaktadır.¹⁵⁷ Tümevarım, bir bütünün mevcut parçaları hakkında hüküm vermektir.¹⁵⁸ Analogi ise iki şey ve olay arasındaki benzerlikten hareketle, bunlardan birisi hakkında verilen hükmün diğerine de aynı şekilde verilmesidir.¹⁵⁹ İslâm filozofları, mantığın uygulamasını beş sanat üzerinden sınıflandırmışlardır. Bu beş sanat; burhan, cedel, safsata, retorik/hitabet ve şiirdir.

¹⁵⁴ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 298.

¹⁵⁵ Peter Caws, “Bilimsel Yöntem”, *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Etik Yayınları, 2004), c. II, s. 563.

¹⁵⁶ Gültekin Eroğlu, “Akıl Yürütme Formlarının Mantık ve Bilimlerdeki Yeri ve Değeri”, *Hikmet Yurdu Dergisi* 5/10, (2012): 183-196.

¹⁵⁷ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 1991), 136.

¹⁵⁸ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 218.

¹⁵⁹ İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 199.

Greklerde, felsefen önce evren, evrenin işleyişi ve insan üzerine düşünceler ilk olarak mitoslarda bulunmaktadır.¹⁶⁰ Mitos dönemi olarak adlandırılan bu dönemde anlatımlar dinsel/tanrısal merkezlidir.¹⁶¹ Mitos döneminin ardından ilk filozoflar gelmektedir. Doğa filozofları olarak adlandırılan bu filozoflar ilk neden, doğanın işleyişi, incelenmesi ve arkhe problemi üzerinde durmuşlardır fakat onları diğerlerinden ayıran temel fark yöntemleri olmuştur. Doğa filozofları mitolojik açıklamalar yerine belirli ölçülerde akla, deneye ve gözleme dayanan bir yöntem kullanmışlardır.¹⁶² Zeller'e göre ise doğa filozoflarının yöntemi hem deneye dayalı gözlemi hem de tündengeli içine alan bir yapıdan oluşmaktadır.¹⁶³

Daha önce bahsedildiği üzere Antik Yunan dünyasındaki politik değişimler felsefedeki değişimlere zemin hazırlamıştır. Demokrasi ile gelen hak ve sorumluluklar sofistlerin ortaya çıkışını sağlamıştır. Sofistlerle birlikte felsefenin seyri, doğa merkezli olmaktan çıkıp insan merkezli bir hale gelmiştir.¹⁶⁴ Sofistler bu değişimle beraber teorik doğa felsefesi geleneğinin karşısında yer almaktadırlar. Onların eleştirel felsefe yöntemi Diyalektiktir. Platon ve Aristoteles, sofistlerin bu yöntemini, Sokrates'in yönteminden

¹⁶⁰ Ernest Cassier, *Sembol Kavramının Doğası*, çev. Milay Köktürk (Ankara: Hece Yayınları, 2011), 28-137; Bronislaw Malinowski, *Büyük, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 99; Alfred William Benn, *Erken Yunan Felsefesi*, çev. Engin Delice (Ankara: Fol Yayınları, 2021), 18,19; Wilhelm Windelband, *Antik Yunan Felsefe Tarihi*, çev. Ayşe Çevik (Ankara: Fol Yayınları, 2023), 47,48; F. MacDonald Conford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, çev. Ufuk Can Akın, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2003), 21-34; Friedrich Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013), 28; Egon Friedell, *Antik Yunan Kültür Tarihi* çev. Necati Aca (Ankara: Dost Kitapevi, 1999), 81; Paul Cartledge, *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*, çev. Kıvanç Tanrıyar (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013), 4; James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 18-23; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1966), 12; Çiğdem Dürüşken, *Antik Çağ Felsefesi*, 17.

¹⁶¹ Aristoteles, *Metafizik*, 123 (983b 30); Kranz, *Antik Felsefe*,19; W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Cevizci, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1988), 23; W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*, çev. Ergün Akça, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 41-44; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, Say (Ankara: Yayınları, 10. Baskı, 2016), 20.; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 12.; Enes Taş, Felsefe-Din ilişkisinin Sıfır Noktası: Homeros'tan Aristoteles'e Antik Yunan'da Din, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2024), 62.

¹⁶² Alfred William Benn, *Erken Yunan Felsefesi*, s.56-57.; Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emre Akbaş-Şule Mutlu, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2006), 25.

¹⁶³ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 110.

¹⁶⁴ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 110; James Adam, *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri*, çev. Özgün Orhan, (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013), 279; F. MacDonald Conford, *Sokrates'ten Önce ve Sonra*, 44-46.; Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, 133; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 41-44.

ayırmak için Didişimci, Eristik gibi niteliklerle ifade etmektedirler.¹⁶⁵ Sofistler hâkim felsefe anlayışına karşı çıkmaktadırlar. Nitekim Sofistlerin ilk karşı çıktıkları hakim anlayış, mitos düşüncesidir. Mitos düşüncesinin temelinde tanrısal ve aristokratik anlayış hakimdir. Diğeri ise doğa felsefesidir. Onlar doğa felsefesinde şüphecidirler. Şüphecilikleri, aşağıda bilim ve felsefe anlayışlarında ele alınacaktır. Sofistlerin merkezinde ise artık her şeyin ölçüsü olan tanrılar veya aristokratlar değil insan bulunmaktadır.¹⁶⁶

Bir diğer yöntemleri ise Sofistlerin demokraside ikna etmek için kullandıkları metot olan retorik ile ilişkilidir. Sofistler, retoriği bir eğitim yöntemi olarak kullanmaktadırlar. Sofistlerden önce eğitim, ahlâk ve ağırlıklı olarak beden eğitimi üzerineydi.¹⁶⁷ Demokratik gelişimlerle beraber, Atina'da hâkim olan aristokrat kültür yerini sofistlerin yetişkin birey eğitimine bırakmıştır. Bu sayede sofistlerin retorik yöntemi hem ihtiyacı olan herkese hem de politik sorunlara cevap veren bir eğitim haline gelmiştir.¹⁶⁸

Aristoteles, Protagoras'ın retorik yöntemi hakkında şunları söylemektedir: "... Ve 'zayıf tarafı güçlü hale getirmek' işte budur. Bu yüzden insanlar Protagoras'ın söylediklerine haklı olarak içerenmişlerdir. ... Buna retorik ve eristik'ten başka hiçbir sanatta rastlanmaz".¹⁶⁹

Seneca ise Protagoras'ın retoriğini Aristoteles'ten farklı bir noktayı vurgulayarak şöyle ifade eder: "Protagoras der ki, insan her konuda yani hakikati tanıyarak iki yönden de tartışabilir, hatta her konuda iki yönden de tartışılıp

¹⁶⁵ Platon ve Aristoteles, Sofistlerin yöntemi için διαλεκτικοί (dialektikoi): Diyalektik yerine ἐριστικοί (eristikoi): Eristik ifadesini kullanmaktadırlar. Plato, *Theaetetus Sophist* çev. Harold Fowler (London: Loeb Harvard University Press, 1921), 14 (231e); Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 15 (165a 38).

¹⁶⁶ Antal Szerb, *Dünya Yazın Tarihi*, çev. Vural Yıldırım, (Ankara: Dost Kitapevi, 2008), 57-58.; Adam, *Antik Yunan'da Din Öğretmenleri*, 254-257.; Dürüşken, *Roma'da Rethorica Eğitimi*, 14-16.

¹⁶⁷ Dürüşken, *Roma'da Rethorica Eğitimi*, 13.

¹⁶⁸ Dürüşken, *Roma'da Rethorica Eğitimi*, 13-16.

¹⁶⁹ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: YKY- Cogito Yayınları, 2004), 158 (1402a 25).

tartışılmayacağı konusunda bile”.¹⁷⁰ Protagoras kendisinden eğitim alan kişiler için şunları ifade etmektedir:

“... Benden ders alırsan bak elde edeceğin şeyler nedir sana söyleyeyim: bir gününü benimle geçirdikten sonra, olduğundan daha iyi olarak evine döneceksin, ertesi gün de öyle, böylece günler geçtikçe daha iyi olacaksın¹⁷¹ ... Halbuki benim yanımda yalnız istediği bilgileri öğrenecek. Bu bilgi tedbir’dir. Bu ona evini iyi yönetmeyi öğretecek; devlet işlerinde de, sözüyle, işiyle eylemiyle kusursuz yönetmeyi sağlayacak”.¹⁷²

Bu pasajda Protagoras, öğrencilerine verdiği eğitimle hem onların daha iyi bireyler olacağını hem de bu eğitim sayesinde, kamu işlerinde etkili bir yönetim becerisini elde edeceklerini vurgulamaktadır.

Gorgias’ın ise retoriği, “Ben buna gerek mahkemelerdeki yargıçları gerek meclis salonundaki devlet adamlarını veya meclisteki halkı veya kamu işleri ile ilgili yapılabilecek herhangi bir toplantıdaki dinleyicileri, konuşmalarla ikna etme yeteneği diyorum”¹⁷³ tıpkı Protagoras gibi tanımlamaktadır. Gorgias’ın insanları konuşarak ikna etme yeteneği, kişilerin ihtiyacına göre şekillenmektedir. Gorgias için retoriğin hangi konumda olduğunu görmek için *Helen’e Övgü* eserine bakmakta fayda vardır:

“Ama eğer ruhu ikna eden, alt eden söz ise, bu konuda da savunma yapmak veya suçlamalardan şu şekilde beraat etmek hiç de zor değildir. Konuşma son derece küçük ve tamamen görünmez beden vasıtasıyla en ilahi işleri gerçekleştiren büyük bir hükümdardır. Çünkü o, korkuyu durdurabilir, kederi ortadan kaldırabilir, neşe aşılayabilir ve acımayı arttırabilir”.¹⁷⁴

Gorgias, sözün gücünün yani retoriğin oldukça farkındadır hatta onu “en ilahi işleri gerçekleştiren büyük bir hükümdar” olarak görmektedir. Sözün bu denli gücünün yanında aynı zamanda onun çift yönlü tarafını da vurgulamaktadır ve bunu ilaç örneğiyle açıklamaktadır:

“İlaçların bedeninin doğasıyla ilişkisi nasılsa konuşma gücü de ruhun düzeniyle aynı ilişkiye sahiptir. Bazıları hayatı durdurur, tıpkı bazı konuşmaların acıya neden olması,

¹⁷⁰ Lucius Annaeus Seneca, *Moral Letters to Lucilius / Letters from a Stoic*, çev. Richard Mott Gummere (Cambridge: Harvard University Press Loeb Classical Library, 1920), 88-43.

¹⁷¹ Platon, *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 14 (318a,b).

¹⁷² Platon, *Protagoras*, 15 (319a).

¹⁷³ Plato, *Lysis, Symposium, Gorgias*, çev. R. M. Lamb (London: Loeb Classical Library Harvard University Press, 1961), 23 (452e).

¹⁷⁴ Laks ve Most, *Early Greek Philosophy Sophists*, 174.

bazılarının ise kötü ikna yoluyla ruhu uyuşturup büyülemesi gibi ve artık konuşmayla ikna edilirse haksızlık yapılmadığına, talihsizliğe uğradığı söylenir”.¹⁷⁵

Gorgias konuşmanın, sözün önemini vurgulanmakla beraber bedenın doğası ve ruhun düzenini, ilaçlar ve konuşma arasında bir benzerlik kurmaktadır. Böylelikle Gorgias, konuşma ile iknayı olumlamaktadır.

Sözün kullanımı ise onun için bilgi açısından değil ikna açısından değerlidir. Kötü ikna ise aynı büyü gibidir fakat yerinde kullanılan ikna ise amaca hizmet eden bir araçtır. Nitekim, kişinin ikna edilmesinin haksızlık olmadığına aksine talihsizlik olduğunu söylemesi de bundan kaynaklıdır.¹⁷⁶ Gorgias için öncelenen şey, bilgi değil iknadır. Gorgias’ın bilgiye dair şüpheli bakışı için aşağıdaki pasaj bizi bir fikre ulaştırabilir:

“... Çünkü eğer tüm insanlar, geçmişte olanları hatırlasaydı, mevcut olanları anlasaydı ... Gerçekte, geçmişini hatırlamanın şu anda olanları sorgulamanın ve gelecekte neyin olacağını kestirmek kolay değildir. Bu yüzden çoğu insan, ruh için bir danışman olarak kendi görüşüyle, kendisini donatır. Ancak görüş, çoğu zaman kaygan ve istikrarsız olduğundan başarılar da kullananları aynı şekilde kapsar”.¹⁷⁷

Bu pasajdan iki önemli sonuç çıkarmak mümkündür. Birincisi, geçmişini hatırlamamanın ve mevcut durumu anlamamanın zorluğu, “geçmişe ait” bilginin güvenilir olmadığını göstermektedir. İkincisi ise insanların kendi görüşüne göre hareket ettiği zamanda bu görüşlerin kaygan ve istikrarsız olması nedeniyle başarının ve görüşlerin de değişken ve güvenilmez olduğudur.

Özetle sofistlerin iki felsefe yöntemi söz konusudur. Şüpheli diyalektik ve retorik. Sofistlerin yöntemini ilk olarak Platon *Sofist*’te ele aldı. Çözümlemeler kavramını kullandı. Öğrencisi Aristoteles Sofistlerin yöntemini, Mantığın müstakil bir konusu yaptı. Sofist sanatını ele alan bir eser yazdı. Başka bir ifadeyle Aristoteles, varlığın hakikatine ulaşma çabasında tümeli kabul edip felsefi bir tavır sergilerken

¹⁷⁵ Laks ve Most, *Sophists*, 177.

¹⁷⁶ İbrahim Daşkaya, “Dil Doğruluk Varlık Gorgias’ın Metinlerinde Hakikatin İzini Aramak”, *Sofist Uluslararası Felsefe Dergisi* 1/4 (Nisan 2022), 48.

¹⁷⁷ Laks ve Most, *Sophists*, 177.

sofistler ise tümeller yerine tikeli ve bireysel olanı merkeze koymaktadırlar.¹⁷⁸ Aristoteles, sofistlerin yöntemi olan diyalektiği yani eristik akıl yürütme yöntemini, dil ve mantık açısından belirsizlik ve eşitlik kavramlarıyla oynayarak doğru sonuçlara ulaşmayı engellediklerini düşündüğünden sofistleri eleştirdi. Aristoteles’e göre, onlar tartışmada gerçeği bulmaktan çok karşı tarafı yanıltmayı ve “evet” ya da “hayır” dedirtmeyi amaçlamaktadır. Bu nedenle, Aristoteles’e göre sofistlerin yöntemi, sağlıklı bir sonuca varmak yerine belirsizlik yaratmakta ve mantıksal doğruluğu zedelemektedir.¹⁷⁹

Retorik yöntemi, sofistlerin düşünce sisteminin merkezinde yer almakta ve ikna gücüne dayanmaktadır. Gorgias’a göre, sözün gücü büyük bir hükümdar gibidir; korkuyu durdurabilir, kederi ortadan kaldırabilir, neşe aşılayabilir ve acımayı artırabilir. Konuşmanın gücü, ruhu ikna edebilir, bu yüzden retorik değerlidir ve siyasetin sanatıdır.

3.2. İNSAN

Sofistlerin insana dair bakışını, doğal hâldeki durum üzerinden anlatmak mümkündür. Sofistlere göre evren ve insanın doğal hâli, Protagoras’ın *Yaradılış Miti*’nde anlatılmaktadır. Sofistlerin üç varlık ilkesi var. Tanrılar, yarı-tanrılar ve madde yani toprak ve ateş. İnsan ölümlüdür, toprak ve ateşle karışan diğer ölümlülerle birlikte bir hamurdan biçimlendirilerek ışığa kavuşturulur.

“Yalnız tanrıların var oldukları, ölümlülerin henüz türemedikleri zamanlardı. Bunların yaratılmaları için mukadder an gelince, tanrılar, toprak, ateş ve bunlarla karışabilen başka şeylerle meydana gelmiş bir hamurla yeraltında onlara biçim veriyorlardı. Işığa kavuşturulacakları an yaklaşınca tanrılar [ölümlülerin] her birine lüzumlu güçlerinin gereğince dağıtması işini, Prometheus’la Epimetheus’a bırakırlar. Epimetheus, Prometheus’tan dağıtma işini kendisine bırakmasını istedi. Bitince bir de sen gözden geçirirsin dedi. İzni alınca işe koyuldu. Dağıtma işinde bazılarını kuvvet veriyor, hız vermiyor; bazılarını da hız veriyor ama kuvvet vermiyor; kimine silahlar veriyor, kimine de silahlar vermiyor ama korunmaları için başka güçler buluyor. ... Böylece ilerisini düşünmeyen Epimetheus, elindeki bütün güçleri harcamıştı, bu yüzden de insanlara donatacak bir güç kalmamıştı şaşırmış, şaşkına dönüşmüştü. Tam böyle sıkışmış bir halde

¹⁷⁸ Ömer Ali Yıldırım, “İbn Sînâ’nın Eş-Şifâ: Metafizik 1/8’de Sofistlerle Tartışma ve Dış Karşısında Zihnin Araçsallaşması”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 290.

¹⁷⁹ Aristoteles, *Sofistçe Çürütmeler*, 67-69 (175a 31); Józef Maria Bocheński, *Ancient Formal Logic* (Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1951), 24-26.

iken Prometheus dağıtma işini görmeye geliyor. Bütün hayvanların gayet iyi donatıldıklarını, yalnız insanların yalınayak, kürksüz, silahsız, çıplak kaldığını görüyor. ... Prometheus şaşkın bir halde insanın korunmasını sağlamaya çalışırken Hephaestos'a Athena'nın sanatlar bilgisini, ateşini alıyor. ... Sonra da onu insanlara armağan ediyor. ... İşte insan, hayatını korumaya yarayacak bilgiyi böyle elde etti ama onda devlet bilgisi yoktu".¹⁸⁰

" İnsanlar ilk zamanlarda dağınık halde yaşıyorlardı, henüz şehirler kurulmamıştı, onun için çok kuvvetli olan yırtıcı hayvanlar onları öldürüyorlardı sanatla ancak kendilerini beslemeye yetiyordu. ... Gerçi kendilerini korumak için birleşmeye, şehirler kurmaya yelteniyorlardı ama birleştiler mi devlet sanatını bilmedikleri için birbirleriyle didişerek dağılmaya başlıyorlardı. ... Bunun üzerine Zeus, türümüzün tükenmesinden korkuyor şehirlerde düzen insanlar arasında da dostluk kurmak için Hermes'le insanlara edep ve doğruluk gönderiyor. Hermes'te, Zeus'a edep ve doğruluğu insanlara nasıl dağıtayım diye soruyor; sanatlar nasıl dağıtılmışsa, öyle mi dağıtayım? Örneğin hekimlik sanatını bilen bir hekim birçok insanlara yeter, bütün sanatlar insanlara böyle dağıtılmıştır. Şimdi doğruluk ve utanmayı insanlara böyle mi dağıtayım yoksa herkese mi vereyim? Zeus 'hepsine, herkes ondan pay alsın' diyor. Çünkü bu öteki sanatlarda olduğu gibi insanların bazılarında bulunsaydı şehirler tutunmazdı; sonra da adıma şöyle kanun çıkarsınlar: kim ki edebe ve doğruluğa yetkili değildir; o devlet için bir bela sayılacak ve ölüm cezasına çarptırılacaktır".¹⁸¹

Protagoras'ın Yaradılış Miti'nde, insanın ışığa çıkışı Prometheus'un çabalarıyla gerçekleşmektedir. İnsan, yaratılışında eksik ve savunmasız bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır; çıplak, korunmasız ve diğer hayvanlar gibi fakat onlardan farklı olarak doğal yeteneklerden yoksundur. Ancak Prometheus, Epimetheus'un dağıtım işinde yaptığı hatayı telafi etmek için Hephaestos'tan ateşi ve Athena'dan sanatların bilgisini çalarak insanlara sunar. Bu armağanlar sayesinde insan, hayatını sürdürebilmek ve hayatta kalmak için gereken bilgi ve becerileri diğer bir ifadeyle siyaseti edinir. Sofistlere göre bu bilgi, insanı diğer canlılardan ayıran temel unsurdur ve insanın varlığını sürdürebilmesi için elzemdir.

İnsanın doğal hâli bu mitin ışığında zayıf, güçsüz ve savunmasız bir durum olarak tasvir edilmektedir. İnsan, doğuştan güçlü ya da silahlı değildir aksine, bu dünyada var olabilmesi için dışarıdan bilgiye ve yardıma muhtaç bir konumdadır. Prometheus'un çaldığı ateş ve sanatlar bilgisi, insanı hayatta tutan, onu geliştirmeye ve devleti kurmaya sevk eden unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, insanın sahip olduğu bilgi ve beceriler, bir tanrı bağıışı değil, Prometheus'un çabasıyla elde edilen bir

¹⁸⁰ Platon, *Protagoras*, 17 (320a).

¹⁸¹ Platon, *Protagoras*, 17-20 (320a-322d).

lütüftür. Ancak bu bilgi, insanın kendi çabasıyla işleyip geliştirdiği, siyasetin ve toplumsal yaşamın temelini atan bir unsura dönüşür. Bu mitten hareketle, sofistlere göre insan, doğası gereği eksik ve yardıma muhtaçtır ancak bilgi ve eğitimle bu eksikliği giderebileceği vurgulanmaktadır. Ayrıca Zeus’un Hermes aracılığıyla insanlara edep ve doğruluğu göndererek sosyal düzeni ve toplumsal uyumu sağladığı anlatılmaktadır. Bu, sofistlerin insan doğasının tek başına yeterli olmadığını, ahlâk ve sosyal düzenin toplumun sürdürülebilmesi için gerekli olduğunu düşündüklerini göstermektedir.

Yukarıdaki pasaj, ilk sofist bilginin ardından, ikinci sofist bilgiye işaret etmektedir. İkinci sofist bilgi; Hermes/Tanrı kaynaklı, şehir düzeni oluşturmak, insan arasında dostluk kurmak, edep ve doğruluğun insanlara dağıtılması bilgisidir. Diğer adıyla “eşitlik” meselesidir.

Protagoras için insan, savunmasız, muhtaç bir halde, kendini korumayı bilmediği için yok olmakla karşı karşıya kalmaktadır. Bu sorun üzerine Hermes, insanlara edep ve doğruluk göndermektedir. Burada dikkat çekici unsur ise edep ve doğruluğun tüm insanlar arasında eşit dağıtılmasıdır. Bu sayede insan, Hermes’in aracılığıyla doğru olma ve edep, ahlâk duygusunu kazanmış durumdadır.

İnsanlar arasındaki yeni demokratik/yasal eşitlik, Hippias’ın şu ifadesiyle açık bir şekilde gözükmektedir: “Burada hazır bulunan hepinizi yasa bakımından olmasa bile doğa bakımından yurttaş, akraba, hısım sayarım”.¹⁸² Hippias’a göre insanlar, doğa bakımından bir üstünlük sahibi değildirler. Hepsi özünde eşittir.

Antiphon yeni demokratik/yasal eşitliği, yaratılış eşitliği üzerinden savunmaktadır. Ona göre bir Barbar da bir Helen de yaratılışta eşittir:

“... İyi aile çocukları takdir edilirler ve itibar görürler, iyi aileden olmayan çocuklar ise takdir edilmez ve itibar görmezlerdi. Bizler bu bakımdan birer barbar haline geldik. Çünkü herkes her bakımdan ister barbar ister Helen olsun yaratılışta eşittir. Bu durumu, herkese yaratılıştan gerekli şeylere bakarak anlayabiliriz: herkes gerekli şeyleri aynı yoldan tedarik etme olanağına sahiptir ve böyle bir durumda ne barbar ne de Helen bizden

¹⁸² Platon, *Protagoras*, 41 (337d,e).

farklıdır. Zira hepimiz ağızımızla ve burnumuzla nefes alıyor, yemeğimizi elimizle yiyoruz”.¹⁸³

Yaratılış bakımından tüm insanların eşit olduğu için, insanların sonraları soy bağına dayanarak, iyiliklerden/doğruluktan pay alıp; yüceltilmesini Antiphon kabul etmemektedir. Bu düşüncenin yanında mutlak surette bir barbarlık ayrımı yapılacaktır onun için, bunun soy üzerinden değil bu anlayışı kabul etmeyenler üzerinden, tahkir edici bir sıfat olarak yapılmalıdır.¹⁸⁴ Bu pasajın önemi ise daha sonraları insana dair bu eşitlikçi bakışın, toplumsal eşitlik veya doğal hâl olarak adlandırılan düşüncenin ilk izlerini açık bir şekilde taşımasıdır.

Sofistlerin insana bakışı gelenek karşısında yer alırken, geleneğin temsilcisi olan Platon’un insan, toplum ve eşitlik anlayışından bahsetmek gerekmektedir. Platon, *Devlet* adlı eserinde, insanın doğasını şu şekilde açıklamaktadır:

“Bu toplumun birer parçası olan sizler, diyeceğim, birbirinizin kardeşisiniz. Ama, sizi yaratan Tanrı, aranızdan önder olarak yarattıklarının mayasına altın katmıştır. Onlar bunun için baş tacı olurlar. Yardımcı olarak yarattıklarının mayasına gümüş, çiftçiler ve öbür işçilerin mayasına demir ve tunç katmıştır. Aramızda bir hamur birliği olduğuna göre sizden doğan çocuklar da her halde size benzeyeceklerdir. Ama arada bir, altından gümüş, gümüşten de altın doğduğu olabilir. Bunun için Tanrı, her şeyden önce önderlere, doğan çocuklara iyi bekçilik etmelerini, içlerine bu madenlerden hangilerinin katılmış olduğunu dikkatle araştırmalarını buyurmuştur. Kendi çocukları tunçla, ya da demirle katışık doğmuşlarsa hiç acımayıp, hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi, ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle katışık doğanlar olursa, onları gözetecek, kimini önderliğe, kimini bekçiliğe yükseltecek; çünkü mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün şehrin yok olacağını Tanrı buyurmuştur”.¹⁸⁵

Platon’a göre Tanrı insanlara, doğuştan birbirlerinden farklı; belirli nitelikler vermiştir. Bu nitelikler onların toplumsal rollerini belirlemektedir. Yöneticiler altın, yardımcılar gümüş, çiftçiler ve işçiler demir ve tunçtan yaratılmıştır. Platon açısından bu hiyerarşik düzen, toplumsal uyum ve adaletin temelidir. Platon’un bu anlayışı, eşitlikçi bir düzen savunmadığını, aksine insanların doğuştan farklı özelliklere ve

¹⁸³ Capelle, *Sokrates’ten Önce Felsefe*, 130; Kranz, *Antik Felsefe*, 208; Freeman, *Pre-Socratic Philosophers*, 137.

¹⁸⁴ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 153.

¹⁸⁵ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimgöz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 105 (415a-c).

yetkinliklere sahip olduğunu ve toplumsal düzenin bu doğal farklılıklara göre şekillenmesi gerektiğini göstermektedir.¹⁸⁶

Platon'un evrendeki düzen ve hiyerarşiden hareketle toplumun da tıpkı evren gibi bütünlüğe ve hiyerarşik bir düzene sahip olması gerektiğini düşünmektedir.¹⁸⁷ Platon yukarıda bahsedildiği üzere, insanları yaratılış bakımından altın, gümüş ve bronz olarak üç farklı konumda ele almaktadır.¹⁸⁸ Bu farklılık her ne kadar hiyerarşik bir düzende olsa da Platon açısından bu farklılık doğal bir yapıya sahiptir ve Tanrısal bir düzendedir. İnsanlar arasındaki bu üç sınıf, toplumda ise yönetici, bekçi/koruyucu ve üretici/işçi olarak tezahür etmektedir.¹⁸⁹ Doğasında altın olanlar; yönetici, tunç ve demir olanlar; koruyucu/bekçi ve son olarak tunç olanlar işçi/üretici olacaklardır.¹⁹⁰ Platon için toplum düşüncesinde sınıfların sınırları büyük önem taşımaktadır ve herkes bulunduğu sınıfın görevlerini yerine getirmek şartıyla iyi/doğru olabilir.

“İnsanlar yaratılıştan birbirlerine benzemezler. Kimileri şu işe kimileri bu işe daha yatkın değil midir? ...Böylece insan başka işler ile uğraşacağına, yaratılışına uygun olan işi zamanında görürse, iş gelişir hem daha güzel olur hem daha kolay”.¹⁹¹

Platon'un topluma dair bir diğer görüşü ise sofistlerden farklı olarak, köle ve özgür/efendi ayrımıdır.

“Nitekim, efendi ile köle hiçbir zaman dost olamazlar; erdemli kişiyle erdemsiz kişi de eşdeğer tutulamaz -çünkü eşit olmayanlar için eşitlik, doğru ölçü olmazsa, eşitsizlik demektir”.¹⁹² ...“Kuşkusuz köleler hakkında cezalandırma yapmak gerekmektedir ve özgür kimselere yapıldığı gibi onları uyarılarla şımartılmamalı... Ne erkek ne de kadın kölelerle hiçbir zaman şakalaşmamalı”.¹⁹³

Pasajlardan hareketle Platon'un sofistlerin aksine köle-efendi ayrımı yaptığı ve kölelerle efendilere aynı düzeyde davranılmaması gerektiği anlaşılmaktadır.

Üçüncü ve son olarak Alkidamas ve Lykophron da kölelik karşıtlığıyla insanın doğuştan özgür ve eşit olduğu düşünceleri vurgulanabilir. Alkidamas, doğal hâlde

¹⁸⁶ Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 147.

¹⁸⁷ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, 396.

¹⁸⁸ Platon, *Devlet*, 105 (415a-c).

¹⁸⁹ Platon, *Devlet*, 105 (415a-c).

¹⁹⁰ Platon, *Devlet*, 105 (415a-c).

¹⁹¹ Platon, *Devlet*, 60 (370a-c).

¹⁹² Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2017), 217 (757a).

¹⁹³ Platon, *Yasalar*, 243,244 (778a).

insanın özgür olduğunu, köleliğin olmadığını savunmaktadır. Aristoteles, *Politika*'sında Alkidamas'ın düşüncesini şöyle aktarmaktadır:

“Kimine göre ise efendilik doğaya aykırıdır, zira onlara göre birinin köle değerinin hür olması yasa icabıdır ve aralarında doğa icabı bir fark yoktur; dolayısıyla [efendilik] adil değildir, çünkü zor kullanımına dayanır”.¹⁹⁴

Lykophron da benzer bir noktadan hareketle, asilliğe karşı vurgu yapmaktadır: “Asilliğin parlaklığı pek belli olmayan bir şeydir, şerefi ise yalnızca sözlerdedir”.¹⁹⁵ Lykophron, soyluluğun veya asilliğin özünde doğal olmadığını, üstünlük sağlamadığını, aslında geçersiz bir kavram olduğunu ifade etmektedir. Bu düşünceyle Lykophron, toplumdaki hiyerarşik düzenin ve soyluların doğal olarak diğerlerinden üstün olduğu fikrinin geçerliliğini sorgulamaktadır. Lykophron, asaletin belirgin ve somut bir üstünlük olmadığını, sadece sözlerde var olan bir kavram olduğunu belirterek, insanların doğuştan eşit olduğunu, köle olmadığını ima etmektedir.

3.3. BİLİM VE FELSEFE

Sofistlerin bir diğer önemli katkısı ise bilimsel alanda ilk kez dil çalışmaları yapmış olmalarıdır. Protagoras, ilk gramerciler arasında yer almaktadır.¹⁹⁶ Protagoras, ilk kez isimleri dişi, erkek ve cansız olarak ayırmış¹⁹⁷ ve fiilleri zamanlarına ve kiplerine göre kategorize etmiştir.¹⁹⁸ Sofistlerin başlarda politik ihtiyaçlar üzerinden verdikleri retorik dersleri, siyaset temelli olmasının yanında edebiyat alanında da düz yazı formunun aynı şiir kadar etkili olabileceğini bu sayede kanıtlamışlardır.¹⁹⁹

Sofistlerden önce felsefede, felsefenin temel araştırma konusu, doğa ve doğadan hareketle var olanın özü ve değişimi üzerineydi. Sofistlerle birlikte felsefenin ana konusu, siyasal değişime ve ihtiyaca bağlı olarak insan ve insan için iyi nedir? iyi bir

¹⁹⁴ Aristoteles, *Politika*, çev. Özgünç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020), 162 (1253b 14).

¹⁹⁵ Freeman, *Pre-Socratic Philosophers*, 129; Kranz, *Antik Felsefe*, 209.

¹⁹⁶ Çiğdem Dürüşken, *Roma'da Rhetorica Eğitimi*, 18.

¹⁹⁷ Aristoteles, *Retorik*, 172 (1407b 10).

¹⁹⁸ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993), 54 (1456b).

¹⁹⁹ Süheyla Bayrav, *Filolojinin Oluşumu*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınevi, 1975), 25-26.

yurttaş nasıl yetiştirilir? sorusu etrafında araştırmalarla bir dönüşüme uğramıştır.²⁰⁰ Felsefenin bu konusal-bilimsel-felsefî dönüşümünde sofistler etkili olduğu kadar politik değişimler de etkili olmuştur. Macit Gökberk, sofistlerle ortaya çıkan bu felsefî değişimi şöyle ifade etmektedir:

“Yine Milâttan önceki 5. yüzyılda -ikinci yarısında- kendilerine ‘Sofist’ denilen bir düşünürler takımının başlıca ‘insan’ sorunu üzerinde durduklarını görüyoruz. Sofistler, felsefenin ağırlık merkezini “doğa” konusundan ‘insan’ konusuna kaydırırken göz önünde bulundurdıkları pratik bir amaç vardı: işe yarar, becerikli yurttaşlar yetiştirmek istiyorlardı. Eski Yunan’da o sıralarda başlamış olan demokrasiye doğru bir gidiş, bu gelişme, politika alanında başarıyla çalışabilecek bilinçli yurttaşları gerektiriyordu. İşte Sofistler, böyle bir gereksinmeyi karşılamak için ortaya çıkmışlar”.²⁰¹

Sofistlerin bu büyük felsefî dönüşümünün yanında doğa filozoflarına eleştirilerde bulunmaktadır. Nitekim doğa filozofları, önce dini (mitolojiyi) eleştirmişler, sonrasında her şeyin temelinde bulunan arkheyi araştırırken birbirlerinden farklı cevaplar vermişlerdir fakat hepsindeki ortak nokta, var olan için temel bir ilke (töz) aramaları ve bunun mutlak olmasıydı.

Doğa felsefesi karşısında sofist felsefe hem eleştirel hem şüphecidir. Mesela Protagoras için var olan her şeyin ölçüsünde insan ve insana görelik yani görecelilik yatmaktadır. “Hakikatin yazmış olduğum gibi olduğuna inanıyorum. Her birimiz var olan şeylerin ve var olmayan şeylerin ölçüsüyüz”.²⁰²

Protagoras’tan sonra Gorgias da varlık üzerinden bir tartışma alanı açarak, doğa filozoflarına özellikle de Parmenides’e karşı üçlü argümanı ile doğa felsefesine bir eleştiri getirmektedir.

- a) Hiçbir şey yoktur.
- b) Eğer bir şey varsa bilinemezdir
- c) Eğer hem varsa hem de bilinebilirse başkalarına aktarılamazdır.²⁰³

²⁰⁰ Enes Taş, “Felsefe-Din İlişkisinin Sıfır Noktası: Homeros’tan Aristoteles’e Antik Yunan’da Din”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2024), 81.

²⁰¹ Macit Gökberk, *Felsefenin Evrimi*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 4,5.

²⁰² Platon, “Theaitetos”, *Diyaloglar* içinde, Haz. Mustafa Bayka (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayıncılık, 2012).

²⁰³ Laks ve Most, *Sophists*, 220.

Görüldüğü gibi sofist felsefede, Protagoras ve Gorgias ile doğa filozoflarına yönelik eleştiriler bulunmaktadır. Artık mutlak hakikat iddiası yerini göreceliğe bırakmış durumdadır. Felsefenin nesnesi de artık doğa olmaktan çıkıp insana gelmiştir. Grek toplumunun siyasî değişimi de yeni ihtiyaçları doğurmuş ve sofistler hem bu ihtiyacı karşılayarak hem de kendinden önceki sonuçları eleştirerek hem bilim ve felsefede hem de siyasette dönüşümün öncüsü olmuşlardır.

3.5. SİYASET

Siyaset, köken itibariyle Arapça bir kelimedir ve “at eğitimciliği, at talimi ve at bakıcılığı” anlamlarına gelmektedir.²⁰⁴ Dilimizde siyaset ile aynı anlamda kullanılan politika kelimesi ise Grekçe, *Politike* kelimesinden türemiştir. *Politike*, “polise yani şehire devlete ait olan iş” anlamına gelmektedir.²⁰⁵ Politika ise “devleti yönetme bilimi”, “bir devleti yönetirken diğerleriyle olan ilişkileri sürdürme sanatı” olarak tarif edilmektedir.²⁰⁶

Bu bilgilerden hareketle siyaset felsefesinin tanımlarına bakmakta fayda vardır. Isaiah Berlin için siyaset felsefesi, “topluma uygulanan bir etiktir”.²⁰⁷ Hampton’a göre siyaset felsefesi, siyasal toplumun ne olduğu, bu toplumun nasıl ortaya çıktığını ve nelere ihtiyaç duyduğunu temel, evrensel fakat güncel siyaset ile hareket etmeyen, rasyonel bir düşünme sistemidir.²⁰⁸ Son olarak Strauss’a göre siyaset felsefesi, siyasal olan şeylerin ve aynı zamanda doğru ya da siyasal iyunin doğasını bilmeye yönelik bir teşebbüstür.²⁰⁹

Bu tanımlardan hareketle, genel olarak bakıldığında siyaset felsefesinin odak noktası ve gayesi; siyasal yapıların etik temellerini belirlemek, toplumların adalet ve doğruluk temelinde nasıl şekillendirileceğini araştırmak ve siyasal iyiyi tanımlamaktır.

²⁰⁴ Bülent Daver, *Siyasal Bilime Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1968), 3.

²⁰⁵ Marcel Prelot, *Politika Bilimi*, çev. Nihal Önal (İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972), 1.

²⁰⁶ Prelot, *Politika Bilimi*, 11.

²⁰⁷ Isaiah Berlin, “İdeal Arayışı Üzerine”, çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi*, 12/1, (Güz 1998), 4, aktaran; Derda Küçükcalp, *Siyaset Felsefesi*, 38.

²⁰⁸ Jean Hampton, *Political Philosophy*, (Colorado: Westview Press, 1997), 8.

²⁰⁹ Leo Strauss, *What is Political Philosophy* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1988), 11.

Bu disiplin, siyasal yapıların ve normların sadece mevcut durumunu yani olanla ilişkisini değil aynı zamanda ideal biçimlerini yani olması gerekeni de tasvir etmeye çalışmaktır.

İnsanlar, beslenme, korunma, mal ve görev paylaşımı gibi sorunların sağlıklı bir şekilde çözülmesi adına bir arada yaşama yani toplum olma ihtiyacı duymaktadırlar.²¹⁰ Topluluk halinde yaşayan insanlar, aralarında çıkan sorunları çözmek için bir başka deyişle düzeni ve adaleti sağlama gereksiniminden dolayı devlet adı verilen soyut organizasyonu oluşturmuşlardır.²¹¹ Devletteki düzenin ve adaletin daimi olabilmesi için siyaset adı verilen sanat ortaya çıkmaktadır. Siyasete dair, filozoflar veya siyaset bilimciler arasında ortak bir kararla seçilmiş bir tanım bulunmaması, siyasetin farklı tanımlarının ve açıklamalarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur.²¹²

Yukarıda daha önce bahsedilen, Protagoras'ın mitini hatırlamak gerekirse Zeus, insanlara devlet bilgisi/siyaset vermişti.²¹³ Burada dikkat çekici bir nokta bulunmaktadır. Siyaset bilgisinin, geleneksel siyasetin tanrısal bir yönünü ve pay almanın toplumun bir parçasına yani asillere mi? yoksa asil köle ayırt etmeksizin hepsine eşit miktarda verilmesi mi? sorununa dikkat çekmektedir. Nitekim mitte, “herkes pay alsın” ifadesi kullanılırken buradaki herkesin kimi kapsadığı muallak bir durumdadır. Pay alanların da aralarında bir eşitlik olup olmayacağı da ayrı bir sorun teşkil etmektedir.²¹⁴

Sofistlerin siyaset düşünceleri, toplumsal sözleşme, *physis-nomos* ayrımı ve doğal hukuk düşüncesi üzerinden incelemek mümkündür.

²¹⁰ Şaban Ali Düzgün, “Bir Arada Yaşamının Ahlâkî ve Felsefi Temelleri”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Temmuz 2015), 584.

²¹¹ Kemal Göz, “Mâverdî’de Siyaset Felsefesi: Ahkâmu’s-sultaniyye Örneği”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 106.

²¹² Derda Küçükalp, *Siyaset Felsefesi* (Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım, 2016), 5.

²¹³ Platon, *Protagoras*, 41 (337d, e).

²¹⁴ Şenel, *Eski Yunan’da Eşitlik ve Eşitsizlik*, 323.

Protagoras'ın insanın her şeyin ölçüsü olması anlayışı, devlet düşüncesi için de geçerlidir. Protagoras için, devlette tek bir hakikat olmamakla birlikte ne iyi görülüyorsa iyi ve doğru olan odur.

“... Ama bilgiler ve iyi hatipler kötünün yerine iyinin devletlere uygun gelmesini sağlarlar. Çünkü bir devlette uygun ve iyi gelen şey, devlet onu öyle gördüğü sürece – bence- devlet için uygun ve iyidir”.²¹⁵

Protagoras için, “bilgeler ve iyi hatipler” kötünün yerine devlete uygun olan iyiyi belirleyen kimselerdir. “Bilgeler ve iyi hatipler” teriminde yer alan “iyi hatipler”in sofistler olduğu açıktır ve bilgilerle birlikte kullanmaktadır.

İkinci olarak mitte yer alan tanrısal dostluk, artık “bilgeler ve iyi hatipler”in belirlediği “devlette uygun ve iyi gelen şey”dir. Bu ifade, aynı zamanda erdemlerin öğretilerle öğretilebilir olduğunun kanıtıdır. Erdemin öğretilerle bir şey olup-olmama durumu ise hâlâ felsefe uzmanlarınca tartışılan bir konudur.²¹⁶ Protagoras'ın miti, toplum sözleşmesi kuramlarının erken bir temsili olarak kabul edilebilir.²¹⁷ Geleneksel açıdan Zeus'un insanlara, siyaset bilgisini vermesiyle uzun süre bir arada yaşamalarının sağlandığı belirtilir.

Ayrıca Protagoras'ın mitosu, doğruluk (*adalet-dike*) ve utanma (*aidos*) kavramlarının insanlar arasında eşit olarak dağıtılması gerektiğini öne sürmektedir. Bu, toplumun her bireyinin eşit şekilde adaleti ve erdemi özümsemesi gerektiğini vurgular ve toplumun bütünü için adil bir ortamın oluşmasını sağlar. Dolayısıyla Protagoras'ın miti, insanların eşitliği ve erdemin önemini vurgulayarak, geleneksel toplumun yapısını ve işleyişini sorgulamaktadır.

Neticede Protagoras'ın siyasî görüşlerinin özellikle sofistlerin toplum içinde aktif bir rol oynamasını teşvik ettiği ve yurttaşlara siyaset sanatını öğretmenin önemini vurguladığı görülmektedir. Bununla birlikte Protagoras ile Platon arasındaki önemli

²¹⁵ Platon, *Theaitetos*, 15 (166d vd.).

²¹⁶ Bu konudaki detaylı bir tartışma için Bknz: Gregory Vlastos, “The Unity of the Virtues in the Protagoras”, *The Review of Metaphysics*, 24/3 (1972), 415-458.

²¹⁷ Şenel, *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*, 119.

fark, Platon'un siyasî erdemi sadece belirli bir sınıfın sahip olabileceğini düşünürken, Protagoras herkesin sahip olabileceğini düşünmektedir.

Gorgias'ın siyaset düşüncesi, Protagoras'ın herkesi eşit sayan bir anlayıştan uzaktır. *Helen'e Övgü*' de bu durumu Gorgias, şu şekilde açıklamaktadır: "... Doğası gereği daha güçlü olan, daha zayıf olan tarafından engellenemez. Daha zayıf olan, daha güçlü olan tarafından yönetilebilir daha güçlü olan yönlendirir".²¹⁸

Gorgias için yönetim gücü; herkesin elinde olan değil aksine güçlünün elinde olandır.²¹⁹ Bu bakış, Sofist felsefede ikinci bakıştır ve doğruluktan pay alma artık "güçlü"nündür.

Bu görüş her ne kadar Protagoras'tan farklı olsa da yine de kendi içerisinde aristokratlara karşı eleştiri taşıyan bir niteliktedir. Aristokratların elindeki güç, soylulukla eş değerd. Soyluluk ise mitte görüldüğü gibi tanrısal bir değer taşıyordu. Gorgias bu tanrısal durumu doğadan (hayvanlardan) hareketle başka bir açıdan değerlendirir artık pay almada soyluluğun değil gücün önemi vardır.

Hippias'ın ise en önemli görüşü *nomos-physis* (yasa-doğa) ayrılığı üzerinedir. Platon'un, *Protagoras* metninde Hippias'ın bu ayrımı açık bir şekilde ortaya konulmaktadır: "Burada hazır bulunan hepinizi yasa bakımından olmasa bile doğa bakımından yurttaş, akraba, hısım sayarım. Doğada benzer benzerinin akrabasıdır, ama insanların Tyranos'u olan yasa doğayı bile zoru altında tutmak ister".²²⁰

Hippias için *nomos*, bir Tirandır ve insanların özgürlüğünü onların elinden zoraki bir şekilde almıştır. Pasajın başında "yasa bakımından olmasa bile" ifadesi *nomosun* doğal olanı değiştirdiğini işaret etmektedir. Özünde eşit olan insanlar yasayla beraber eşitsizliğin boyunduruğu altına girmişlerdir. Hippias'ta bu pasajındaki ifadelerden hareketle tıpkı selefi olan Protagoras gibi doğa halinin yasayla değiştiğini işaret etmektedir.

²¹⁸ Laks ve Most, *Sophists*, 176.

²¹⁹ Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 124.

²²⁰ Platon. *Protagoras*, 41 (337d,e).

Antiphon, doğal hukukun ve toplumsal eşitliğe en fazla vurgu yapan sofistler arasında yer almaktadır.²²¹ İnsanlar arasında doğal hâli ve eşitliği savunan pasajı oldukça önemlidir:

“ ... Adalet, bir insanın vatandaşı olduğu bir şehrin yasalarına (nomoi) karşı gelmemesidir. Bir adam, tanıklar huzurunda yasaların büyük olduğunu düşünerek fakat yalnızken doğaya ait olanın önemli olduğunu düşünerek yüceltirse adaleti kendisi için en faydalı şekilde kullanmış olur. Çünkü yasalara ait olan şey yapaydır ancak doğaya ait olan şey ise doğal ve zorunludur. Yasalara ait olan şey, doğanın değil bir anlaşmanın ürünüdür; doğaya ait olan şey ise doğanın ürünüdür, anlaşmanın değil. Dolayısıyla bir kişi yasaya karşı gelirse ve bunu yasa üzerinde uzlaşanlar fark etmezse utanç ve cezadan kaçır ama fark edilirse utanç ve cezadan kaçamaz. Buna karşın, kaynağı doğada bulunan yasayı çiğnerse ve bunu kimse fark etmese dahi yaptığı şey kötüdür. Çünkü verilen zarar görüş (kanı) bakımından değil gerçek bakımından zarardır. ...Yasaya göre adil olan şeylerin çoğu, doğaya düşman olarak kurulmuştur nitekim gözler hakkında yasalar oluşturulmuş; neyi görüp- neyi görmemeleri gerektiğini söyleyen. Kulaklar hakkında; neyi duyup neyi duymamaları gerektiğini söyleyen, dil hakkında; neyi söyleyip- neyi söylememeleri gerektiğini söyleyen ... Yasalarla belirlenenler doğaya birer zincirdir oysa doğayla belirlenenler özgürlüktür”.²²²

Antiphon tanrısal ve geleneksel nomos yerine *physisi* seçtiği açıktır. Yasaların insan doğasını sınırlayıcı olduğunu düşünmektedir. İnsan ve toplum meselesinde her ne kadar doğa yasalarını öncelese de yanı zamanda mevcut yasalara karşı eleştiri de bulunurken diğer taraftan da mümkün merteye -en azından tanıklar varken- bu yasalara uymanın adil olduğunu söylemektedir.

Bir diğer önemli nokta ise yasaları çiğnemenin hakiki anlamda bir zarar olmadığını (sanı) lakin doğa yasalarının çiğnenmesinin gerçek bir zarar olduğunu ifade etmesidir. Bunun temelinde insanların koyduğu yasaların hakikatten değil de uzlaşından meydana gelmesi yatmaktadır. Bu yüzden değişebilir olduğu gibi kendi içerisinde de hem haksızlık hem de adaletsizlik barındırabilir.

Antiphon, yukarıda adı geçen eserinde mevcut hukuk düzeninde, retoriğin gerekliliğini, yasaların kandırma, ikna üzerine kurulu olduğunu, adaleti sağlamaktan ziyade ikna edenin kazandığı bir duruma dönüştüğünden bahseder. Haklı olmak için mevcut durumda retoriğe nasıl ihtiyaç olduğunu şu şekilde açıklamaktadır:

²²¹ Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, 60.

²²² Laks ve Most, *Sophists*, 51.

“... Ancak mevcut durumda, böyle durumlara boyun eğenler için yasalardan kaynaklanan adil bir sonucun yardım sağlaması tek başına yeterli değildir. İlk olarak onlar, mağdurun acı çekmesine, failin de suç işlemesine izin verirler ve tıpkı o zamanda (suçtan önce), mağdurun acı çekmesini veya failin fiili gerçekleştirmesinin engellemediği gibi aynı zamanda cezalandırma amacıyla yasaya başvurulduğunda da mağdurun yanında olduğu kadar suçluyu da eşit tutarlar. Çünkü cezayı uygulayacak kişileri mağdur olduğuna ikna etmesi veya adaleti hile ile sağlaması gerekmektedir. Lakin fail de bunları aynı oranda yapabilir. Sanık için tam olarak suçlayanın elindeki suçlama kadar savunma da mevcuttur ve ikna etme her iki taraf için eşit düzeydedir”.²²³

Antiphon bu pasajda adaletin kendi içerisinde gerçek bir adalet sağlamadığını eleştirir hem suçlunun hem de mağdurun, yasa koyucular tarafından eşit gözle bakılması hali hazırda bir adetsizliği taşımaktadır. Bunu aşmanın yolu ise yine onların kanunlarındaki boşluktan faydalanarak yani ikna gücüyle gerçekleştirebilir ve bu yasa bakımından adaletsiz bir durumda değildir çünkü yasa koyucular da ikna edenin yanındadır.

Antiphon için ideal olan, doğa yasalarıdır fakat gerçeklikten de kopmamıştır. Mevcut şartlarda kişinin kendine fayda sağlayanı yapması gerektiğine inanmaktadır. Antiphon, teoride sosyal eşitlik ve doğa yasaları kabul ederken pratikte ise uzlaşmanın neticesi olarak kanun koyucuların kurallarının uyulması gerektiğini söylemekte, bir suçta sanık ve onu suçlayan için eşit derecede adaletin tahakkuku için ikna yönteminin gerekli olduğunu söylemektedir.

Alkidamas’ın düşünceleri büyük ölçüde Antiphon ile paralellik göstermektedir. O *nomos*u eleştirmiş ve *nomos*u “gelenekle birlikte gelen kabuller” olarak tanımlamıştır.²²⁴ Selefi Antiphon gibi o da hem insanların yaratılış bakımından eşit olduğunu hem de *nomos*un adaleti sağlayamayacağını düşünmüştür ve o da örtük bir biçimde doğal hukuk anlayışını benimseyen sofistler arasında yer alması muhtemeldir. Nitekim Aristoteles *Retorik* kitabında onun felsefeye bakışını şu şekilde ifade etmektedir: “Alkidamas, felsefeyi yasanın erkini tehdit eden kale diyor”.²²⁵ Alkidamas’ın bu ifadesi, onun politik duruşunun arkasındaki felsefeye bakış açısını göstermektedir.

²²³ Laks ve Most, *Sophists*, 501.

²²⁴ Kranz, *Antik Felsefe*, 209.

²²⁵ Aristoteles, *Retorik*, 172 (1406b 10).

Alkidamas, kendi döneminde hakim olan kölelik ve *nomos* anlayışının karşısında erki tehdit eden bir duruşa sahiptir.

“Kanun insanlara karşılıklı olarak hakkı garanti eder (fakat ahlâki yönü yoktur)”.²²⁶

Lykophron’un yukarıdaki sözü incelendiğinde onun da *nomos-physis* ayrımı yaptığını ve *physisi* öncelediğini düşünmek mümkündür. Lykophron’un ifadelerini toplum sözleşmesi ve insanlar arasındaki eşitlik bağlamında değerlendirmek gerekirse “Kanun insanlara karşılıklı olarak hakkı garanti eder (fakat ahlâki yönü yoktur)” ifadesi, yasaların temel amacının insanların haklarını korumak olduğunu ancak bu yasaların ahlâki bir temele dayanmadığını ifade eder. Bu, yasaların insanların anlaşmaları ve karşılıklı rızaları sonucunda oluşturulduğunu gösterir. Yasalar, insanların toplumda birlikte yaşayabilmeleri için gerekli kuralları belirler. Lykophron, yasaların, doğa yasaları olmadığı için kendi içinde adaleti sağlamadığını ve ahlâki bir yönünün bulunmadığını belirttiği düşünülebilir. Bu iki ifadeyi ve doğa yasaları ile insan yasaları arasındaki farkı birlikte ele aldığımızda, Lykophron’un yasaları ve toplumsal düzeni tanrısal veya doğal bir temelden ziyade insan eseri olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Yasalar, insanların karşılıklı rızasıyla oluşturulmuş toplumsal sözleşmelerin bir sonucudur ve bu sözleşmeler insanların eşitliğine dayanmalıdır. Ancak bu yasalar, doğa yasaları gibi evrensel bir adalet sağlamaz; çünkü insan yapımı oldukları için dolayısıyla ahlâki bir temelden de yoksundur.

Sofistlerin siyaset fikrine dair genel bir özet yapmak gerekirse sofistler açısından bütüncül bir anlayıştan ziyade devlet konusunda iki farklı temel fikir ortaya çıkmaktadır.

Öncelikle insan, ölümlülerin bir türüdür. Onları Tanrı yaratır, yarattığında ölümlere güç dağıtılır ama insanlara verilecek güç kalmaz. İnsanlar yalınayak, kürksüz, silahsız, savunmasız ve çırılçıplaktır. Onların bu güçsüzlüğünü fark eden Tanrılar, ona sanat bilgisi verirler. İnsan böylece hayatını korumaya yarayacak bilgiyi elde eder.

²²⁶ Aristoteles, *Politika*, 278 (1280b 8).

İnsanların hayatlarını korumak için bazılarının sanat/meslek bilgileri vardır, ama insanların devlet bilgisi yoktur. İnsanlar ilk zamanlarda dağınık halde yaşıyorlardı, henüz şehirler kurulmamıştı. Çok kuvvetli olan yırtıcı hayvanlar onları öldürüyorlardı, insanlar sanatla ancak kendilerini beslemeye yetiyordu. Kendilerini korumak için birleşmeye, şehirler kurmaya yelteniyorlar, ama birleştiler mi devlet sanatını bilmedikleri için birbirleriyle didişerek dağılıyorlardır. Bu “Doğal Hâl”dir. Yani insan, doğuştan güçlü ya da silahlı değildir aksine bu dünyada var olabilmesi için dışarıdan bilgiye ve yardıma muhtaç bir konumdadır. O nedenle Hippias, insanları doğa bakımından yurttaş, akraba ve hısım saymaktadır.²²⁷

İnsanların birlikte yaşaması ve devlet kurması, Yaratılış mitine göre metafizik bir ilkeye dayanmaktadır. Buna göre şehirler ve düzeni, “edeb ve doğruluk” ilkesi temelinde kurulmaktadır. Zeus, insan türünün tükenmemesi, şehirlerde düzen ve insanlar arasında dostluk kurmak için Hermes’le insanlara edep ve doğruluk gönderir, ondan edep ve doğruluğun sanatlar gibi değil insanların ‘hepsine, herkes ondan pay alsın’ diye dağıtılmasını ister.²²⁸ İşte bu eşitliktir, ama insanlar sanat/meslek bilgisinde eşit değildirler. Buna bağlı olarak Zeus, kendi adına şu kanunu çıkarmalarını ister: “Kim edebe ve doğruluğa yetkili değildir; o devlet için bir bela sayılacak ve ölüm cezasına çarptırılacaktır”.²²⁹ Böylece eşitlik ilkesiyle devletin temelleri atılır.

Sofistler arasındaki iki farklı doğal hâlden bahsetmek mümkündür. İlk doğal hâl, Protagoras’a aittir. Bu anlayışa göre, insanlar başlangıçta güçsüz, dağınık ve birbirlerinden kopuk bir şekilde yaşamaktadır. İnsanlar birleşmeye çalışsa da bu birleşmeler devlet kurma bilgisine sahip olmadıkları için başarısızlıkla sonuçlanır. Bu, insanların doğa karşısındaki yetersizliklerini ve birbirlerine ihtiyaçlarını vurgulayan bir durumdur. Ancak insanlar, sanat ve meslek bilgisi edinerek yaşamlarını sürdürebilir hale gelirler. Protagoras, insanların sosyal bir düzen ve devlet kurma ihtiyaçlarını

²²⁷ Platon, *Protagoras*, 41 (337d,e).

²²⁸ Platon, *Protagoras*, 16,17-29 (320a-322d).

²²⁹ Platon, *Protagoras*, 16,17-29 (320a-322d).

metafizik bir ilkeye dayandırmaktadır. Protagoras'a göre, insanlar eşit doğmuşlar ve devlet düzeni edep ve doğruluk üzerine kurulmuştur.

İkinci doğal hâl ise Gorgias'a aittir. Gorgias, Protagoras'ın herkesin eşit olduğu görüşüne karşı çıkarak, insanların doğaları gereği eşit olmadıklarını savunmaktadır. Ona göre, insanlar arasında doğal bir güç farklılığı vardır. Güçlü olan, zayıf olanı yönetir ve bu doğal bir zorunluluktur. Gorgias'ın düşüncesinde, gücün ve üstünlüğün, siyasal düzenin temelini oluşturduğunu bulunmaktadır. Nitekim "Doğası gereği daha güçlü olan, daha zayıf olan tarafından engellenemez" düşüncesi, onun siyaset felsefesindeki temel ilkedir. Bu nedenle Gorgias, Protagoras'tan farklı bir şekilde, güce dayalı bir siyasal düzeni savunmaktadır.

Sofistlerin devletin nasıl kurulduğu konusundaki yaklaşımlarına baktığımızda ise Protagoras'ın anlayışı, bir sözleşme üzerine kurulmaktadır. İnsanlar, ortak bir yaşam sürebilmek ve düzeni sağlayabilmek için "edep ve doğruluğu" paylaşarak bir toplumsal düzen oluştururlar. Bu, bir sözleşmeye dayanan, eşitlikçi bir yaklaşımı temsil etmektedir. Diğer yandan Gorgias'ın düşüncesi, sözleşmeye değil, güce dayalıdır. Güçlü olanın yönetmesi gerektiğini ve bu gücün doğa yasalarına uygun olduğu üzerinedir. Yani Gorgias'ın bakış açısında devlet, güçlünün zayıfı yönetmesiyle kurulur ve bu, herhangi bir toplumsal sözleşmeye dayanmamaktadır.

Pasajda sınıfların varlığından doğrudan bahsedilmemekle birlikte insanlar arasında bir eşitsizlik olduğu ifade edilmektedir. Özellikle Gorgias'ın düşüncesinde, insanlar arasında doğuştan gelen bir güç farklılığı vardır; bazı insanlar güçlü, bazıları ise zayıftır. Bu durum, Gorgias'ın siyaset anlayışında sınıfsal bir ayrımı ima etmektedir. Güçlü olanların yönetici, zayıf olanların ise yönetilen konumda olduğu bir toplum yapısı önermektedir. Dolayısıyla Gorgias'ın görüşü, -dolaylı olarak- sınıfsal bir yapıyı işaret etmektedir. Protagoras ise insanların doğası gereği eşit olduğu savunmaktadır, bu bağlamda sınıfsal bir yapıdan söz edilmemektedir.

Devletin kurucusu meselesine gelince tıpkı diğerlerinde olduğu gibi farklı görüşler mevcuttur. Protagoras'a göre, devletin kuruluşu insanların kendi aralarında yaptıkları bir sözleşmeye dayanmaktadır. İnsanlar, kendi güçsüzlüklerini ve doğaya karşı korunmasızlıklarını fark ettikleri için birleşirler ve devlet düzenini kurmak

amacıyla edep ve doğruluk ilkelerini benimserler. Bu ilkeler, Zeus tarafından insanlara eşit olarak dağıtılmıştır ve insanların bir arada yaşamasını mümkün kılar. Burada, devletin kurucusu insanlardır ancak bu insanlar, tanrılardan aldıkları değerlerle devleti kurarlar. Öte yandan Gorgias'a göre devlet, gücünün egemenliği üzerine kurulmaktadır. Güçlü olan, zayıf olanı yönetir ve bu durum doğaldır.²³⁰ Yani, devletin kurucusu güçlü olan bireylerdir ve bu güç ilişkisi doğa yasalarına dayanmaktadır. Gorgias'ın bakış açısında, devletin kuruluşu herhangi bir sözleşmeye ya da eşitlik ilkesine dayanmaz; doğrudan gücün hâkimiyetine dayanmaktadır. Sonuç olarak, Protagoras'ın görüşü devletin bir sözleşme temeline dayandığını savunurken, Gorgias ise devletin güçlü olanın doğal hâkimiyetiyle kurulduğunu ileri sürer. Bu iki yaklaşım, devletin kurucusu ve işleyişi konusunda Sofistler arasında belirgin bir ayrımı ortaya koymaktadır.

4. İSLÂM FİLOZOFLARININ SOFİSTLERE BAKIŞI

Sofistler, İslâm düşüncesinin temel disiplinleri olan kelam, tasavvuf ve felsefe alanlarında tartışılmıştır. Kelam alanında, Mâturidî (ö.333/944), Kâdî Abdül Cebbar (ö.415/1025), Abdulkahir el- Bağdadi (ö. 429/1037), Pezdevî (ö. 482/1089), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Cürcânî (ö. 816/1413) gibi mütekellimler sofistleri eserlerinde incelemeye yer vermişlerdir. Sofistler, *inâdiyye* (inkârcılık), *indiyye* (öznellik) ve *lâedriyye* (bilinemezlik) olmak üzere üç gruba ayrılarak ele alınmış ve hakikat ile bilginin imkânını reddettikleri şeklinde tasvir edilmişlerdir. Kelamcılar, sofistlerin bu tutumlarına karşı, hakikatin varlığını ve bilgiye ulaşma imkanını savunmuşlardır. Tasavvuf alanında da sofistlerin görüşleri eleştirilmiştir. Tasavvufçular ağırlıklı olarak sofistleri, hakikate karşı çıkan ve bilgiye ulaşmayı imkânsız gören kimseler olarak ele almaktadırlar. Sofistlerin şüpheci yaklaşımlarına karşı, tasavvufçular hakikatin yalnızca bilinebileceğini değil aynı zamanda deneyimlenebileceğini de savunmuşlardır. Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi Meşşâî geleneğindeki filozoflar ise geleneğin temsilcileri olan Platon ve Aristoteles'in sofistlere karşı olumsuz tavrını benimseyerek ele almakta onları mantıksal bir zeminde eleştirirken sofistlerin safsata ve cedel yoluyla

²³⁰ Laks ve Most, *Sophists*, 176.

muhataplarını yanıltmaya çalışan sahte filozoflar olduklarını vurgulamaktadırlar. Onların eleştirileri, sofistlerin hakikat ve bilgiye dair iddialarını rasyonel analizlerle çürütmeye yöneliktir.²³¹ İslâm filozoflarında sofistler, ağırlıklı olarak Aristoteles üzerinden ve onun eleştirilerinin ön kabulünden hareketle ele alınmıştır. Aristoteles'in *Sofistçe Çürütmeler*'i İslâm filozoflarının sofistlere karşı olan bakışını büyük ölçüde etkilediği gibi bir yazım geleneği olmuştur.

Burada adı geçen bütün düşünürlere yer verilmeyecek, Meşşâî geleneğin öncüleri olan, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) sofistlere bakışı incelenecektir.

Fârâbî, sofistleri *İhşâü'l-'ulûm*, *Kitâbü'l-Burhân* ve *Kitâbu'l-Hurûf*'ta ele almaktadır. Fârâbî, *İhşâü'l-'ulûm*'da her bölümü bir kitaba karşılık gelecek şekilde, mantığı sekiz bölüme ayırır: Mekulat (kategoriler), İbâre (önergeler), Kıyas (birinci analitikler), Burhan (ikinci analitikler), Cedel (topika), Hikmet-i Mümevvehe (sofistika) Hitabet (Retorika) ve Şiir (poetika). *Kitâbü'l-Burhan*'da ise ilimleri ve sanatları ikiye ayırır. Tümelieri inceleyen ilk sınıfta; şey, mutlak varlık, bir ve çok konularına değinir. İkincisi ise sayılar ve büyüklük meselelerini inceler. Tümel meseleleri ele aldığı birinci sınıfta; felsefe (metafizik), cedel ve sofistlik/safsata olmak üzere üç sanattan bahseder.²³²

Fârâbî, *İhşâü'l-'ulûm*'da sofistleri felsefedeki diyalektik tartışmalarla birlikte alır ve anlatır:

“Bu kelime Yunanca ‘felsefe’ (hikmet) demek olan ‘sofiya’ ile ‘göz boyayan’ demek olan ‘istis’ten mürekkeptir; o halde ‘göz boyayıcı hikmet’ demektir. Söz ile herhangi bir şey hakkında göz boyamacılığına ve mugalataya muktedir olan kimseye bu isim verilir. ...Belki onlar mahareti, konuşma tarzı, aldatma ve yanıltma kudreti olunca, kim olursa olsun, halktan bir insana bu adı veriyorlardı. Nitekim bir insana, cedel lâkabını taşıyan bir insanla ilgisi olduğundan dolayı, cedeli denilmez; belki halktan kim olursa olsun,

²³¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, tahk. Yusuf Ali Tavi (Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 2010), 460; Ebubekir Pilatin, *İslâm Filozoflarına Göre Sofist Felsefe*, 39-85; Ebubekir Pilatin, “Fahreddin Râzî'nin Sofistleri Eleştirisi: Kelâm Özelinde Bir İnceleme”, *Milel ve Nihal* 17/1, 118-128; Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, (2007), 227, 228; Yıldırım, “İbn Sînâ'nın Eş-Şifâ: Metafizik 1/8'de Sofistlerle Tartışma”, 290,291.

²³² Fârâbî, *Kitâbü'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 69; Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname Dergisi* 2/4 (Ocak 2004), 13.

maharetinden, konuşmasının tarzından ve sınaatini iyi kullanmağa muktedir olmasından dolayı bir kimseye ‘cedelî’ denilir. Kendinde bu kuvvet ve sınaat bulunan sofistâidir; onun mahareti, sanatı, sofistâiliktir; bu sanatından ve maharetinden hasıl olan iş de, ‘sofistâî’ bir iştir”.²³³

Mantığın sekizinci kitabı olan *Sofistika*’dan bahsederken de sofistlerin insanları şaşırttığı, yanılttığı ve onların yalancı olduğu hakkında ifadelerde bulunur. Bu ifadeler; Aristoteles’in sofistleri, “bilge görünüp, bilge olmaması” ifadesinin Fârâbî tarafından bir kabulü olduğu yönünde düşünülebilir. Nitekim Fârâbî’nin “...Gerçekte öyle olmadığı halde sayesinde kendisinin hikmet ve ilim sahibi olduğunu zannettirecek şeyi kullanma gücünü elde eden kişi sofist olarak adlandırılır”.²³⁴ ifadesi bu kabulün delilidir. Sofistlerin gayesinden de bahsederken benzer bir tutum tespit edilmiştir.

Fârâbî, sofistlerin amacından bahsederken, sofistlerin suni bir şekilde; felsefe ve diğer bilimlerde üstün olduklarını, karmaşık meseleleri çözme yeteneğine sahip olduklarını ve hakikati savunarak batıla karşı koyabildiklerini iddia eden bir izlenim bıraktıklarını düşünmektedir. Fakat bu durum gerçek değildir ve sahtedir. Platon ve Aristoteles gibi Fârâbî de onların esas amaçlarının “kişisel çıkar sağlamak”, “mal”, “üstünlük ve övgü elde etmek” olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle, sofistlik sanat felsefeye benzer bir izlenim uyandırmakta ama aslında “sahte bir felsefedir” ve insanları yanılgıya düşürmektedir.²³⁵

Fârâbî, sofistleri müstakil bir eserde konu edinmese de mantık bahislerinde ele almaktadır. Sofistlere karşı tutumu Aristoteles’in etrafında şekillenmiştir ve sofiste olumsuz anlam yüklemektedir. Onları, yöntemlerini kullanma amaçları bakımından eleştirmektedir.

İbn Sînâ ise Fârâbî’den farklı olarak, sofistleri sadece mantık alanıyla sınırlandırmamış ve *eş-Şifâ: Metafizik*’te bu konuya müstakil bir bölüm ayırmıştır. İbn Sînâ sofistlerin ne anlama geldiği veya amaçlarının ne olduğundan ziyade onları

²³³ Fârâbî, *İhşâü’l-‘ulûm*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1990), 91-92.

²³⁴ Fârâbî, *Kitâbu’l-elfâzi’l-Müsta‘mele fi’l-mantık*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 104a.

²³⁵ Fârâbî, *Kitâbu’l-elfâzi’l-Müsta‘mele fi’l-mantık*, 104a.

çürütme üzerine bir yöntem geliştirmiştir.²³⁶ İbn Sînâ, sofistleri tıpkı Fârâbî ve Aristoteles gibi olumsuz yönüyle tanıtır: “... Metafizikçi gerçeğin kendisini arzu edinirken, sofist bilge bir adam olmasa bile gerçeği söyleyen bilge bir adam olarak düşünülmeyi arzular”.²³⁷

İbn Sînâ, sofistlerin iddialarını çürütmek için mantığın temel ilkelerinden biri olan, üçüncü halin imkansızlığı üzerinden bir tartışma alanı açmaktadır. Bunu olumlama ve olumsuzlama üzerinden sofistlerin tavrını ortaya sererek açıklamaya çalışır:

“Olumlama ve olumsuzlama arasında bir aracı yoktur’. Bu özellik tek bir şeye özgü bir durum değildir ancak tüm mevcutların var oluşlarının gereği olarak evrenseldir. Sofist bu temel ifadeyi reddettiğinde ya inatla; sadece diliyle reddeder ya da çelişkili uçları görememesi nedeniyle, koşulları bilemediği için şüpheyile reddeder”.²³⁸

Yukarıdaki pasajdan hareketle, İbn Sînâ için iki tür sofist bulunmaktadır; birincisi, inatçı (Perplexed) sofist. İkincisi, şüphe (Obdurate) içindeki sofist. İbn Sînâ ayırdığı iki sofist için onların gayeleri karşısında farklı yöntemler ve tutumlar sergilenmesi gerektiğini düşünmektedir. İbn Sînâ bu iki sofist grubuna karşı tavrı açıklar; inatçı sofistler için kınama, şüphe halindeki şaşkın sofistler için şüpheleri gidermek ve rehberlik etmek. Bunu yapacak kişiler ise düşünürler arasındaki filozoflardır. İbn Sînâ bu işi yapmalarının yanında aynı zamanda bu işi filozoflar için bir vazife olarak görmektedir.²³⁹

İbn Sînâ, sofiste karşı uyguladığı yönteme, ilk olarak inatçı sofistlerle başlamaktadır. İnatçı sofistler için kullanılacak iki yöntem düşünmektedir: birincisi onları tartışma sırasında susturmak. İkincisi, onların iddialarını tartışma sırasında inkar etmeye zorlamak. İnatçı sofistlerle tartışmak gereksizdir bu nedenle duyusal ve bedeni eziyet yöntemi kullanır. Bu yöntemle sofist ya tartışma sırasında sessiz kalacaktır ya da iddiasını reddetme durumuna düşecektir.

“İnatçıya [sofiste] gelince, ‘ateştir’ ve ‘ateş değildir’ bir olduğundan, o da ateşe maruz bırakılmalıdır. ‘Acı’ ve ‘acı yok’ bir olduğundan, ona dayak yoluyla acı verilmelidir.

²³⁶ Yıldırım, “İbn Sînâ’nın Eş-Şifâ: Metafizik 1/8’de Sofistlerle Tartışma”, 290.

²³⁷ Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, çev. Michael E. Marmura (Utah: Brigham Young University Press, 2005), 12 (1.2 35).

²³⁸ Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 39 (1.8 2).

²³⁹ Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 39 (1.8 2).

Yeme ve içmenin de yasaklanması gerekir çünkü yeme, içme ve her ikisinden de kaçınma birdir”.²⁴⁰

Yukarıdaki pasajdan hareketle, İbn Sînâ’nın inatçı sofistlere yönelik eleştirisi; mantığın temel ilkelerinden biri olan çelişmezlik ilkesine dayanmaktadır. Çelişmezlik ilkesi, bir önermenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olamayacağı prensibine dayanmaktadır. İbn Sînâ’ya göre, inatçı sofist, bir şeyin hem var olduğunu hem de olmadığını iddia ederek bu ilkeyi ihlal etmektedir. İbn Sînâ, inatçı sofistin bu çelişkili iddialarını somut örnekler üzerinden eleştirmektedir. Ateşin hem var hem de yok olduğunu iddia eden inatçı sofistin ateşe maruz bırakılması gerektiğini söyleyerek, ateşin varlığının tartışmasız bir gerçek olduğunu vurgulamaktadır. Aynı şekilde, acının hem var hem de yok olduğunu savunan inatçı sofistin, dayak yoluyla acı çekmeleri gerektiğini belirterek, acının hissedilebilir bir gerçek olduğunu göstermektedir. Yeme ve içmenin hem var hem de yok olduğunu iddia eden inatçı sofiste karşı ise, bu tür çelişkili düşüncelerin yaşam pratiği ile bağdaşmadığını belirtmektedir.

İbn Sînâ, şaşkın sofisti ise tartışma ve şüphelerin giderilmesiyle, gerçeğe ulaştırmak istemektedir. İnatçı sofistlerin aksine İbn Sînâ, burada uzun bir reçeteden bahsetmektedir. Öncelikle şaşkın olanların tedavisinden bahsetmektedir ve burada şaşkınlığın kökeni inlemektedir:

“Şaşkınların tedavisi, bir zorluğu çözmekten ibarettir. Çünkü şaşkın kaçınılmaz olarak şu durumlardan birisine düşmüştür: birçok üstün kişinin arasındaki anlaşmazlığı gördüğünden ve her birinin görüşünün diğerine tamamen zıt olduğunu hepsinin bu sebeple eşit olduğunu düşündüğünde iki zıt görüşten birini kabul etmeyi daha haklı bulmaz. Ayrıca ünlü ve erdemleri bilinen kişilerden, aklının doğal zekasıyla kabul edemediği ifadeleri duyduğunda şaşkın olabilir. ... ‘Bir şeyin kendisinde varlığı yoktur, sadece ilişkilerle var olur’ diyen birisinin ifadesini duyduğunda, böyle bir ifade bilgelikle tanınan birisi tarafından söylendiğinde, bilgi arayışındaki kişinin şaşkınlığa düşmesi doğaldır. Ek olarak; şaşkınlık, sonuçları birbirine zıt olan kıyaslar oluşturulması durumunda da kaynaklanabilir ve bu durumda kişi; birini doğru diğerini de yanlış olarak seçemez”.²⁴¹

Şaşkın sofistin, şaşkınlığının sebebi ilk olarak, doğa filozofları arasındaki anlaşmazlıktır. Onların her birinin görüşü diğerine tamamen zıttır, bu zıtlığa bağlı olarak şaşkın sofist onların her birinin diğerine eşit olduğunu düşünmektedir ve

²⁴⁰ Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 43 (1.8 13).

²⁴¹ Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 40 (1.8 5).

içlerinden birini kabul etmeyi haklı bulmamaktadır. O nedenle de şaşkındır. O, bu şaşkınlığın içerisinde “şeyin kendinde varlığı” olmadığını söylemektedir. Şeyin başka bir şeye göre yani görelilik bağlamında varlığından söz edebileceğini söylemektedir. İkinci olarak şaşkın sofist zıt iki kıyasla karşılaştığında ikisinden birini seçmemekte yani doğruyu bulamamaktadır. Şaşkın sofistin sorunu hakikate, gerçekliğe iki zıt kıyasla karşılaşması ve doğruyu seçememesidir.

İbn Sînâ sorunun kökenine işaret ettikten sonra filozofun ancak iki yöntemle şaşkınlığı giderebileceğinden bahsetmektedir: kişinin düştüğü şüpheyi çözmek ve iki zıt durum arasında bir ara varlığının imkansız olduğunu yani üçüncü bir halin imkansızlığını kesin bir şekilde göstermek.²⁴²

İbn Sînâ ilk adım olan “şüpheyi çözmeye” başlamaktadır. Filozof, şüphe içindeki olan kişiye “insanların melek olmadığını”, bir konuda birinin diğerinden doğru olmasının diğerinin başka bir konuda daha doğru olmayacağı anlamına gelmediğini anlatması gerekmektedir.²⁴³ Şüphenin çözümü ardından İbn Sînâ, şaşkın kimse ile diyalog yöntemi kurarak onu bilgilendirmektedir:

“... ‘Konuştuğunda, ifadenle ya bizzat belirli bir şeyi kastetmelisin ya da herhangi bir şey kastetmemelisin’ eğer kişi: ‘konuştuğumda hiçbir şey kastetmedim’ derse bu kişi şaşkın olanlardan ayrılıp, rehberlik arayanların dışında kalır çünkü ifadesiyle kendi yaptığı açıklama çelişik olur. Bu kişiyle diyalog sürdürülemez. Eğer kişi ‘konuştuğumda ifademle her şeyi anlattım’ derse yine rehberlik arayanların dışında kalır. Diğer yandan ‘konuştuğumda, konuşmamla ya bizzat belli bir şeyi ya da sınırlı birden fazla şeyi anlıyorum’ derse her durumda, ifadenin belli şeylere işaret ettiğini ve diğer şeylerin bu anlamın dışında kaldığını kabul etmiş olur”.²⁴⁴

İbn Sînâ İkinci yöntem olarak iki zıt durum arasında ara varlığın imkansız olması meselesinden bahsetmektedir. İbn Sînâ burada “insan olmak” üzerinden bir kıyas yapar ve bunu hem özdeşlik hem de çelişmezlik ilkesinden hareketle ortaya koymaktadır:

“Eğer bir isim tek bir şeyi ifade ediyorsa - örneğin, ‘insan’ - o zaman ‘insan olmayan’ (insandan farklı olan) bu ifade tarafından hiçbir şekilde belirtilmez. ‘İnsan’ teriminin ifade ettiği şey, ‘insan olmayan’ teriminin ifade ettiği şey değildir. Eğer ‘insan’ ‘insan

²⁴² Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 41 (1.8 6).

²⁴³ Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 41 (1.8 7).

²⁴⁴ Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 41 (1.8 8).

olmayan'ı ifade etseydi, o zaman 'insan', 'taş', 'gemi' ve 'fil' aynı şey olurdu. Aslında, 'insan', 'beyaz', 'siyah', 'ağır', 'hafif' ve 'insan' anlamının dışındaki diğer tüm şeyleri ifade ederdi. Aynı durum, bu ifadelerle anlaşılan şeyler için de geçerli olurdu. Bu durumda, ne her şey ne de her şey olmayan kendisiyle özdeş olurdu ve böylece tüm konuşmaların anlamı kalmazdı. ... Bu analiz ve benzerleri, rehberlik arayan şaşkın kişinin hastalığını giderebilir, çünkü olumlama ve olumsuzlamanın birleşemeyeceğini ve her ikisinin de aynı anda doğru olamayacağını anlar. Benzer şekilde, her ikisinin de aynı anda kaldırılıp inkar edilemeyeceği de açıklığa kavuşur. Çünkü, her ikisi de bir şey hakkında yanlış ise, o zaman o şey 'insan olmayan' ve aynı zamanda 'insan olmayan olmayan' olur. Böylece, 'insan olmayan' ve onun olumsuzlaması (yani 'insan olmayan olmayan') birleşmiş olur".²⁴⁵

İbn Sînâ'nın eleştirisini hem özdeşlik ilkesi hem de çelişmezlik ilkesinden hareketle şaşkın sofist ilk olarak özdeşlik ilkesi açısından, bir terimin belirli bir şeyi temsil ettiğini ve başka bir şeyi kapsamadığını savunur. Nitekim "insan" kelimesi sadece insanı ifade ederken, "insan olmayan" kavramı insan dışındaki herhangi bir şeyi belirtmez. Eğer "insan" kelimesi aynı anda "insan olmayan"ı da ifade ederse bu durumda "insan" kelimesi diğer tüm varlıklarla eşitlenir ki bu özdeşlik ilkesine aykırıdır. Her bir terimin kendine özgü bir anlamı ve sınırları olmalıdır ki dilin anlamı korunsun ve anlam karmaşası önlenmiş olsun. Çelişmezlik ilkesi bağlamında ise, İbn Sînâ, bir terimin hem kendisi hem de zıttı olamayacağını ifade eder. Yani, bir şey hem "insan" hem de "insan olmayan" olamaz. Bu durum, mantıksal bir çelişki yaratır çünkü bir şeyin hem var hem de yok olması mantıksal olarak imkansızdır. İbn Sînâ'nın eleştirisi, şaşkın sofistin bu tür çelişkili iddialarının dilin anlamını bozacağını ve mantıksal tutarsızlıklara yol açacağını belirtir. Dolayısıyla, herhangi bir ifadenin aynı anda hem bir şeyi hem de onun zıddını ifade etmesinden hareketle özdeşlik ilkesinin ve çelişmezlik ilkesinin ihlaline yol açmaktadır.

Böylelikle İbn Sînâ şaşkın olanların da şüphelerini çözerek ikna edilebileceğini düşünmektedir. İbn Sînâ eleştirilerini yaparken arka planda sofistlere karşı hem metafizik bilginin imkanını hem de doğruluğu ortaya koymaya çalışmıştır. Aristoteles ile inatçı sofistlere karşı eleştirileri benzer düzlemde olsa bile İbn Sînâ bu eleştirileriyle aynı zamanda farklılığını da ortaya koymuştur. En büyük farklılık ise burhan metodunu inatçı sofistlere karşı bedihi bir şekilde açıklamaya çalışması olarak yorumlanabilir.

²⁴⁵ Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, 41 (1.8, 9, 10).

İbn Rüşd sofistleri şöyle ifade eder:

“Bu kişiler, herhangi bir sıkıntıya girmeden ve zorluk çekmeden bilge olarak anılmayı seven kişilerdir. Çünkü insanların çoğu, aslında filozof olmadıkları halde, kendilerini filozof zannederler”.²⁴⁶

İbn Rüşd’ün sofist tanımı hem Aristoteles hem de İbn Sînâ’dan izler taşımaktadır. İbn Rüşd, diyalektik ve safsatanın insanları doğru olana dair yanıltma ve yanlış yönlendirme konusunda benzerlik gösterdiğini belirtir. Bu benzerlikten hareketle İbn Rüşd’ün sofistlere karşı tutumu açıkça görülebilir. Diyalektikçi bu yanıltmayı yaygın kabul gören önermelerle, sofist ise yanlış önermelerle gerçekleştirir. Aralarındaki fark ise şöyledir: Sofist, açıkça yanlış doğru, doğruyu yanlış göstermeye çalışırken, diyalektikçi bir önermenin yaygın kabul görmesinin onun doğruluğunu kanıtladığını öne sürer. İbn Rüşd, sofistin tutumunun tamamen yanlış olduğunu, ancak diyalektikçinin yaklaşımının her zaman tamamen yanlış sayılamayacağını ifade eder. Bu görüşünü de yaygın önermelerin her zaman ve tamamen yanlış olamayacağına dayandırarak açıklar.²⁴⁷

İbn Rüşd, sofistlerin anlama dayalı yaptığı çarpıtmaları altı ana mesele üzerinden değerlendirmektedir: Araz olanın zati olanın yerine konması, mutlak-mukayyed, susturma şartlarını bilmeme, aksin vehmettirilmesi, savı kanıtsama (el-Müsâdere alâ’l-matlûb), neden olmayan bir şeyi neden olarak gösterme, birden çok soruyu tek soruda birleştirme.²⁴⁸ Bu çarpıtma meseleleri bağlamında İbn Rüşd açıklamalarda bulunsa da bu açıklamalar ağırlıklı olarak Aristoteles ve İbn Sînâ merkezinde ilerlemektedir.

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Meşşâî filozofları, sofistlere karşı Aristoteles’in eleştirilerini temel alarak, olumsuz bir tutum sergilemişlerdir. Bu filozoflar, sofistlerin sahte felsefe ile insanları yanıltma ve kişisel çıkar sağlama amacı

²⁴⁶ İbn Rüşd, “Kitâbu’l-Mugâlata”, *Telhîsu Mantıki Aristû* içinde, c.3, thk. Cirâr Cihâmî, (Beyrut: Câmi’atu’l-Lübnâniyye, 1982), 670.

²⁴⁷ İbn Rüşd, *Şerhu’l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu’l-Burhân*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: el-Meclisu’l-Vatani li’s-Sakâfe ve’l-Fünûn ve’l-Âdâb, 1984), 259-260.

²⁴⁸ İbn Rüşd, *Telhîsü’s-Safsata*, thk. Muhammed Selim Salim, (Kahire: Matbatü Darü’l-Kütub, 1972), 26; Pilatin, *İslâm Filozoflarına Göre Sofist Felsefe*, 83-85.

güttüklerini belirtmişlerdir.²⁴⁹ Fârâbî, sofistlerin sahte felsefe ile halkı aldattığını, bu nedenle onların asıl amaçlarının mal, üstünlük ve övgü elde etmek olduğunu savunur. İbn Sînâ ise sofistleri inatçı ve şüpheli olarak ikiye ayırmış, inatçılara karşı cevap veremeyecekleri şekilde susturmayı önermiş ve şüphelilerin filozoflar tarafından rehberlik edilerek doğruya ulaştırılması gerektiğini belirtmiştir. İbn Rüşd, sofistlerin yanıltma yöntemlerini detaylandırarak, onların doğru bilgiye ulaşmadaki yetersizliklerini vurgulamıştır.

Bu eleştirilerin mantık çerçevesinde ele alınmış olması, Aristoteles'in etkisini açıkça göstermektedir. Aristoteles'in *Sofistçe Çürütmeler* adlı eseri, sofistlerin yanlış argümanlarını ve yanıltıcı mantıklarını ortaya koymaya yönelik bir çalışmadır. İslâm filozofları da sofistleri eleştirirken benzer bir mantık çerçevesini benimsemişlerdir. Fârâbî, sofistleri mantık eserlerinde ele alarak onların yanıltıcı yöntemlerini çürütmeye çalışmış, İbn Sînâ ise mantık dışında metafizik alanda sofistlere karşı eleştiriler geliştirmiştir. İbn Rüşd, sofistlerin yanıltma yöntemlerini altı ana mesele üzerinden değerlendirerek, onların yanlışlarını mantık kurallarıyla göstermiştir. Sonuç olarak, İslâm filozoflarının sofistlere yönelik eleştirileri, mantığın sınırları içinde kalarak sofistlerin yöntemlerini çürütmeye odaklanmış ve gerçek bilgiye ulaşma çabalarındaki eksikliği vurgulamıştır. Bu yaklaşım, İslâm felsefesinde mantığın ve doğruluğun savunulmasına yönelik önemli bir çaba olarak değerlendirilebilir.

²⁴⁹ Görkaş, "Ebu Said Muhammed Hadimi'nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı", 247.

İKİNCİ BÖLÜM

SOFİSTLERİN JEAN-JACQUES ROUSSEAU ÜZERİNDE ETKİLERİ

Jean-Jacques Rousseau, 1712 yılında Cenevre’de doğmuştur.²⁵⁰ Rousseau, hayatı boyunca hem kişisel hem de mesleki anlamda inişli çıkışlı bir yaşam sürmüştür. İlk eğitimini babasından almış olup ardından bireysel okumalarla kendisini geliştirmiştir. 1750 yılında Dijon Akademisinin “Bilim ve sanatın ahlâka olumlu bir etkisi olmuş mudur?” Konulu makale yarışmasına katılmıştır. Rousseau, bu yarışmayı *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev (Discours sur les Sciences et les Arts)* adlı eseriyle birinci olarak kazanmıştır. Rousseau, bu eserinde bilimin ve sanatın, ahlâkın gelişmesinde katkısının olmadığını aksine insanları ahlâksızlığa ve adaletsizliğe sürüklediğini iddia etmektedir.²⁵¹ Ayrıca insanın özünde iyi olduğunu, insanı kötü yapanın kurdukları kurumlar ve o kurumların kötüye kullanımıyla ilişkili olduğunu ifade etmektedir.²⁵²

Rousseau, 1753 yılında yine Dijon Akademisinin, “İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı nedir?” konulu yarışmaya da katılır. Lakin bu sefer yarışmada birinci olmamıştır. 1755 yılında *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine (Discours sur L’origine et les Fondements de L’inegalite Parmiles Hommes)* adlı eserini yayımlar. Rousseau bu eserinde, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağının özel mülkiyet olduğunu ifade etmektedir. Rousseau eşitsizliğin kaynağını çözmek için Doğal Hâl teorisini ortaya atmaktadır.

Rousseau, 1758 yılında kendisini romantizm akımının önde gelen düşünürleri arasına dâhil edecek olan *Yeni Heloise (Julie ou la Nouvelle Heloise)* adlı eserini tamamlar. 1761 yılında ise yayımlar.²⁵³ 1760 yılında derleme bir çalışması olan *Dillerin Kökeni Üzerine Bir Deneme (Essai sur L’originedes Langues)* adlı eserini yazar.

²⁵⁰ Jean-Jacques Rousseau, *İtiraflar*, çev. Kenan Somer (Ankara: Doruk Yayıncılık, 2002), 15.

²⁵¹ Jean-Jacques Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, çev. Sabahattin Eyüboğlu (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 21.

²⁵² Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, 62.

²⁵³ Jean-Jacques Rousseau, *Anayasa Projeleri*, çev. İsmail Yerguz (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 19-21.

Rousseau bu eserinde Latince ve Fransızca dilleri arasındaki farklılığa değinmektedir. Rousseau için Latince daha sade, anlaşılır ve mantık temelli bir yapıya, Fransızca ise daha süslü, melodik ve duygusal bir yapıya sahiptir.

1762 yılında *Toplum Sözleşmesi*'ni (*Du Contract Social*) yayımlar. Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı eseri modern siyasî düşüncenin temel taşlarından birisi olmaktadır. Bu eserde “halk egemenliği”, “genel irade” kavramlarını açıklamaktadır. Bu eser için bir diğer önemli husus ise gerçek anlamda bireysel bir özgürlük için toplum sözleşmesinin savunmasıdır.²⁵⁴ *Toplum Sözleşmesi* eserinin ardından aynı yılda *Emile ya da Eğitim Üzerine* (*Emile ou de L'education*) eserini yayımlar. Emile, Rousseau'nun eğitim teorisi üzerine hazırladığı bir çalışmadır. Bireysel özgürlüğüne sahip ve doğal hâl üzerinde bir çocuk yetiştirme gayesi ön plandadır.

Toplum Sözleşmesi ve *Emile* adlı iki eseri de yayımladıktan hemen sonra hem Paris'te hem de Cenevre'de dinî ve siyasî bakımdan tehlikeli bulunur ve hakkında tutuklama kararı çıkarılır. Rousseau, bu durumdan sonra Fransa'dan kaçar.²⁵⁵ 1763 yılında, Cenevre'deki yaşanan siyasî gelişmelerden rahatsızlık duyarak Cenevre vatandaşlığından feragat eder. 1764 yılında ise Cenevre'ye duyduğu rahatsızlıktan ötürü *Dağdan Yazılmış Mektuplar*'ı (*Letters Ecrites de la Montagne*)'ı yazar ve muhafazakârları karşısına alır. 1765 yılında, Rousseau'ya karşı gerilim artmış ve Protestan papazları Rousseau'ya karşı kampanya başlatıp evini taşlamışlardır. Saint-Pierre Adası'ndan kovulur. 1766 yılında David Hume, Rousseau'ya yardım etmek amacıyla onu İngiltere'ye davet eder. Bu sırada *İtiraf*lar'ı (*Les Confessions*) yazmaya başlar. Yaşadığı sıkıntılı süreç Rousseau'nun akıl sağlığını bozar ve başta Hume olmak

²⁵⁴ Donald G. Tannenbaum, *Siyasi Düşünceler Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: BB101 Yayınları, 2018), 243.

²⁵⁵ Leo Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau*, çev. Özge Özköprülü (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 505.

üzere birçok kişinin ona komplo kurduğu düşüncesine kapılarak tekrar Fransa'ya döner.²⁵⁶

1769 yılında *İtiraflar*'ın büyük çoğunluğunu tamamlar. *İtiraflar* Rousseau'nun otobiyografik bir eseridir ve yaşamı, çektiği maddi-manevi sorunlarını detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu süreçte Rousseau kendini kır gezilerine vererek münzevi bir hayat yaşamaya çalışmaktadır. 1772 yılında kendini savunmak niyetiyle *Jean-Jacques'i Yargılayan Rousseau'nun Diyalogları* (*Rousseau Juge de Jean-Jacques Dialogues*) eserini yazmaktadır. 1776 yılına gelindiğinde ise *Yalnız Gezenin Düşleri* (*Reveries du Promeneur Solitaire*) adlı eserinin bir kısmını kaleme alır ve tamamlayamadan 1778 yılında vefat eder. 1780 ve 1789 yılları arasında yayımlanmayan eserleri, *Diyaloglar*, *İtiraflar*'ın ilk yarısı ve devamı yayınlanır.²⁵⁷

Rousseau'nun bilinen eserleri şunlardır: *Kibar Müzler* (*Les Muses Gallantes*), *Sanatlar ve Bilimler Üzerine Söylev* (*Discours sur les Sciences et les Arts*), *Köy Kahini* (*Le Devin du Village*), *Fransız Müziği Üstüne Mektup* (*Letter sur la Musique Française*), *İnsanlar Arasında Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine* (*Discours sur L'origine et les Fondements de L'inegalite Parmiles Hommes*), *Yeni Heloise* (*Julie ou la Nouvelle Heloise*), *Toplum Sözleşmesi* (*Du Contract Social*), *Emile ya da Eğitim Üzerine* (*Emile ou de L'education*), *Christophe de Beaumont'a Mektup* (*Lettre a Christophe de Beaumont*), *Dağdan Yazılmış Mektuplar* (*Letters ecrites de la Montagne*), *İtiraflar* (*Les Confessions*) *Jean-Jacques'i Yargılayan Rousseau'nun Diyalogları* (*Rousseau Juge de Jean-Jacques Dialogues*), *Yalnız Gezenin Düşleri* (*Reveries du Promeneur Solitaire*).

Tezin bu bölümünde, Rousseau'nun tüm siyasî görüşleri ele alınmayacak olup daha ziyade sofistlerle ilgisi ve ilintisi bakımından doğal hâl, doğal hukuk ve toplum sözleşmesi vb. meseleler bağlamında Rousseau'nun siyasî görüşleri incelenecektir.

²⁵⁶ Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau*, 506.

²⁵⁷ Damrosch, *Jean-Jacques Rousseau*, 506.

1. DEĞİŞİM VE JEAN JACQUES ROUSSEAU

Sofistler, insanı her şeyin merkezi ve ölçüsü kabul eden bir anlayışla hareket etmişlerdir. Felsefelerinde, diyalektik ve retorik sanatı büyük bir önem taşımaktadır. Sofistler, bilgiye karşı şüpheli bir duruş sergilemektedirler. Onların göreceli anlayışları, insan bilgisini incelerken, aklın gerçekliği ile değil, duyunun bilgisi ve deneyimle hareket etmektedirler. Sofistler için toplumun temeli; a) bir sözleşmeden ve dolayısıyla bireylerin ortak iradesinden meydana gelmektedir.²⁵⁸ b) güç ve güçlünün hâkimiyetinden meydana gelmektedir.

Sofistler, yasaya *physis-nomos* ayrımı üzerinden bakmaktadırlar. İnsanların yaptıkları yasaları yani *nomos*'u eleştirmişlerdir bu sebeple, doğa'nın yasasını yani *physis*'i öncelemişlerdir.²⁵⁹ Nitekim bu konuda, Hippias'ın, "Burada hazır bulunan hepimizi yasa bakımından olmasa bile doğa bakımından yurttaş, akraba, hısım sayarım. Doğada benzer benzerinin akrabasıdır, ama insanların Tyranos'u olan yasa doğayı bile zoru altında tutmak ister"²⁶⁰ ifadesi ve Antiphon'un "Çünkü yasalara ait olan şey yapaydır ancak doğaya ait olan şey ise doğal ve zorunludur. ...Buna karşın, kaynağı doğada bulunan yasayı çiğnerse ve bunu kimse fark etmese dahi yaptığı şey kötüdür..."²⁶¹ ifadesi nomosa dair eleştirilerine delil niteliğindedir.

Sofistlerin, toplum sözleşmesine ait düşüncelerinin, ilk olarak Protagoras'ın yaratılış mitinden hareketle ortaya çıktığı düşünülebilir. Antiphon'un, "Yasalara ait olan şey, doğanın değil bir anlaşmanın ürünüdür"²⁶² ifadesi ve Lykophron'un "Kanun insanlara karşılıklı olarak hakkı garanti eder (fakat ahlâki yönü yoktur)"²⁶³ ifadesi de sofistlerin, toplum sözleşmesine ait düşüncelerinin ilk izlerini taşımaktadır.

²⁵⁸ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefe Tarihi- Sofistlerden Platon'a*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2018), 67-70.

²⁵⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 61.

²⁶⁰ Platon, *Protagoras*, 41 (337d, e).

²⁶¹ Laks ve Most, *Sophists*, 51.

²⁶² Laks ve Most, *Sophists*, 501.

²⁶³ Aristoteles, *Politika*, 278 (1280b 8).

Toplum sözleşmesi, doğal hukuk düşünceleriyle beraber gelişen doğal hâl düşüncesi de ilk olarak sofistlerle birlikte ortaya çıkmaktadır. doğal hâl düşüncesinde insanların, doğuştan özgür (kölelik karşıtlığı) ve eşit olduğu düşüncesi yatmaktadır. Bu anlayıştan hareketle sofistlerin düşünceleri önemli bir yere sahiptir. Örnek vermek gerekirse Protagoras'ın doğal hâli anlatmak için yaratılış mitine başvurması ve mitte herkesin eşit olması, Hippias'ın, “Burada hazır bulunan hepinizi yasa bakımından olmasa bile doğa bakımından yurttaş, akraba, hısım sayarım” diyerek herkesin doğal hâli bakımından eşit olduğunu düşünmesi, Antiphon'un, “Çünkü herkes her bakımdan ister barbar ister Helen olsun yaratılışta eşittir” ifadesi ve son olarak Alkidamas'ın, “Tanrı herkesi hür yarattı doğa kimseyi köle yapmamıştır” sözü insanın doğası gereği eşit ve özgür olduğuna dair düşüncelerin ilkleri niteliğindedir. Sofistler bu bakımdan incelendiğinde, toplumsal sözleşme, genel irade, bir arada yaşama gerekliliği, doğa yasası, doğal hukuk gibi düşüncelerin tarihte ilk kez sofistlerle birlikte ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.²⁶⁴

Rousseau'nun yöntemine geçmeden önce Rönesans ile başlayıp Aydınlanma dönemi ile devam eden, değişimi ve gelişmeyi incelemek gerekmektedir. Bu sayede ancak Rousseau'nun içinde bulunduğu Aydınlanma dönemindeki kaynaklara dönüş hareketi anlaşılacağı gibi aynı zamanda Rousseau'nun sofistlerden etkilenimi daha iyi bir şekilde ortaya çıkmış olacaktır.

Rönesans kelimesi, Fransızca'da Renaissance, “yeniden doğuş” anlamına gelmektedir. Yeniden doğuş hareketi, 14. yy. ile 17. yy. aralığında yer almaktadır. Ernst Bloch Rönesans'ı homofaber'in (çalışan alet kullanan insan) ortaya çıkışı olarak değerlendirmektedir.²⁶⁵

Rönesans kelimesinin yeniden doğuş anlamını taşıması ise antik kaynaklara dönülerek gerek Grek filozoflarının görüşlerinin yeniden alımlanması gerek antik

²⁶⁴ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 61; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 45-46; Ağaoğulları, *Kent Devletlerinden İmparatorluğa*, 92; Şenel, *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üzerine*, 345; Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları 1* çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 78.

²⁶⁵ Ernst Bloch, *Rönesans Felsefesi* çev. Hüseyin Portakal (İstanbul: Cem Yayınevi, 2002), 7; Taşkın-Becermen, *Felsefe Tarihi 2 Rönesans, Yeni Çağ ve 19.yy. Felsefesi Tarihi*; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 181.

kaynaklardan hareketle yeni bir bakış açısının ortaya konulmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Macit Gökberk, Rönesans'ın dar anlamının “antik çağ üzerindeki incelemelerin yenilenmesi, yeniden doğması” olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁶

Rönesans'tan önce Ortaçağ'da felsefesinin temeli dine dayanmaktadır. Felsefenin sınırları dinin öğretisiyle eşdeğer olmak zorundadır bu sebeple de felsefe dinin değişmez kabul edilen mutlak hakikati içerisinde yer almaktadır. Felsefe bu dönemde tanrı biliminin anlaşılmasını kolaylaştıran bir araç formunda görev yapmıştır.²⁶⁷

Rönesans'a gelindiğinde ise bu anlayıştan -tıpkı Antik dönemde olduğu gibi- uzaklaşarak insana ve evrene ilişkin sorular, problemler yeniden ele alınmış ve nihayetinde dinin yani kilisenin hakikatin ölçüsü ve sınırı olması anlayışından uzaklaşmıştır.²⁶⁸ Bu uzaklaşma beraberinde felsefede yeniden hakikat arayışını gündeme getirmiştir. Yukarıda belirtildiği üzere Ortaçağ'daki felsefe çalışmaları ağırlıklı olarak din adamlarının kontrolünde olan Aristotelesçi bir anlayış üzerinedir fakat buradaki Aristotelesçilik kilisenin öğretilerine ters düşmeyecek doğrultudadır. Ancak rönesans ile artık Aristotelesçilik ve Aristoteles'in öğretileri otoritesini kaybetmeye başlamıştır.²⁶⁹ Aristoteles'ten uzaklaşılmasının iki temel sebebi vardır. Birincisi, bazı Hristiyan teolog-filozofların, Aristoteles'i olduğu gibi ele almak yerine, onun düşüncelerini kilise öğretileriyle uyumlu hale getirerek yorumlamaları ve aynı zamanda bu yaklaşımın tam karşısında yer alan ve Aristoteles'in felsefesine bütünüyle karşı çıkan başka bir grup Hristiyan teoloğun varlığıdır. İkincisi ise Aristoteles'in evren

²⁶⁶ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 181.

²⁶⁷ Pierre Duhem, *Medieval Cosmology* Trans. By Roger Ariew (Chicago: The University of Chicago Press), 180-183; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 180-183.

²⁶⁸ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 185; James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance 1* (Holland: Brill Press, 1990), 280.

²⁶⁹ Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları 1* çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: TÜBİTAK, 2000), 34,57; Paul O. Kristeller, *Studies In Renaissance Thought and Letters*, (Roma: Storia G. Letteratura, 1984), 554-555; Alexandre Koyre, *Yeniçağ Biliminin Doğuşu* çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000), 44; John Henry, *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*, çev. Selim Değirmenci (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 9-10; Ercan Salğar “Rönesans'ta Aristotelesçilik”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 34 (Aralık 2022), 34,57.

ve doğa anlayışının artık yanlışlanmaya başlanması ve Aristoteles mantığının da tekrar eleştiriye tâbi tutularak tümel anlayıştan ziyade tikellerin ön plana çıkmasıdır.

Rönesans dönemindeki bu yeni arayışlar, Hümanizm'in doğuşuna sebep olmuştur. Rönesans dönemindeki hümanizm akımı, skolastik yöntemin karşısında konumlanmaktadır. Hümanizm, kilise eğitiminin dışında eğitim veren temelde metafizik öğretilerden ziyade gramer, retorik, tarih, şiir ve ahlâk felsefesi alanlarından oluşmaktadır.²⁷⁰ Hümanizm, hakikatin elde edilmesi sürecinde ölçütün temelinde insanın yer alması ve bu ölçünün kilise ya da doğaüstü öğretilerle sınırlanmaması gerektiğini savunur.²⁷¹

Hümanizm her ne kadar Rönesans döneminde ortaya çıkıp sistemli bir hale gelse de bu akımın temellerini Antik Yunan'da bilhassa sofistlerde görmek mümkündür.²⁷² Sofistler, felsefe tarihinde insanı merkeze alarak ilk hümanist yaklaşımların öncüsü olmuşlardır. Onlara göre, evrenin ve doğanın açıklanmasında kullanılan metafiziksel ilkeler, insan yaşamını anlamlandırmada yeterli değildir. Bu yüzden, insanın bireysel deneyimlerini ve aklını öne çıkarmışlardır. İnsanı, tüm düşüncenin -Protagoras'ın deyimiyle- "ölçütü" haline getiren sofistler, ahlâki ve toplumsal normların değişkenliğini savunarak, evrensel bir doğru yerine bireysel doğruları vurgulamaktadırlar. Böylece insanın, kendi yaşamı ve toplumsal ilişkileri üzerinde düşünmesi gerektiği fikrini yayarak hümanist anlayışın temellerini atmışlardır.²⁷³

Rönesans ve hümanizmi takip eden Aydınlanma düşüncesi de bilhassa Rousseau ve sofistler arasında –ağırlıklı olarak siyaset düşüncelerinde- var olan bağlantıları ortaya koymakta fayda sağlayacaktır. Aydınlanma düşüncesinin temelinde bir önceki dönemde

²⁷⁰ Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 50-51.

²⁷¹ Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism*, (New York: Humanist Press, 1997), 61; Kasım Küçükalp- Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 153.

²⁷² Ağaoğulları, *Kent Devletlerinden İmparatorluğa*, 77; Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 63; Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, 55.

²⁷³ Versenyi, *Sokratik Hümanizm*, 11; Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, 55; Hans Joachim Störig, *Dünya Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 137.

olduğu gibi dini ve mitolojik öğelere karşı net bir tavır ortaya koymak yatmaktadır ve Aydınlanma döneminde yegâne kaynak insanın tecrübesi ve aklıdır.²⁷⁴

Bu yöntem değişiminin bir diğer sebebi de siyasal nedenlerdir. Antik Yunan dünyasındaki değişimi hatırlamak gerekirse Tanrısal krallıklardan demokrasiye geçiş göze çarpmaktadır. Bu geçişle beraber felsefedeki arayışlarda doğadan insana ve siyasete doğru bir dönüşüm yaşanmıştı. Benzer bir tutum Batı felsefesi tarihinde dikkat çekmektedir. Tıpkı Greklerde olduğu gibi Ortaçağ'da da tanrısal krallık mevcuttu. Her ne kadar bu dönemde faal şekilde demokrasiye geçiş gözükme de mevcut yönetim sistemine karşı eleştiriler başlamıştı. Nitekim bu eleştirilerle birlikte felsefede dönüşümler yaşanmıştı. Öncelikle tekrar kaynaklara dönülerek doğa felsefesi eleştirel bir şekilde ele alınmış ardından hakim olan filozoflara karşı sorgulamalar başlamış ve nihayetinde tıpkı sofistlerde olduğu gibi siyaset eleştirel bir yöntemle gündeme gelmiştir. Bu tarihi benzerlikle beraber siyaset alanındaki arayışlar da benzerlik göstermektedir. Nitekim yasaların konumu, doğal hukuk ve toplum sözleşmesi tekrar gündeme gelmiş durumdadır. Bilhassa Grotius (1583-1645) ile başlayan Hobbes (1588-1679), Locke (1632-1704) ve Rousseau ile devam eden hem doğal hukuk hem de toplum sözleşmesi düşüncesi sofistlerden izler taşımaktadır.²⁷⁵

Rousseau'nun siyaset düşüncesinin temelinde, aşağıda detaylı şekilde ifade edileceği üzere; doğal hâl, doğal hukuk ve toplum sözleşmesi bulunmaktadır.

Sofistlerin, Rousseau üzerindeki etkisinden bahsetmek gerekirse öncelikle bu etkilenmeye dair Rousseau'nun eserlerinde, sofistlere doğrudan atıf yapma veya onların düşüncesini açık bir şekilde anma durumu bulunmamaktadır. Sadece, *Bilimler ve Sanat Üstüne Söylev*'de sofistleri ismen anmaktadır: “Doğrunun, iyinin ve güzelin ne olduğunu hiçbirimiz bilmiyoruz: Ne sofistler, ne şairler, ne hatipler, ne sanatçılar, ne de ben”.²⁷⁶

²⁷⁴ Küçükalp-Cevizci, *Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, 146-145; Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 13-14; Lucian Goldmann, *Aydınlanma Felsefesi* çev. Emre Arslan (Ankara: Doruk Yayınları, 1999), 17; Cevizci, *Aydınlanma Felsefesi*, 32.

²⁷⁵ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi* 143-146; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 211; Ağaoğulları, *Kent Devletlerinden İmparatorluğa*, 176.

²⁷⁶ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*, 4.

Bu ifadeden hakaretle Rousseau'nun sofistlere dair bilgisinin olduğunu ve onları olumsuz anlamda değil filozof olarak andığını düşünebiliriz. Rousseau'nun, esasen sofistlerden etkilenimi düşünce kaynaklığı bakımındandır. Nitekim doğal hukukun anlaşılması için Rousseau'nun doğal hâldeki anlatıma gitmesi, bu anlatımla beraber insanın doğal hâlinde özgür, eşit olduğunu ve siyaset gibi yetenekleri sonradan kazandığını ifade etmesi ve bu anlatımın varsayıma dayalı bir yöntemle ortaya konulması tıpkı Protagoras'ın, insanın doğasında eşitlik ve özgürlük olduğunu, siyaset becerisini ise sonradan kazandığı yönünde bir anlatım için, varsayımsal bir yöntemle *Yaradılış Miti*'nden bahsetmesi, Rousseau'nun dolayısıyla sofistlerden etkilendiği söylenilebilir. Rousseau'nun, *doğal hukuk-medeni hukuk* ayrımı yapması, ilk kez sofistler ile karşılaşılın *physis-nomos* ayrımı yapması benzerliği de dikkat çekicidir. Bu konuda, Hippias, Antiphon'un etkisi olduğu, toplum sözleşmesi bağlamında ise Protagoras, Antiphon ve Alkidamas üzerinden bir etkilenme olduğu düşüncesi güçlenmektedir. Son olarak, Alkidamas'ın “Tanrı insanı hür yarattı, doğa kimseyi köle yapmamıştır”²⁷⁷ sözü Rousseau'da “İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur”²⁷⁸ şeklinde tezahür etmiştir.

Şimdi Rousseau'nun siyaset felsefesine, birinci bölümde belirlediğimiz yöntem başlıklarının temelinde bakalım.

2. YÖNTEM

Görebildiğimiz kadarıyla Rousseau'nun eserlerinde üç yöntem kullandığı ön plana çıkmaktadır. Bunlar retorik, varsayımsal tarih yöntemi ve analogidir. Genel olarak bakıldığında ise Aydınlanma döneminin ayırıcı özelliği olan metafizik sorunlardan uzaklaşarak insanı temel alan, bireyden topluma doğru ilerleyen rasyonalist bir anlayış benimsediği göze çarpmaktadır.²⁷⁹

²⁷⁷ Kranz, *Antik Felsefe*, 209.

²⁷⁸ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, (İstanbul: Türkiye İş bankası Yayınları, 2019), 3.

²⁷⁹ Demet Savruk-Seyfi Kenan, “J.J. Rousseau'nun Bilim, Etik ve Değerlere Evrensel Bakışı Ekseninde Eğitimi Yeniden Düşünmek”, *İnsan & İnsan Dergisi* 8/27 (Kış 2021), 159.

Öncelikle retorik yöntemine değinmek gerekmektedir. Buradaki ilk nokta Rousseau'nun eserinin isminden hareketle –yani discourse ifadesi- yapılan retorik açıklamasıdır. Bir araştırmacıya göre Rousseau'nun, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Söylev* adlı eserindeki “söylev” bilinçli bir tercihe işaret etmektedir. Nitekim “discourse” sözcüğü Latince de bir görüşün veya savın betimlenmesi, kanıtlanması veya savunulması anlamlarına gelmekle birlikte Grekçede “logos”un karşılığı olarak kullanılmaktadır. Aynı zamanda discourse retorik anlamını da çağrıştırmaktadır. Retorik olarak ele alındığında ise felsefi metinlerdeki akıl yürütme ve mantıksal kanıtlama yöntemlerinin anlamını kapatan, tartışma olarak ifade edilmektedir.²⁸⁰

Cassirer ise “discourse”un içeriğinden hareketle Rousseau'nun eserlerinde belirgin bir şekilde retoriğin hakim olduğunu hatta eserlerinden felsefi bir argümantasyon sisteminden uzak olduğunu ifade etmektedir.²⁸¹ Bu anlayıştan hareketle Cassirer, Rousseau'nun bir kavram analizcisi olmadığına ve sabit bir felsefi terminolojiyi kullanmaktan kaçındığına dikkat çekmektedir.²⁸²

Rousseau'nun bir diğer yöntemi ise varsayımsal tarih yöntemidir. Rousseau'da belirgin bir şekilde öne çıkan bu yöntem Hobbes ve Locke gibi toplum sözleşmeci teorisyenlerde ortak bir düşünce olarak görülmektedir.²⁸³

Rousseau, bizzat kendisi, *İnsanlar Arası Eşitsizliğin Kökeni*'nde varsayımaya dayalı bir yöntem kullandığını şu şekilde açıklamaktadır:

“İtiraf ediyorum ki açıklayacağım olaylar çeşitli yollarla gerçekleştirilmiş olabileceğinden dolayı seçimlerimi belirlemek için varsayımdan başka yardımcım yoktur. Ancak bu

²⁸⁰ Celal Gürbüz, “J.J. Rousseau'da Kendilik Sorunu ve Varoluşsal İmgelem”, *Özne* Kitap 17 (Güz 2012) 37.

²⁸¹ Ernst Cassirer, *The Question of Jean Jacques Rousseau* ed. Peter Gay (Newyork: Colombia University Press, 1954), 49; Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe* çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007), 41.

²⁸² Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, 41.

²⁸³ Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi*, 143-144.

tahminler olayların doğasından çıkarılabilecek en olası konumdayken mantığın yerini almış sayılırlar ve doğruyu keşfetmek için yegane yoldurlar”.²⁸⁴

“Bu konuyu ele alırken gerçekleştireceğimiz araştırmalar, tarihi gerçekler olarak değil asıl orijinlerini bulmaktan ziyade olayların yapısını açıklamak için hesaplanan yalnızca şartlı ve varsayımlı çıkarımlar olarak algılanmalıdır”.²⁸⁵

Yukarıdaki paragraftan anlaşılacağı üzere Rousseau, insanın doğa durumunu tasvir ederken ne tarihi bir gerçeklik peşinde koşmuştur ne de doğa bilgisinden yararlanmıştır. Onun bu düşüncesinin temelinde varsayıma dayalı bir yöntem yatmaktadır.²⁸⁶

Son olarak Rousseau’nun analogi yönteminden bahsetmek gerekmektedir. Rousseau, “İnsanlar Arası Eşitsizliğin Kaynağı”nda “at” ve “hayvanlar” üzerinden, Toplum Sözleşmesi’nde ise “mimar” ve “insan” üzerinden analogi yapmaktadır.

“Terbiye edilmiş bir at kamçı ve mahmuza sabırla dayandığı halde uysallaşmamış bir at, gem daha yaklaşıırken nasıl yelesenir ve kabırır, toprağı döver ve hırçınlaşırsa barbarlık halindeki insan da uygar insanın hiç mırıldanmadan taşıdığı boyunduruğa başını eğmez, alışmaz ve en fırtınalı özgürlüğü sakın bir kulluğa yeğ sayar”.²⁸⁷

At analogisindeki barbar haldeki insan uysallaşmamış bir ata benzetilmektedir. Benzetim yönü ise her ikisinin de özgürlüğe olan düşkünlüğü ve otoriteye karşı gösterdikleri dirençtir. Yine burada boyunduruk, yasalara ait bir gönderme taşımaktadır.

“Nasıl bir mimar büyük bir yapıya başlamadan önce yapının ağırlığına dayanıp dayanmayacağına karar vermek için toprağı inceler ve sondalarsa bilge bir yasacı da aslında iyi birtakım yasaları kaleme almadan önce bunları halkın hoş karşılayıp karşılamayacağına göre araştırır”.²⁸⁸

Yukarıdaki mimar analogisinde benzeyen bilge bir yasacı benzetilen de mimardır. Benzetme yönü ise her iki tarafın bir planı uygulamadan önce hazırlık yapmalarına yani mimarın yapının sağlam olup olmadığını anlamak için toprağı incelemesi ile yasa koyucunun halkın tepkisini önceden ölçerek yasaların halk nezdinde kabul edilip edilmeyeceğini test etmek üzerinedir.

²⁸⁴ J.J. Rousseau, *İnsanlar Arası Eşitsizliğin Kökeni*, çev. Ertuğ Ergün (Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003), 62.

²⁸⁵ Rousseau, *İnsanlar Arası Eşitsizliğin Kökeni*, 28.

²⁸⁶ Cassirer, Jean – Jacques Rousseau Meselesi, 59.

²⁸⁷ J.J. Rousseau, *İnsanlar Arası Eşitsizliğin Kaynağı* çev. Nauh İleri (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 158.

²⁸⁸ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 41.

3. İNSAN

Rousseau'ya göre insan, üç farklı konumda yer almaktadır. Bu üç farklı konumdaki insanın durumu da birbirinden ayrı özelliklere sahiptir. Bu sebeple Rousseau'nun insana dair düşüncelerini bütüncül bir bakışla anlayabilmek için sırasıyla; doğal hâldeki insanı, toplumsallaşma sürecindeki insanı ve nihayetinde medeni/uygarlaşmış insanı incelemek gerekmektedir.

Rousseau'nun insanın dönüşümünü ele alarak anlattığı üçlü ayrımın temelinde, insanların arasındaki eşitsizliğin nedenini bulmak yatmaktadır. Bu yüzden ilk olarak doğal hâldeki insana giderek sorunun kaynağına inmeye çalışmaktır.²⁸⁹

Rousseau, öncelikle doğal hâli açıklamaktadır. Rousseau doğal hâli şu şekilde tanımlamaktadır: “Bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özen, başkalarına en az zarar veren durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur.”²⁹⁰

Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'ndaki doğal hâl vurgusu az zarar verebilirlik, barış hali ve insan türünün en elverişli hali üzerinedir. *Emile*'de ise Rousseau, tüm bunlara ek olarak doğal hâlin “gerçek ve bozulmaz bir eşitlik” olduğunu ifade etmektedir.²⁹¹

Rousseau, bu kısa doğal hâl açıklamalarını yapmakla birlikte kendinden önceki filozofların doğal hâli tanımlamaya çalıştıklarını fakat onların doğru bir tanım/açıklama yapamadıklarını şöyle ifade etmektedir:

“Toplumun temellerini inceleyen filozoflar, hepsi doğa durumuna dönme ihtiyacı hissetmişlerdir ancak hiçbirisi oraya ulaşmayı başaramamıştır. Bazıları o durumdaki insanın adalet ve adaletsizlik kavramına sahip olduğunu varsaymaktan çekinmemişler fakat bu kavrama sahip olması gerektiğini veya bu kavramı neden faydalı bulacağını göstermeye gerek duymamışlar. Diğerleri, her insanın kendisine ait olanı koruma hakkından bahsetmişler ancak “ait olmak” ile ne demek istediklerini açıklayamamışlardır. Başkaları ise güçlü kişilere zayıflar üzerinden otorite vermekle hemen işe başlamış ve hükümeti devreye sokmuş fakat “otorite” ve “hükümet” kelimelerinin insanlar arasında

²⁸⁹ Allan Bloom, *Jean Jacques Rousseau*, çev. Fatma Erkek, *Siyaset Felsefesi Tarihi*, ed. Leo Strauss-Joseph Cropsey (İstanbul: Babil Kitap, 2022), 589; Ağaoğulları, *Batı'da Siyasal Düşünceler*, 575.

²⁹⁰ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 118.

²⁹¹ Rousseau, *Emile*, çev. Yaşar Avunç (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009), 321.

bir anlam kazanmasının ne kadar zaman alacağını düşünmemişlerdir. Kısacası, bu filozofların hepsi sürekli olarak ihtiyaç, açgözlülük, baskı, arzular ve gururdan bahsetmişler, doğa durumuna, topluma ait fikirleri taşımışlardır. Vahşi insandan bahsetmişler ama medeni insanı tasvir etmişlerdir”.²⁹²

Rousseau’ya göre diğer doğal hukukçular, daimi olarak uygar insanın özelliklerini doğal insana yüklemişlerdir fakat bu özellikler doğal insanda bulunmamaktadır. Nitekim Hobbes’un doğal insandan bahsederken ona kötücül ahlâki özellikler vermesi Rousseau açısından kabul edilebilir değildir. Çünkü Rousseau’ya göre bu gibi özellikler yoktur. Bu özellikler insanın toplumsallaşma süreci ile ilişkilidir. Yine Hobbes’un doğal insanın sürekli bir çatışma/savaş halinde olması kabul edilemez çünkü doğal insan daimi bir barış içerisindedir.²⁹³

Rousseau’nun Locke’a karşı eleştirisi ise mülkiyet ve ait olma düşünceleri üzerinedir. Rousseau doğal insanın bir mülkiyete sahip olamayacağı fikrini benimserken Locke, doğal insana mülkiyet sahibi olabilme hakkını vermiştir.²⁹⁴

Rousseau’nun en genel eleştirisi ise insanın toplumsal bir varlık olduğu görüşüdür. Rousseau -aşağıda anlatılacağı üzere- insanlığı başlangıçta toplumsal ve politik bir durumda değil doğada tek başına olarak tasvir eder. Toplumsallaşma ile ona politik/siyasi bir yön çizer. Bu sebeple Rousseau, belirgin bir şekilde diğer doğa hukukçularından ayrı bir konuma sahiptir. Rousseau, doğal hâli açıkladıktan ve diğer doğal hukukçulara karşı eleştirilerini sunduktan sonra doğal insanı/ doğal hâldeki insanı anlatmaya başlamaktadır. Ona göre doğal hâldeki insan; hayvanlardan daha çevik ama bütünüyle ele alındığında hepsinden daha uygun ve elverişli bir hayvan konumundadır.²⁹⁵ Neredeyse doğal insanı, hayvan olarak gören Rousseau anlatımını devam ettirmektedir ve doğal insanın ihtiyaç sahibi olmadığını, var olan ihtiyaçlarının da doğa tarafından karşılandığını ifade etmektedir: “Onu bir meşe ağacının altında karnını doyuran, ilk rastladığı yerde susuzluğunu gideren, kendisine yemeğini sağlamış

²⁹² Rousseau, *Discourse on the Origin Inequality*, çev. Franklin Philip, (New York: Oxford University Press, 2009), 96.

²⁹³ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: YKY Yayınları, 2009), 91-96.

²⁹⁴ John Locke, *Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Serdar Taşçı-Hale Akman (İstanbul: Metropol Yayınları, 2002), 23-31.

²⁹⁵ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 94.

olan ağacın dibinde yatağını bulmuş görüyorum. Böylece onun tüm gereksinimleri giderilmiştir”.²⁹⁶

Rousseau, her ne kadar doğal insanı hayvanla eş değer gördüğünü söylesede ayrıca özelliğinden de bahsetmektedir. Ona göre insanın ilk kez hayvandan korkmadığını fark etmesi, onu hayvandan ayıran ilk niteliktir. Bu ayrım ise insanın kıyas yapabildiği zamana denk gelmektedir.²⁹⁷ Kıyas yapabilen insan ustalığını yani aklını kullanıp seçim yapabilme özelliğine sahip olsa bile Rousseau açısından bu kısıtlı bir durumdur. Çünkü ona göre doğal insan az düşünen bir yapıdadır. Nitekim bu az düşünme özelliği, onun sahip olmadığı diğer özelliklere dayanmaktadır. Ona göre doğal hâldeki insan konuşmayı bilmeyen, zekası az, evi olmayan, savaşın ne olduğunu bilmeyen bir durumdur.²⁹⁸ Evi olmayan ve savaşın ne olduğunu bilmeyen doğal hâldeki insan aynı zamanda köle de olmaz ve doğanın ona verdiği bir özgürlük haline sahiptir.²⁹⁹

Buraya kadar yapılan tasvirler, doğal insanın fiziki özellikleri ve yaşam koşulları ile ilgilidir. Bu anlatımdan sonra Rousseau, doğal insanın ahlâki özelliklerinden bahsetme gerekliliği duyar. Doğal insanın hem hayvandan farkını hem de ona has özelliklerini irade sahibi ve merhametli olması ile ilişkilendirmektedir. Rousseau, insanın irade sahibi olmasını şöyle açıklamaktadır:

“Doğa bir hayvanın faaliyetlerinde her şeyi tek başına yaparken insan kendi faaliyetlerinde bir özne olarak katkıda bulunur. Hayvan içgüdüyle seçer ya da reddeder. İnsan ise özgür iradesiyle yapar. ...Böylece insanı diğer tüm hayvanlardan ayıran belirgin özellik ise onun anlayışı değil özgür bir özne olma kapasitesidir. Doğa her hayvana emir verir ve hayvan itaat eder insan da aynı dürtüyü hisseder fakat itaat etme ya da direnme konusunda özgür olduğunu fark eder”.³⁰⁰

Merhamet, Rousseau açısından hem hayvanla ortak hem de hayvandan ayırıcı bir niteliktir. Ortak yönü doğada tüm canlılarda saf halde bulunmasıdır. Nitekim doğada her hayvanın yavrusuna karşı duyduğu bir merhamet duygusu vardır ve bu

²⁹⁶ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 94.

²⁹⁷ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 96.

²⁹⁸ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 127.

²⁹⁹ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 129.

³⁰⁰ Rousseau, *Discourse on the Origin Inequality*, 113.

öğrenilmeksizin içgüdüsel haldedir.³⁰¹ Ayırıcı yönü ise insandaki merhametin salt bir bireysellikten ziyade doğal insanı toplumsallığa taşıyacak bir erdemin işaretidir. Rousseau'ya göre bu merhamet halinin en güçlü olduğu dönem doğal insan halinde saklıdır.³⁰² Rousseau için merhamet; her bireyin kendisine karşı duyduğu sevginin faaliyetini hafifletip yumuşatarak bütün bir türün karşılıklı olarak kendini muhafazasına yardımcı olur. Bizi, acı çeken birisini gördüğümüzde düşünmeden koşturan bir duygudur.³⁰³

Son olarak Rousseau'nun ele aldığı yetkinleşme kavramı üzerinde durmak gerekmektedir. Rousseau açısından diğer özellikler –yani merhamet, özgür irade- insanı hayvandan ayırsa da en belirgin ayrım yetkinleşmede kendini göstermektedir.³⁰⁴ Bu kesinlik Rousseau'da kendini göstermektedir:

“Bu soruların etrafındaki zorluklar, insan ve hayvan arasındaki bu fark konusunda bir miktar anlaşmazlığa yer bıraksa da insanı kesin olarak ayırt eden, son derece özgül ve tartışılmaz bir özellik vardır. Bu da onun (insanın) kendini geliştirme/yetkinleşme yetisidir”.³⁰⁵

Yetkinleşme aynı zamanda ilerlemeye işaret etmektedir fakat bu ilerleme Rousseau açısından olumlu yönde değildir. Nitekim onun için ilerleme ve değişim insanın giderek kötüleşmesine ve ileride kriz olarak göreceği mülkiyete ve eşitsizliğe doğru atılacak ilk adımı temsil etmektedir. İnsanın yetkinleşmesi aklını daha fazla kullanmasına, dil becerisine ve toplumsallığa hizmet edecektir. Bu durum her ne kadar olumlu bir izlenimmiş gibi görünse de kendi içerisinde kötülüğe kaynaklık etmektedir.³⁰⁶ Rousseau'da insan kavramı, kendisini ilk olarak doğal insanda gösterir. Doğal insan ya da bir başka deyişle doğal hâldeki insan, insanlığın özünü ortaya koymaktadır. Bu sebeple Rousseau'ya göre insan, doğada tek başına yetebilen, kısıtlı ihtiyaç sahibi olan ve bu ihtiyaçları yine doğa tarafından karşılanan, başlangıçta

³⁰¹ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 119-120.

³⁰² Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 121-122.

³⁰³ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 121.

³⁰⁴ Erhan Atagül, “Rousseau ve Dil”, Çankırı Karatekin Üniversitesi, *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 6/2 (2018), 55.

³⁰⁵ Rousseau, *Discourse on the Origin Inequality*, 113.

³⁰⁶ Ağaoğulları, *Batı'da Siyasal Düşünceler*, 576.

hayvanla eş değer olan, konuşmayı bilmeyen, evi olmayan bir varlıktır. Her ne kadar hayvanla ortak özellikleri olsa da kısmi akıl kullanma becerisiyle kendini ondan ayırmıştır. Bu ayrımların temelinde merhamet, özgür irade, yetkinleşme yetisi bulunmaktadır. Adalet veya adaletsizlik gibi kavramları bilmeyen ve ihtiyaç duymayan, özünde iyilik barındıran aynı zamanda özgür, eşit ve mülkiyetsizdir.³⁰⁷

Rousseau *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı* adlı eserinde doğal hâldeki insanın ardından toplumsallaşma sürecindeki insan gelmektedir. Rousseau'ya göre doğa durumundaki insanın aslında toplumsallaşma gibi bir isteği bulunmamaktadır çünkü doğa onlara isteğini vermektedir. İnsanların bir araya gelmesi ise doğadan gelen bir zorunlulukla ortaya çıkmıştır. Bu zorunluluğun temelinde iki şey bulunmaktadır. Birincisi doğal afetler ikincisi ise zorlayıcı iklim koşulları.³⁰⁸ Beraber yaşamaya başlayan insanlar artık yeni bir özellik kazanmaya başlamışlardır. O özellik ise dildir. Rousseau'ya göre dil, insanı diğer hayvanlardan ayıran bir özellik olduğu gibi aynı zamanda toplumsallaşmanın da başlamasına sebep olmuştur.³⁰⁹ Konuşma becerisine sahip olan ve beraber yaşayan insan Rousseau'nun deyimiyle “ilk devrim dönemi”ni başlatmıştır. Bu devrimden kasıt ise “bir çeşit mülkiyet”³¹⁰ yani evlerin barınakların inşa edilmesidir. İlk devrim beraberinde insana kavga ve çatışmayı öğretmiştir.³¹¹ Kavga ve çatışmanın ardından ahlâki kötülükler gelmektedir. Rousseau için mülkiyet, kavga ve çatışmayı ortaya çıkarırken eşitlik ve kötülükte beraberinde gelmektedir. Rousseau bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

“Fikirler ve duygular birbirini takip ettikçe ve kalpler, zihinler olgunlaştıkça insan ırkı daha sosyal bir hale geldi. İlişkiler arttı ve bağlar sıkılaştı. İnsanlar kulübelerinin önlerinde veya büyük bir ağacın çevresinde toplanma alışkanlığı edindiler. Aşk ve boş zamanın gerçek çocukları olan şarkı ve dans, ... boş insan topluluğunun eğlencesi, meşgalesi haline geldi. Herkes birbirine bakmayı ve başkaları tarafından bakılmayı arzu etmeye başladı. İnsanların takdirini kazanmak değerli hale geldi. Kim en iyi şarkıyı söylüyor ya da dans ediyorsa; kim en yakışıklı, en güçlü, en becerikliyse ya da en etkili

³⁰⁷ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi; Hobbes-Locke* çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1998), 180.

³⁰⁸ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 126.

³⁰⁹ Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme*, 1.

³¹⁰ Rousseau, burada bir çeşit mülkiyet ifadesini kullanmaktadır. Bu mülkiyet, tam anlamıyla sahiplik içermemektedir. Çünkü ona göre tam olarak mülkiyet sahipliği uygar insanla başlayacaktır.

³¹¹ Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, 138.

konuşuyorsa o kişi, en yüksek saygıyı görmeye başladı. Bu, eşitsizliğe aynı zamanda ahlâki bozulmaya atılan ilk adım oldu. Bu ilk tercihlerin yanında ‘gurur’ ve ‘küçümseme’ ortaya çıktı. Diğer yanına ise utanç ve kıskançlık geldi”.³¹²

Yukarıdaki pasajdan hareketle artık doğal hâldeki insanın bir dizi değişikliğe uğradığını söylemek mümkündür. Rousseau’ya göre toplumsallaşan insan, doğa halindeki masumiyetini ve eşitlikçi yapısını terk etmiştir. Doğa halindeki insan, basit bir yaşam sürerken toplumsallaşma süreciyle beraber başkalarıyla daha fazla iletişimde olmaya başlamış ve dil yeteneği kazanmıştır. Bununla birlikte sosyalleşme ihtiyacı da hissetmiş ve başkaları tarafından beğenilip takdir edilme isteği meydana gelmiştir. Rekabet duygusu da bu istekleri arttırmış durumdadır. Bu durum nihayetinde kıyaslama yaparak üstünlük kurma; gurur, küçümseme, kıskançlık, utanç gibi duyguları oluşturmuştur. Böylece toplumsallaşan insan, masumiyetini kaybetmiş, mülkiyete adım atmış, ahlâki bozulmayı başlatmış ve eşitsizliği de ortaya çıkarmıştır. Çatışma ve eşitsizlik üzerinde yaşayan toplum durumundaki insan artık medeni/uygar topluma geçiş yapmaktadır.

“Medeni/uygar toplumun gerçek kurucusu, bir toprağı çitle çevirip ‘burası benimdir’ demeyi düşünen ilk insandır. Ve bu söze inanacak kadar saf saf insanlarla karşılaşmıştır. Eğer biri çitleri söküp hendeği doldurup ‘Bu dolandırıcıya sakın kulak asmayın, yeryüzünün meyvelerinin herkesin olduğunu ve toprağın kimseye ait olmadığını unutursanız, mahvolursunuz!’ diye haykırıydu insan ırkı ne kadar çok suçtan, savaştan, cinayetten ve ne kadar çok acı ve dehşetten kurtulabilirdi”.³¹³

Rousseau’ya göre çatışma yerini savaşa bırakmış durumdadır. Cinayetler başlamış ve insan uygarlaşıp medeni olmasına rağmen daha da vahşileşmiştir. Doğal Hâldeki masumiyetini ve merhametini kaybeden, toplumsallaşma sürecinde mülkiyeti tanıyan, kötü ahlâki özelliklere sahip olan insan eşitsizliği ortaya çıkarmıştır. Büyük devrim olarak nitelendirdiği tarım ve madencilikle insan çalışmaya başlamış, özgürlüğünü kaybetmiş ve sınıflara bölünmüştür. Özgürlüğünü kaybeden, sınıflaşan ve eşitliliğini yok eden insan, zenginlerin boyunduruğu altına girmiştir. Tüm bu süreç medeni insanın getirdiği son noktadır. Rousseau bu durumu şöyle tasvir etmektedir:

“Ancak bir insanın, başkasının yardımına ihtiyaç duyduğu andan itibaren ve bir kişinin iki kişilik erzak bulmasının faydalı olduğu anlaşıldığında, eşitlik ortadan kalktı, mülkiyet

³¹² Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, 161-162.

³¹³ Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, 161.

ortaya çıktı, çalışma zorunlu hale geldi. Geniş ormanlar, insan teriyle sulanması gereken güneşli açık arazilere dönüştü ve burada kölelik ve sefaletin ekinlerle birlikte filizlenip olgunlaştığı görüldü”.³¹⁴

“Böylece, en güçlü ya da en fakir olanlar, güçlerini veya ihtiyaçlarını başkalarının malını bir tür hak olarak görmeye başladıklarında, bu durumu mülkiyet hakkına eş değer olarak gördüklerinde, eşitsizliğin kaybolması en korkunç düzensizlikle sonuçlandı. Zenginlerin zorbalıkları, fakirlerin hırsızlıkları ve herkesin dingsiz tutkuları, doğal merhameti ve adaletin zayıf sesini boğarak insanları açgözlü, hırslı ve kötü hale getirdi. En güçlünün hakkı ile ilk yerleşenin hakkı arasında sürekli bir çatışma hali doğdu ve bu çatışma sadece savaşlar ve cinayetlerle son bulabildi. ... İnsan ırkı, aşağılanmış ve harap olmuş bir halde ne geri dönüp eski yoluna devam edebilir ne de talihsiz kazançlardan vazgeçebilirdi. ... İnsan kendini felaketin eşiğine getirdi”.³¹⁵

Yukarıdaki pasajlardan anlaşılacağı üzere Rousseau, artık geri dönüşün yani doğal hâldeki insana tekrar geri dönülemeyeceğini ifade etmektedir. Daha önce bahsedildiği üzere Rousseau, Hobbes’un doğa durumundaki insan anlatımına karşı çıkmıştı. Bu karşı çıkışındaki temel eleştiri ise Hobbes’un işaret ettiği insanın, doğa durumundaki insan olmadığına aksine uygar insan olduğudur.³¹⁶ Uygar insan anlatımında ise Rousseau, Hobbes’a katılarak şöyle ifade etmektedir: “Aynı o aç kurtlar gibi bir kez insan etini tadınca diğer tüm besinleri reddederler ve bundan böyle yalnızca insanla beslenmeyi arzularlar”.³¹⁷

Rousseau’nun insana dair düşüncesi incelendiğinde ilk olarak onun, insana dair üç evreden bahsettiğini ifade etmek gerekmektedir. Doğal Hâldeki insan, toplumsallaşma sürecindeki insan ve son olarak uygar insan. Doğal Hâldeki insan; özgür, merhametli, eşit, mülkiyetsiz, irade ve olgunlaşma yetisine sahiptir. Onun doğal hâldeki insan tasavvuru diğer toplum sözleşmecî teorisyenlerinden farklıdır. Çünkü bir arada yaşama başlamamış, konuşmayı bilmeyen, ahlâki bir özellik taşımayan haldedir. Konuşmayı bilmeyen ve dağınık halde yaşayan insan, doğal sebeplerle –doğal afetler ve iklim zorluğu- topluluk haline gelir. Tüm bu noktada olgunlaşma yetisiyle de beraber toplumsallaşma sürecindeki insan; konuşabilen, aile kuran, barınağı olan bir haldedir. Bu özelliklerle beraber toplumsallaşma sürecindeki insan, kıyas yaparak kıskançlığı,

³¹⁴ Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, 165.

³¹⁵ Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, 173-174.

³¹⁶ Damrosch, *Rousseau*, 238; Ağaoğulları, *Batı’da Siyasal Düşünceler*, 578; Yıldız Silier, *Özgürlük Yanılsaması Marx ve Rousseau*, (İstanbul: Yordam Kitap, 2006), 55-56.

³¹⁷ Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, 172-173.

kibri, beğenilme arzusunu kazanır, eşitlik bozulur ve eşitsizlik halini alır. Merhamet; kavga ve çatışmaya, mülkiyetsizlik; kısmi mülkiyete, bireysellik; toplumsallığa, irade yeteneği; çıkar çatışmalarına, eşitlik ise eşitsizliğe dönüşmüştür. Tam bir mülkiyeti elinde bulunduran insan artık uygarlık düzeyine çıkmıştır. Uygar insan ise geride kalan tüm iyi özelliklerini azaltarak; savaş halinde, özgürlüğünü kaybedip zenginlerin boyunduruğuna girerek köle olmuştur. Kölelik ve zenginlerin hakimiyeti; hırsızlığa, sınıflı bir topluma ve Rousseau'nun ifadesiyle “sefil bir yaşam”a dönüşmüştür. Rousseau için bu sorunun çözümü nedir? Bu sorunun cevabı ise geri dönüşün mümkün olmayacağı fakat çözümün insanlar arasında toplumsal bir sözleşmeyle yapılacağıdır. Buradaki temel hareket noktası ise doğal insanın özelliklerini temele alacak politik bir çözümdür.

4. BİLİM VE FELSEFE

Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev* adlı eserinde bilime, sanata ve felsefeye dair eleştirilerde bulunmaktadır. Rousseau'nun bu eserinde önemli bir tartışma bulunmaktadır. Rousseau; bilim, sanat ve felsefeye mi yoksa süregelen hâkim bilim, sanat ve felsefe anlayışına mı karşıdır? Bu soruyu cevaplandırabilmek için öncelikle Rousseau'nun bilim ve felsefeyi nasıl değerlendirdiğini incelemek gerekmektedir. Rousseau önce bilimin ortaya çıkışından bahsetmektedir. Ona göre bu başlangıç edebiyatla olmuştur. Edebiyatı yazma sanatı olarak gören Rousseau, bilimi düşünme sanatı olarak ele almaktadır.³¹⁸ Rousseau, bilim ve felsefeyi eleştirirken bilime karşı daha sert bir tutum sergilemektedir. Nitekim bilim, uygarlıkla ortaya çıktığı için insanları daha fazla köleleştirmeye mahkum etmiştir.

“Bilim, edebiyat ve sanatlar insanları bağlayan zincirleri çiçeklerle örter; özgür yaşamak için doğmuş görünen insanların damarlarında taşıdıkları özgürlük duygusunu söndürür. Onlara kölelik hayatını sevdirebilir; onları uygar milletler dediğimiz topluluklar durumuna sokar”.³¹⁹

Bilimin kaynağını ve insanlar üzerindeki etkisini ise şu şekilde açıklamaktadır:

³¹⁸ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 7-8.

³¹⁹ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 8.

“Astronomi, boş inançlardan, hitabet; hırs, nefret, dalkavukluk ve yalandan, geometri; açgözlülüğten, fizik; boş meraktan hepsi hatta ahlâk bile insanın gururundan doğmuştur. Böylece bilimler ve sanatlar varlıklarını kusurlarımıza borçludurlar. Erdemlerimize borçlu olsaydılar faydalarından daha az şüphe duyardık”.³²⁰

Rousseau’nun bilime karşı olan eleştirel bakışının temelinde, bilimin doğuşunun kötücüllüğü yatar. Nitekim insanın doğa halinde bulunmayıp uygar halinde bulunan özellikler, bilimin kökeninde yatmaktadır. Bu sebeple de insanın saf halini bozduğu gibi onu dönüşüme ve ahlâksızlığa da yöneltmektedir.³²¹ Bilimin etkileri hem siyasette hem kişinin doğası üzerinde gözükmektedir. Rousseau’ya göre bilim, askerlerin yüreklerine cesaret vermekten ziyade onları yumuşatıp kadınlaştırmaktadır. Tüm bunlara ek olarak Rousseau, bilimin işsizlikten meydana geldiğini savunmaktadır. Bu yüzden bilimin topluma verdiği en büyük zararın, işsizliği besleyip geri gelmeyecek olan vaktin çalınması olduğunu belirtir.³²²

Rousseau, bilime eleştiri yaparken çözümler de sunmaktadır. Öncelikle bilim, herkesin hâkimiyetinden kurtulmalı ve insanların mutluluğu için yapılmalıdır:

“Yine de itiraf ediyorum ki, kötülük olabileceği kadar büyük değildir. Tanrı, çeşitli zararlı bitkilerin yanına yararlı otlar koyarak ve bazı zararlı hayvanların bünyesine onların yaralarının ilacını yerleştirerek, hükümdarlara, kendi hikmetini taklit etmeyi öğretmiştir. Bu örneği izleyen o büyük hükümdar, ... bilim ve sanatların binlerce düzensizliğin kaynağı olan özünden hem insan bilgisinin tehlikeli emanetini hem de ahlâkın kutsal emanetini koruyan ünlü toplulukları çıkarmıştır. Bu topluluklar, hem kendi içlerinde bu emanetlerin tam saflığını korumaya dikkat ederek hem de kabul ettikleri üyelerden bu saflığı talep ederek onları korurlar. Bu bilge kurumlar, ... akademilere kabul edilme onuruna ulaşmayı arzulayan tüm yazarların kendilerine çeki düzen vermelerini, yararlı eserler ve lekesiz ahlâk yoluyla bu onura layık olmaya çalışmalarını sağlayacaklardır. Edebi değeri onurlandırmak için yapılan yarışmalarda, erdem sevgisini vatandaşların yüreklerinde yeniden canlandırmaya uygun konular seçen akademiler, bu sevginin aralarında hüküm sürdüğünü gösterecek ve halka sadece hoş aydınlanmayı değil aynı zamanda faydalı öğretileri de yaymaya adanmış bilgili toplulukları görmenin nadir ve tatlı zevkini vereceklerdir”.³²³

Bu pasajda Rousseau, bilimi “binlerce düzensizliğin kaynağı” olarak nitelendirerek bunların toplumsal ve ahlâki bozulmaya yol açabileceğini ifade

³²⁰ Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts*, Translated by Roger R. Bush, Roger Masters-Christoper Kelly, 12.

³²¹ Damrosch, *Rousseau*, 216.

³²² Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, s.20.

³²³ Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts*, 77-78.

etmektedir. Ancak, bilim ve sanatın tamamen zararlı olmadığını da kabul etmektedir. Bu nedenle, akademilerin görevinin bilimin tehlikeli yönlerini denetlemek ve ahlâki değerleri korumak olduğunu iddia etmektedir. Rousseau'ya göre hükümdarlar ve akademiler, bilimin ve sanatın potansiyel zararlarını kontrol etmek için ilahi hikmeti taklit etmelidir. Yani tıpkı doğada zararlı bitkilerin yanında yararlı bitkilerin yerleştirilmesi gibi bilim adamları ve akademi de ahlâki değerlerle dengelenmeli ve denetlenmelidir. Rousseau, bilginlerin yalnızca bilimsel ilerlemeyi değil, aynı zamanda erdem ve ahlâki saflığı da teşvik etmesi gerektiğini savunarak toptan bir bilim karşıtlığına değil esasında kendi dönemine kadar süregelen hâkim bilim anlayışını eleştirmektedir.³²⁴

Rousseau'nun felsefeye dair düşünceleri öncelikle eleştiriyle başlamaktadır. Bunun ardından Rousseau, felsefenin ne olduğuna dair bir analiz yapmaktadır:

“Sadece şunu soracağım: Felsefe nedir? En tanınmış filozofların yazıları ne içerir? Bu hikmet âşıklarının öğretileri nelerdir? Onları dinlerken, insan kendilerini halka açık bir meydanda, her biri kendi köşesinden bağırarak bir madrabaz topluluğu sanmaz mı: ‘Bana gelin, sadece ben yanıltmam.’ Biri der ki, bedenler yoktur ve her şey bir görünüşten ibarettir. Bir diğeri, maddeden başka bir varlık olmadığını ve dünyadan başka bir Tanrı olmadığını iddia eder. Bir başkası, erdem ya da kötülük olmadığını, ahlâki iyilik ve kötülüğün birer hayal ürünü olduğunu öne sürer. Bir diğeri ise insanların kurtlar olduğunu ve birbirlerini vicdanları rahat bir şekilde yiyebileceklerini söyler. Ey büyük filozoflar, neden bu kârlı öğretilerinizi dostlarınız ve çocuklarınız için saklamıyorsunuz? Böylece ödülünüzü yakında alırdınız ve biz de aramızda sizin mezhebinizden kimseyi bulma korkusundan kurtulmuş olurduk”.³²⁵

Bu yukarıdaki pasajda Rousseau, felsefenin soyut ve çelişkili yönlerini eleştirmektedir. Felsefeyi, insanların hayatlarına anlam katmayan, pratiğe dayanmayan teorilerle, spekülasyonlarla dolu bir alan olarak görmektedir. Tıpkı sofistlerin doğa filozoflarını eleştirdiği bir bakışla, farklı filozofların birbirinden tamamen zıt görüşler sunduğunu vurgulayarak bu farklılığın güvenilmezliğe yol açtığını düşünmektedir.

³²⁴ N.J.H. Dent, *Rousseau Sözlüğü*, çev. B. Özkan N. Ilgıcioğlu- Ayhan Çitil- Aliye Kovanlıkaya, (İstanbul: Sarmal Yayıncılık, 1991), 75; Donald G. Tannenbaum- David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, (Ankara: Adres Yayınları, 2010), 266; Mehmet Evren “Jean Jacques Rousseau’da Bilim Ve Sanatın Yeri”, *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, 35 (Temmuz 2021), 26.

³²⁵ Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts*, 79.

Ayrıca filozofların gerçeklik ve algı üzerine geliştirdikleri teorileri eleştirerek ahlâki değerlerin, erdemlerin ve kötülüklerin soyut kavramlar olarak ele alındığını ifade etmektedir ki bu görüşü, yine teori ve pratik ayrımına dair yaptığı eleştiri olarak değerlendirilebilir. Rousseau'ya göre bu tür görüşler insan doğasını yanlış anlamaktan kaynaklanmakta ve toplumsal ilişkileri olumsuz etkilemektedir. Bu nedenle bu öğretilerin yalnızca kendi dostlarına ve çocuklarına verilmesi gerektiğini savunarak; insanları felsefenin olumsuz etkilerinden koruyabileceklerini öne sürmektedir.³²⁶

Bu eleştirilerin ardından Rousseau kendi felsefe anlayışından yani “gerçek felsefeden” bahseder:

“Sokrates, bilgisizliği övüyor. Sanıyor musunuz ki, Sokrates yeniden doğup aramızda yaşasaydı, bizim bilginlerimiz ve sanatçılarımız hakkında başka türlü düşünürdü? Hayır, baylar; bu doğru adam bizim boş bilimlerimizi de küçük görürdü. Bizi her taraftan saran kitap yığınlarının artmasına yardım etmezdi ve kendi öğrencilerine olduğu gibi bizim çocuklarımıza da tek yol gösterici olarak erdeminin anısını bırakırdı. İşte güzel olan, insanları böyle eğitmektir. Ey erdem, basit ruhların yüksek bilgisi, sana ulaşmak için bu kadar zahmete ve külfete gerek mi var? Senin ilkelerin bütün yüreklerde yazılı değil mi? Yasalarını öğrenmek için herkesin kendi içine bakması, tutkuların sustuğu bir anda vicdanını dinlemesi yetmiyor mu? Gerçek felsefe işte budur; biz onunla yetinmesini bilelim”.³²⁷

Bu eleştirilerin merkezinde -tıpkı bilimde olduğu gibi- felsefenin kendisi değil, onun yanlış kullanımı ve erdemle olan ilişkisi yer almaktadır. Rousseau, Sokrates'in bilgeliği üzerinden felsefenin aslında ne olması gerektiğine dair bir bakış açısı sunmaktadır. Sokrates'in “bilmediğini bilme” ve “vicdanının sesini dinleme” anlayışı, sahte bilgeliğe ve yüzeysel bilgiye karşı bir duruş sergilemektedir. Sokrates, felsefenin gerçek amacının kendini bilmek ve erdemli bir yaşam sürmek olduğunu savunmaktadır. Rousseau, Sokrates'in erdemi tek yol gösterici olarak bırakacağını, kitap yığınlarının ve yüzeysel bilgilerin artmasına katkıda bulunmayacağını belirtmektedir. Buradan hareketle onun felsefenin gerçek amacının erdeme ulaşmak olduğunu vurgulamakla birlikte hem Sokrates'te hem de sofistlerde olduğu gibi felsefeyi eyleme dönüştüren, metafizik konulardan uzak bir alana yerleştirmektedir.

³²⁶ Ağaoğulları, *Batıda Siyasal Düşünceler*, 573; Werner Bahner, "Jean Jacques Rousseau'nun Toplumsal ve Siyasal Hedefi", çev. Orhan Gülkaya, *Felsefe Dergisi*, (İstanbul, 89/1), 82.

³²⁷ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 33.

5. SİYASET

Rousseau'nun siyaset düşüncesini anlamak için öncelikle devlet ve topluma dair düşüncelerini incelemek gerekmektedir. Rousseau'nun toplumun oluşumuna ait düşünceleri, insan başlığında detaylı bir şekilde ele alınmıştı bu yüzden toplumun oluşumuna dair kısaca bahsetmek yeterli olacaktır. İnsanlar, doğal nedenlerden kaynaklanan bir arada yaşama ihtiyacı duymuşlardır. Aile kurumuyla da ilk ve tek doğal topluluk oluşmuştur.³²⁸ Toplumun oluşması, insanı giderek doğal hâlden uzaklaştırmış, kötü eyleme ve insanın bozulmasına sebep olmuştur. Mülkiyet kazanılmış, kölelik ortaya çıkmış ve zenginlerin boyunduruğu altına girmişlerdir. Rousseau açısından doğal hâlde bir devlet tanımı yer almamaktadır çünkü ona göre doğal hâldeki insanların devlet denilen bir kuruma ihtiyaç duyacakları bir durum yoktur yani özgürler, merhametliler ve eşitler fakat bu özellikler kaybedilince insanlar bir devlete ve dolayısıyla bir hukuka ihtiyaç duymuşlardır.

“Kendini savunmak için yeterli güce sahip olan zengin ancak bir çetenin saldırısına uğrayıp, kendisiyle baş edemediği için, en akıllı planı düşündü: saldırganlarının kendi yararına kullanmak, rakiplerini savunucuları haline getirmek, onlara yeni sloganlar vermek ve onlara doğal hakların aleyhine olan yeni kurumlar sunmaktı. ... Bu konuşmanın karşılığı, bu kadar az bir şeyle, o kadar eğitimden yoksun ve kolay kandırılan insanları kazanmak yeterli oldu; özellikle aralarındaki hesaplaşmalar o kadar çoktu ki, hakemlere ihtiyaç duyuyorlardı ve açgözlülükleri ile hırsları, uzun süre efendisiz kalmalarına izin vermiyordu. Hepsi, özgürlüklerini güvence altına aldıklarına inanarak zincirlerine doğru koşmaya başladı zira siyasi kurumların avantajlarını görecektik kadar akılları olsa da tehlikelerini öngörme deneyiminden yoksundular. Suistimalleri tahmin etme kapasitesine sahip olanlar, tam olarak bu suistimallerden yararlanmayı planlayanlardı; ve akıllı olanlar, insanların diğerini korumak için özgürlüklerinden bir kısmını feda etmeyi göze almaları gerektiğini, tıpkı yaralı bir adamın vücudunun geri kalanını kurtarmak için kolunun kesilmesi gibi, anladılar”.³²⁹

Rousseau bu pasajında, devletin ve yasaların doğasının, bireylerin özgürlüklerini sınırlayan ve zenginlerin çıkarlarını koruyan bir yapı olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Zengin, kendisini korumak için güçlü bir plan geliştirerek, zayıfları kendi yararına yönlendirmeyi başarır ve insanlar kendi özgürlüklerini güvence altına alacaklarına inanarak, zincirlere koşmalarına yol açmaktadır. Siyasi kurumlar, bireylerin yaşamlarını kolaylaştırma vaadiyle sahte bir şekilde ortaya çıksa da insanlar çoğu

³²⁸ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 4.

³²⁹ Rousseau, *Discourse on the Origin Inequality*, 175- 178.

zaman bu yapıların tehlikeleri öngöremezler ve burada kazançlı olanlar zenginlerdir. İnsanlar, aralarındaki çatışmalar ve açgözlülük nedeniyle hakemlere ihtiyaç duyarken, bu ihtiyaçları istismar edenler, güçlerini pekiştirme yolunda manipülasyon yapmaktadırlar. Nihayetinde devlet ve yasalar, bireylerin özgürlüğünü kısıtlayarak, zenginlerin iktidarını sürdürürken, toplumsal eşitsizlikleri derinleştirmektedir.³³⁰ Bu soruna çözüm olarak Rousseau, gerçek bir toplum sözleşmesi ile insanların kaybolan doğal haklarını ve özgürlüklerini yeniden kazanabilecekleri, aynı zamanda toplumsal düzeni ve adaleti sağlayabilecekleri bir mekanizma olarak görmektedir. Bu sözleşme ile bireyler kendi iradeleriyle bir araya gelip, ortak bir irade oluşturulur. Böylece hem güvenlikleri hem de özgürlüklerini koruyacak yeni bir toplum meydana gelmektedir.³³¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nin başlangıcında, amacını açıklamaktadır:

“Niyetim, insanları oldukları gibi, yasaları da olabilecekleri gibi ele alıp, toplum düzeninde güvenilir ve haklı bir yönetim kuralı bulunup bulunmayacağını araştırmaktır. Bu araştırmada adalet ile fayda birbirlerinden ayrı düşmesin diye hakkın onayladığı, çıkarın gerektiğiyle uzlaştırmaya çalışacağım”.³³²

Pasajdan anlaşılacağı üzere Rousseau'nun, insanları “oldukları gibi” ifadesiyle, doğal hâle işaret etmektedir. Yasaları ise “olabilecekleri” ifadesinden hareketle değişebilir olduğuna ve dolayısıyla kendisi de bu anlayıştan hareketle adaletin ve faydanın aynı anda gözetilip, yeniden inşa edilerek uzlaşmacı bir toplum düzeni aramaktadır. *Toplum Sözleşmesi*'nde Rousseau, nasıl bir sözleşmeye ihtiyaç duyduğunu şöyle açıklamaktadır: “Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle toplum biçimi bulunmalı ki orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın hem de etkisi kadar özgür olsun işte, toplum sözleşmesinin çözüm bulduğu sorun budur”.³³³

Rousseau'nun sözleşmesi, öncelikle güvenlik ihtiyacının ve iradenin korunması temelinde ilerlemektedir. Korunması gerekenler ilk olarak can ve maldır. Ardından hem bireysel hem de ortak, genel iradedir. Bunların korunması beraberinde özgürlüğü de

³³⁰ Ağaoğulları, *Batıda Siyasal Düşünceler*, 578.

³³¹ Ağaoğulları, *Batıda Siyasal Düşünceler*, 579-580.

³³² Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 3.

³³³ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 25.

teminat altına almaktadır. Rousseau için insanlar, siyasal topluluğa geçiş ile özgürlüklerini yeniden elde etmiş olacaktırlar. Uygar insanın, başkalarının kölesi olma durumu onun için kabul edilebilir değildir. Bu problemin çözümü ise başkalarının boyunduruğu altına girmeden kendi iradelerini koruyabilmekte saklıdır. Bu irade ise bireysel iradenin, genel iradeye dönüşümü şeklinde olmaktadır. Toplum Sözleşmesi'nde iradenin dönüşümü şu şekilde açıklanmaktadır:

“Toplum üyelerinden her biri, bütün haklarıyla birlikte kendini baştan başa topluluğa bağlar; çünkü bir kez, her kişi kendini tümüyle topluma verdiği için, durum herkes için birdir; durum herkes için bir olunca da bunu başkalarının zararına çevirmekte kimsenin bir zararı olmaz. ...kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur ve kendi üzerinde başkasına tanıdığı hakların aynısını elde etmeyen hiçbir üye bulunmadığına göre de herkes hem yitirdiğinin tam karşılığını hem de elindekini korumak için daha çok güç kazanmış olur”.³³⁴

Rousseau'ya göre toplum sözleşmesindeki bireylerin, en ayırıcı özelliklerinden birisi de halkın liderinden bağımsız olarak özgür bir şekilde halk olabilmesidir. Kolektif bir bütün halinde var olan halk, bizzat egemen konumundadır.

“Egemenlik, halkın iradesinin yürütülmesinden başka bir şey olmadığı için, hiçbir zaman başkasına devredilemez; birleşik bir varlık olan egemenliği de yalnızca kendisi temsil edebilir: İktidar başkasına geçebilir ama, irade geçemez”. ...Böylece, sözleşmenin özü gereğince her türlü egemenlik işlemi, yani genel istemin her türlü işlemi yurttaşları eşit olarak bağlar ya da kayırır; öyle ki, egemen varlık yalnız ulusun bütünüdür ve onu oluşturanlar arasında hiçbir ayrılık gözetmez. Öyleyse egemenlik işlemi nedir? Bu, üst olanın astla değil, bütünü kendi üyelerinden her biriyle yaptığı bir sözleşmedir. Yasaya uygun bir sözleşmedir”.³³⁵

Rousseau için, kendisine temsilciler seçen bir halk özgür olmadığı gibi egemen de olamaz. Bu durumda yönetim, halkı temsil edemez halktan uzak ve üst bir konuma geçmektedir. Egemenlik, sadece her zaman halk tarafından oluşturabilir.³³⁶

Rousseau'nun oluşturduğu devlet, uygar insanın kendi arasında yaptığı sahte sözleşmeden kurtarıp doğa halindeki özelliklerini; özgür olması, iradesi sahibi olması ve eşit olmasını yeniden kazandırmak üzerine inşa etmiştir. Tüm insanlar sözleşmeye bağlı olarak kendilerini güvence altına almışlardır. Aynı zamanda zincirlerinden

³³⁴ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 14.

³³⁵ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 24-30.

³³⁶ Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 145-160; Mustafa Koçak, *Batı'da ve Türkiye'de Egemenlik Anlayışının Değişimi* (Anakara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 95; İrfan Görkaş, “Mehmet İzzet'in Kayıp Eseri: Ahlak”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/37 (2021), 566.

kurtulmuşlardır ve özgür iradeleri devlet durumunda herkesin çıkarını gözeterek toplumsal bir iradeye, iradenin halkta olmasıyla beraber egemenlik ortaya çıkmıştır. Toplumsal bir iradeye ve mutlak egemenliğe sahip olan insanlar özgürlüklerini bu yolla elde etmişlerdir. Devletin kökeninde de sözleşme ve herkesi koruyan kanunlar yatmaktadır. Fakat Rousseau bu sistemin daimi bir şekilde işlemlerini ek bir şarta da bağlamıştır. O şart ise “yurttaş” olmaktır.³³⁷ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*’de, “yararlı olmayan her yurttaş zararlı bir insan olacağını” ifade etmektedir.³³⁸ Buradan hareketle yurttaşlığın ilk şartı yararlı olmaktır. Buradaki yarardan kasıt ise sözleşmeye ve şartlarına bağlı kalmaktır nitekim bunun tersi olduğunda Rousseau, yurttaş statüsünün kaybolup “zarar veren insan” statüsüne dönüşeceğine işaret etmektedir. Yurttaşlık statüsü Rousseau için yasama gücünü de temsil etmektedir çünkü yasama hükümetin değil egemenliği elinde tutan yurttaşlara aittir.³³⁹ Hükümet ise devlet ve yurttaşlar arasındaki ilişkiyi yürüten bir araçtır ve varlığı yine yurttaşlarla mümkündür.³⁴⁰

Rousseau’nun devlet düşüncesine baktığımızda eşitlikçi, kimsenin diğerinden üstün olmayan, sınıflara ayrılmayan bir toplum görmek mümkündür. Her ne kadar yönetilen ve yönetici ilişkisi olsa da nihayetinde hepsi yurttaş sıfatı altında toplanmaktadır.

Rousseau’nun siyaset düşüncesindeki en belirgin yön ise toplum sözleşmesi düşüncesidir. Toplum sözleşmesi düşüncesinin kökenine indiğimizde ise sofistlerle karşılaşmak mümkündür. Protagoras’ın *Yaratılış Miti* ve Lykophron’un; yasaların birer anlaşma ve rıza üzerinde gerçekleşmesi, kanunların karşılıklı (anlaşmaya dayanan) bir ilişki içerisinde olması ve hakkı garanti etmesi ifadesi ile Rousseau’nun toplum sözleşmesindeki amacını açıklarken “ üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup korunması...” söyleminde benzer bir anlayış olduğu görülmektedir.

³³⁷ Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 93.

³³⁸ Rousseau, *Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev*, 20-21.

³³⁹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 53.

³⁴⁰ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 54.

Rousseau'nun doğal hâl düşüncesinde ise insanların yaradılış bakımından eşit ve özgür olduğu köleliğin kabul edilmediği durumu sofistlerden Hippias, Antiphon, Alkidamas ve Lykophron'da açık bir şekilde görülmektedir.

Nitekim Hippias'ın, "Burada hazır bulunan hepinizi yasa bakımından olmasa bile doğa bakımından yurttaş, akraba, hısım sayarım".³⁴¹, Antiphon'un "Çünkü herkes her bakımdan ister barbar ister Helen olsun yaratılışta eşittir"³⁴², Alkidamas'ın "Kimine göre ise efendilik doğaya aykırıdır, zira onlara göre birinin köle diğerinin hür olması yasa icabıdır".³⁴³ Lykophron'un "Asilliğin parlaklığı pek belli olmayan bir şeydir, şerefi ise yalnızca sözlerdedir"³⁴⁴ sözlerindeki özgürlük, eşitlik ve köle karşıtlığı vurgusu; Rousseau'da "İnsan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur. Falan kimse kendini başkalarının efendisi sanır ama böyle sanması, onlardan daha da köle olmasına engel değildir".³⁴⁵, "kölelik hakkı sadece haklı olmadığı için değil, anlamsız ve saçma olduğu için de geçersizdir. Kölelik ve hak çelişmeli sözlerdir, birinin bulunduğu yerde öteki bulunmaz".³⁴⁶ Ve "Her insan özgür ve kendi kendisinin efendisi olarak dünyaya geldiği için, her ne bahane ile olursa olsun, hiç kimse onu isteği dışında buyruk altına alamaz. Bir kölenin oğlu da kendisi gibi köle doğar demek, insan olarak doğmadığını ileri sürmektir"³⁴⁷ sözlerinde tezahür etmiştir.

Bunun yanında Rousseau'da diğer belirgin olan *doğal hukuk- medeni/pozitif hukuk* ayrımı da şudur:

"Doğa halinde neredeyse var olmayan eşitsizliğin, yeteneklerimizin gelişimi ve insan zihninin ilerlemesiyle güç kazanıp büyüdüğü ve mülkiyet, yasaların kurulmasıyla kalıcı ve meşru hale geldiği sonucu çıkar. Aynı şekilde, yalnızca pozitif yasalarla meşrulaştırılan ahlâki eşitsizliğin, ... doğal hukuka aykırı olduğu sonucu da çıkar ki bu ayrım, tüm uygar toplumlar arasında hüküm süren eşitsizlik biçimi hakkında ne düşünmemiz gerektiğini yeterince belirler çünkü doğa yasasına, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bir çocuğun yaşlı bir adam üzerinde hüküm sürmesi, bir aptalın bilge bir

³⁴¹ Platon, *Protagoras*, 41 (337d,e).

³⁴² Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe*, 130; Kranz, *Antik Felsefe*, 208; Freeman, *Pre-Socratic Philosophers*, 137.

³⁴³ Aristoteles, *Politika*, 162 (1253b 14).

³⁴⁴ Freeman, *Pre-Socratic Philosophers*, 129; Kranz, *Antik Felsefe*, 209.

³⁴⁵ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 4.

³⁴⁶ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 2.

³⁴⁷ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, 92.

adımı yönetmesi ve bir avuç insanın gereksiz fazlalıklarla tıka basa doyarken açlıktan kıvranan kalabalığın temel ihtiyaçlardan yoksun kalması apaçık bir şekilde aykırıdır.”³⁴⁸

Rousseau’nun bu pasajındaki ifadelerden hareketle, *doğal hukuk* ve *medeni hukuk* ayrımı yaptığı anlaşılmaktadır. Doğal hukuku, eşitlikçi ve özgürlükçü görürken medeni hukuku ise kötü görmekle beraber adaletsiz olarak görmektedir. Bu düşüncenin kökeninde de sofistlerden Antiphon’un “Yasaya göre adil olan şeylerin çoğu, doğaya düşman olarak kurulmuştur”³⁴⁹ ve Hippias’ın “insanların Tyranos’u olan yasa, doğayı bile zoru altında tutmak ister”³⁵⁰ ifadeleri benzer bir bakış açısı sergilemektedir.

Rousseau’nun sofistlerle olan benzerliğinin yanında aydınlanma dönemi filozoflarından ve önde gelen toplum sözleşmesi teorisyenlerinden – bilhassa Hobbes (1588-1679) ve Locke (1632-1704) üzerinden- ayrıldığı noktalara kısaca değinmek gerekmektedir. Bu sayede onun özgün yanını görmek daha kolay olacaktır. Hobbes’ta doğa durumu daimi bir savaş durumunu temsil etmektedir. Doğa durumundaki insanlar sürekli birbirlerini yok etme tehlikesi ile karşı karşıyadırlar.³⁵¹ Rousseau’da bu durum Hobbes’un aksinedir.

Toplumsal sözleşme düşüncesinde Locke, insanların sözleşmeye uymaları/katılmaları tamamen gönüllük üzerine dayanmaktadır.³⁵² Rousseau açısından ise özgürlüğü elde etmek isteyen insanlar zorunlu bir şekilde sözleşmeye uymak/katılmak durumundadırlar.

Rousseau’nun hem Hobbes ile hem de Locke ile ayrıştığı nokta ise insan doğasının değişebilir olup-olmama meselesidir. Yukarıda bahsedildiği üzere Rousseau, insanı üç farklı evrede ele almakla birlikte her evredeki insanın yapısı birbirinden farklı bir konumdadır ve doğal insan da zamanla değişime uğrayarak toplumsallaşma sürecine geçmiş ve özelliklerini kaybetmiştir. Hobbes ve Locke ise insanın doğasının değişmeyeceğini ve buradaki insan doğası vurgusundaki kasıt akıldır. Bu yönlerden

³⁴⁸ Rousseau, *Discourse on the Origin of Inequality*, 176-177.

³⁴⁹ Laks ve Most, *Sophists*, 51.

³⁵⁰ Platon, *Protagoras*, 41 (337d,e).

³⁵¹ Hobbes, *Leviathan*, 91-96.

³⁵² Locke, *Uygar Yönetim Üzerine*, 105

bakıldığında ise Rousseau'nun diğer toplum sözleşmecî filozoflardan ayrıldığı görülmektedir.³⁵³

Rousseau'nun siyaset felsefesiyle ilgili diğer görüşleri; sözelimi kuvvetler ayrılığı, hükümet çeşitleri (demokrasi, monarşi, aristokrasi ve karma hükümetler) vb. sorunlar hem çok bilindiği için hem de sofistlerle bir ilişkisi olmadığından ve bu tezin sınırlılıkları dışında olduğu için burada ele alınmayacaktır.

³⁵³ Yavuz Kılıç, “Hobbes, Locke ve Rousseau’da “Doğa Durumu” Düşüncesi,” *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2 (Ocak 2015), 114.

SONUÇ

Sofistler, Antik Yunan dünyasında önemi bir yer teşkil etmektedirler. Başlangıçta sofistler bilgin, şair gibi olumlu anlamlarda kullanılırken, zamanla kurnazlık yapan, dersleri karşılığında para alan, hileci, safsatacı, bilge gibi görünüp bilge olmayan kimseler anlamlarında kullanılmıştır. Sofistlere karşı olumsuz ve eleştirel tavır sergileyenler arasında Platon ve Aristoteles baskın bir şekilde göze çarpmaktadır. İslâm filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd de Aristoteles'in Metafizik çizgisini takip ederek sofistlere karşı olumsuz bir tutum benimsemişler ve eserlerinde sofistleri eleştirmişlerdir.

Sofistlerden önce Greklerde felsefenin başlatıcıları doğa filozofları olmuşlardır. Doğa filozoflarının araştırmaları ve felsefi düşünceleri; evren, evrenin işleyişi, evrendeki değişim ve arkhe problemleri etrafında şekillenmiştir. Sofistlerle beraber felsefe tarihinde ilk kez nesne, doğa olmaktan çıkıp insan haline gelmiştir. Bu dönüşümün arkasında politik nedenler ve değişim bulunmaktadır. Drakon, Solon, Kleisthenes ve Perikles gibi devlet adamları tarafından bir dizi reformlar gerçekleştirilmiştir ve nihayetinde doğrudan demokrasiye geçiş sağlanmıştır. Bu dönemde Atina'da halkın siyasi katılımı arttırılmıştır. Bu dönüşümle birlikte yurttaşların hitabet ve retoriğe ihtiyacı artmıştır. Bu noktada metoikos olan sofistler her ne kadar yönetimde söz sahibi olmasalar bile halkın ihtiyacını karşılayarak demokraside faal bir şekilde iş görmüşlerdir. Bu yaşanan siyasi dönüşümde sofistler felsefeyi dönüşüme uğratarak insan ve siyaset meselelerini felsefenin temel gündemi hâline getirmişlerdir.

Sofistler her ne kadar demokrasinin içinde yer alsalar da hepsinin demokrasiyi savunduğunu söylemek güç bir durumdur. Protagoras, yaratılış miti ile bir nevi insanın ilk hâlini yani doğal hâlini anlatmıştır. Ona göre insanlar başlangıçta şehirleşmemiş, dağınık bir halde yaşıyorlardı. Kendilerinin sahip olduğu beceri yaşamaya yetecek kadardır. Fakat kendilerini koruyamazlar. Bir devlet kurma dolayısıyla bir topluluk olma gibi yetenekleri de yoktu. Hermes'in insanlara adalet ve utanma duygusu vermesi ile insanlar artık birlikte yaşayabilir ve devlet kurabilir hâle gelmiştir. Protagoras'ın yaratılış miti, insanların doğuştan eşit haklara sahip olduğu, aralarındaki köle - efendi

ilişkinin olmadığı ve doğuştan herkesin içerisinde adalet ve utanma duygusu olduğuna işaret etmektedir. Protagoras'ın bir diğer önemli görüşü ise "devletlere uygun ve iyi gelen şey, devlet onu öyle kabul ettiği sürece devlet için uygun ve iyidir." ifadesidir. Bu ifade yasaların mutlak olmadığı ve değişebilir olduğuna dikkat çekmektedir. Aynı zamanda bu ifade bir uzlaşının da ilk örnekliğini taşımaktadır.

Hippias ise *nomos-physis* ayrılığı ile ön plana çıkmaktadır. Hippias'a göre insanlar doğa bakımından eşit bir konumdadır. Yasa ile bu eşitliği bozan, doğayı kendi boyunduruğu altında tutan bir tiran olarak görülmektedir. Hippias'ın bu görüşü ile toplum sözleşmesi teorisindeki eşitlik, özgürlük ve doğal hâl kavramlarına Protagoras'tan daha açık bir şekilde vurgu yapılmaktadır.

Antiphon ise insanlar arasındaki eşitsizliğe en çok vurgu yapan sofistler arasında yer almaktadır. Antiphon, yaşadığı dönemde hakim olan Helen Barbar ayırımına karşı net bir şekilde eleştiri yapmakta ve bu anlayışın karşısında yer almaktadır. Yaratılış bakımından tüm insanlar eşit olduğu için inşaları sonradan soy bağına dayandırarak iyilikten pay alması veya yüceltilmesini kabul etmez. Antiphon'un yasa hakkındaki görüşleri de mevcut anlayışa karşı bir şekildedir. "Yasaya karşı adil olan şeylerin çoğu doğaya düşman olarak kurulmuştur" sözü de bu karşıtlığın açık bir delilidir.

Antiphon yasaların sınırlayıcı olduğunu ve doğal hâlden uzak bir yapıda olduğunu düşünmektedir. Nitekim yasaları zincire benzetmesi de bu yüzdendir. Tüm bu düşüncelerine karşın Antiphon, devletin kurallarına da uyulması gerektiğini düşünmektedir çünkü orada zorunlu bir uzlaşma vardır.

Alkidamas ve Lykophron ağırlıklı olarak tıpkı Antiphon gibi insanlar arasındaki eşitsizliğe vurgu yapmaktadır. Alkidamas doğal hâlde insanların özgür olduklarını ve doğanın kimseyi köle yapmadığını düşünmektedir. Lykophron ise benzer bir şekilde soyluluğa karşı eleştiride bulunmaktadır.

Sofistlerin bu düşünceleri Atina'da hoş karşılanmamıştır çünkü ne yeni yerleşen demokraside kabul görebilmiştir ne de Atina'nın sosyal yapısında karşılık bulmuştur fakat sofistlerin düşüncesi Aydınlanma döneminde tekrar gündeme gelmiştir.

Aydınlanma dönemi, 17. ve 18. Yüzyıllarda Avrupa’da ortaya çıkan akılcılığı, bireysel özgürlüğü ve bilimsel ilerlemeyi insan merkezci bir anlayışla savunan düşünce akımıdır. Aydınlanma düşünürleri, insan doğasına dönerek toplumsal ve siyasal düzenin yeniden yapılandırılması gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu düşünce, sofistlerin insan merkezli ve bireysel özgürlüğü savunan yaklaşımlarıyla da büyük oranda benzerlik göstermektedir. Aydınlanma döneminde ortaya çıkan kaynaklara dönüş hareketi de Antik Yunan’ın bilhassa sofistlerle kendini gösterdiği özgürlükçü düşüncelere duyulan ilgiyle kendini göstermiştir. Sofistlerin bilgiye ve mutlak bir hakikate karşı gösterdikleri şüpheci tutum, yasaların da mutlak olmadığı ve değiştirilebilir olduğuna dair düşünceleri Aydınlanma düşüncesinde önemli bir yer teşkil etmektedir. Aydınlanma dönemi düşünürleri, bireyin kurumlar karşısındaki durumları sorgulamış ve temelinde mutlak ilahi yasaların değil insanın ortaya konulması sofistlerin bu döneme dair etkisinin bir diğer işaretidir.

Sonuç olarak sofistlerin Rousseau üzerinde önemli bir etkisi olduğu söylenmelidir. Bu etkilenme görebildiğimiz kadarıyla beş temel mesele üzerinde ortaya çıkmaktadır. İlk olarak sofistlerin insan merkezli ve pratiğe dayalı felsefe anlayışı, Rousseau’nun düşüncesinde insan merkezli ve erdeme dayalı olarak yansıdığı görülmektedir. İkinci olarak siyaset felsefesi alanında doğrudan bir etkilenmeden söz etmek mümkündür. Üçüncü olarak sofistler ve Rousseau arasında yöntem benzerliği göze çarpmaktadır. Bu yöntem hem retorik/diyalektik bağlamında hem de Protagoras’ın mitsel anlatımının Rousseau’da kurgusal/varsayımsal anlatıma dönüşmesi, analogi ve retorik kullanması şeklinde etkisini göstermektedir. Bu kurgusal anlatımda tasvir edilen doğal insanın özgür, eşit ve köleliğe karşı duran özellikleri sofistlerle birebir paralellik göstermekle beraber Rousseau bu özellikleri geliştirip doğal hâldeki insana mülkiyetsizlik, dil/konuşma bilmeme ve toplum halinde yaşayamama özelliklerini eklemiştir. Dördüncü olarak sofistlerdeki *physis-nomos* yani doğa-yasa ayrımı Rousseau’nun düşüncesinde *doğal-medeni hukuk* ayrımı şeklinde tezahür etmiştir. Son olarak Rousseau’nun toplum sözleşmesi fikrinin kökenleri sofistlerde bulunmaktadır. Fakat Rousseau, toplum sözleşmesi fikrini sofistlerde olduğu gibi kabul etmekten ziyade daha geniş bir çerçevede ele alıp sözleşmenin doğuşu, şartları, sahte sözleşme ve gerçek sözleşme gibi ayrımlar yaparak derinleştirmiştir.

KAYNAKÇA

- Adam, James. Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi, 2013.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge Yayınevi, 2010).
- Aiskhylos. *Promethues Bound*. ed. A.J. Podlecki. Oxford: Aris and Phillips Classical Texts, 2005.
- Akçagün, Yeşim. *Aristoteles'in Topikler ve Sofistçe Çürütmeler'inde İnförmel Mantık*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akgün, Elif. *Anadolu'da II. Sofistik Dönem: Sofist Retor ve Filozofların Kamusal Alandaki Etkinlikleri*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Akkoç, Aslıhan. "Yunan Demokrasisinin Kavramsal Yönü ve Toplumsal Arka Planı". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/16 (2014).
- Aktan, Coşkun Can – Fettahoğlu, Melis. "Antik Atina'da Demokrasi: Kurucular ve Temel Kurumlar". *Gorgon Dergisi* 14/5 (2021).
- Akyüz, Yakup. "Aristophanes'in Eserlerinde Siyasal İroni ve Barış". *Temaşa Dergisi* 2 (Ocak 2015), 118-137.
- Angeles, Peter A. *Dictionary of Philosophy*. New York: Harber and Row Publishers, 1981.
- Aristides, Aelius. "Areply to Plato: In Defense of the Four". *Orations 3-4*. ed. Micaheal Trapp. Cambridge: Harvard University Press: 2021.
- Aristophanes. *Bulutlar*. çev. Ali Süha Delibaşı. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1957.
- Aristophanes. *Kurbağalar*. Çev. Elif Kayalar. İstanbul: Yaba Yayınları, 2006.
- Aristoteles. *Atinalıların Devleti*. çev. Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2021.
- Aristoteles. *Oluş ve Bozuluş*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Özgünç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2020.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: YKY- Cogito Yayınları, 2004.
- Aristoteles. *Sofistçe Çürütmeler*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları. 2019.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Atagöl, Erhan. "Rousseau ve Dil", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 51-61.
- Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. çev. Michael E. Marmura. Utah: Brigham Young University Press, 2005.

- Aydınlı, Yaşar. “Fârâbî’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”. *Bilimname Dergisi* (2004), 5-16.
- Aytekin, Mahmut. *Sofistler, Gazzali ve Descartes’ta Şüphecilik (İlk, Orta ve Yeniçağ’da şüphecilik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Bahner, Werner. “Jean Jacques Rousseau’nun Toplumsal ve Siyasal Hedefi”. çev. Orhan Gülkaya. *Felsefe Dergisi* 89/1 (1989), 80-99.
- Becker, Alexander – Scholz, Peter. *Dissoi Logoi Two Views*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- Benn, Alfred William. *Erken Yunan Felsefesi*. çev. Engin Delice. Ankara: Fol Yayınları, 2021.
- Berlin, Isaiah. “İdeal Arayışı Üzerine”, çev. Mustafa Erdoğan, *Liberal Düşünce Dergisi*, 12/3, (Güz 1998).
- Bloch, Ernst. *Rönesans Felsefesi*. çev. Hüseyin Portakal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.
- Bocheński. Józef Maria. *Ancient Formal Logic*. Amsterdam: North Holland Publishing Company, 1951.
- Bonnard, Andre. *Antik Yunan Uygarlığı 2*. çev. Kerem Kurtgözü. İstanbul: 2004.
- Canfora, Luciano. *Avrupa’da Demokrasi: Bir İdeolojinin Tarihi*. çev. Neşenur Domanıç - Nusret Avhan. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2010.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates’ten Önce Felsefe*, çev. Oğuz Özgül. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Cartledge, Paul. *Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi*. çev. Kıvanç Tanrıyar. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Cassirer, Ernest. *Sembol Kavramının Doğası*. çev. Milat Köktürk. Ankara: Hece Yayınları, 2011.
- Cassirer, Ernst. *Rousseau, Kant, Goethe*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 1
- Cassirer, Ernst. *The Question of Jean Jacques Rousseau*. Ed. Peter Gay. New York: Columbia University Press, 1954.
- Caws, Peter. “Bilimsel Yöntem”. *Felsefe Ansiklopedisi*. ed. Ahmet Cevizci 2/563-569. İstanbul: Etik Yayınları, 2004
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi-Sofistlerden Platon’a*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. Ankara: Say Yayınları, 10. Baskı, 2016.
- Cicero. *Tanrıların Doğası*. çev. Çiğdem Menzilioğlu. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2012.
- Cicero. *Tusculanae Disputationes*. çev. J.E. King. London: Harward University Press, 1945.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi: Hobbes - Locke* çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.
- Copleston, Frederick. *Felsefe Tarihi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1998
- Cornford, F. MacDonald. *Sokrates’ten Önce ve Sonra*. çev. Ufuk Can Akın. Ankara: Ayraç Yayınevi, 2003.
- Çakar, Emre. *Sofistlerin Değeri Sorunu*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Çelen, Gökhan. *Antik Yunan Demokrasisine Sofistlerin Etkileri*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, 2016.

- Çiğdem, Ahmet. *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.
- Damrosch, Leo. *Jean-Jacques Rousseau*. çev. Özge Özköprülü. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Daver, Bülent. *Siyasal Bilime Giriş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1968.
- Dent, N.J.H. *Rousseau Sözlüğü*. çev. Bülent Gözkan – Necati Ilgıcioğlu- Ayhan Çitil-Aliye Kovanlıkaya. İstanbul: Sarmal Yayıncılık, 1991.
- Duhem, Pierre. *Ortaçağ Kozmolojisi*. çev. Roger Ariew. Chicago: The University of Chicago Press
- Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ Felsefesi Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.
- Dürüşken, Çiğdem. *Roma'da Rhetorica Eğitimi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001.
- Düzgün, Şaban. “Bir Arada Yaşamının Ahlâkî ve Felsefî Temelleri”. *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (Temmuz 2015), 583-592.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 1991.
- Empiricus, Sextus. *Kuşkuculuk*. çev. Mustafa Kaya Sütçüoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.
- Engels, Friedrich. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*. çev. Kenan Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2002.
- Erincik, Selçuk. *Sofistler ve Thomas Hobbes'un Devlet Felsefelerinin Mukayesesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Eroğlu, Gültekin, “Akıl Yürütme Formlarının Mantık ve Bilimlerdeki Yeri ve Değeri”. *Hikmet Yurdu Dergisi* V/10 (2012): 183-196.
- Euripides. *Yakarıcılar*. çev. Sema Sandalcı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Evciman, Semih. “Antik Yunanistan'da Misafirperverlik Anlayışının Dönüşümü”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/6 (Mayıs 2019), 100-120.
- Evren, Mehmet. “Jean Jacques Rousseau'da Bilim ve Sanatın Yeri”, *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji* 35 (Temmuz 2021), 16-27.
- Fârâbî. *İhsâu'l-Ulûm*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: M.E.B Yayınları, 1990.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-elfâzi'l-Müsta'melefi'l Mantık*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Fârâbî. *Kitâbü'l-Burhân*. çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Faulkner, Neil. *Marksist Dünya Tarihi*. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Francis Mcdonald Conford. *Platon'un Epistemolojisi Theiatetos ve Sofist Çevirisi ve Açıklaması*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.
- Freeman, Charles. *Mısır, Yunan ve Roma*. çev. Suat Kemal Angı. Ankara: İmge Kitabevi, 2003.
- Freeman, Kathleen. *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*. Cambridge: Harvard University Press, 1948.
- Friedell, Egon. *Antik Yunan Kültür Tarihi*. çev. Necati Aca. Ankara: Dost Kitapevi, 1999.
- Goldmann, Lucian. *Aydınlanma Felsefesi*. Çev. Emre Arslan. Ankara: Doruk Yayınları, 1999.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1966.

- Görkaş, İrfan. “Ebu Said Muhammed Hadimi’nin Hikmet Anlayışı ve Felsefeye Bakışı”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 25 (Aralık 2009), 229-257.
- Görkaş, İrfan. “Mehmet İzzet’in Kayıp Eseri: Ahlâk”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/37 (Ocak 2021), 549-590.
- Göz, Kemal. “Mâverdî’de Siyaset Felsefesi: Ahkâmı’s-Sultaniyye Örneği”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 100-121.
- Göze, Ayfer. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 1989.
- Gunnar Skirbekk - Gilje, Nils. *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emre Akbaş-Şule Mutlu. İstanbul: Kesit Yayınları, 2006.
- Guthrie, William Keith Chambers. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Guthrie, W.K.C. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Cevizci. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1988.
- Guthrie, W.K.C. *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. çev. Ergün Akça. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Guthrie, William Keith Chambers . *Yunan Felsefe Tarihi*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1999.
- Gürbüz, Celal. “J.J. Rousseau’da Kendilik Sorunu ve Varoluşsal İmgelem”, *Özne Kitap* 17 (Güz 2012).
- Hampton, Jean. *Political Philosophy*. Colorado: Westview Press, 1997.
- Hankins, James. *Platon in the Italian Renaissance I*. Holland: Brill Press, 1990.
- Harman, Chris. *Hakların Dünya Tarihi Taş Devrinden Bin Yıla*. çev. Uygur Kocabaşoğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 1995.
- Henry, John. *Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri*. çev. Selim Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.
- Herodotos. *Tarih*. çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Hesiodos. *Theogonia İşler ve Günler*. çev. Sabahattin Eyüboğlu – Azra Erhat. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim İstanbul: YKY Yayınları, 2009.
- Homeros. *İlyada*. çev. Azra Erhat. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- İbn Rüşd. *Şerhu’l-Burhân li-Aristû ve Telhîsu’l-Burhân*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: el-Meclisu’l-Vatanî li’s-Sakâfe ve’l-Fünûn ve’l-Âdâb, 1984.
- İlke Yiğit, Rezzan. *Anti-sofistik Olarak Felsefe*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Kahveci, Beyza. *Sofistlerden Sinoplu Diogenes’e: Doğa ve Yasa*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Kaya, Mehmet. *Platon’un Sofistleri Eleştirisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Kılıç, Yavuz. “Hobbes, Locke ve Rousseau’da ‘Doğa Durumu’ Düşüncesi”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 2 (Ocak 2015): 97-117.
- Koçak, Mustafa. *Batı’da ve Türkiye’de Egemenlik Anlayışının Değişimi*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.
- Koyre, Alexandre. *Bilim Tarihi Yazıları I*. Çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: TÜBİTAK, 2000.

- Koyre, Alexandre. *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: Gündoğan Yayınları, 2000.
- Kranz, Walther. *Antik Felsefe*. çev. Suat Y. Baydur. İstanbul: Cinius- Sosyal Yayınları, 2014.
- Ksenophon. *Avcılık Sanatı*. çev. Okan Demir. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Küçükalp, Derda. *Siyaset Felsefesi*. Bursa: Dora Basım-Yayın Dağıtım, 2016.
- Küçükalp, Kasım ve Ahmet Cevizci. *Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Laks, Andre – Most, Glenn Warren. *Early Greek Philosophy Sophists*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press, 1997.
- Locke, John. *Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. çev. Serdar Taşçı- Hale Akman. İstanbul: Metropol Yayınları, 2002.
- Malinowski, Bronislaw. *Büyük, Bilim ve Din*. çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1990.
- Mansel, Arif Müfid. *Ege ve Yunan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Mcgrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Tragedyanın Doğuşu*. çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.
- Nuyan, Elif. *Sofistik Hareketin Anlamı ve Önemi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Özdemir, Duygu. *Platon ve Sofistlerin Bilgi Anlayışlarının Karşılaştırılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pilatin, Ebubekir. *İslâm Filozoflarına Göre Sofist Felsefe*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Plato. *Lysis, Symposium, Gorgias*. çev. W. R. M. Lamb. London: Loeb Classical Library Harvard University Press, 1961.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cimgöz. İstanbul: Remzi kitabevi, 1995.
- Platon. *Birinci Alkibiades*. çev. İrfan Şahinbaş. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.
- Platon. *Gorgias*. Çev. Mehmet Rifat- Sema Rifat. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 13. Basım, 2021.
- Platon. *Menon*. çev. Adnan Cemgil. Ankara: Maarif Matbaası, 1942.
- Platon. *Protagoras*. çev. Nurettin Şazi Kösemihal. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Platon. *Sofist*. çev. Cenap Karakaya. İstanbul: İletişim Yayınları, 2022.
- Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Platon. *Theaitetos*. çev. Macit Gökberk. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.
- Ploutarkhos. *Perikles- Fabius* çev. Meriç Mete. İstanbul: İdea Yayınları, 2011.
- Plutarkhos. *Plutarch's Lives Theseus and Romulus Lycurgus and Numa Solon and Publicola*. çev. Perrin Bernadotte. Cambridge: Harvard University Press, 1914.

- Pomeroy, Sarah B. *Antik Yunan'ın Kısa Tarihi Siyaset Toplum Kültür*. Çev. Oğuz Yarlıgaş. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- Prelot, Marcel. *Politika Bilimi*, çev. Nihal Önal. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972.
- Raynaud, Philippe – Rials, Stephane. *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Rousseau, J.J. *Discourse On The Origin Inequality*. çev. Franklin Philip. New York: Oxford University Press, 2009.
- Rousseau, J.J. *Emile*. çev. Yaşar Avunç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.
- Rousseau, J.J. *İnsanlar Arası Eşitsizliğin Kaynağı*. çev. Nasuh İleri. İstanbul: Say Yayınları, 2013.
- Rousseau, *Discourse on the Origin Inequality*, çev. Franklin Philip, New York: Oxford University Press, 2009.
- Rousseau, *Discourse on the Sciences and Arts*, Translated by Roger R. Bush, Roger Masters-Christopher Kelly.
- Jean Jacques Rousseau, *The Major Political Writings of Jean- Jacques Rousseau The Two Discourses and The Social Contract*, Trans. John T. Scott, Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- Rousseau, J.J. *İnsanlar Arası Eşitsizliğin Kökeni*. çev. Ertuğ Ergün. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Anayasa Projeleri*. çev. İsmail Yerguz. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev*. çev. Sabahattin Eyüboğlu. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Rousseau, Jean-Jacques. *İtirafılar*. çev. Kenan Somer. Ankara: Doruk Yayıncılık, 2002.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Toplum Sözleşmesi*. İstanbul: Türkiye İş bankası Yayınları, 2019.
- Russel, Bertrand Russel. *Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayım, 2021.
- Salgar, Ercan. “Rönesans’ta Aristotelesçilik”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 34 (Aralık 2022): s.y.
- Satı, Serpil. *Sofistlerin Bilgi ve Varlık Anlayışı: Epistemolojik ve Ontolojik Bir İnceleme*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Savruk, Demet. – Kenan, Seyfi. “J.J. Rousseau’nun Bilim, Etik ve Değerlere Evrensel Bakışı Ekseninde Eğitimi Yeniden Düşünmek”. *İnsan ve İnsan Dergisi* 8/27 (Ocak 2021), 157-177.
- Seneca, Lucius Annaeus. *Moral Letters to Lucilius / Letters from a Stoic*. çev. Richard MottGummere. Cambridge: Harvard University Press Loeb Classcial Library, 1920.
- Silier, Yıldız. *Özgürlük Yanılsaması: Marx ve Rousseau*. İstanbul: Yordam Kitap, 2006.
- Silver, Morris. “Economic Structures of Antiquity”, *American Historical Association* 5/101 (1996), 95-152.
- Simplicius. *On Aristotle Phisics*. çev. Stephen Menn. Great Britian: Bloomsbury Academic 2002.
- Skirbekk, Gunnar – Giljen, Nils. *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. Çev. Emrullah Akbaş- Şule Mutlu. İstanbul: Üniversite Kitapevi, 2004.
- Störig, Hans Joachim. *Dünya Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

- Strauss, Leo. *What is Political Philosophy*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1988.
- Şar, Güvenç. *Sofistik Düşüncenin Arka Planı Dissoi Logoi Üzerine Yorumlar*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Şenel, Alaaddin. *Eski Yunan'da Siyasal Düşünüş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1968.
- Şenel, Alaeddin. *Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üzerine*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1970.
- Şenel, Alaeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: BİLİM VE SANAT Yayınları, 2002.
- Tannenbaum, Donald G.- Schultz, David. *Siyasi Düşünce Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*. çev. Fatih Demirci. Ankara: Adres Yayınları, 2010.
- Tannenbaum, Donald G. *Siyasî Düşünceler Tarihi Filozoflar ve Fikirleri*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: BB101 Yayınları, 2018.
- Tarım, Hilal. *Sofistlerde Hak Kavramı*. Muğla: Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Taş, Enes. “Felsefe-Din İlişkisinin Sıfır Noktası: Homeros’tan Aristoteles’e Antik Yunan’da Din”, *İslâm Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Haziran 2024), 60-84.
- Taşkın, Mehmet Ali, ve Metin Becermen. *Felsefe Tarihi 2: Rönesans, Yeni Çağ ve 19. Yüzyıl Felsefesi*.
- Thilly, Frank. *Felsefenin Öyküsü*, çev. İbrahim Şener. İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2008.
- Thukydides. “Perikles’in Peloponnessos Savaşı Ölülere İçin Söylevi”. çev. Suat Baydur, *Tercüme Dergisi* 3/17 (1943).
- Todd, Stephan. *The Rhetoric of Enmity in the Attic Orators*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Toral, Bozkurt. *Poliste Savaş ve Dönüşüm: Antik Atina’da Deniz Güçleri Demokrasisi ve Trajik-Sofist Politik Perspektif*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Uçak, Özgür. *Platon’un Sofist’te Hata Kavramı Sorununun Çözüm Yolu*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Vecciho, Giorgio Del. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. Çev. Sahir Ercan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1952.
- Versenyi, Lazslo. *Sokratik Hümanizm*. çev. Ahmet Cevizci. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2007.
- Vlastos, Gory. “The Unity of the Virtues in the Protagoras”, *The Review of Metaphysics*, 24/3, (1972), 415-458.
- Von Aster, Ernst. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. çev. Vural Okur. İstanbul: İm Yayın Tasarım, 2005.
- Windelband, Wilhelm. *Antik Yunan Felsefe Tarihi*. çev. Ayşe Çevik. Ankara: Fol Yayınları, 2023.
- Windelband, Wilhelm. *Antik Yunan Felsefe Tarihi*. çev. Ayşe Çevik. Ankara: Fol Kitap, 2023.
- Yetiş, Mehmet. “Antik Atina’da Demokrasinin Gelişimi: Soloncu Pasif Devrimden Peisistratos’un Tiranlığına”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 54/2 (Şubat 2015).
- Yıldırım, Ömer Ali. “İbn Sînâ’nın Eş-Şifâ: Metafizik 1/8’de Sofistlerle Tartışma ve Dış Karşısında Zihnin Araçsallaşması”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/1 (Haziran 2022), 287-301.

- Yılmaz, Furkan. *Fârâbî Mantığında Sofistik Sanat*. Trabzon: Trabzon Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Zubritski - Mitropolski – Kerov. *İlkel Köleci ve Feodal Toplum*. çev. Sevim Ballı. Ankara: Sol Yayınları, 2002.

