

**T.C.**  
**İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**ESKİÇAĞ DİLLERİ VE KÜLTÜRLERİ ANABİLİM DALI**  
**LATİN DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**SENECA'NIN EPISTULAE MORALES'İNDE**  
**FATUM, PROVIDENTIA VE FORTUNA**  
**KAVRAMLARININ ÇÖZÜMLENMESİ**

**AYSUN KARA**

**2501131440**

**TEZ DANIŞMANI:**

**DOÇ. DR. ÇİĞDEM MENZİLCİOĞLU**

**İSTANBUL-2017**



T.C.  
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS

TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : AYSUN KARA Numarası : 2501131440  
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : LATİN DİLİ VE EDEBİYATI Danışmanı : DOÇ.DR.ÇİĞDEM MENZİLCİOĞLU  
Tez Savunma Tarihi : 18.05.2017 Saati : 14:00  
Tez Başlığı : "SENECA'NIN EPISTULAE MORALES'İNDE FATUM, PROVIDENTIA VE FORTUNA KAVRAMLARININ ÇÖZÜMLENMESİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

| JÜRİ ÜYESİ                    | İMZA | KANAATİ<br>(KABUL / RED / DÜZELTME) |
|-------------------------------|------|-------------------------------------|
| 1-PROF.DR.ÇİĞDEM DÜRÜŞKEN     |      | Kabul                               |
| 2-PROF.DR.BEDİA DEMİRİŞ       |      | KABUL                               |
| 3-PROF.DR.GÜLER ÇELGİN        |      | KABUL                               |
| 4-DOÇ.DR.ÇİĞDEM MENZİLCİOĞLU  |      | Kabul                               |
| 5-YRD.DOÇ.DR.BERK ÖZCANGİLLER |      | KABUL                               |

| YEDEK JÜRİ ÜYESİ                       | İMZA | KANAATİ<br>(KABUL / RED / DÜZELTME) |
|----------------------------------------|------|-------------------------------------|
| 1-YRD.DOÇ.DR.EKİN ÖYKEN                |      |                                     |
| 2-YRD.DOÇ.DR.NİHAL PETEK BOYACI GÜLENC |      |                                     |

# Seneca'nın Epistulae Morales'inde Fatum, Providentia ve Fortuna Kavramlarının Çözümlemesi

Aysun KARA

## ÖZ

Tezimizin temel amacı, Roma Stoası'nın en önemli düşünürlerinden biri olan Seneca'nın **Epistulae Morales** adlı eserinde **fatum** (kader), **providentia** (tanrısal öngörü) ve **fortuna** (talih) kavramlarını çözümleyerek bu üç kavramın Seneca'nın felsefi anlayışında bir bütün olarak tanrıyı temsil ettiğini ortaya koymak ve Seneca'nın doğaya uygun yaşama temelinde gelişen ahlak felsefesinde bu kavramların belirleyici rolünü tayin etmektir. Bu amaçla ilk bölümde bu üç kavramın etimolojik analizleri yapılmış, Roma düşüncesinde ifade ettiği anlamlara, ardından Seneca'nın görüşlerinin temelini oluşturmaları bakımından özellikle Yunan Stoacılarının bu kavramlar hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde ana hatlarıyla Seneca'nın yaşamına değinilmiş, tezimizin temel kaynağı olan **Epistulae Morales** adlı eseri incelenmiş ve bir ahlak filozofu olarak değerlendirilen Seneca'nın felsefeye yaklaşımı ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Tezimizin temel konusunu oluşturan üçüncü bölümde **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramlarının Seneca'nın **Epistulae Morales** dışındaki felsefi eserlerinden de faydalanılarak detaylı bir şekilde çözümlemesine çalışılmıştır. Son bölüm ise Seneca'nın bu kavramlar aracılığıyla ortaya koyduğu ahlak felsefesi ilkelerine ayrılmış; bu kavramlar bağlamında Seneca'nın özellikle kadere boyun eğmek, tanrıya itaat etmek, talihi yenmek, bedene köle olmamak, ölümden korkmamak gibi görüşlerine yer verilmiştir.

## Anahtar Sözcükler

Seneca, Epistulae Morales, Stoa Felsefesi, Roma Stoası, Kader, Tanrısal Öngörü, Talih

# **Analysis of the Concepts of *Fatum*, *Providentia* and *Fortuna* in Seneca's *Epistulae Morales***

**Aysun KARA**

## **ABSTRACT**

Our main goal in this thesis is to analyse the concepts of ***fatum*** (fate), ***providentia*** (providence) and ***fortuna*** (fortune) in ***Epistulae Morales*** of Seneca, one of the foremost philosophers in Roman Stoicism, thus to reveal that these three concepts holistically represent god in Seneca's philosophical perception, and to ascertain their determining role in Seneca's philosophy of ethics which bases on living according to nature. For this purpose, the first chapter performs an etymological analysis of these concepts, embodies the meanings they represent in Roman thinking and involves the Greek Stoics' arguments on them, which provide the basis of Seneca's views. The second chapter outlines Seneca's life, examines our thesis' main source, ***Epistulae Morales***, and endeavours to disclose Seneca's understanding of philosophy, him who is considered as a moral philosopher. Constituting the main subject of our thesis, the third chapter strives to elaborately analyse the concepts of ***fatum***, ***providentia*** and ***fortuna***, while also practicing on the other philosophical works of Seneca along with ***Epistulae Morales***. The final chapter comprises of the principles of ethics philosophy established by Seneca by means of these concepts, and in the context of them it refers to Seneca's notions like submission to fate, obedience to god, to overcome fortune, to refuse to be a slave to the body and not be scared of death.

## **Key Words**

Seneca, *Epistulae Morales*, Stoic Philosophy, Roman Stoicism, Fate, Providence, Fortune

## ÖNSÖZ

Stoa felsefesinde evrenin üç büyük gücü olarak beliren **fatum**, **providentia** ve **fortuna** evrendeki değişmez döngü ile tüm olay ve olguların bu üç güçten birine bağlı olarak gerçekleştiğini gösterir. Kader anlamına gelen **fatum**, canlı ve cansız tüm varlıkların benzer şekilde bağlı olduğu evrendeki değişmez zorunluluğu, tanrısal öngörü anlamına gelen **providentia** tanrının yarattığı evren üzerindeki koruyucu ve yönetici gücünü, talih anlamına gelen **fortuna** ise evren yönetiminde söz sahibi olmayan, hatta mutlak anlamda bir varlığa sahip olmayan, insanın sınırlı bakış açısıyla anlam kazanan ve dünyevi meselelerde belirleyici olan üçüncü gücü simgeler. Bu kavramlar Stoa felsefesinin evren tasvirini, tanrının doğasını, insanın bu dünyadaki yerini ve amacını üzerine kurguladığı kavramlardır; dolayısıyla Stoa felsefesinde hem fizik, hem tanrıbilim, hem de ahlak felsefesi alanına dair bütüncül bir bilgi verirler. Tezimizde bu kavramlara ve bu kavramların arasındaki ilişkiye dair düşüncelerini, temel olarak **Epistulae Morales** adlı eserinden yola çıkarak incelemeyi hedeflediğimiz Seneca, bu kavramlar üzerindeki düşüncelerini ardılı olduğu Yunan Stoacılarından miras almıştır. Ancak tezimizde de görüleceği üzere, Romalı bir anlayışla beslenen, felsefenin fizik ile mantık alanlarıyla ancak ahlaka temel olacak ölçüde ilgilenen bir ahlak filozofu olarak Seneca'nın felsefesinde bu kavramlar daha çok ahlak alanında varlık bulur. Bu nedenle Seneca'nın son dönem eserlerinden biri olan ve Stoa felsefesinin ahlak anlayışını bütüncül bir yapı içinde sergileyen **Epistulae Morales**'te bu kavramların çözümlenmesine odaklanan tezimizin bir diğer amacı, bu kavramların Seneca'nın ahlak felsefesinin temeli olan doğaya uygun yaşama ilkesi bağlamında nasıl anlamlar kazandığını ortaya koymaya çalışmaktır.

Son olarak, bu tez çalışmasının danışmanlığını üstlenen ve kıymetli fikirleriyle beni yönlendiren değerli hocam Sn. Doç. Dr. Çiğdem Menzilioğlu'na, eğitim hayatım boyunca yol göstericiliklerinden faydalandığım, fikirleriyle ufku genişleten değerli hocalarım Sn. Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken'e ve Sn. Prof. Dr. Bedia Demiriş'e, her konuda olduğu gibi tez çalışmamda da yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Sn. Yrd. Doç. Dr. Bengü Cennet'e, kaynaklara ulaşmamda yardımcı

olan değerli hocam Sn. Yrd. Doç. Dr. Ekin yken'e, gerek tez yazım sürecinde, gerek eğitim hayatım boyunca desteğini hep hissettiğim değerli hocam Sn. Arş. Gör. Dr. Pelin Atayman Erelik'e, Eski Yunanca metinlerde karşılaştığım güçlükleri aşmamda yardımcı olan değerli hocam Sn. Arş. Gör. Dr. Eyüp oraklı'ya ve değerli dostum Sn. Dilan Taştekin'e, son olarak bu süreçte gösterdikleri sabır ve sonsuz destekleri nedeniyle Sn. Bilge Alniak'a, aileme ve dostlarıma teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.



## İÇİNDEKİLER

|                   |     |
|-------------------|-----|
| ÖZ .....          | iii |
| ABSTRACT .....    | iv  |
| ÖNSÖZ .....       | v   |
| İÇİNDEKİLER ..... | vii |
| GİRİŞ .....       | 1   |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### FATUM, PROVIDENTIA VE FORTUNAYA GENEL BAKIŞ

|                                                                                  |    |
|----------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.1. Roma Düşüncesinde <b>Fatum</b> , <b>Providentia</b> ve <b>Fortuna</b> ..... | 5  |
| 1.2. Stoa Felsefesinde <b>Fatum</b> , <b>Providentia</b> ve <b>Fortuna</b> ..... | 17 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### SENECA’NIN YAŞAMI, ESERLERİ, FELSEFE ANLAYIŞI VE EPISTULAE MORALES HAKKINDA

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| 2.1. Seneca’nın Yaşamı ve Eserleri.....      | 45 |
| 2.2. <b>Epistulae Morales</b> Hakkında ..... | 48 |
| 2.3. Seneca’nın Felsefe Anlayışı .....       | 52 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### EPISTULAE MORALES’TE FATUM, PROVIDENTIA VE FORTUNA

|                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------|----|
| 3.1. <b>Fatum</b> : Değişmez ve Evrensel Yasa.....                   | 60 |
| 3.2. <b>Providentia</b> : Tanrının Yönetici ve Koruyucu Kimliği..... | 78 |
| 3.3. <b>Fortuna</b> : Tanrısal Bir Sınama Olarak Talih .....         | 92 |

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### EPISTULAE MORALES’TE FATUM, PROVIDENTIA VE FORTUNA KAVRAMLARI TEMELİNDE AHLAK FELSEFESİ

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4.1. <b>Epistulae Morales</b> ’te Ahlakı Oluşturan Unsurlar .....            | 106 |
| 4.2. Ahlak Alanında <b>Fatum</b> , <b>Providentia</b> , <b>Fortuna</b> ..... | 113 |

|                                                |     |
|------------------------------------------------|-----|
| 4.2.1. <b>Fatum:</b> Yaşam ve Ölüm.....        | 117 |
| 4.2.2. <b>Providentia:</b> Tanrı ve İnsan..... | 124 |
| 4.2.3. <b>Fortuna:</b> İyi ve Kötü .....       | 128 |
| SONUÇ .....                                    | 133 |
| KAYNAKÇA.....                                  | 138 |



## GİRİŞ

Lucius Annaeus Seneca, geleneksel olarak üç döneme ayrılarak incelenen Stoa felsefesinin son döneminin, yani Roma Stoası'nın en önemli temsilcilerinden biri olup bu felsefeyi Romalı ahlak değerleriyle bütünleştiren bir düşündürdür. Romalı bir bakış açısıyla Stoa felsefesinin özellikle ahlak alanıyla ilgilenen Seneca, felsefi eserlerinin tümünde Stoa felsefesinin ahlak ilkelerine yönelik konuları işlemiş, bu anlamda Stoa felsefesinin ahlak anlayışının bütüncül bir şekilde anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Aynı anlayışla kaleme alınan ve tez çalışmamızın temel kaynağı olan **Epistulae Morales** (Ahlak Mektupları) düşünürün son dönem eserlerindendir ve dostu Lucilius'a yazdığı, eserin isminden de anlaşıldığı üzere Seneca'nın Stoa felsefesinin ahlak ilkeleriyle örülü düşüncelerini ortaya koyan mektuplardan oluşmaktadır.

**Fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramları Stoa felsefesinin evren, tanrı, doğa ve insana dair yaptığı tüm açıklamalara temel oluşturan, ahlak felsefesinin ise bu açıklamalar ışığında anlam kazandığı, dolayısıyla Stoa felsefesini anlamada başvurulması gereken ana kavramlar olarak karşımıza çıkar. Bu kavramlar üzerine yapılacak bir inceleme aynı zamanda Stoa felsefesinin fizik, tanrıbilim ve ahlak felsefesine dair açıklamalar yapmayı da gerektirir. Nitekim Stoa felsefesine bütün olarak bakıldığında doğa araştırmalarını tanrıbilimden, tanrıbilimi ise ahlak alanından ayırmak mümkün değildir.

Tezimizde Stoa felsefesinde evrenin üç büyük gücü olarak görülen **fatum**, **providentia** ve **fortunanın** Seneca'nın felsefi görüşlerinde nasıl anlamlar ifade ettiğini incelemeye ve bu kavramların bir ahlak düşündürü olan Seneca'nın ahlak felsefesine nasıl bir zemin oluşturduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu noktada öncelikle belirtilmesi gereken, bu kavramların Seneca'da ifade ettiği anlamların Yunan Stoacılarından ayrılmadığıdır. Bu nedenle Yunan Stoacılarının bu kavramlar üzerine düşünceleri, Seneca'ya temel oluşturmaları bağlamında tezimiz açısından önemlidir.

Genel hatlarıyla tanımlamamız gerekirse Stoa felsefesinde **fatum**, evrendeki en büyük gücü temsil eden kaderdir. Tanrı da dâhil olmak üzere, canlı ya da cansız

tüm varlıkların tabi olduğu evrendeki nedenler zincirini temsil eder. Stoacı kader anlayışına göre evrende ne olacaksa olacak, ne olmayacaksa olmayacaktır; kader hiçbir güç tarafından değiştirilemeyecek olan evrensel yasadır. **Providentia** ise Stoacı filozofların ortak görüşlerine göre evrenin kendisi tarafından yönetildiği ve Stoa felsefesindeki hiyerarşik ayrıma göre, **fatum**dan sonra ikinci sırada yer alan tanrısal öngörüdür; tanrının evrenin her yanına sinen koruyucu ve yönetici gücünü simgeler. **Fortuna** ise evren yönetiminde güç sahibi olmamasına rağmen insanın bakış açısına göre anlamı olmayan, iyi ya da kötü tüm olayları içeren talihtir. Görünürde doğasında bir nedensellik barındırmayan bu gücün Stoa felsefesindeki yetki alanı yalnızca yeryüzüyle sınırlıdır.

Stoa felsefesine göre evrende meydana gelen her şey **fatum**, **providentia** ve **fortunadan** birine bağlı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla en nihai amacın doğaya uygun bir şekilde yaşamak olduğu Stoa felsefesinde insanın söz konusu üç kavramın gücünü ve doğasını felsefenin yol göstericiliğiyle kavraması ve yaşamını bu üç güce göre düzenlemesi gerekmektedir. **Fatumun** değiştirilemez yapısı, insana evrendeki düzene uymasının zorunlu olduğunu, değiştirilemeyen bu düzenden ötürü mutsuzluk duymak yerine ona boyun eğmesi gerektiğini, bu düzenin aslında adaleti sağladığını gösterecektir. **Providentia**, tanrının yaratılabilecek en iyi evreni yarattığını ve yarattıkları üzerinde koruyucu ve kollayıcı bir güce sahip olduğunu, böyle bir gücün kötülüğün yaratıcısı olamayacağını, başına gelenlerden ötürü tanrıyı suçlamak yerine her durumda onu takip etmesi ve ona gönüllü bir şekilde itaat etmesi gerektiğini gösterecektir. Tanrısal bir sınaama olarak görülmesi gereken **fortuna** ise insanın yeryüzünün değişkenliğini görmesini sağlayarak ona istemesi ve kaçınması gereken şeyleri, asıl mutluluğun yeryüzü nimetlerinde değil gökyüzünde olduğunu, bedene köle olmanın ruhu bu dünyaya hapsedtiğini gösterecektir.

Görüldüğü üzere Stoa felsefesinde **fatum**, **providentia** ve **fortuna**, evreni ve insan hayatını sıkı sıkıya saran ve insana doğumdan ölüme kadar eşlik eden güçlerdir. Bu noktada Stoa felsefesinin ve Seneca'nın amacı, bu kavramların anlaşılmasıyla ortaya konulabilecek olan ahlak felsefesi aracılığıyla insana değiştiremeyeceği bu düzende bir alan açmak; bu güçlere, başka bir deyişle doğaya

uygun yaşama anlayışıyla insanı mutluluğa götürecek yolda kılavuz rolü üstlenmektedir.

Tezimizin temel amacı, yukarıda ana hatlarıyla değindiğimiz **fatum**, **providentia** ve **fortuna**nın Seneca'nın felsefi anlayışında bir bütün olarak tanrıyı temsil ettiğini ve bu kavramların her birinin doğaya uygun yaşamının bir yönünü oluşturduğunu ortaya koymaktır. Nitekim Seneca'nın felsefesinde bu kavramlara dair yapılan çözümleme, onun bu kavramları kullanarak tanrının her şeyin yaratıcısı, yöneticisi, nedeni ve koruyucusu, her şeyi öngören ve planlayan, kendi doğasından başka hiçbir güç tarafından sınırlanamayacak kudrette bir güç olduğunu kanıtlama amacı güttüğünü gözler önüne serecektir.

Bu amacı gerçekleştirmeyi hedeflediğimiz tezimizde öncelikle **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramlarına genel bir bakış açısı sağlaması ve gerek Roma Stoası'ndaki gerekse Seneca'daki anlamlarının daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla bu kavramların Latince etimolojik analizlerini ve bu yolla Roma düşünce dünyasında içerdiği anlamları göstermeye çalıştık. Sonrasında Seneca'nın bu kavramlarla ilgili görüşlerinin Yunan Stoacılarından miras alındığını göz önünde bulundurarak Stoa felsefesinin **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramlarına bakış açılarını ortaya koymaya çalıştık. Aynı bölümde bu kavramların incelenmesinin zorunlu kıldığı Stoa felsefesinin neden anlayışı, tanrının doğası, kötülük, özgür irade, insanın ahlaki sorumlulukları, erdem gibi konular da ele alınmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde Seneca'nın yaşamı ve eserleri ana hatlarıyla incelenmiş, tezimizin temel kaynağı olan **Epistulae Morales**'in yapısı ortaya koyulmuştur. Aynı bölümde Seneca'nın bu kavramları ele alış biçimini ve bakış açısını açık bir şekilde gözler önüne serdiğinden Seneca'nın felsefeye yaklaşımı incelenmiştir. Tezimizin ana bölümü olan üçüncü bölümde ise Seneca'da **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramlarını düşünürün **Epistulae Morales** dışındaki felsefi eserlerinden de faydalanarak çözümlemeye çalıştık. Yine aynı bölümde Seneca'nın özgür irade, tanrının doğası, kehanet, tanrıya tapınma, insanın ahlaki sorumlulukları, akıl gibi **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramları bağlamında açıklanması zorunlu olan konular da incelenmiştir. Tezimizin dördüncü ve son bölümünde ise Seneca'nın **fatum**, **providentia** ve **fortuna**ya bakış açısıyla şekillenen ve doğaya uygun yaşama temelinde yükselen ahlak felsefesi

anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Bu konuda ilkin **Epistulae Morales**'te ahlaki oluşturan unsurlar ile istek, akıl, erdem, özgürlük gibi kavramlara değinmeyi uygun bulduk. Daha sonra **fatum** bağlamında ölüm, **providentia** bağlamında doğru bir tanrı kavrayışı edinerek ona gönüllü bir şekilde itaat etme ve doğru şekilde tapınma, **fortuna** bağlamında ise bedene köle olmama konularını ele aldık.

Son olarak, Kaynakça'da aksi belirtilmedikçe, tezimizde Seneca'nın **Epistulae Morales** adlı eseri ve diğer antikçağ kaynakları için Loeb Classical Library edisyonları temel alınmıştır. **Fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramları tez boyunca Latince olarak kullanılmış, gerekli kısımlarda Eski Yunanca karşılıkları belirtilmiştir. Özel isim kullanımında Yunan yazarlar için Eski Yunanca, Romalı yazarlar için Latince yazımlar benimsenmiştir. Kaynakça'da yalnızca dipnotlarda belirtilen eserlere yer verilmiştir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### FATUM, PROVIDENTIA VE FORTUNAYA GENEL BAKIŞ

#### 1.1. Roma Düşüncesinde **Fatum**, **Providentia** ve **Fortuna**

Türkçede yazgı, alınyazısı ya da kader anlamlarında karşılık bulan Latince **fatum** sözcüğü (Yun. **εἰμαρμένῃ**, **heimarmenē**), **fari** fiilinden türer.<sup>1</sup> Söylemek, konuşmak anlamlarına gelen **fari** fiilini, yine Latince de aynı anlamlara gelen **dicere**, **loqui**, **aio** gibi fiillerden ayıran özellik, **farin**in Roma edebiyatında epik şiirler dışında, gündelik dildeki söylemek, konuşmak anlamlarında kullanılmamasıdır.<sup>2</sup> Bettini'nin belirttiği üzere **fari** fiili, bir kâhinin konuşmasında ya da bilinmeyen bir durumun ortaya çıkarılışında kullanılır.<sup>3</sup> Fiilin birinci tekil şahıs, şimdiki zaman haline rastlanılmaması, daima gelecek zamanda kullanılması ise, **farin**in genellikle kehaneti ifade etmede kullanılan özel bir fiil olduğuna delil olarak gösterilebilir.<sup>4</sup> Bettini'nin analizi, **fatum** kavramının ileride açıklayacağımız gibi, “tanrı tarafından söylenmiş söz” olarak tanımlanmasında niçin **fari** fiilinin tercih edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

**Fatumun fari** fiilinden türediği düşüncesi üzerinde antikçağ kaynakları da hemfikirdir. Bu noktada **fatum** kavramının antikçağda yapılmış etimolojik incelemelerine değinmek, kavramın kökenine inebilmek için faydalı olacaktır. M. Terentius Varro, Latincenin dil yapısını ve gramer kurallarını anlattığı **De Lingua Latina (Latin Dili Üzerine)** adlı eserinde **fari** fiilinden türeyen sözcükleri geniş bir şekilde açıklar ve **fatum** sözcüğünün **fari** fiilinden türediğini belirtir.<sup>5</sup> **Fatur**<sup>6</sup> fiilinin anlamlı sözler sarf eden insanlar için kullanıldığını ifade eder ve buradan da henüz anlamlı şekilde konuşma yetisine sahip olmamaları sebebiyle bebekler için konuşamayan, dilsiz, suskun anlamlarına gelen **inf/ans**, **-antis** sıfatının türediğini

<sup>1</sup> Michiel de Vaan, **Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages**, Brill, Boston, 2008, s. 231.

<sup>2</sup> M. Bettini, “Weighty Words, Suspect Speech: Fari in Roman Culture”, **Arethusa**, Vol. 41, S. 2, The John Hopkins University Press, 2008, s. 314.

<sup>3</sup> **A.e.**

<sup>4</sup> **A.e.**, s. 315.

<sup>5</sup> Varro, **De Lingua Latina**, 6.52.

<sup>6</sup> **Fari** fiilinin şimdiki-geniş zaman, üçüncü tekil şahıs çekimi.

ekler. Kader tanrıçaları **Parcaların** çocukların yaşam sürelerini “konuşarak” saptadıkları düşüncesinden hareketle **fatum** isminin ve kader tarafından kararlaştırılmış, kaçınılmaz anlamlarına gelen **fatal/is, -e** sıfatının ortaya çıkmış olduğu da yine Varro tarafından ileri sürülür.<sup>7</sup> **Parcaların** konuşması, yeni doğmuş bir bebeğe yaşam süresini pay eder ve doğal olarak onun kaderini belirler.<sup>8</sup> Augustinus’un metinlerini incelediğimizde onun da **fatumun** kaynağı olarak **fari** fiilini gösterdiğini ve **fatumu** tanrı tarafından söylenmiş söz olarak ele alıp kavramı Hristiyanlığa taşıdığını görürüz. İsa peygamber tanrının “söz”üdür<sup>9</sup> ve **fatum**, tanrının iradesini sergiler.<sup>10</sup> Son olarak **Origines**’in yazarı Isidorus’a değinecek olursak, **fatumun** kökeni üzerine onun da diğer yazarlarla uyduğu belirtilmelidir. Isidorus, Hristiyanlık öncesi **fatum** anlayışını incelerken pagan dünyasında **fatumdan** tanrıların ya da Iuppiter’in “söz”ünün anlaşıldığını ifade eder.<sup>11</sup>

**Fatum** kavramının tanrı tarafından kararlaştırılmış ve değiştirilemez bir zorunluluk olarak kaderi temsil etmesi, antikçağ Yunan ve Roma dünyasındaki kader tanrıçalarıyla birebir ilişkilidir. Roma dini ve düşüncesi Yunan dünyasıyla etkileşime girdikten sonra pek çok dinî unsur gibi **fatum** kavramı da değişime uğramış ve **Fata** olarak tanrıçalaştırılarak Roma dininde yer almıştır.<sup>12</sup> **Fata**, Yunan dininde kader tanrıçaları olan **Moiraların** (Yun. **Μοῖραι, Moirai**) Roma dinindeki temsilcisidir. Hesiodos’un **Thegonia**’sından öğrendiğimize göre Zeus ile Themis’in kızları olan **Moiralar**, insanlara hayat paylarını dağıtan tanrıçalardır.<sup>13</sup> Başlangıçta her insanın ayrı **Moirası** varken Homeros destanlarından sonra evrensel **Moir** fikri gelişmiş; isimleri Klotho, Lakheesis ve Atropos olan bu kız kardeşler tüm ölümlülerin hayatına dâhil olan tanrıçalar haline bürünmüşlerdir.<sup>14</sup> İnsanın hayat süresini bir iplikle tayin eden bu tanrıçalardan Klotho (Eğiren) ipliği eğiren, Lakheesis (Pay Dağıtan) ipliği ölçüp biçen ve Atropos (Değiştirilemez Olan) ipliği keserek insan hayatına son veren

<sup>7</sup> Varro, **De Lingua Latina**, 6.52.

<sup>8</sup> M. Bettini, **a.g.e.**, s. 316.

<sup>9</sup> Augustinus, **Contra Faustum Manichaeum**, 2.5.3.

<sup>10</sup> Augustinus, **De Civitas Dei**, 5.9.

<sup>11</sup> Isidorus, **Origines**, 8.11.90.

<sup>12</sup> P. Grimal, **Mitoloji Sözlüğü**, Çev. S. Tamgüç, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 197.

<sup>13</sup> Hesiodos, **Theogonia**, 901-906; Hesiodos, **Thegonia** 217’de ise **Moiraların** Gece’nin çocukları olduğunu belirtir.

<sup>14</sup> P. Grimal, **a.g.e.**, s. 497.

tanrıçadır.<sup>15</sup> Bu görünümüleriyle **Moiralar** diğer tanrı ve tanrıçalardan üstündür; çünkü onların eylemleri değiştirilemezdir. Bu nedenledir ki **Ilias**'ta Zeus bile oğlu Sarpedon'un ölümünü engelleyemez, onun yaşam süresine ekleme yapamaz; çünkü bu, kadere karşı çıkmak ve dünya düzenini bozmak anlamına gelir.<sup>16</sup> Platon'un öte dünyanın gizemlerini açıklamak için **Politeia**'sının (**Devlet**) onuncu kitabında yer verdiği **Er Mitosu**'nda ise Zeus ile Kader'in (Yun. **Ἀνάγκη**, **Ananke**) kızları olarak ortaya çıkan **Moiralar**, Sirenlerin şarkılarına eşlik ederken görülürler. Lakheis geçmişin, Klotho bugünün, Atropos ise geleceğin şarkısını söylemektedir. Öte dünyadan tekrar yeryüzüne dönmek üzere olan ruhlar, çeşitli aşamalardan geçtikten sonra bu üç kader tanrıçasının huzuruna gelir. Burada bir rahip, ruhlara yeryüzünde yaşamak istedikleri hayatı seçmeleri için fırsatları olduğunu ve seçecekleri bu hayattan kendilerinin sorumlu olduğunu bildirir. Ruhlar önlerine atılan kura sayısına göre istedikleri hayatı seçecektir; hayat örnekleri arasında yoksulluk, zenginlik, ün, güzellik gibi pek çok özellik barındıracak şekilde her türden hayvan ve insan hayatı vardır. Seçimini yapan ruh, payına düşen ve ona hayat boyu eşlik ederek seçtiği kaderi yaşamasını sağlayacak olan koruyucu ruhunu (Yun. **δαίμων**, **daimōn**) Lakheis'ten alarak Klotho'nun huzuruna gelir. Daha sonra Klotho'nun kirmeni altından geçen ruh seçtiği kaderine bağlanır. Atropos ise ruhun yeni kaderini örerek çözülemez hale getirir. Tüm bunlardan sonra ruh ardına bakmadan Kader'in tahtının altından geçer ve yeni kaderini yaşamak üzere Lethe ovasına doğru ilerler.<sup>17</sup>

**Moiraların** Roma dünyasındaki temsilcileri olan ve aynı zamanda **Parcae** olarak adlandırılan kader tanrıçaları, tıpkı Yunan'da olduğu gibi başlangıçta evrensel kaderi simgelemekten uzak, yalnızca doğumlara iştirak eden varlıklardır.<sup>18</sup> Fakat yukarıda belirtildiği üzere, Yunan dininin etkisiyle **Moiralarla** özdeşleştirilen bu varlıkların sayısı üçe çıkar ve iplik eğiriciler olarak insan ömrünü tayin eden tanrıçalara dönüşürler.<sup>19</sup> Bu tanrıçaların görevlerine doğumların yanı sıra evlilik ve

<sup>15</sup> Ç. Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi: Homeros'tan Augustinus'a Bir Düşünce Serüveni**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2013, s. 221.

<sup>16</sup> Homeros, **Ilias**, 16.431-462.

<sup>17</sup> Platon, **Politeia**, 10.614b-621c.

<sup>18</sup> P. Grimal, **a.g.e.**, s. 592; D. Nardo, **Greek and Roman Mythology**, Greenhaven Press, New York, 2002, s. 91.

<sup>19</sup> Servius'tan öğrendiğimize göre Roma'da bu tanrıçaların iplik eğiriciler olmalarının yanı sıra biri kaderi söyleyen, diğeri yazan ve sonuncusu kaderin ipliğini eğiren olmak üzere farklı bir algılanışları da vardır. Servius **In Vergilii Aeneidos** adlı eserinde, Vergilius'un **Parcalardan** bahsederken **volvère**

ölüm de eklenir. Latince isimleri **Nona**, **Decuma** ve **Morta**<sup>20</sup> olan bu tanrıçalara Latin edebiyatında sıklıkla ölümle olan ilişkileriyle rastlanır. Ölümün kaçınılmaz ve değiştirilemez bir son oluşu, Latin edebiyatı yazarlarında kader tanrıçalarının zalimliğini<sup>21</sup> ve onların kararlarına boyun eğmekten başka hiçbir çarenin olmadığını gösterir.<sup>22</sup> Ancak bu noktada belirtilmelidir ki Romalılar, **fatumun** kaçınılmazlığından ve değişmez oluşundan yola çıkarak onu kehanetle ilişkilendirmiştir. Kehanet, **fatumun** zorunluluğunu ortadan kaldırmasa da sağladığı öngörüyle insana **fatumun** zorunluluğuna hazır olmanın yollarını sunar. Çünkü **fatum** tanrı sözü iken, kehanet tanrının sözünü işaretler aracılığıyla insanlara bildirmesi, onlarla iletişime geçmesidir. Vergilius'un **Georgica**'sında (**Çiftçilik Sanatı**) bu ilişki açıkça gözler önüne serilmektedir:

“Deum praecepta secuti venimus hinc lapsis quaesitum oracula rebus. ...  
Ad haec vates vi denique multa... sic fatis ora resolvit.”

“Tanrı sözüne kulak verip, kehanet almaya geldim buralara, canıma tak eden konularda. ... Bilici ise topladı bütün gücünü bu sözler üzerine... ve başladı Kader'in kararını söylemeye...”<sup>23</sup>

Roma'da kehanetin varlığı ve güvenilirliği **fatum** anlayışıyla temellenir; başka bir deyişle kehanetin varlığı, **fatumun** varlığıyla mümkündür. Zira ancak önceden belirleme söz konusuysa öngörme ya da kehanette bulunma söz konusu olabilir. Dolayısıyla tanrı sözü olarak nitelendirilen **fatum**, önceden kararlaştırılmış ve değiştirilemez niteliğiyle, daha sonra açıklanacağı üzere, tanrısal öngörüyle ifade eden **providentia** ile beraber Roma'da kehaneti olumlayan temellerden biridir. Bu

---

fiilini, iplik ya da kitap sözcüklerinden yola çıkarak kullandığını belirtir. **In Vergilii Aeneidos**, 1.22: “aut a filo traxit ‘volvere’ aut a libro: una enim loquitur, altera scribit, alia fila deducit.” Bettini'ye göre kader tanrıçalarının tasvirlerinde içlerinden birinin kağıt tomarı taşıması, Servius'u destekler niteliktedir. Bkz. M. Bettini, **a.g.e.**, s. 323-326.

<sup>20</sup> Sırasıyla Dokuzuncu, Onuncu ve Ölüm anlamlarına gelen bu isimler, Roma'da kader tanrıçalarının başlangıçta doğum tanrıçaları olduklarını gösterir şekilde dokuz aylık doğum, on aylık doğum ve ölü doğum anlamlarına gelir. Bkz. Ed. M. C. Howatson, **Oxford Antikçağ Sözlüğü**, Çev. F. Ersöz, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 625.

<sup>21</sup> Bkz. Vergilius, **Georgica**, 4.324; Seneca, **Phaedra**, 467; **Oedipus**, 1059.

<sup>22</sup> Buna dair bir örnek görmek için bkz. Ovidius, **Heroides**, 16.41.

<sup>23</sup> Vergilius, **Georgica**, 4.448-452, Çev. Ç. Dürüşken, **Çiftçilik Sanatı**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 81.

nedenle Romalı yazarların metinlerinde **fatum** kavramı, karşımıza kehanetle olan ilişkisinin yanı sıra bizzat kehanetin kendisi olarak da çıkmaktadır:

“...Lentulum autem sibi confirmasse ex fatis Sibyllinis haruspicumque responsis se esse tertium illum Cornelium ad quem regnum huius urbis atque imperium pervenire esset necesse...”

“Lentulus, Sibylla kehanetlerinden ve kâhinlerin cevaplarından kendisinin üçüncü Cornelius olduğunu, bu şehrin krallığının ve hâkimiyetinin kendisine geçmesinin kaçınılmaz olduğunu doğrulamıştı...”<sup>24</sup>

Henüz vuku bulmamış olayların önceden bilinmesine ya da sezilmesine işaret eden **providentia** (Yun. **πρόνοια**, **pronoia**) kavramı ise Latince görmek, ileriye görmek, önceden görmek anlamlarına gelen **providere** fiilinden türer ve öngörü, önsezi anlamına gelir. Cicero da bu tanıma uygun olarak, **providentia**yı gelecekte olacak bir şeyin gerçekleşmeden önce görülmesini sağlayan bir güç olarak tanımlar.<sup>25</sup> Roma’da **providentia** kavramı, sıradan kişilerin sahip olduğu öngörü yeteneği anlamının dışında, tanrıların ve imparatorların öngörüsü olarak ikiye ayrılabilir. Bu ayrım, **providentia** kavramının felsefi ve dinî alandaki görünümünün yanında imparatorluk dönemiyle beraber edindiği politik alandaki etkinliğini açıklamamıza da yardımcı olacaktır.

Roma edebiyatında **providentia** kavramının doğduğu **providere** fiilinin ilk olarak Plautus tarafından kullanıldığını<sup>26</sup> ve ileriye görmek, öngörmek, önceden önlem almak anlamlarına geldiğini görürüz.<sup>27</sup> Daha sonra Pacuvius tarafından kullanılan fiil, öngörünün kutsallığına ve tanrılarla olan bağlantısına atıf yapmaktadır:

<sup>24</sup> Cicero, **In Catilinam**, 3.4.9. Ayrıca bkz. **a.e.**, 3.11.

<sup>25</sup> Cicero, **De Inventione**, 2.160.

<sup>26</sup> Bkz. Plautus, **Asinaria**, 450; **Mostellaria** 2.2.94.

<sup>27</sup> J-P. Martin, **Providentia Deorum: Recherches sur Certains Aspects Religieux du Pouvoir Impérial Romain**, Paris, 1982, s. 1.

“Nam si qui quae eventura sunt provideant, aequiperent lovi.”

“Birisi gelecekte olacakları önceden görürse, Iuppiter’e eş olabilir.”<sup>28</sup>

Roma düşüncesinde **providentia** kavramı, öncelikle Stoacı tanrısal öngörüü temsil etmektedir. Quintilianus’un **Institutio Oratoria (Konuşma Sanatının Eğitimi-Öğretimi)** eserinde olgulara ilişkin soruları incelerken evrenin **providentia** tarafından yönetilip yönetilmediği sorusunu örnek vermesi, Stoacı tanrısal öngörü anlayışının Roma’da etkin olduğunu gösteren örneklerden biridir.<sup>29</sup> Bunun yanı sıra yukarıda Pacuvius’tan yapılan alıntı, öngörme yeteneği ile tanrı arasındaki yakın ilişkiyi açık bir şekilde göstermektedir. Alıntıda da anlaşılabileceği üzere **providentia** sahibi olmak tanrının en önemli ve değişmez niteliklerinden biridir. Tanrının var olduğu ve öngörüsü sayesinde evreni yönettiği fikri, **providentia** kavramının temelini oluşturur. Böylece tanrı yalnızca evreni yaratmakla kalmaz; aynı zamanda onu daimi bakışıyla korur, yarattığı tüm şeylerin işe yaramasını ve bir uyum içinde ilerlemesini planlar, öngörür ve evrenin devamlılığını sağlar. Bu haliyle **providentia** evrenin düzenini sağlayan yönetici güçtür.<sup>30</sup> Bu güç evrenin tüm köşelerine kadar siner, onu çepeçevre sarar. Dolayısıyla evren **providentia** tarafından belirlenen bir amaca doğru ilerler ve bizzat **providentianın** eseridir. İnsanın onun gücünü anlaması için evreni incelemesi, yaratılmış şeylerdeki yararlılık ilkesi ile uyum ve güzelliği keşfetmesi kâfidir. Yaratılabilecek en iyi evren olan bu evrende hiçbir şey eksik ya da yararsız değildir. **Providentia** tüm ayrıntılarda varlığını gösterir; öyle ki insanın hitabet sanatına olan yeteneği bile Quintilianus tarafından **providentianın** insana verdiği bir armağan olarak görülür.<sup>31</sup>

**Fatum** gibi, tanrısal öngörüü ifade eden **providentia** da Roma’da kehanetin varlığını destekler bir niteliğe sahiptir. **Fatum** kavramında bunu sağlayan önceden belirlenmişlikken, **providentia** kavramında tanrının sonsuz öngörüsüdür. Cicero **De Divinatione**’de (Kehanet Üzerine) **providentia** ve kehanet ilişkisini şöyle açıklar:

<sup>28</sup> A. Gellius, **Noctes Atticae**, 14.1.34.

<sup>29</sup> Quintilianus, **Institutio Oratoria**, 7.2.2.

<sup>30</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.34.87, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, Kalcı Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 251.

<sup>31</sup> Quintilianus, **Institutio Oratoria**, 1.10.7; 10.1.109.

“Quam si obtinemus, stabit illud, quod hunc locum continet, de quo agimus, esse deos, et eorum providentia mundum administrari, eosdem consulere rebus humanis, nec solum universis, verum etiam singulis. Haec si tenemus, quae mihi quidem non videntur posse convelli, profecto hominibus a dis futura significari necesse est.”

“Eğer tanrıların var oldukları ve dünyanın onların öngörülerıyla yönetildiği, aynı şekilde onların yalnızca tüm insanlığın değil, aynı zamanda tek tek bireylerin de işleriyle ilgilendikleri savını kanıtlarsak hakkında tartıştığımız nokta geçerli olacak. Aslında birbirlerinden ayıramaz olduklarını düşündüğüm bu şeyleri kavrarsak elbette bundan çıkan sonuç, gelecekte olacak şeylerin tanrılar tarafından insanlara işaretlerle gösterildiğidir.”<sup>32</sup>

Yukarıda ana hatlarıyla değindiğimiz evrenin yöneticisi ve koruyucusu olan Stoacı tanrısal öngörü anlayışı, Roma’da **providentia** kavramının genel anlamını temsil eder. Özel anlamı ise, onun aynı zamanda kutsal Roma devletini koruyan bir güç olmasıdır. Charlesworth’ün belirttiği gibi **providentia** kavramı, “Geç cumhuriyet döneminde tanrıların ya da tanrıların aracısı olarak çalışan, devletin süregiden ve huzurlu varlığını sağlamlaştırmaya yardımcı olan, onu iç ve dış tehlikelere karşı koruyan insanların dışa vurduğu öngörü”dür.<sup>33</sup> Böylece **providentianın** dinî ve felsefi tarafı olmasının yanı sıra bir de politik tarafı olduğu anlaşılmaktadır. Cumhuriyet döneminde **providentianın** devletle olan ilişkisini gözler önüne seren örneklerden biri, Catilina’nın suikast girişimini öngören Cicero’nun tavrıdır. Cicero **In Catilinam**’da (**Catilina Söylevi**) devletin büyük bir tehlikeden kendisinin yiğitliği, kararı ve **providentiası** sayesinde kurtulduğunu belirtir.<sup>34</sup> Aynı konuda Quintilianus, Cicero’nun başarısını sık sık ya **senatusun** cesaretine ya da ölümsüz tanrıların **providentiasına** atfettiğini söyler.<sup>35</sup> Ancak **providentia** kavramının bu şekilde kullanımına Augustus dönemine kadar tekrar rastlamayız.

<sup>32</sup> Cicero, **De Divinatione**, 1.117.

<sup>33</sup> M. P. Charlesworth, “Providentia and Aeternitas”, **The Harvard Theological Review**, S. 29, Nisan 1936, s. 108.

<sup>34</sup> Cicero, **In Catilinam**, 3.14.

<sup>35</sup> Quintilianus, **Institutio Oratoria**, 11.1.23.

Roma'nın Augustus'la birlikte yönetim biçiminin değişmesi, Roma dininde imparatorluk kültürünün gelişmesine sebep olmuştur. Bu dönemde “Roma devletini bütün kurumlarıyla ve değerleriyle birlikte yeniden yapılandırma görevi, adeta tanrısal bir görev olarak düşünülmüş, bu görevi üstlenen imparator en azından Roma düşüncesinde, insanüstü bir özellikle donatılmış ve kutsanmıştır.”<sup>36</sup> İç savaşların son bulmasıyla refaha çıkan Roma'da huzur ortamını sağlayan imparatorun şahsını yüceleştirmeye yönelik eğilim de imparatorluk kültürünün gelişmesindeki önemli etkenlerden biridir. Bu konuda en büyük rolü ise Romalı şairler ve yazarlar üstlenir. Sonuç olarak barışın yaratıcısı ve koruyucusu olarak görülen Augustus, Doğu dininin de etkisiyle tanrılaştırılır, kendisine sunaklar adanmaya başlar. Augustus'un tanrılaştırılmasını ve bu dönemde **providentia** ile arasındaki ilişkiyi açıkça gözler önüne seren örneklerden bir tanesi, Asya eyaletinin onu en iyi biçimde onurlandırmak için bir yarışma düzenlemesidir. Yarışmanın sonucunda yeni yıl gününün Augustus'un doğum günü olan 23 Eylül olmasına karar verilir. Asya eyaletinin kararını bildiren İÖ 9 yılına ait yazıtta, ilahi bir şekilde hayatlarını yöneten **providentianın** Augustus'u yarattığı ve onu insanların iyiliği için üstün niteliklerle donattığı belirtilir. Augustus, **providentia** tarafından insanların kurtarıcısı olarak yollanmış, bu görevini de savaşlara son vererek ve her şeyi düzene koyarak yerine getirmiştir.<sup>37</sup>

İmparatorluk dönemi **providentia** anlayışını Cumhuriyet dönemi anlayışından ayıran en önemli özellik, Augustus'un **providentianın** aracılığıyla devletin selameti için çalışmasının yanı sıra aynı zamanda bir tanrı haline gelmesidir. **Providentianın** Augustus'la birlikte yöneticinin karakterinin değişmez niteliği haline bürünmesi de bir diğer ayırıcı unsurdur.<sup>38</sup> Kavramın Augustus'la birlikte geçirdiği değişim, aslında **providentianın** tanrısal öngörü anlayışından kopmadığını; fakat öldükten sonra tanrılar arasına gidecek olan ve ancak yeryüzü koşullarında ölümlü sayılabilecek tanrı Augustus'un bünyesinde kişileştirildiğini gösterir. Böylece imparatorluk döneminde tanrıların öngörüsünün yanında tanrısal Augustus'un

<sup>36</sup> Ç. Dürüşken, **Roma Dini**, Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2003, s. 30.

<sup>37</sup> P. Herz, “Emperors: Caring for the Empire and Their Successors”, **A Companion to Roman Religion**, Ed. J. Rüpke, Blackwell Publishing, 2007, s. 307; S. R. F. Price, **Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor**, Cambridge University Press, 1984, s. 54.

<sup>38</sup> M. P. Charlesworth, **a.g.e.**, s. 108.

öngörüsüne (**Providentia Augusti/Augusta**) de tanıklık ederiz. Charlesworth'e göre Augustus'un **providentiası** devletin varlığını korumak olarak tanımlanabilir ve kendisini üç yolla gösterir: halkın refahını korumak, istikrarlı bir veraset sistemi sağlamak, komploların önüne geçmek. Böylece imparatorun **providentiası**, aslında Roma'nın ebediyen var olacağı düşüncesinin kanıtıdır.<sup>39</sup> Bu durum imparatorun **providentiası** anlayışının Augustus'tan sonra da devam etmesine, imparatorun **providentiasının** Roma İmparatorluğunun temel koruyucusu olarak görülmesine sebep olur. Roma halkı nezdinde Seianus'un komplosunu öngörmüş ve önlemiş olan İmparator Tiberius'a adanan Umbria'daki tapınak yazıtında şu sözler yazar: "Roma halkının en tehlikeli düşmanlardan kurtarılıp Roma isminin sonsuzluğu için doğmuş olan Tiberius Caesar'ın tanrısal öngörüsüne."<sup>40</sup>

Sonuç olarak Roma'da **providentia** kavramının felsefî, dinî ve politik yanlarının birbiriyle ortak bir görünüme sahip olduğunu, aynı zeminde uyum içinde kullanıldığını söylemek mümkündür. Çünkü evreni yöneten ve koruyan **providentia**, özelde Roma devletinin varlığını sürdürmesini sağlayan ve onu koruyan en önemli güçtür; tanrıların da imparatorların da öngörüsü bu amaca hizmet eder.

Araştırmamızın merkezinde yer alan üçüncü kavram olan **fortuna** (Yun. **τύχη**, **tykhē**) ise Latince şans, ihtimal, tesadüf anlamına gelen **fors**<sup>41</sup> sözcüğünden türer ve şans, talih, baht, kimi zaman da kader olarak çevrilebilir. Yunan dinindeki **Tykhē** ile bir tutulan **Fortuna** genellikle gözleri kapalı, bir elinde bereket boynuzu, diğer elinde gemi dümeni tutan bir tanrıça olarak betimlenir. Antikçağ Roma dünyasında tapım gören en önemli tanrı ve tanrıçalardan biri olan **Fortuna**'nın kültünün Roma'nın ikinci kralı Servius Tullius<sup>42</sup> ya da dördüncü kralı Ancus Marcius<sup>43</sup> tarafından başlatıldığı ve her yıl 24 Haziran'da onuruna bir şenlik düzenlendiği bilinmektedir.

<sup>39</sup> A.e., s. 110.

<sup>40</sup> H. Dessau, **Inscriptiones Latinae Selectae**, 157: "Providentiae Ti. Caesaris Augusti nati ad aeternitatem Romani nominis, sublato hoste perniciosissimo p[opuli]. [Romani]."

<sup>41</sup> Latince taşımak, getirmek, götürmek, üretmek anlamlarına gelen **ferre** fiilinden türer. Bazı modern kaynaklar **fortuna**nın kökenini doğrudan **ferre** fiiliyle ilişkilendirir ve bu bağlantıyı, insanların hayatlarına bereket getiren Tanrıça **Fortuna** anlayışıyla desteklerler: Bkz. M. C. Howatson, **a.g.e.**, s. 326.

<sup>42</sup> Varro, **De Lingua Latina**, 6.17.

<sup>43</sup> Plutarkhos, **Peri tēs Rōmaiōn Tykhēs**, 318e.

Tanrıça **Fortuna** Roma’da çeşitli sıfatlarla anılırdı; bunlar **Fortuna Muliebris**<sup>44</sup> (Kadının Talihi), **Fortuna Publica**<sup>45</sup> (Halkın Talihi), **Huiusce Diei Fortuna**<sup>46</sup> (Bu Günün Talihi), **Mala Fortuna**<sup>47</sup> (Kötü Talih), **Respiciens Fortuna**<sup>48</sup> (Koruyan Kollayan Talih) gibi **Fortuna**’nın çeşitli yanlarını ve şans getirdiği insanları betimleyen sıfatlardır.

**Fortuna**’nın insan zihninde resmedilişinde gözlerinin kapalı ya da kör olması, onun kendisine iyilik ya da kötülük getireceği insana bakmadığını, onu seçmediğini, onun işlerinde rastlantının hâkim olduğunu; elinde bereket boynuzunun olması, onun insana dünya nimetlerini bahşeden bir tanrıça olduğunu; dümene sahip olması ise, bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi onun da insan hayatını yönettiğini ve yönlendirdiğini simgeler. **Fortuna**’nın isimlendirilmesi konusunda Isidorus’un eserini inceleyecek olursak onun bu nitelikleri daha açık anlaşılır: Isidorus, Tanrıça **Fortuna**’nın adının rastlantısal, tesadüfi, kazara olan anlamlarına gelen **fortuit/us**, -a, -um sıfatından türetilmiş bir isim olduğunu, bu ismin **Fortuna**’nın rastlantısal olaylar vasıtasıyla insani meselelerle adeta alay eden bir tanrıça olmasından kaynaklandığını ifade eder. Bu nedenle onun gözlerinin kör olarak tasvir edildiğini, çünkü hiçbir değer gözetmeden iyi ve kötü insanlara rastgele geldiğini belirtir.<sup>49</sup> Isidorus’un aktarımı, **Fortuna**’nın Roma edebiyatındaki dönek, güvenilirmez, değişken, acımasız, kötü gibi sıfatları nasıl edindiğini gösterir niteliktedir.

“Haec dea non stabili, quam sit levis, orbe fatetur,  
quae summum dubio sub pede semper habet.  
Quolibet est folio, quavis incertior aura.”

“Bu tanrıça ne kadar değişken olduğunu güvenilirmez tekerleğiyle gösterir,  
Onu daima güvenilirmez ayaklarının altında tutar.  
O, yapraklardan daha hareketli, herhangi bir rüzgârdan daha belirsizdir.”<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Plutarkhos, **Peri tēs Rōmaiōn Tykhēs**, 318f.

<sup>45</sup> Ovidius, **Fasti**, 4.376.

<sup>46</sup> Cicero, **De Legibus**, 2.28.

<sup>47</sup> Cicero, **De Legibus**, 2.28.

<sup>48</sup> Cicero, **De Legibus**, 2.28.

<sup>49</sup> Isidorus, **Origines**, 8.11.94.

<sup>50</sup> Ovidius, **Ex Ponto**, 4.3.31-34.

**Fortuna**'nın güvenilirmez bir karaktere sahip oluşunun altında onun sabit bir davranış tarzına sahip olmaması yatar. Bu açıdan bakıldığında **Fortuna**'nın doğasında bir ikilik gözlemlenir: O aynı zamanda iyi, aynı zamanda kötü olabilen bir tanrıçadır ve kime ne zaman iyi, ne zaman kötü davranacağı belirsizdir. O, bir zamanlar iyi davrandığı insana başka zaman kötü davranma hakkını daima elinde tutar.<sup>51</sup> Onun eylemlerinde tutarlılık aramak birey açısından nafiledir, bu araştırmadan bir sonuç elde etmek ise imkânsızdır. Böylece **Fortuna**'nın eylemleri birey açısından “nedensiz” görülür. Cicero'nun da belirttiği gibi, “Talihinin iyi ya da kötü olması kişinin karakterine ya da sürdürdüğü hayat tarzına bağlı değildir.”<sup>52</sup> Bu bağlamda **Fortuna**'nın insana verdiği her şey kişiden bağımsız olarak dünyevi ve geçicidir. Çünkü o verdikleriyle mutlu ettiği kişiyi bir anda mutsuz, mutsuz olanı ise mutlu edebilir; zıtlıkları aynı anda bünyesinde barındırır, değişkenlik onun doğasının özünü oluşturur. Dolayısıyla birey, Tanrıça **Fortuna**'nın yönetimindeki dünyasında onun başına getirdiği önlenemez rastlantılara göre yaşamak durumunda kalır. Bu durum ise **Fortuna**'yı insan açısından güvenilirmez, acımasız ve tehlikeli bir hale büründürür.

“Heu, Fortuna, quis est crudelior in nos te deus? Ut semper gaudes illudere rebus humanis!”

“Ah, Fortuna, hangi tanrı bize karşı senden daha acımasız? Nasıl da keyif alırsın insan işleriyle oynamaktan!”<sup>53</sup>

Horatius, Romalıların **Fortuna** karşısındaki durumunu açıkça böyle dile getirir. Rastlantının egemen olduğu ve kendisinin öngöremediği durumlara karşın insanın yapacağı şey, Tanrıça **Fortuna**'ya tapmak<sup>54</sup> ya da ondan şikâyet etmektir. Bu

---

<sup>51</sup> F. Nösselt, **Mythology: Greek and Roman**, Trans. Angus W. Hall, Kerby & Endean, London, 1885, s. 213.

<sup>52</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 3.37.90, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrılarının Doğası**, s. 434-435: “Sic enim res se habet ut ad prosperam adversamve fortunam qualis sis aut quem ad modum vixeris nihil intersit.”

<sup>53</sup> Horatius, **Satyrarum Libri**, 2.8.61-3.

<sup>54</sup> Cicero **De Natura Deorum**'da Kara Talih'in (**Mala Fortuna**) bile tapınağı olduğundan bahseder. Bkz. 3.24.63. Bu bilgi Romalıların **Fortuna**'dan korunmak için ona nasıl sıkı sıkıya bağlı olduklarını gösterir niteliktedir.

nedenle Roma edebiyatı yazarlarının pek çoğunun **Fortuna** kendilerinden yüz çevirdiğinde onun kötücüllüğünden şikâyet ettiğini ve ona kötü sıfatlar atfettiğini görürüz.

**Fortuna**'nın rastlantısallıkla olan ilişkisi, Roma'da çok önemli bir kurum olan kâhinlikle ters düşmektedir. Cicero'nun ifadesiyle söylersek, bir sebep ya da mantığa dayalı olarak gerçekleşmeyen rastlantısal ve tesadüfi olayları kehanet aracılığıyla öngörmek mümkün değildir.<sup>55</sup> Cicero buradan bir adım daha öteye giderek bu tarzda gerçekleşen bir olayın tanrı tarafından dahi öngörülemeyeceğini ifade eder. Çünkü eğer bir olay tanrı tarafından öngörülebilir durumdaysa o olay kesin olarak gerçekleşecek demektir; ancak bu durumda rastlantı ortadan kalkmaktadır. Oysa Cicero için rastlantının varlığı aşikârdır ve tam da bu nedenden ötürü rastlantı sebebiyle gerçekleşen olayları öngörmek imkânsızdır.<sup>56</sup> Buradan çıkan sonuca göre Cicero için rastlantısal olan ile tanrı arasında bir tezatlık söz konusudur, dolayısıyla rastlantı ve değişkenliğe dayanan **Fortuna**'nın tanrısallığı sorgulanmalıdır. Cicero **De Natura Deorum**'da (**Tanrıların Doğası**) Akademia Okulu'nun düşüncelerini benimseyen Cotta'nın ağzından şu düşünceleri ifade eder:

“Nam mentem fidem spem virtutem honorem victoriam salutem concordiam ceteraque eius modi rerum vim habere videmus, non deorum. Aut enim in nobismet insunt ipsis, ut mens ut spes ut fides ut virtus ut concordia, aut optandae nobis sunt, ut honos ut salus ut Victoria; quarum rerum utilitatem video, video etiam consecrata simulacra, quare autem in iis vis deorum insit tum intellegam cum cognovero. Quo in genere vel maxime est Fortuna numeranda, quam nemo ab inconstantia et temeritate seiunget, quae digna certe non sunt deo.”

“Çünkü zihin, inanç, umut, erdem, onur, zafer, esenlik, uzlaşım ve benzeri değerlerin tanrı değil, soyut kavramlar olduğunu görüyoruz. Bunlar ya zihin, umut, inanç, erdem, uzlaşım gibi bizde var olan ya da onur, esenlik, zafer gibi arzularımıza konu olan değerlerdir. Bu değerlerin yararlı olduğunun farkındayım, hatta onlara adanmış heykelcikleri de görüyorum, ama onlarda niçin tanrısal bir gücün bulunması gerektiğini ancak öğrenirsem anlayabilirim. Özellikle Talih'i bunların arasında saymak gerekir, çünkü hiç kimse talihi değişkenlik ve rastlantıdan ayrı düşünmez, bunlar da tanrıya uygun düşmeyen niteliklerdir.”<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Cicero, **De Divinatione**, 2.15.

<sup>56</sup> Cicero, **De Divinatione**, 2.18.

<sup>57</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 3.24.61, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 400-401.

Cotta konuşmasının devamında talihin tanrılardan istenmesi gerektiğini söyler. Böylece Roma'da **fortuna** hakkında zihnimizde iki farklı görüş belirmiş olur: İlki rastlantı yoluyla istediğini yapmakta özgür olan, insanın hayatına egemen olan, insanı verdiği güvenilmez nimetlerle aldatan Tanrıça **Fortuna** fikridir; diğeri ise insanın tanrılara yakararak lehine çevireceği talih, şans, rastlantı anlamındaki **fortuna** kavramıdır. Bu iki bakış açısının ortak noktası, **fortunanın** dünyevi meselelerdeki belirleyici rolü ve insanın bu dünyada rahat, huzurlu ve güvende, kısacası iyi yaşamak için **fortunaya** duyduğu ihtiyaçtır.

## 1.2. Stoa Felsefesinde **Fatum**, **Providentia** ve **Fortuna**

İnsanoğlu asırlardır evrenin anlamı ve yönetici gücü, tanrının doğası, insanın dünyadaki yeri gibi konuları araştırarak yaşadığı dünyayı farklı biçimlerde anlamaya çalışmıştır. Bu konuları antikçağda etraflıca inceleyen ve Hellenistik dönemin en etkin felsefe okullarından biri olan Stoa Okulu, İÖ yaklaşık 300 yılında Kitionlu Zenon tarafından kurulmuştur. Etkinliğini yüzyıllar boyu sürdürmüş olan okul, geleneksel olarak Eski Stoa (Zenon, Kleanthes, Khrysippos), Orta Stoa (Panaitios, Poseidonios) ve Geç Dönem ya da Roma Stoası (Seneca, Epiktetos, Marcus Aurelius) olarak üç dönemde incelenmektedir. Sokrates ve Kyniklerin felsefi düşünceleriyle beslenen Stoa Okulu felsefeyi mantık, fizik ve ahlak olmak üzere üç bölüme ayırır. Doğaya uygun yaşama düsturunu felsefenin temel amacı olarak gören Stoacılar göre, bu amaca ulaşmak için bu üç bölüm birbirinden ayrılmaz şekilde gereklidir. Çünkü doğanın bilgisini veren fizik, bu bilgiye ulaşma çabasında kullanılan ölçüt mantık, iyinin bilimi ise ahlaktır.<sup>58</sup> Anlaşıldığı üzere Stoa felsefesindeki doğaya uygun yaşama amacına ulaşabilmek için insanın öncelikle doğayı keşfetmesi, dolayısıyla doğru bir doğa kavrayışına sahip olması gerekmektedir. Stoacı bakış açısından doğa bilgisine erişme ve ona uygun yaşama noktasında ise **fatum** (kader), **providentia** (tanrısal öngörü) ve **fortuna** (talih) kavramlarına başvurulmalıdır; çünkü Stoa felsefesi tüm evren tasvirini ve insanın bu

<sup>58</sup> B. C. Burt, **A Brief History of Greek Philosophy**, Ginn & Company, Boston, 1889, s. 199.

evrendeki yerini bu kavramlar üzerine inşa etmiştir. Arnold'ın ifadesiyle evrenin anlamı ve yönetimi hakkındaki problemlerin cevabı bu üç kavramda bulunur;<sup>59</sup> bu nedenle Stoa felsefesine göre erdemli ve ahlaklı yaşamının en başat ilkesi olan doğaya uygun yaşamak, bu kavramların anlaşılmasıyla mümkündür. Çünkü evrenin yapısını, gücünü, onu yönlendiren ve yöneten ilkeleri anlamayan insanın ona uygun yaşaması söz konusu olamaz. Roma'nın ileri gelen Stoacılarından Marcus Aurelius'un **Ta Eis Heauton (Kendi Kendime Düşünceler)** adlı eserinde belirttiği gibi, böyle bir insan yalnızca evrenin ne olduğunu değil; kendisinin de kim ve nerede olduğunu kavrayamaz.<sup>60</sup>

Stoa felsefesine göre evrendeki her şey, ya evrendeki değişmez zorunluluğu temsil eden **fatuma**, ya tanrının yönetici gücünü sergileyen **providentiaya** ya da dünyevi meselelerde belirleyici olan **fortunaya** göre gerçekleşir.<sup>61</sup> Seneca bu üç kavramın evren ve insan üzerindeki egemenliğini **Epistulae Morales**'te şöyle açıklar:

“Quid mihi prodest philosophia, si fatum est? Quid prodest, si deus rector est? Quid prodest, si casus imperat? Nam et mutari certa non possunt et nihil praeparari potest adversus incerta; sed aut consilium meum occupavit deus decrevitque quid facerem, aut consilio meo nihil fortuna permittit.’ Quicquid est ex his, Lucili, vel si omnia haec sunt, philosophandum est: sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disposuit, sive casus res humanas sine ordine inpellit et iactat, philosophia nos tueri debet. Haec adhortabitur, ut deo libenter pareamus, ut fortunae contumaciter; haec docebit, ut deum sequaris, feras casum.”

“Felsefe bana nasıl yararlı olur, eğer kader varsa? Nasıl yardımcı olur, eğer tanrı yöneticiyse? Neye yarar, eğer şans hüküm sürüyorsa? Mademki hem belirlenmiş olan şeyler değiştirilemiyor, hem de belirlenmemiş olanlara karşı önceden hazırlık yapılamıyor; ya tanrı benim düşüncemi ele geçirmiş ve ne yaptığıma karar vermiştir ya da talih kendi kararımla hiçbir şey yapmama izin vermez.’ Bunlardan herhangi birisi, Lucilius, ya da hepsi böyle olsa da yine de felsefe yapılmalıdır. İster kader bizi amansız yasasıyla bağlı tutsun, ister evrenin hükümdarı olan tanrı her şeyi düzenlemiş olsun ya da şans insan işlerini düzenden yoksun bir şekilde yerle bir etsin ve ortalığa saçsın; felsefe bizi korumalıdır. O bizi tanrıya

<sup>59</sup> E. V. Arnold, **Stoicism: Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy with Special Reference to Its Development within the Roman Empire**, Cambridge University Press, 1911, s. 199.

<sup>60</sup> M. Aurelius, **Ta Eis Heauton**, 8.52.

<sup>61</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 199.

seve seve, talihe metanetle boyun eğmemiz için cesaretlendirecek; bize tanrıyı takip etmeyi, şansa katlanmayı öğretecek.”<sup>62</sup>

Seneca'nın sözleri, bu kavramların kimi zaman birbirinden ayrılamayacak kadar yakın bir ilişkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bu ilişki, evrenin değişmez döngüsü ile tüm olay ve olguların **fatum**, **providentia** ve **fortunadan** birine bağlı olma zorunluluğunu açıklar. Böylece görülür ki bu üç güç, Seneca'nın sözlerinden de anlaşıldığı gibi, insan hayatını sınırlar ve ona hareket edebileceği bir alan bırakmaz. Bu noktada Stoa felsefesi, ortaya koyduğu ahlak sistemi vasıtasıyla insanı doğayla, yani yönetici olan bu üç güçle uzlaştırma görevini üstlenir.

Stoa felsefesinde en yetkin gücü temsil eden kader, olayların kendisine göre aktığı değişmez zorunluluktur. Cicero kader anlamında Latince kullanılan **fatum** sözcüğünün Eski Yunanca karşılığının **heimarmenē** (**heimarmenē**) olduğunu belirtir ve onu “nedenler silsilesi” olarak tanımlar.<sup>63</sup> Eski Yunanca payını, pay edileni almak anlamına gelen **meiromai** (**meiromai**) fiilinden türeyen **heimarmenē** Stoa felsefesinde canlı ve cansız tüm varlıkların benzer şekilde bağlı olduğu nedenler zincirini, evrenin doğuştan yasasını temsil eder; zorunluluğun öteki adı olarak görülür. Çünkü **heimarmenē**, yani kader ile yönetilen evrende ne olacaksa olacak, ne olmayacaksa olmayacaktır.<sup>64</sup>

Cicero **De Fato (Kader Üzerine)** adlı eserinde, Stoacı filozofların “her şeyin kader tarafından gerçekleştirildiğini söylediklerini”<sup>65</sup> aktarır. Bu anlayışın kökeni, Stoa felsefesinin fizik ve mantık anlayışında yatmaktadır; bu nedenle Stoa felsefesinin kader anlayışını açıklamadan önce ona temel olan Stoacı düşüncelere değinmek yerinde olacaktır. Bu noktada öncelikle belirtilmesi gereken Stoa fiziğinde evrenin biri etkin, diğeri edilgen olmak üzere iki ilkesi olduğudur. Seneca bu ilkeleri neden ve madde olarak açıklar.<sup>66</sup> Etkin ilke olan nedeni yaratıcı akılla, yani tanrıyla

<sup>62</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 16.4-5.

<sup>63</sup> Cicero, **De Divinatione**, 1.125. Ayrıca bkz. A. Gellius, **Noctes Atticae**, 7.2.1.

<sup>64</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 119-201.

<sup>65</sup> Cicero, **De Fato**, 15.33: “...Stoicis qui omnia fato fieri dicunt...”

<sup>66</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 65.2.

bağdaştırır; bu, durağan olan maddeye biçim veren ve onu harekete geçiren güçtür.<sup>67</sup> Diogenes Laertios'ta da edilgen ilke benzer şekilde “niteliği olmayan töz, madde” olarak; etkin ilke ise “bu tözün içindeki neden, yani tanrı” olarak açıklanır.<sup>68</sup> Etkin ilke sonsuzdur ve “maddenin tüm kapsamı içinde her şeyin yaratıcısıdır.”<sup>69</sup> Bu nedenle hem evrenin hem de evrendeki tüm biçimlerin, niteliklerin, ayrışmaların, uyuşmaların, değişimlerin sebebidir ve “tanrı”, “evrenin akli”, “evrenin sebebi” ve “kader” gibi pek çok isimle anılır.<sup>70</sup> Aynı zamanda doğa olarak da adlandırılan etkin ilke, evrendeki en küçük parçanın bile kendisiyle uyumsuz olamayacağı güçtür.<sup>71</sup> Çünkü doğa evrendeki her şeyi kapsar ve hiçbir şey ondan bağımsız olarak meydana gelemez.<sup>72</sup> Böylece Stoa felsefesinde etkin ilkenin, başka deyişle doğa ya da kader olarak da adlandırılan tanrının evrenin düzeninden sorumlu olduğu; dolayısıyla meydana gelen her şeyin bu ilke sayesinde vücut bulduğu ve onunla uyumlu olmak zorunda olduğu ortaya çıkar. Bu durum, S. Bobzien'in ifadesiyle söylersek, Stoa felsefesinde evren anlayışının bütünlüğüne ve onun tek bir etkin ilke tarafından yönetildiğine işaret eder.<sup>73</sup>

“Neden” olarak tanımlanan etkin ilke anlayışı, Stoa felsefesinin determinizm üzerine kurulu olduğunu gösterir; çünkü Stoacılara göre “neden olmadan hiçbir şey meydana gelemez.”<sup>74</sup> Bu düşünceye göre Stoa felsefesinde neden aynı zamanda etkin, yani yapıcı neden olarak görülür.<sup>75</sup> Bobzien, Stoa felsefesindeki etkin ilke ile neden arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: “Her etki, her değişim ya da hareket, bir nedene ihtiyaç duyar ve kaynağını etkin ilkeden alır.”<sup>76</sup> Neden, her ne türde olursa olsun, içinde bu etkin gücü barındırır; dolayısıyla etkindir. Bu görüşten hareketle Stoacılar Aristoteles'in öne sürdüğü maddi, biçimsel, ereksel ve fail neden olmak

<sup>67</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 65.2.

<sup>68</sup> D. Laertios, *Bioi kai Gnōmai tōn en Philosophia Eudokimēsantōn*, 7.134, Çev. C. Şentuna, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 346.

<sup>69</sup> D. Laertios, 7.134, Çev. C. Şentuna, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 346-347.

<sup>70</sup> S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2004, s. 17. Ayrıca bkz. D. Laertios, 7.139.

<sup>71</sup> Plutarkhos, *Peri Stōikōn Enantiōmatōn*, 1056a.

<sup>72</sup> Plutarkhos, *Peri Stōikōn Enantiōmatōn*, 1050c, 1056c.

<sup>73</sup> S. Bobzien, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>74</sup> Cicero, *De Divinatione*, 2.61: “Nihil enim fieri sine causa potest.” Ayrıca bkz. Cicero, *De Fato*, 2.20; Plutarkhos, *Peri Stōikōn Enantiōmatōn*, 1045c.

<sup>75</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 65.4.

<sup>76</sup> S. Bobzien, “Chrysippus' Theory of Causes”, *Topics in Stoic Philosophy*, Ed. K. Ierodiakonou, Clarendon Press, Oxford, 2004, s. 202.

üzere dört neden öğretisini kabul etmezler. Çünkü maddi, biçimsel ve ereksel neden etki için gerekli olan ya da etkiye katkıda bulunan nedenlerdir; Stoacı neden ise bir etkinin ortaya çıkmasının esas sebebi olan etkin nedendir.<sup>77</sup> Stoa fiziğinde etkin bir neden olmaksızın hiçbir şeyin meydana gelemeyeceği anlayışı, kendisini mantık alanında da gösterir. Stoa mantığına göre bir önermenin (**enuntiatio**, Yun. **ἀξιωμα**, **aksioma**) doğru ya da yanlış olması gerekir;<sup>78</sup> üçüncü halin imkânı yoktur. Bir önermenin yanlışlanabilir ya da doğrulanabilir olması için ise etkin bir nedene (**causa efficiens**) ihtiyaç vardır.<sup>79</sup> Nitekim onlara göre her önerme doğru ya da yanlış olduğuna göre, etkin nedenin varlığı ya da her şeyin ona bağlı olarak meydana geldiği artık yadsınamaz. “Eğer böyleyse, meydana gelen her şey önceki nedenlerle meydana gelir. Böyleyse her şey kadere göre meydana gelir.”<sup>80</sup> Buradan çıkan sonuç, etkin ilke ile neden arasındaki ilişkinin Stoa felsefesinde varlıkların birbirine bağlı nedeni olarak tanımlanan **fatum** kavramını temellendirdiği, her şeyin ona bağlı olarak meydana geldiğidir. Çünkü meydana gelen her şey için önceden bir nedenin bulunması mantıklıysa her şeyin kadere göre meydana gelmesi<sup>81</sup> bunu doğal olarak takip eder.

Stoa felsefesinde kader, Latince deyişiyle **fatum** kavramı pek çok anlama sahiptir. Yunan Stoacılarının düşüncelerini aktaran metinlerden öğrendiğimize göre kader, Stoacılar tarafından aynı zamanda etkin ilke, doğa, yasa, zorunluluk, Zeus, tanrı, **providentia** olarak da adlandırılır. **Fatumun** belirttiğimiz farklı kavramlarla anılması, onun Stoa felsefesinde sadece fizik alanında değil; aynı zamanda tanrıbilim ve ahlak alanında da etkin olduğunu göstermektedir. Brun’un deyişiyle **logosun**,<sup>82</sup> tanrının ve doğanın aynı anlama geldiği bir sistemde tanrıbilim, doğal olarak fiziğin bir kısmını oluşturmaktadır.<sup>83</sup> Bu noktada **fatum** kavramında fizik ile ahlakın nasıl iç içe geçtiğini ve bu birlik durumundan Stoa felsefesinin bütüncül evren anlayışının

<sup>77</sup> A.e., s. 202-204.

<sup>78</sup> D. Laertios, 7.65, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 324.

<sup>79</sup> Cicero, **De Fato**, 10.20.

<sup>80</sup> Cicero, **De Fato**, 10.21: “Quod si ita est, omnia quae fiunt causis fiunt antegressis; id si ita est, omnia fato fiunt.”

<sup>81</sup> Bkz. Cicero, **De Fato**, 19.43.

<sup>82</sup> Söz, konuşma, ifade, hikâye, sav, akıl, hakikat, maneviyat, yasa gibi anlamlara gelen **logos** (λόγος), Stoa felsefesinde evrene yayılan ve ona şekil veren akıl, tanrının akıllı, evrendeki ortak akıl olarak anlaşılmalıdır.

<sup>83</sup> J. Brun, **Stoa Felsefesi**, Çev. Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 61.

nasıl ortaya çıktığını anlayabilmek için Stoa düşünürlerinin **fatum** tanımlamalarına değinmek yerinde olacaktır.

Stoa felsefesinin kurucusu Zenon, **fatumu** doğa yasası olarak görür. Ona göre her şeye biçim veren, her şeyi düzenleyen yapıcı güç **logostur**; bu da tanrı, Iuppiter'in (Zeus'un) akli, her şeyin zorunluluğu olan evrensel yasa ve **fatum** ile aynı şeydir.<sup>84</sup> Evrenin değiştirilemez yasası olan **fatum**, şeyleri aynı kurala ve aynı yöne doğru hareket ettiren güçtür; bu durumda o, eşit ölçüde **providentia** ya da doğa olarak adlandırılabilir.<sup>85</sup>

Khryssippos'a göre kader, evrendeki "en büyük zorunluluk"<sup>86</sup> olarak sonsuz ve değişmez olaylar dizisini temsil eder; biri diğerini takip eden, sürekliliğinden ve birbirlerine bağılıklarından dolayı değişmez olan olayların düzenli silsilesidir.<sup>87</sup> Başka deyişle, birbirini tamamlayan ve birbirinden ayıramaz olan parçalardan oluşan bir bütündür. Evrenin akli ya da evrende **providentia** ile yönetilenlerin yasasıdır; olmuş olanların olmuş, olacak olanların da olacak olmasını sağlayan akıldır.<sup>88</sup> Evrendeki her şey bu değişmez ve zorunlu yasaya bağlı olarak gerçekleşir. Bu yasaya uygun olarak gerçekleşen her şey, Khryssippos'a göre aynı zamanda **providentianın** da ürünüdür ya da **providentia**ya uygun olarak gerçekleşen her şey aynı zamanda **fatumun** da ürünüdür.<sup>89</sup> Dolayısıyla Khryssippos'ta **fatum** ile **providentia** arasında tam bir denklik olduğu görülür.

Kendisinden önce gelen Stoacı filozofların görüşleriyle pek çok noktada ayrılan Poseidonios'un<sup>90</sup> varlık sıralamasına göre ilk sırayı Zeus, ikincisini doğa, üçüncüsünü **fatum** alır.<sup>91</sup> Buradan açıkça anlaşılır ki Poseidonios, Zenon ve Khryssippos gibi **fatumu** doğa, tanrı ya da etkin ilkeyle bir tutmaz. Bunun sebebinin ve

<sup>84</sup> Tertullianus, **Apologeticus**, 21.10.

<sup>85</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 202.

<sup>86</sup> Khryssippos'ta kader, **κυριωτάτη ἀνάγκη** (**kyriôtatē anankē**) olarak da tanımlanır. Bkz. Plutarkhos, **Peri Stōikōn Enantiōmatōn**, 1055e; Ç. Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi**, s. 318.

<sup>87</sup> A. Gellius, **Noctes Atticae**, 7.2.1-3.

<sup>88</sup> Plutarkhos, **Peri tōn Areskontōn tois Philosophois**, 1.28; Arnim, **Stoicorum Veterum Fragmenta**, II, 913.

<sup>89</sup> Arnim, **Stoicorum Veterum Fragmenta**, II, 933.

<sup>90</sup> Edelstein'a göre Poseidonios felsefesi Laertios ve Aetius'ta önceki Stoa filozoflarına uygun olarak aktarılmıştır. Bkz. L. Edelstein, "The Philosophical System of Poseidonios", **The American Journal of Philology**, Vol. 57, No. 3, Johns Hopkins University Press, 1936, s. 305.

<sup>91</sup> Plutarkhos, **Peri tōn Areskontōn tois Philosophois**, 1.28.

Poseidonios'un **fatum** anlayışını derinlemesine kavramak için öncelikle tanrının, evrenin ve evrende meydana gelen sürecin açıklanması gerekir. Poseidonios'ta tanrı biçimi olmayan, fakat maddenin içine yayılan akli ruh olarak tanımlanır.<sup>92</sup> Böylece tanrı dünyanın içinde, onun özündedir; ancak dünyanın yaratıcısı değil, yalnızca yöneticisidir.<sup>93</sup> Yaratıcı değil, yalnızca yönetici olan tanrı anlayışı, Poseidonios'u sadece Stoacı filozoflardan değil, Platoncu yaratıcı tanrı anlayışından da ayıran noktadır.<sup>94</sup> Çünkü Poseidonios'a göre, nitelikli madde olan öğeler dünyanın bir ilkesi olarak baştan beri vardır, yaratılmamışlardır.<sup>95</sup> Bu düşünce Stoa felsefesiyle taban tabana zıttır. Çünkü Stoacı filozoflar maddeyi biçimsiz, niteliksiz ve yaratılmamış; öğeleri ise tanrı tarafından yaratılmış, biçimlendirilmiş ve nitelikli olarak kabul ederler.<sup>96</sup> Poseidonios da madde ve öğeler ayrımını kabul eder; fakat ayrım yalnızca gerçeklik ve düşünce arasındadır.<sup>97</sup> Ona göre evrenin edilgen niteliği olan madde, gerçeklik söz konusu olduğunda öğelerle aynıdır, yalnızca düşüncede farklılaşır. Yani madde düşünceyle algılanabilir olandır; gerçek olan ne varsa öğelerdir;<sup>98</sup> bu da demektir ki yaratılmamışlardır.<sup>99</sup> Poseidonios'a göre tüm şeylerin özü ve maddesi nitelik ve biçimden yoksun olsa da daima bir nitelik ve biçimde bulunur.<sup>100</sup> Bu nedenle maddi nitelikler ve formlar başlangıçtan itibaren vardır. Poseidonios bu sonsuz niteliklerden bazılarının, özellikle de ateşin maddeyi biçimlendirme ve harekete geçirmede özel bir yeteneği olduğunu savunur. Bu güç, tıpkı diğer öğeler gibi ebedi olarak vardır. Her şey maddeden oluşmuş olduğuna göre, bu noktada maddi ilkenin her şeye hükmettiği açıktır. Edelstein'a göre Poseidonios'un öne sürdüğü bu ilke, her şeyi kendi yasasına göre meydana getiren kader olmalıdır.<sup>101</sup> Ayrıca Zenon ve Khrysippos nedeni bir şeyin öyle olmasını sağlayan ilke olarak

<sup>92</sup> L. Edelstein-I. G. Kidd, **Posidonius: Vol. I, The Fragments**, Cambridge University Press, 1988, s. 104.

<sup>93</sup> L. Edelstein, "The Philosophical System of Poseidonios", s. 291-292.

<sup>94</sup> **A.e.**, s. 292.

<sup>95</sup> **A.e.**, s. 291.

<sup>96</sup> Bkz. D. Laertios, 7.134-136.

<sup>97</sup> Edelstein'a göre Poseidonios'un madde ve öğeler arasında kurduğu ilişki Arisoteles'in madde ile biçim arasındaki ilişkisine denk düşer. Ancak Poseidonios ayrımı gerçeklik ve düşünce olarak, Arisoteles ise aynı özün kuvvesi ve fiili olarak koyar. L. Edelstein, "The Philosophical System of Poseidonios", s. 291. Arisoteles'in madde-biçim, kuvve-fiil anlayışı için bkz. Ç. Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi**, s. 253-255.

<sup>98</sup> L. Edelstein, "The Philosophical System of Poseidonios", s. 291.

<sup>99</sup> **A.e.**, s. 292.

<sup>100</sup> H. Diels, **Doxographi Graeci**, s. 458, f. 20.

<sup>101</sup> L. Edelstein, "The Philosophical System of Poseidonios", s. 301.

tanımlarken, Poseidonios nedeni üç şekilde tanımlar: neden bir şeye aittir ki o şey onun sebebiyle odur, [onu] ilk olarak yapan şeydir veya [onu] yaratmadan sorumlu olandır.<sup>102</sup> Edelstein'a göre bunlardan ilki, kesinlikle ayrı bir neden olarak kabul edilen ve akılla özdeşleştirilmeyen maddedir; ikincisi evreni yöneten akla, üçüncüsü ise hareketin kaynağı olan ruhsal güce işaret etmelidir.<sup>103</sup> Bu üç güç dünyayı yöneten tanrı, doğa ve kaderdir. Akıl (tanrı) evreni yönetir, doğa maddeleri bir arada tutar ve kader evrendeki hareketi yaratır.<sup>104</sup> Tüm bu hiyerarşik ayrımın ötesinde Poseidonios'ta maddeye hükmeden ve hareketi sağlayan güç olarak kader, Laertios'un da belirttiği gibi her şeyin kendisine göre gerçekleştiği güçtür,<sup>105</sup> fakat Poseidonios tarafından biricik sebep olarak görülmez.

Her şeyin kaderin elinde olduğu görüşü, Diogenes Laertios'tan öğrendiğimize göre, yukarıda görüşlerine değinilen tüm Yunan Stoacılarının ortak kabulüdür. Onlara göre **fatum**, varlıkların birbirine bağlı nedeni ya da dünyayı yöneten akıldır.<sup>106</sup> Stoacı filozofların **fatum** konusunda ayrı düştükleri nokta, onun tanrının yöneticiliğini ve koruyuculuğunu gösteren **providentia** ile karşılaştırıldığı zaman etki alanının ve sınırının ne olduğu konusundadır. Kimilerine göre **providentia** sayesinde olan her şey **fatum** sayesinde de olur.<sup>107</sup> Bu nedenle **fatum**, Zenon'un ve Khryssippos'un da belirttiği gibi **providentia** ile özdeştir. Böylece **fatum**, evrendeki görünür doğa olaylarını gerçekleştiren yönetici ilke kişiliğine bürünmesiyle fiziğe; **providentia** ile bir olmasından dolayı da dine dair bir anlam kazanır. O aynı anda neden, hakikat, doğa, zorunluluk ve **providentia** olarak belirir.<sup>108</sup>

Kleanthes'i incelediğimizdeyse **fatumun** yapısının değişiklik gösterdiğini, **fatum** ve **providentianın** farklı kavramlar olarak kabul edildiğini görürüz. Calcidius'un aktarımına göre, Kleanthes evrende **providentia** tarafından gerçekleştirilen her şeyin **fatum** tarafından gerçekleştirildiğini kabul etse de **fatumun**

<sup>102</sup> H. Diels, *Doxographi Graeci*, s. 457, f. 19.

<sup>103</sup> L. Edelstein, "The Philosophical System of Poseidonios", s. 302.

<sup>104</sup> *A.e.*, s. 301.

<sup>105</sup> D. Laertios, 7.149, Çev. C. Şentuna, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 352.

<sup>106</sup> D. Laertios, 7.149, Çev. C. Şentuna, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 352.

<sup>107</sup> E. V. Arnold, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>108</sup> J. Brun, *a.g.e.*, s. 62.

gerçekleştirdiği her şeyin tanrının inayetiyle olduğunu kabul etmez.<sup>109</sup> Böylece Kleanthes'te **fatum** fikrinin **providentiadan** daha kapsamlı bir hale geldiği görülür.<sup>110</sup> **Fatum**, tanrılar da dâhil olmak üzere her şeyin üstünde yer alan, değişmez ve değiştirilemez bir güçtür. Modern araştırmacılara göre Kleanthes'in **fatuma** dair görüşü, kötülüğün varlığından tanrının sorumlu olmadığını kanıtlama girişimi olarak görülmelidir.<sup>111</sup> Zeus'a yazdığı ilahisinde Sokrates öncesi doğa düşünürlerinden etkilenerik tanrıyı "doğaya içkin canlı bir varlık olarak"<sup>112</sup> sunan Kleanthes, insanın kötü davranışları dışında, Zeus olmadan ne yerde ne gökte ne de denizde herhangi bir şeyin olabileceğini söyler; kötülüğün Zeus'tan değil, kötü insanların kendi ahmaklıklarından kaynaklandığını belirtir.<sup>113</sup> Dolayısıyla kötülüğün insanın yaratılışıyla birlikte doğduğu anlaşılır.<sup>114</sup> Bu noktada Bobzien'e göre, Zeus'u doğanın yaratıcısı ve her şeyi yasayla yöneten olarak tanımlayan<sup>115</sup> Kleanthes'in felsefesinde, kötülüğün varlığından dolayı evrensel akıl yasası ile gerçeklik arasında bir uyumsuzluk vardır.<sup>116</sup> Ancak düzensizliği düzene çeviren tanrı, Kleanthes'e göre sonunda iyi ve kötüyü birbiriyle uyumlu hale getirir; hepsi ebedi aklın hükmüne girer.<sup>117</sup> İyilik ve kötülüğün varlığı üzerindeki tartışmalar, Kleanthes dışındaki Stoacıları da **fatumun** iş görme alanının **providentianın** üzerinde olduğu sonucuna götürür. Aulus Gellius, Khrysippos'un iyilik ve kötülüğün varlığı üzerine görüşlerini açıklarken onun kötülüğü tanrısal öngörüye bağlamadığını yahut iyilik ve kötülüğün var olmasının tanrısal öngörünün varlığına zıtlık oluşturmadığını aktarır: Çünkü Khrysippos'a göre kötülüğün var olması, iyiliğin var olmasının bir koşuludur; hiçbir şey zıddı olmadan var olamaz ve bu, doğal zorunluluktan kaynaklanır. Tanrısal öngörünün kötülüğün yaratıcısı olduğunu kabul etmeyen Khrysippos, bu durumun onun iyi olan doğasıyla bağdaşmayacağını savunur. Zira tanrısal öngörünün yarattığı

<sup>109</sup> Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 933.

<sup>110</sup> E. V. Arnold, *a.g.e.*, s. 203.

<sup>111</sup> Bkz. E. V. Arnold, *a.g.e.*, s. 203; K. Algra, "Plutarch and the Stoic Theory of Providence", *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Ed. P. D'Hoine-G. V. Riel, Leuven University Press, Leuven, 2014, s. 123.

<sup>112</sup> Ç. Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, s. 308-309.

<sup>113</sup> Kleanthes, *Hymnos eis Dia*, 16-17.

<sup>114</sup> E. Asmis, "Myth and Philosophy in Cleanthes's Hymn to Zeus", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. 47, 2007, s. 422.

<sup>115</sup> Kleanthes, *Hymnos eis Dia*, 2.

<sup>116</sup> S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, s. 347.

<sup>117</sup> Kleanthes, *Hymnos eis Dia*, 19-21.

her şeyin doğası gereği iyi olması zorunludur. Fakat o, iyi şeyleri yaratırken kötülükler de açığa çıkar. Ancak bunlar doğa nedeniyle değil, Khrysippos'un **κατὰ παρακολούθησιν** (**kata parakolouthēsīn**, Lat. **per sequellas necessarias**, kaçınılmaz sonuç) olarak adlandırdığı, olaylar arasında birbirini takip eden karşılıklı ilişkiyi, değişmez ve zorunlu sonucu temsil eden zorunluluktan dolayı ortaya çıkar.<sup>118</sup> Khrysippos'un burada bahsettiği zorunluluk, olaylar arasındaki sürekliliği ve bağlılığı temsil eden, şeylerin öyle olmasını sağlayan zorunluluk olarak görülen **fatuma** işaret etmelidir. Çünkü Arnold'ın da ifade ettiği gibi kader kavramından yaşam ya da anlam sahibi olan şeyleri çıkardığımızda geriye “doğal zorunluluk” kalır. Doğal zorunluluğu, başka bir deyişle kaçınılmaz sonucu kavradığımızdaysa iyinin neden kötünden bağımsız olarak var olamayacağı açığa çıkar.<sup>119</sup> Bu düşüncüyü destekleyen bir diğer anlayış, Bobzien'in de belirttiği gibi **fatum** Khrysippos ve Zenon tarafından tanrıyla özdeş olarak kabul edilse de onun tanrının bütün sıfatlarına sahip olmamasıdır. Tanrının mutluluk içindeki kusursuzluğu, kötülükten uzak ve iyiliksever olması gibi özellikleri hiçbir zaman **fatuma** atfedilmemiştir. Bununla beraber **fatumun** tüm özellikleri, nedenler silsilesi olmasının dışında tanrıyla eştir.<sup>120</sup>

Sonuç olarak, tüm bu tanımlamaların ötesinde Stoa felsefesinde **fatumun** değişmez nedenler dizisi ve evren yasası olduğu konusunda bir uzlaşma söz konusudur. **Providentianın** iş görme alanından daha kapsamlı olsun ya da olmasın onun kaynağı tanrısalıdır.<sup>121</sup> Bunun yanında **fatuma** dair göze çarpan bir diğer unsur ise, onun dünyanın yapısında yer alan doğal bir gerçeklik olmasıdır. Çünkü **fatum** doğanın dışında değil, ona içkin olan şeydir; dünyanın yapısında ve varlıkları canlandıran yaşamın içinde yer alan doğal, ahlaki ve teolojik bir ilkedir.<sup>122</sup>

**Fatumun** evrendeki zorunluluğu temsil etmesi, Stoa felsefesinde insanın özgür iradesinin olmadığı ve tam da bu yüzden davranışlarından sorumlu tutulamayacağı gibi sorunlar ortaya çıkarır. Bu anlayışa göre davranışlarını kendisi belirleyemeyen, zorunlu olarak **fatumun** isteğine göre davranan insanın ahlaki olarak

<sup>118</sup> A. Gellius, **Noctes Atticae**, 7.1.1-9.

<sup>119</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 208.

<sup>120</sup> S. Bobzien, **Determinism and Freedom in Stoic Philosophy**, s. 47.

<sup>121</sup> Bkz. Seneca, **De Providentia**, 5.8, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, Kalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s. 65.

<sup>122</sup> J. Brun, **a.g.e.**, s. 63.

kötü ya da iyi olması kendisinin değil, **fatumun** kontrolündedir. Diğer bir problem ise, her şeyin **fatuma** göre belirlendiği dünyada insanın bir şey yapmaya gereksinim duymayacağı yönündedir. Çünkü olacak olan şey zorunlu olarak olacaksa, insan bir şey yapsa da yapmasa da o şey olacaktır, dolayısıyla insanın herhangi bir eylemde bulunmasına gerek yoktur. Böylece Stoa felsefesinin **fatum** anlayışına karşı geliştirilen argümanlar üç yolla dile getirilir: İnsanın özgür iradesi yoktur, tutum ve davranışlarından kişi değil, **fatum** sorumludur; **fatum** anlayışı insanı eylemsizliğe iter.

**Fatum** sebebiyle insanın özgür iradesinin olmadığına dair yapılan karşı çıkışa Stoa felsefesinin verdiği cevabı, Cicero'nun **De Fato**'sunda buluruz. Cicero, Khrysippos'un zorunluluğu reddettiği, ama aynı zamanda hiçbir şeyin önceden belirlenmemiş nedenler olmaksızın meydana gelmediğini iddia ettiği için nedenleri tam ve esas (**perfectae et principales**) nedenler ile yardımcı ve takip eden (**adiuvantes et proximae**) nedenler olmak üzere ayırdığını aktarır. Böylece Cicero'ya göre Khrysippos [özgür iradenin varlığını kanıtlamak için] hem zorunluluktan kaçacak, hem de kaderi elinde tutacaktır.<sup>123</sup> Tam ve esas nedenler, etki ettikleri şeylerin bizatihi yeterli nedenleri olarak tanımlanır; yardımcı ve takip eden nedenler ise etkiyi yaratmamakla beraber etkinin var olması için gerekli olan nedenlerdir.<sup>124</sup> Dolayısıyla bu nedenleri Botros'un tanımladığı gibi içsel ve dışsal nedenler olarak tanımlamak da mümkündür.<sup>125</sup> Bobzien bu iki neden türünün birlikte bulunamayacağını, ancak birbirlerine alternatif olanaklar olduğunu belirtir.<sup>126</sup> Khrysippos'a göre her şeyin kadere göre meydana geldiğini söylemek, aslında her şeyin önceden varolan nedenlerden (**causae antecedentes**) meydana geldiğini söylemektir; bu da yardımcı ve takip eden nedenlere işaret eder. Oysa her şeyin tam ve esas nedenlerle kadere göre meydana geldiği söyleneceydi, bu nedenler insanın denetiminde olmadığından arzu (**appetitus**) da insanın denetiminde olmazdı.<sup>127</sup> Khrysippos'un bu ayrımı yapmaktaki amacı, kaderin "zorunluluğu" kesin bir şekilde

<sup>123</sup> Cicero, **De Fato**, 18.41.

<sup>124</sup> A. J. Kleywegt, "Fate, Free Will, and the Text of Cicero", **Mnemosyne**, Forth Series, Vol. 26, Brill, 1973, s. 342.

<sup>125</sup> S. Botros, "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy", **Phronesis**, Vol. 30, No. 3, Brill, 1985, s. 281. Ayrıca bkz. S. Bobzien, "Chrysippus' Theory of Causes", s. 205.

<sup>126</sup> S. Bobzien, "Chrysippus' Theory of Causes", s. 206.

<sup>127</sup> Cicero, **De Fato**, 18.41.

gerektirmediğini göstermektedir.<sup>128</sup> Bu nedenle Kleyweght'e göre Khrysippos bu yolla kaderi “zorunluluk” ile değil, “nedensellik” ile eş değer hale getirmiştir.<sup>129</sup> Bu da karşımıza iki sonuç çıkarır: Hiçbir şeyin önceden varolan nedenler olmadan meydana gelemeyeceği ile meydana gelen her şeyin zorunlu olmadığı.<sup>130</sup> Bu sonuçlardan ilki tüm Stoa fiziğinin üstüne kurulu olduğu, her şeyin kader tarafından gerçekleştirildiği iddiasına; ikincisiyse ahlak için önkoşul olarak görülen insan iradesinin varlığına işaret eder; dolayısıyla Stoa felsefesinde bu iki sonuç da vazgeçilmezdir.<sup>131</sup> Bu fikirler Khrysippos'ta şu şekilde temellendirilir: **Fatum** kavramına işaret eden nedenler tam ve esas nedenler olmak zorunda değildir, bu nedenler basitçe yardımcı ve takip eden nedenler grubuna dâhil olabilir. Bu bağlamda insan davranışları, sadece önceki bir olayın var olması zorunluluğu bağlamında **fatum** tarafından belirlenir, başka deyişle dürtülerini harekete geçirerek insanda bir izlenim oluşturmaya bağlamında; bununla beraber insan iradesi ya da aklı buna onay vermeyebilir.<sup>132</sup> Khrysippos, bu onaylamanın (**assensio**) izlenim (**visum**) olmaksızın gerçekleşemeyeceğini söylese de izlenim temel değil, takip eden neden olduğu için<sup>133</sup> insan arzusu ya da iradesine dokunulmamış olur.<sup>134</sup> Nitekim Dürüşken'in de belirttiği gibi, kırmızı bir duvar olduğuna ikna olmak için izlenim yeterli değildir; aklın bu izlenimi onaylaması gerekir; bu ise “özne tarafından bir değerlendirilidir, duyuların otomatik bir işlemi değildir.”<sup>135</sup> Dolayısıyla her şeyin kadere göre meydana gelmesini sağlayan yardımcı ve takip eden nedenler insanın özgür iradesine bağlı olmazken; tam ve esas nedenler insanın özgür iradesine tabidir. Stoa felsefesinin özgür iradeye yer bırakmadığını iddia edenler, bu nedenler arasındaki farkı anlayamamaktadır.<sup>136</sup> Cicero'nun aktarımına göre Khrysippos söz konusu nedenleri silindiri örneğiyle açıklar: Silindiri ileriye doğru iten bir kişi silindire hareketin başlangıcını verir; hareket etmesini sağlayan yuvarlaklığını, yani yuvarlanabilir olma özelliğini değil. Silindire hareketin başlangıcını vermek yardımcı ve takip eden

<sup>128</sup> S. Bobzien, “Chrysippus’ Theory of Causes”, s. 206.

<sup>129</sup> A. J. Kleyweght, **a.g.e.**, s. 349.

<sup>130</sup> S. Bobzien, “Chrysippus’ Theory of Causes”, s. 208.

<sup>131</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 211.

<sup>132</sup> A. J. Kleyweght, **a.g.e.**, s. 342.

<sup>133</sup> Cicero, **De Fato**, 18.42.

<sup>134</sup> J. Kleyweght, **a.g.e.**, 342-343.

<sup>135</sup> Ç. Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi**, s. 306.

<sup>136</sup> S. Bobzien, “Chrysippus’ Theory of Causes”, s. 209.

nedenlerdir; fakat silindirin bu ilk itme hareketinden sonraki yuvarlanması onun kendi gücüne ve doğasına bağlıdır, bu ise tam ve esas nedendir.<sup>137</sup> Bu nedenleri Brun'un örneğiyle açıklarsak, bugün yağmurun yağması geçmişte yer alan bir dizi neden sebebiyledir; yani yardımcı ve takip eden nedenler sebebiyledir; fakat insanın yağmur altında nasıl davranacağı kendi iradesine bırakılmıştır; yani burada söz konusu olan nedenler tam ve esas nedenlerdir.<sup>138</sup> Khrysippos'un nedenler öğretisiyle insana özgür iradesini kazandırması, Stoacı kader anlayışına karşı geliştirilen ikinci argümana da cevap oluşturur. Bu durumda özgür irade söz konusuysa tutum ve davranışlarından da insanın kendisi sorumludur, kader değil. Nitekim yukarıda belirtildiği gibi<sup>139</sup> Kleanthes de ahlaki kötünün insan kaynaklı olduğunu belirterek sorumluluğu insanın omuzlarına yükler. Khrysippos'un zorunluluktan kurtulup, insanın özgür iradesinin olduğunu kanıtlamasının bir başka biçimi ise **De Fato** 7.13'te, gelecekte olmayacak bir şeyin olabilirliğini savunmasıyla ortaya çıkar. Khrysippos bir mücevherin gelecekte asla kırılmayacak olsa bile kırılabilir olduğunu iddia eder.<sup>140</sup> Ancak Botros, Khrysippos'un bu iddiasının, insanın özgür iradesi olduğuna ya da kırılmayacak olan bir mücevheri kırabilecek bir güce sahip olmasına değil, maddenin asla ortaya çıkaramayacağı potansiyel bir güce sahip olabileceğine işaret ettiğini belirtir.<sup>141</sup>

Stoacı kader anlayışının insanı eylemsizliğe ya da tembelliğe ittiğine yönelik karşı görüş de yine Khrysippos tarafından cevaplandırılır. Khrysippos "birisinin kaderinde hastalığından dolayı ölmek varsa doktor çağırırsa da ölecektir, çağırmasa da ölecektir", gibi insan eylemini önemsiz kılan ifadeleri kabul etmez. Bu ifade tarzı ona göre aldatıcıdır; çünkü kaderde iyileşmek gibi doktor çağırarak da vardır. Khrysippos bu düşüncesini gerçeklikte basit ve birbirine bağlı (**simplicia et copulata**) durumların var olduğunu söyleyerek kanıtlamaya çalışır. Örneğin "Sokrates şu gün ölecek", basit bir durumu gösterir ve bu durumda Sokrates bir şey yapsa da yapmasa da öleceği gün önceden belirlenmiştir. Fakat "Laius, Oedipus adında bir çocuğa sahip olacak", gibi bir önermede birbirine bağlı bir durum vardır

<sup>137</sup> Cicero, **De Fato**, 18.43; E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 212.

<sup>138</sup> J. Brun, **a.g.e.**, s. 86.

<sup>139</sup> Bkz. s. 25.

<sup>140</sup> Cicero, **De Fato**, 7.13.

<sup>141</sup> S. Botros, **a.g.e.**, s. 282.

ve bu durumda “Laius bir kadınla beraber olsa da olmasa da Oedipus adında bir çocuğu olacaktır”, gibi insanı eylemden alıkoyan bir önerme artık söylenemez. Cicero’nun aktardığına göre Khrysippos, bu duruma aynı kaderin hükmüne bağlı olan anlamında ortak kaderli (Lat. **confatalis**; Yun. **συνεμάρμενον**, **syneimarmenon**) ismini verir ve Laius’un Oedipus adında bir çocuğu olması için aynı zamanda bir kadınla beraber olmasının zorunlu olduğunu belirtir. Çünkü Laius’un kaderinde bir çocuk sahibi olması gibi, bir kadınla beraber olması da vardır.<sup>142</sup> Khrysippos’un basit ve birbirine bağlı durumlardaki ayırmadan yola çıkarak ulaştığı aynı kaderin hükmüne bağlılık açıklaması ve bununla birlikte gelişen kader tarafından getirilen zorunluluk, insanın özgür iradesini kısıtlayan bir diğer unsur olarak görülebilir.<sup>143</sup> Ancak Khrysippos’un bu argümana karşı verdiği cevabın Diogenianos tarafından yapılan aktarımını incelemek, konuyu aydınlatmamızda yardımcı olacaktır; nitekim Cicero ve Diogenianos’un Khrysippos’un görüşlerini yorumlamalarında ve aktarmalarında farklılıklar mevcuttur. Diogenianos, Khrysippos’a göre birbirine bağlı durumların, insanın onların olmasını istemesinden ayrı olarak gerçekleşmeyeceğini, çünkü bu durumların gerçekleşmesinin insanın yapma isteğine bağlı olarak kaçınılmaz olduğunu aktarır. Bununla beraber insan isteğine bağlı olan şeyler kader tarafından kuşatılmıştır; başka deyişle insan isteğine bağlı olan şeyler, tıpkı evrendeki diğer şeyler gibi, nedensel bağ olan kaderin içinde saklıdır; ancak olaylar sadece ona ilişkin eylem, insanın isteğiyle gerçekleştirilirse var olacaklardır. Diogenianos konuya ilişkin şu örnekleri verir: Bir giysinin yıpranmayacağı basitçe değil, kişinin ona özen gösterilmesiyle birlikte belirlenmiştir ya da bir erkeğin çocuk sahibi olacak olması, onun bir kadınla beraber olmasını “istemesiyle” birlikte belirlenmiştir. Böylece Cicero ve Diogenianos’un aktarımları arasındaki fark açığa çıkar: Cicero’da zorunlu koşul olarak verilen şey eylemin kendisidir (Laius’un Oedipus adında bir çocuğu olması için bir kadınla beraber olması), Diogenianos’ta ise insanın o eylemi yapma isteğidir (Laius’un Oedipus adında bir çocuğa sahip olmak için bir kadınla beraber olmayı istemesi).<sup>144</sup> Dolayısıyla nedensel bağ olan kader, olayları kuşatsa ve içinde barındırsa da

<sup>142</sup> Cicero, **De Fato**, 12.29-13.30.

<sup>143</sup> Bkz. S. Botros, **a.g.e.**, s. 289-292; J. Brun, **a.g.e.**, s. 85.

<sup>144</sup> S. Bobzien, **Determinism and Freedom in Stoic Philosophy**, s. 209-212; Diogenianos’un aktarımı için bkz. Arnim, **Stoicorum Veterum Fragmenta**, II, 998.

Diogenianos'un açıklamasında Khrysippos, insana hem eylemlerinde özgür iradeyi vermiş hem de onu eylemsizlikten kurtarmıştır.

Stoa felsefesine göre **fatum**dan sonra evrenin ikinci büyük gücü ise **providenti**adır. Eski Yunanca karşılığı **πρόνοια (pronoia)** olan ve öngörü, önsezi, önceden bilme olarak çevirebileceğimiz **providentianın** Stoa felsefesinde ifade ettiği içerik, Dürüşken'in de Türkçeye çevirdiği gibi "tanrısal öngörü" anlamında karşılığını bulur.<sup>145</sup> Nitekim Cicero'nun **De Natura Deorum**'unda Stoacı Balbus da **πρόνοια** kavramının yalnızca "öngörü" olarak tanımlanmasının eksik bir ifade olduğunu belirtir; çünkü Stoacı **providentia** tanrıların öngörüsünü (**providentia deorum**) gösterir<sup>146</sup> ve bu anlamıyla tanrının evren üzerindeki yönetici gücünü, kontrolünü ve koruyuculuğunu temsil eder. Stoa felsefesinin **providentiaya** dair yaptığı en yaygın tanım, evrenin tanrısal öngörü tarafından yönetildiğidir. **Providentia** evreni kucaklayan, koruyan, her şeyin işe yaramasını ve uyum içinde olmasını planlayan ve öngören güçtür.<sup>147</sup> **Providentianın** Stoa felsefesinde ihtiva ettiği anlam, Sokrates öncesi doğa filozoflarına kadar götürülebilir olmakla birlikte<sup>148</sup> Stoa felsefesinin **providentia** anlayışının esas kökleri Platon'da bulunur.<sup>149</sup> Bu nedenle Yunan-Roma düşüncesindeki tanrısal öngörü anlayışını yalnızca Stoa felsefesine atfetmek yanlış olacaktır. Diogenes Laertios'un aktardığına göre Yunan felsefesinde **πρόνοια** kavramını kullanan ilk filozof Platon'dur.<sup>150</sup> Ancak Stoa felsefesinde olduğu gibi, Platon'da da kavramı tanrının öngörüsü olarak anlamak gerekir. Özellikle **Nomoi (Yasalar)** adlı diyalogundaki tanrısal öngörü anlayışıyla Stoacıları etkileyen Platon'a göre<sup>151</sup> tanrı, öngörüsünün bir özelliği olarak dünyayı olabilecek en iyi biçimde yaratmış, onu canlı ve akılla donatılmış bir varlık kılmıştır.<sup>152</sup> Her şey, iyilik sahibi olan<sup>153</sup> ve tüm dünyayla ilgilenen tanrı tarafından

<sup>145</sup> Seneca, **De Providentia**, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

<sup>146</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.28.73-74, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 239.

<sup>147</sup> Bkz. Cicero, **De Natura Deorum**, 2.10.28; 2.22.58, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 193; 221.

<sup>148</sup> M. Dragona-Monachou, "Divine Providence in the Philosophy of the Empire", **ANRW**, Vol. 36.7, Berlin-New York, 1994, s. 4419-4420.

<sup>149</sup> A.e., s. 4419-4420; P. Frick, **Divine Providence in Philo of Alexander**, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, s. 5.

<sup>150</sup> D. Laertios, 3.24, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri** s. 139.

<sup>151</sup> M. Dragona-Monachou, **a.g.e.**, s. 4420.

<sup>152</sup> Platon, **Timaios**, 30c.

bütünün korunması ve mükemmelliği amacıyla bir sistem içinde düzenlenmiştir.<sup>154</sup> Bu düzende tanrı bütününü gözettiği kadar özeli de gözetir<sup>155</sup> ve kötülüğün yaratıcısı değildir.<sup>156</sup> Kısaca değindiğimiz Platon'un bu görüşleri, görüleceği üzere **providentia** kavramının ve bu kavram etrafında ortaya çıkan sorulara yanıt vermesinde Stoa felsefesinin üzerinde yükseldiği zemindir.

Stoa felsefesinde tanrının doğası araştırılmadıkça **providentianın** ve onun gücünün açıklığa kavuşturulması imkânsız hale gelir. Bu nedenle açıklamamıza ilkin Stoa düşüncesindeki tanrı anlayışını araştırmakla başlamamız gerekir. Her şeyden önce belirtilmelidir ki Stoa filozofları için tanrının var olmaması söz konusu değildir. Bu konudaki fikirlerini Cicero'nun **De Natura Deorum**'unda bulduğumuz Kleantes'e göre insanı tanrının varlığına dört temel neden götürür: İlk neden gelecekte olacakların sezilmesi, yani kehanetin varlığıdır; çünkü tanrılar verdikleri işaretler aracılığıyla insanlara gelecekteki olayları bildirirler. İkincisi, insanın yeryüzünden edindiği sayısız nimet; üçüncüsü fırtına, yıldırım, gök gürültüsü, deprem gibi doğada karşılaşılan pek çok olayın insan ruhunda yarattığı korkudur. Dördüncü ve en önemli neden ise, gökyüzündeki nizam ve intizamın bu düzende rastlantıya yer vermediğini, aksine sonsuz ve sınırsız geçmişten bu yana hiç sapmadan peş peşe gelen onca doğal hareketin bir akıl tarafından yönetildiğini göstermesidir.<sup>157</sup> Böylece Stoa felsefesinde evrenin düzeninin, tanrının varlığının en büyük işareti olduğu anlaşılır. Çünkü Stoacılar göre evrenden daha kusursuz bir şey yoktur,<sup>158</sup> evren olabilecek en iyi özlerden var edilmiştir<sup>159</sup> ve tam da bu sebepten Platon'daki gibi<sup>160</sup> yaratılabilecek en iyi evrendir. Bunu gökyüzündeki hareketlerin, evreni oluşturan tüm parçaların düzeninden ve uyumundan çıkarmak mümkündür.<sup>161</sup> Bu mükemmel düzenden ise tanrıların varlığı zorunlu olarak ortaya çıkar. Çünkü

---

<sup>153</sup> Platon, **Nomoi**, 903b.

<sup>154</sup> Platon, **Nomoi**, 903b.

<sup>155</sup> Platon, **Nomoi**, 900c-d.

<sup>156</sup> Platon, **Politeia**, 617e.

<sup>157</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.4.12-5, 16, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 175-181.

<sup>158</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.13.37, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 201.

<sup>159</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.34.86, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 251.

<sup>160</sup> Platon, **Timaios**, 29e-30b; K. F. Johansen, **A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to Augustine**, Trans. H. Rosenmeier, Routledge, London-New York, 1999, s. 265.

<sup>161</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.39.98-2.40.104, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 263-267.

böyle bir düzen, tıpkı bedeni bir arada tutan ruh gibi, onu oluşturan tüm parçalara nüfuz etmiş olan tanrısal soluk tarafından birbirlerine kenetlenmemiş olsaydı, insanın gözleri önünde serili olan uyum imkânsız hale gelirdi.<sup>162</sup> Bunun yanı sıra doğadaki düzenin yeryüzündeki tek akıllı varlık olan insan tarafından yaratılamayacağı da aşîkârdır; bu düzen insan zihninden, yeteneğinden ve gücünden daha yüce bir varlığın ürünü olmalıdır; öyleyse ona tanrı demek Stoacı filozoflarca bir zorunluluktur.<sup>163</sup>

**Fatum** kavramını açıklarken belirttiğimiz üzere, Stoa felsefesinde evrenin iki ilkesi vardır: niteliksiz ve edilgen olan madde ile bu maddeye etki eden akılsal neden. Tanrı bu ilkelerin etken ve yaratıcı kısmında yer alır. O ölümsüz, akıllı, mutluluk içinde kusursuz ve hiçbir kötülüğün kendisine erişemediği varlıktır.<sup>164</sup> Stoa felsefesinde evrenin yaratıcısı olan tanrı, hem genel olarak hem de her şeyin içine yayılan özel bir parçası olarak her şeyin babasıdır.<sup>165</sup> Yani etki ettiği maddeye nüfuz eden tanrı, yarattığı madde ile bir ve aynı şeydir; böylece o aynı zamanda evren,<sup>166</sup> aynı zamanda doğa, aynı zamanda da akıl ve yasadır. Var etmek üzere kendi yolunda ilerleyen yaratıcı ateştir.<sup>167</sup> Stoacı tanrı tanımlamalarına göre aslında o her şeydir, çünkü bizzat bütünün kendisini temsil eder: Evrenin ve maddenin her bir noktasına yayılmış ve nüfuz etmiştir. O evreninin tümüne yayılırken kendisinden yola çıktığı maddenin değişimlerinden de isimler alan ruhtur.<sup>168</sup>

“[Khrysispos] ait enim vim divinum in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente, ipsumque mundum deum dicit esse et eius animi fusionem universam, tum eius ipsius principatum qui in mente et ratione versetur, communemque rerum naturam [universam] atque omnia continentem, tum fatalem vim et necessitatem rerum futurarum, ignem praeterea [et] eum quem ante dixi aethera, tum ea quae natura fluere atque manere, ut et aquam et terram et aëra, solem lunam sidera universitatemque rerum qua omnia continentur, atque etiam homines eos qui immortalitatem essent consecuti. Idemque disputat

<sup>162</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.7.19, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrılarının Doğası**, s. 185.

<sup>163</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.6.16, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrılarının Doğası**, s. 181.

<sup>164</sup> D. Laertios, 7.147, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 351.

<sup>165</sup> D. Laertios, 7.147, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 351.

<sup>166</sup> K. F. Johansen, **a.g.e.**, s. 473.

<sup>167</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.22, 57, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrılarının Doğası**, s. 221.

<sup>168</sup> Plutarkhos, **Peri tōn Areskontōn tois Philosophois**, 1.7.

aethera esse eum quem homines Iovem appellarent, quique aër per maria manaret eum esse Neptunum, terramque eam esse quae Ceres diceretur, similique ratione persequitur vocabula reliquorum deorum.”

“Khrysippos, tanrısal güç akılda, evrenin ruhunda ve zihnindedir der ve şöyle devam eder: Evren tanrıdır; her tarafa yayılan evren ruhu tanrıdır; bu ruhun zihinde ve akılda bulunan yönetici ilkesi tanrıdır, evrenin ortak ve her şeyi bağrına basan doğası tanrıdır, önceden belirlenmiş yazgı ve gelecekte olacakları yöneten kaçınılmazlık tanrıdır; sonra demin esir dediğim o ateş tanrıdır; ayrıca su, toprak, hava gibi doğadan yayılan ve doğada kalan her şey tanrıdır; Güneş, Ay, yıldızlar ve her şeyi kucaklayan evrensel birlik tanrıdır; hatta ölümsüzlüğe ermiş olan insanlar da tanrıdır. Yine Khrysippos’a göre insanların Iuppiter dedikleri esirdir, Neptunus denizin içine işleyen havadır, Ceres diye adlandırılan da topraktır. Geri kalan öteki tanrıların adlarını da benzer bir yöntemle sıralar.”<sup>169</sup>

Cicero’nun **De Natura Deorum**’unda yer alan Khrysippos’un tanrı tanımlamalarının da gösterdiği üzere, Stoa felsefesinde tanrı kavramı pek çok anlama sahiptir ve bu anlamlara bir toplam olarak bakıldığında Stoacı tanrı görüşünün baştan itibaren onun etkin olduğu anlayışı üzerine temellendiği anlaşılır. Onlar için başka türlü bir tanrı mümkün değildir: Tanrı vardır ve tüm kudretiyle evrene egemendir; onun hem yaratıcısı hem de düzenleyicisi ve yöneticisidir. Dolayısıyla tanrının var olması ve eylemde bulunması, Stoacı filozoflar nezdinde bir ve aynı şeydir; birini reddeden, diğerini de reddetmiş olur. Bu nedenle Stoa felsefesinde tanrının varlığını kabul etmek, aynı zamanda tanrısal öngörüü ve onun gücünü de kabul etmek anlamına gelir. Çünkü Arnold’ın da belirttiği üzere Stoa felsefesinde tanrının varlığı, aslında **providentianın** varlığından çıkarılır.<sup>170</sup> Tanrının varlığı kanıtlanırken bile doğadaki düzen delil olarak gösterilir ki bu da onun yaratıcı ve yönetici gücünün Stoacılar için en belirgin işaretidir. Çünkü Stoacılara göre üstün bir akıl, yani tanrı tarafından her bir ayrıntısı tek tek tasarlanan evren canlı bir varlıktır ve onu yöneten de yine bu üstün akıl, yani tanrıdır. Benzer şekilde tanrının var olduğuna ya da yönetici güç olduğuna dair yapılan Stoacı tanımlar, aynı zamanda onun doğasına dair yapılan açıklamaları da kapsar.<sup>171</sup> Bu nedenle Stoacı filozoflar için tanrının varoluşu, doğası

<sup>169</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 1.15.39-40, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 76-77.

<sup>170</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 204.

<sup>171</sup> K. Algra, “Stoic Theology”, **The Cambridge Companion to the Stoics**, Ed. B. Inwood, Cambridge University Press, 2003, s. 160.

ve evrenin yapısı arasında sürekli ve kopmaz bir bağ olduğu açık bir şekilde ortaya çıkar.

Tanrı kanıtlamasının bizi ulaştırdığı tanrısal öngörü, “tanrının kendi yarattıkları ve kendi evreni üzerine olan kontrollü bakışı, yaşamın en küçük ayrıntısına egemen olan ve kontrolü altında tutan ilahi gücüdür.”<sup>172</sup> Bu güç, evrenin ve evrendeki tüm parçaların başından itibaren kendisine göre düzenlendiği ve her zaman kendisine göre yönetildiği güçtür.<sup>173</sup> Stoa felsefesinde bu gücün varlığı yalnızca akılla<sup>174</sup> ve üç aşamada ispat edilir: İlk olarak tanrıların varlığı, ikinci olarak bütün her şeyin doğaya boyun eğdiği ve her şeyin o doğa tarafından en güzel biçimde yönetildiği kanıtlanır. Son olarak gökyüzündeki ve yeryüzündeki şeylere karşı duyulan hayranlık delil olarak gösterilir.<sup>175</sup> İlk aşama, yukarıda değinildiği üzere tanrının varlığının önkabulüdür; çünkü evrenin aynı anda yaratıcısı, yöneticisi, koruyucusu ve ruhu olan tanrıyı inkâr etmek, Stoa felsefesinin üzerine kurulu olduğu temelleri yok eder. İkinci aşama, Stoa felsefesinin mükemmel evren anlayışıyla ilintilidir. Yaratılabilecek en güzel evreni yaratan tanrı, aynı zamanda onu en güzel şekilde yönetendir. Son aşama ise, insanın onun yarattıkları karşısında duyduğu huşuyu ifade eder ki onun yarattığı her şey birbiriyle uyum içindedir. Bu tanımlamalardan yola çıkarak, **providentianın** eseri ve işleriyle gözler önünde serili olduğu fikrine ulaşılır.<sup>176</sup> Çünkü tanrının eseri olan evren, yine zorunlu olarak onun iradesi ve öngörüsüyle yönetilir.<sup>177</sup> Tanrısal öngörü, özellikle “evrenin varlığını sürdürmesi için öncelikle en uygun şartları sağlamakla, sonra hiçbir şeyini eksik bırakmamakla, ama özellikle evreni eşsiz bir güzelliğe ulaştırmakla ve süslemekle” ilgilidir.<sup>178</sup> Bu güzellik anlayışı da tanrıyı ve tanrısal öngörüyle kanıtlayan doğada ve doğa olaylarında yatar. Bu açıklamadan sonra tanrısal öngörünün Stoacılarca kanıtı, dünyanın tanrısal akıldan pay alan insanlar için yaratılmış olduğudur.<sup>179</sup> Cicero’nun

<sup>172</sup> Seneca, **De Providentia**, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 19.

<sup>173</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.30.75, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 239-241.

<sup>174</sup> D. Laertios, 7.52, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 320.

<sup>175</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.30.75, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 239-241.

<sup>176</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 204.

<sup>177</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.31.80, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 244.

<sup>178</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.22.58, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 220-221: “...primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re eget, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus.”

<sup>179</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 204-205.

aktardığı üzere evren, tanrılar ile insanların ortak evidir; insanlar ve tanrılar için yaratılmıştır. Evrendeki şeyler ise insanın memnuniyeti için tasarlanmıştır.<sup>180</sup> Doğayı gözlemleyen insan kolaylıkla fark edecektir ki tanrı, içindeki tüm varlıklarla beraber evreni insanların hizmetine sunmuştur. Onun akıllı olmayan, tanrısal olandan pay almayan varlıklara evreni bahşetmesi, tanrısal doğasına aykırı olarak görülür.<sup>181</sup> Bu görüşe göre hayvanların ve bitkilerin yaratılması esas amacın dışında kalsa da tüm evreni koruyan ve kollayan tanrı, yine de varlıklarını korumaları için onları gereken şekilde donatmıştır.<sup>182</sup>

Tanrısal öngörü kanıtlandıktan sonra, sıra Stoa felsefesinde kötülüğün yerini anlamaya gelir. **Fatum** ve **providentianın** evren yönetiminde rastlantıya yer bırakmadığı bu sistemde kötülüğün nasıl meydana geldiği, Stoacı filozoflar tarafından açıklanması gereken bir sorun haline gelir. Öte yandan doğası gereği iyi olan ve evreni yaratmaktaki ereği iyilik olan tanrının her şeyi öngören varlığına rağmen evrende kötülüğün olması, akıllarda bir soru işareti daha bırakır. Bu noktada Stoa felsefesinin üstlendiği görev, kötülüğün varlığına rağmen evrenin iyi olan tanrının öngörüsüyle yönetildiğini kanıtlamak,<sup>183</sup> insanı iyi insanlara karşı hep iyi olan tanrılarla uzlaştırmaktır. Bu uzlaşım, adeta tanrıların ve insanların arasındaki dostluğun gerçek bir ispatıdır.<sup>184</sup> Tanrı ile insanın dostluğu evrendeki tüm şeyleri, özellikle yarattıkları arasında en üstün varlık olan insanı daima gözeten ve koruyan tanrının ona kötülük yapmayacağı ve kötülüğün kaynağı olmayacağı fikri üzerine temellenir. Kötülüğün varlığının tanrısal öngörüden kaynaklanmadığına dair yapılan ilk kanıtlama, **fatum** kavramını açıklarken belirtildiği üzere, kötülüğün yaratımın sonucunda zorunlu olarak meydana geldiğidir. Kötülük yaratımın esas amacı, evrenin ilk ilkesi değil;<sup>185</sup> her şeyi birbirinin zıddıyla var eden yasanın ürünüdür. Çünkü adaletsizlik olmadan adalet, korkaklık olmadan cesaret kendini var edemez; birini ortadan kaldırırsak diğeri de yok olur.<sup>186</sup> Böylece Stoa felsefesinin her şeyin

<sup>180</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.62.154, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 323

<sup>181</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.53.133, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 303.

<sup>182</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.48.120-2.53.132, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 287-301.

<sup>183</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 207.

<sup>184</sup> Seneca, **De Providentia**, 1.5, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 33.

<sup>185</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 206.

<sup>186</sup> A. Gellius, **Noctes Atticae**, 7.1.4.

karşıtıyla birlikte var olması zorunluluğu bağlamında kötülüğün varlığını kabul ettiği; fakat onu tanrısal öngörüye bağlamadığı anlaşılır. “Çünkü nesnelerin doğası iyilerin iyilere zarar vermesine asla izin vermez.”<sup>187</sup> Dolayısıyla mükemmel bir iyiliği temsil eden tanrının evrendeki kötülüğü yaratmış olması, onun varlığına ve doğasına tam anlamıyla karşıtlık oluşturur. Bu noktada kötülüğün varlığına rağmen onun tanrı yaratımı olmadığının iddia edilmesi, Stoa felsefesinde tanrının gücünün, yetkinliğinin ve iş görme alanının sorgulanmasına yol açar; **providentianın** etki alanının sınırlanmış olduğuna işaret eder.<sup>188</sup>

**Providentianın** iş görme alanının ve gücünün tespit edilebilmesi için bu noktada **fatum** ve **providentia** arasındaki ayrıma tekrar dönmek yerinde olacaktır. Arnold’ın deyimiyle, şayet bir ayırım yapılabilirse, **providentia fatumdan** şahsiyet unsuruna sahip olmasıyla ayrılır.<sup>189</sup> **Fatum**, tanrının evreni yaratması sonucu ortaya çıkan tanrısal bir güçtür ve değiştirilemez, önlenemez yasayı temsil eder; fakat yine de tanrının izlediği yolu takip eder. Çünkü hiçbir şey tanrıdan üstün olamaz<sup>190</sup> ve hiçbir şey tanrı olmadan meydana gelmez.<sup>191</sup> Tanrı var ettiği her şeye kendisinde olan iyiyi yansıtmaya rağmen yine de evrenin yasasında zıtların karşılıklı var olmaları gerekir; bu evren yasası ise **fatumun** kendisidir. Dolayısıyla evreni yaratan tanrı, bu yasanın (**fatum**) varlık sebebi olsa dahi ona boyun eğmek zorundadır. Seneca’nın **De Providentia**’sındaki (**Tanrısal Öngörü**) “O bütün varlıkların yaratıcısı ve yöneticisi alınyazısını kendisi yazmıştır, ama o bile bu yazgının peşinden gider; bir kez buyurmuştur, her zaman itaat eder”<sup>192</sup> sözleri, **fatum** ve **providentia** arasındaki zorunlu bağı açık bir şekilde gösterir. Tanrı evreni yaratarak, öngörüsüyle düzenlemiş olduğu şeylerin yasası olan **fatumu**<sup>193</sup> da yaratmış ve böylece kendisini bu değişmez yasaya tabi kılmıştır. Bu nedenledir ki “Değişmez bir

<sup>187</sup> Seneca, **De Providentia**, 1.5, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 32-33: “Neque enim rerum natura patitur ut umquam bona bonis noceant.”

<sup>188</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, 206.

<sup>189</sup> **A.e.**, 203.

<sup>190</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.30.77, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 241.

<sup>191</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 206.

<sup>192</sup> Seneca, **De Providentia**, 5.8, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 64-65: “Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.”

<sup>193</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 202.

akış insanı da, tanrılara da katar önüne.”<sup>194</sup> Bu noktada Stoa felsefesinde **fatumun providentiadan** üstün bir hale büründüğü görülür. Ancak **providentianın** iş görme alanı zorunlulukla **fatum** ile sınırlandırılmışsa da Stoa felsefesi **fatumu providentia; providentiayı fatum** olarak tanımlamak eğilimindedir. Bu da Stoa felsefesinin madde ve neden arasındaki ikiliği ortadan kaldırmasından ileri gelmektedir: Tanrı yarattığı her şeye sızar ve ona bürünür.<sup>195</sup> Bu nedenle **providentia** bir parçasıyla **fatumdur**; **fatum** ise yaratıldığı maddenin, bizzat tanrının kendisidir. Calcidius, Stoacı tanrı anlayışını aktarırken bu iki kavramın aslında aynı olduğuna vurgu yapar; buna göre **providentianın** iradesi tanrının iradesine, tanrının iradesi ise nedenler dizisine işaret eder. Nedenler dizisi olması bakımından **fatum**, tanrının iradesi olması bakımından ise **providentia** ismini alır.<sup>196</sup> **Fatum** ve **providentianın** bu denli iç içe geçmişliğinden çıkan sonuç, ikisinin de tanrının birer yönünü oluşturduğu; fakat iş görme yetki ve alanlarının farklı olduğudur. Algra’nın ifadesiyle söylersek, **fatum** ve **providentia** aynı şeye işaret etse de, kader bir tanım olarak tanrının kaçınılmaz nedenselliğini, tanrısal öngörü ise iyiliğini gösterir.<sup>197</sup>

Stoa felsefesinde kötülük problemine dönecek olursak, görülür ki kötülük gerçekten vardır; ancak yaratımın ilk amacı olmadığından tanrı kötülüğün dolaylı sebebidir. Evrensel ya da ahlaki kötülük, Khryssippos’un **κατὰ παρακολούθησιν** adını verdiği, tanrının yaratmadaki iyi niyetini zorunlulukla takip eden “doğal zorunluluğun” sonucudur.<sup>198</sup> İyinin kötüden bağımsız olarak var olamaması ve kötüden ayrılamaması, geçmişin değiştirilememesi; insanların savaşımlara, kıtlıklara, depremlere maruz kalmasının sebebi bir tür doğal zorunluluktur.<sup>199</sup> Dolayısıyla Stoa felsefesi, tanrının ilk amacı olan “iyi”yi göz önüne alarak, onu kötülüğün varlığından sorumlu tutmamayı tercih eder. Khryssippos bunu **providentianın** niyeti ve gerçekleştirdiği iş arasındaki ayrımla açıklar,<sup>200</sup> nitekim yaratılabilecek en iyi evren

<sup>194</sup> Seneca, **De Providentia**, 5.8, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 64-65: “Irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit.”

<sup>195</sup> Bkz. K. F. Johansen, **a.g.e.**, s. 474.

<sup>196</sup> Arnim, **Stoicorum Veterum Fragmenta**, II, 933.

<sup>197</sup> K. Algra, “Plutarch and the Stoic Theory of Providence”, s. 121. Ayrıca bkz. S. Bobzien, **Determinism and Freedom in Stoic Philosophy**, s. 47.

<sup>198</sup> K. Algra, “Plutarch and the Stoic Theory of Providence”, s. 123-124.

<sup>199</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 208-209.

<sup>200</sup> K. Algra, “Plutarch and the Stoic Theory of Providence”, s. 123.

olan bu evren, tasarlanabilir ya da düşünülebilir en iyi evren olmayabilir.<sup>201</sup> Kleanthes ise savını **providentia** ve **fatumun** yetki alanları arasında fark olduğunu iddia ederek destekler.<sup>202</sup> Bu açıklamalar ışığında da anlaşılır ki Stoa felsefesi, sonunda tanrının kendisini çepeçevre saran bir zorunluluk tarafından sınırlandırıldığını ve ne her şeyi bilen ne de her şeye gücü yeten olduğunu kabul etmek zorunda kalır.<sup>203</sup> Ancak Algra'nın da vurguladığı gibi bu sınırlılığı tanrının, yarattığı evrendeki mantık ve fizik kurallarına uyma zorunluluğu olarak okumak ve bu kuralların bizzat kendisi tarafından koyulduğunu anlamak gerekir.<sup>204</sup> Her ne olursa olsun bu zorunlu kabul ediş, Stoa felsefesinde tanrı ve insan arasında yeni bir ilişki kurar. Artık insan, yalnızca tanrısal akıldan pay almasıyla ona benzer değildir; aynı zamanda onunla aynı kaderi paylaşan ve aynı güce doğru yöneltilen bir varlık haline gelir.<sup>205</sup> Epiktetos, "Bu çamurdan bedenimi tanrı nasıl her şeyden azade inşa edebilirdi ki?" diye sorar. Cevap şudur: "[Edemezdi] dolayısıyla bedenimi, malımı mülkümü, evimi, çocuklarımı, karımı dünyanın döngüsüne tabi kıldı. Öyleyse neden tanrıya isyan edeyim?"<sup>206</sup> Epiktetos'un ifadeleri, Seneca'nın da **De Providentia**'da yapmaya çalıştığı gibi, insanları tanrılarla uzlaştırma ve onları, tanrının da boyun eğdiği yasaya uymaya çağırma olarak görülebilir.

Stoa felsefesinde iyinin var olabilmesinin koşulu olarak kötü, insanın ahlaki yaşamasının koşulu haline gelir. Arnold'a göre Stoacı filozofların kötülüğün varlığını reddetmemesindeki temel sebep de budur; kötülüğün ahlak öğretilerine temel oluşturması.<sup>207</sup> Bu durum, erdemsizliğe ya da kötülüğe açık bir halde yaratılan insanın adaletsizlik karşısında adaleti, korkaklık karşısında cesareti; kısacası tüm erdemsizlikler karşısında erdemli olmasını ve olmayı istemesini mümkün kılar. Tanrı kötülüğün varlığına engel olamasa da insanı doğaya uygun yaşamaya yönlendirir.<sup>208</sup> Böylece tanrı kendi gücünü kötülüğün var olmasında değil; insanların iyi ve doğruya

<sup>201</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 206.

<sup>202</sup> K. Algra, "Plutarch and the Stoic Theory of Providence", s. 123.

<sup>203</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 208. Ayrıca bkz. K. Algra, "Stoic Theology", s. 172.

<sup>204</sup> K. Algra, "Plutarch and the Stoic Theory of Providence", s. 126.

<sup>205</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 209; Seneca, **De Providentia**, 5.8, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 65.

<sup>206</sup> Epiktetos, **Diatribai**, 4.1.100-101: "τὸ σῶμα τὸ πῆλινον πῶς ἐδύνατο ἀκάλυτον ποιῆσαι; ὑπέταξεν οὖν τῇ τῶν ὅλων περιόδῳ, τὴν κτῆσιν, τὰ σκεύη, τὴν οἰκίαν, τὰ τέκνα, τὴν γυναῖκα. τί οὖν θεομαχῶ;"

<sup>207</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 206.

<sup>208</sup> E. Asmis, **a.g.e.**, s. 413.

yönelmesinde kullanır. Başka bir deyişle kaçınılmazlık ve tanrının iş birliği, insanı doğaya uygun yaşamaya iter. Tanrı, kaçınılmazlığın sebep olduğu kötülüğe düşmesin diye insanı daima kollar ve ona uyarılar gönderir, **providentianın** iş görme alanı bu noktada devreye girer. O sadece yönetici değil, yöneticiliğin ve koruyuculuğun bir araya geldiği bütünsel gücü ifade eder.

Bu aşamada Stoa'da kötü kavramının gerçekte ne olduğu araştırılmalıdır. Çünkü insanın adaletsizlik diye gördüğü durumları tanrı gerçek adaleti yaratmak; fakirlik diye gördüğü durumları gerçek zenginliği yaratmak adına kullanır. Fakat insan kavrayışının anlayışsızlığı ve yetersizliği, olayları sadece ilk görünümüleriyle değerlendirmeye yatkın oluşu, bazı durumların insanın iyiliği için olduğunu fark etmesine engel olur. Oysa kötü görünen bazı şeyler aslında iyidir.<sup>209</sup> Stoacı filozoflar insanların kötü olarak gördüğü kimi şeylerin iyi olduğunu ispat etmek için iki tür açıklama yapar. Bunlardan ilki mantıksal önermelerdir ve içinde yine zorunluluk barındırır. Khrysispos, Platon'un **Timaios**'taki<sup>210</sup> örneğini takip edip insan kafasının tasarımından yola çıkarak şöyle bir kanıtlama yapar: İnsan kafasının tasarımı onun en ince ve küçük kemiklerden oluşmasını gerektirir; ne var ki bunun yanında ve tam da bu nedenle yeterince korunmaya alınmadığı için onun küçük darbelerle zarar görmesi kaçınılmazdır.<sup>211</sup> Savaş kötüdür, fakat dünyayı gereksiz bir nüfustan temizlemesiyle aynı zamanda iyiye dönüşür.<sup>212</sup> Buradan çıkan sonuç, Stoa felsefesinde tanrıların bireylerden çok insanlıkla ilgilendiğidir.<sup>213</sup> İkinci tür önerme ise ahlaki alandadır. **Providentia**, Stoa felsefesinin ahlak anlayışının temel amacı olan doğaya uygun yaşamaya davet etmek için insanları uyarır. Çünkü doğada ve doğaya uygun yaşamakta sorun çıkaran tek varlık insandır ve çoğu zaman tanrının lütuflarını kötüye kullanır.<sup>214</sup> Bu nedenledir ki gökyüzünde düzen, doğruluk, akıl ve uyum varken; söz konusu niteliklerden yoksun, sahte, yanlış ve yanılgılarla dolu her şey yeryüzü ile ay arasındaki bölgede ve yeryüzünde, yani insanın yaşama alanında

<sup>209</sup> Seneca, **De Providentia**, 3.1, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 41.

<sup>210</sup> Platon, **Timaios**, 75c-e.

<sup>211</sup> A. Gellius, **Noctes Atticae**, 7.1.10-11.

<sup>212</sup> Plutarkhos, **Peri Stöikön Enantiömatön**, 1049b.

<sup>213</sup> Seneca, **De Providentia**, 3.1, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 41.

<sup>214</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 3.28.70, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 411.

bulunur.<sup>215</sup> Bu açıdan bakıldığında yeryüzünde şans, rastlantı, yanlış ve değişkenliğin varlığının sebebi aslında doğaya uygun yaşamayan insanın hatasıdır. Tanrı da düzeni bozan insanı gönderdiği felaket gibi gözüken durumlarla ya uyarır ya da cezalandırır. İyi insanların başına kötü gibi gözüken durumların gelmesi ise, tanrıların insanları sınama biçimidir. Bu onları daha güçlü kılmaya yönelik bir atılımdır. Çünkü “Tanrılar iyi insanlara, öğretmenlerin öğrencilerine davrandığı gibi davranır; ümit vaat edenlerden daha fazla gayret bekler.”<sup>216</sup> İyi insanlar, başkalarına katlanmayı öğretsinler diye tanrılarca örnek insanlar olarak seçilmişlerdir.<sup>217</sup>

Stoa felsefesinin ulaştığı bu noktada devreye **fortuna** girer. Şans, talih, baht olarak çevirebileceğimiz ve antikçağ Yunan-Roma düşüncesinde bir tanrıça olarak karşımıza çıkan **fortuna**, Stoa felsefesinde yetki alanı yalnızca yeryüzüyle sınırlı olan bir güç ve insanların tanrı yoluyla sınanması olarak belirir. Stoa felsefesinde **fatum** ve **providentiadan** sonra üçüncü gücü temsil eden **fortunanın** Stoacı evren açıklamasında yeri yoktur, çünkü evren üzerinde bir etki ya da güce sahip değildir. **Fortuna** mutlak anlamda bir varlığa sahip değilse de bireyin gündelik hayatında ve sınırlı bakış açısından her yerde onunla birlikte dir.<sup>218</sup> **Fortunanın** varlığı, **fatum** ve **providentianın** aksine Stoa felsefesinde yönelim ve gayenin olmayışlığını, sürekli değişimi temsil eder.<sup>219</sup> Servius’un ifadesiyle, hiçbir şey **fortuna** kadar **fatum** ile zıtlık oluşturmaz; çünkü o, insan hayatında her şeyin belirsiz olmasını sağlayan güçtür.<sup>220</sup> Bu nedenle Stoacı filozoflar **fortunayı** insan hayatındaki rastlantıları, yanlışları ve onların kötü olarak gördükleri durumları açıklamak için kullanır. Zira **fortuna** değişimden yanadır ve istikrardan hoşlanmaz.<sup>221</sup> Doğasında ve yaptığı işlerde insan tarafından bir düzen yahut kural belirlenemediği için ise “insan kavrayışı için belirsiz olan bir neden”<sup>222</sup> olarak geçer. Aphrodisiaslı Aleksandros da Stoa felsefesinin talih kavramını incelerken, onun insan aklı için kesin bir neden

<sup>215</sup> Cicero, *De Natura Deorum*, 2.21.56, Çev. Ç. Menzilioğlu, *Tanrıların Doğası*, s. 219.

<sup>216</sup> Seneca, *De Providentia*, 4.11, Çev. Ç. Dürüşken, *Tanrısal Öngörü*, s. 56-57: “Hanc itaque rationem dii sequuntur in bonis viris quam in discipulis suis praeceptores, qui plus laboris ab eis exigunt, in quibus certior spes est.”

<sup>217</sup> Seneca, *De Providentia*, 6.3, Çev. Ç. Dürüşken, *Tanrısal Öngörü*, s. 69.

<sup>218</sup> E. V. Arnold, *a.g.e.*, s. 209.

<sup>219</sup> *A.e.*, s. 199.

<sup>220</sup> Servius, *In Vergilii Aeneidos*, 8.334.

<sup>221</sup> Cicero, *De Natura Deorum*, 2.16.43, Çev. Ç. Menzilioğlu, *Tanrıların Doğası*, s. 207.

<sup>222</sup> Plutarkhos, *Peri tōn Areskontōn tois Philosophois*, 1.29: “ἀδελον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ”

sayılamayacağını belirterek benzer bir açıklama yapar.<sup>223</sup> Ancak buradaki kesin olmayan neden, insan kavrayışının durumlar arasındaki nedenselliği kuramamasından ileri gelir. Örneğin bir insanın başka bir niyetle toprağı kazarken tesadüfen hazine bulması talihin işi olarak görülür; hazinenin bulunma nedenleri gizli olsa da burada açık olan, insanın hazineyi kazma eylemi sonucu bulduğudur.<sup>224</sup> Bu nedenle her şeyin önceden varolan nedenlerle meydana gelebileceğini savunan Stoacılar, böylesi durumların hiçbir nedensellik barındırmadan rastlantısal bir şekilde meydana geldiğini değil, tersine belirli bir nedene bağlı olduğunu iddia ederler. Talihin getirdiği şeylerin, nedenlerin bilinmezliğinden değil; tam ve esas nedenlerin sağladığı nedensellikten yoksun oldukları için bu şekilde meydana geldiklerini söylerler.<sup>225</sup> Böylece olaylar, asıl amaçtan bağımsız olarak, beklenmedik bir şekilde meydana geliyor gibi gözükse de Stoacıların kurduğu nedensellik temelinden yoksun değildir.<sup>226</sup> Nitekim talihin işleri, özellikle Seneca'da göreceğimiz gibi, Stoa felsefesinde nihai olarak tanrıya bağlanır.

Sonuç olarak **fortuna**, görünürde bünyesinde hiçbir nedensellik barındırmaz; ancak bireyin bakış açısından anlamı olmayan, iyi ya da kötü tüm olayları içerir. Bu nedenle alanı o kadar geniştir ki ilk bakışta insan yaşamının sahibi olarak gözükür; onu alaycı, merhametsiz, ilkesi ve politikası olmayan bir tiran gibi betimleyebiliriz.<sup>227</sup> **Fortunanın** insanların doğaya uygun olmayarak yarattığı ve değerli kıldığı unsurlarda yetkisi vardır; dolayısıyla bu yetkiyi ona veren insandır.<sup>228</sup> **Fortunanın** yetkisindekiler zenginlik, mevki, ün gibi Stoacılar tarafından tanrılar katında son derece değersiz olarak görülen dünyevi unsurlardır. Bunlar iyi ve kötü olarak her iki yönde de kullanılabilen şeyler olduğu için Stoacı filozofların nezdinde iyi olarak görülmez; çünkü iyi olan yalnızca iyi olma özelliğine sahiptir. Ayrıca bu unsurlar insanı mutlu ya da mutsuz kılabilme özelliklerine sahiptir; düşkünlük ve tiksinti uyandırır.<sup>229</sup> Bu nedenle bu dünyevi unsurların kimi seçilmeli, kimiye

<sup>223</sup> Aphrodisieus Aleksandros, **Peri Heimarmenēs**, 174.1.

<sup>224</sup> Aphrodisieus Aleksandros, **Peri Heimarmenēs**, 174.15.

<sup>225</sup> Aphrodisieus Aleksandros, **Peri Heimarmenēs**, 174.20-29.

<sup>226</sup> Aphrodisieus Aleksandros, **Peri Heimarmenēs**, 174.29-175.1.

<sup>227</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 210.

<sup>228</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 94.57.

<sup>229</sup> D. Laertios, 7.104, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 337.

hayattan çıkarılmalıdır.<sup>230</sup> Bu seçimin insanın tek ödevi olan doğaya uygun yaşama düsturuna hizmet etmesi gerekir. Çünkü insanı doğaya uygun yaşamaktan alıkoyan şey, yanlış değer yargısına sahip olan aklın seçilmesi ve kaçınılması gereken şeylere yanlış değer biçerek kendisini **fortunaya** bağımlı kılmasıdır. Bu nedenle şeylere gerçek değerlerini verme ve seçim, erdem sahibi olan doğru aklın görevidir.<sup>231</sup> İnsanın **fortunaya** karşı giriştiği savaşta sahip olduğu en büyük yardımcısı erdemdir. Birincil erdemler arasında sayılan yüce gönüllük, kendine söz geçirme, dayanıklılık, hazlara alt olmama ve kavrayış bunların başında gelir. Bu erdemlere sahip olan insan kendisini iyi ve kötü durumların üstüne çıkaran bilgi ve tutuma; dayanılacak ve dayanılamayacak olan durumları anlama yetisine, doğru akla uygun olan aşılmaz bir ruh durumuna, hazlara yenilmeme ve her durumda yapılması gerekenleri bulma yetisine sahip olur.<sup>232</sup> Böylece yalnızca seçilmesi gerekenleri tayin etmez, aynı zamanda edindiği bu bilgiyle yapılması ve yapılmaması gerekenleri hayatında uygular; bilgisini eyleme çevirir. Bu haliyle **fortunanın** sağladığı dünyevi unsurlar onun nezdinde artık iyi ve kötü olmaktan çıkar, ruhu o denli sarsılmaz bir duruma kavuşur ki bunların hayatında bir ehemmiyeti kalmaz. Çünkü o dünya işlerinden uzaklaşmış, doğaya uygun olmayan her şeyden kaçınan insandır.<sup>233</sup> Ancak bu noktada belirtilmelidir ki Stoacı filozofların öğütlediği, tüm dünyevi unsurların hayattan çıkarılması gerektiği değildir; erdem mutluluk için yeterli kaynağı sağlasa da birtakım dünyevi unsurlar, insanın en azından yeryüzündeki mutluluğuna katkı sunmaktan geri kalmaz.<sup>234</sup> Onların karşı çıktıkları, daha ziyade bu dünyevi nimetlere gerektiğinden fazla kıymet vermek, insanın onlara karşı duyduğu vazgeçilemeyen tutku ve hazdır. Bu tür duygular değerli sanılan şeylerin gerçekleşmesinden kaynaklanan akıldışı coşku, ruhun doğaya aykırı devinimleri olarak tanımlanır;<sup>235</sup> insanı gerçek özgürlüğe kavuşmasından alıkoyan, bağımsız davranmasını engelleyen

<sup>230</sup> D. Laertios, 7.105, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 337.

<sup>231</sup> D. Laertios, 7.93; 7.126, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 333; 344.

<sup>232</sup> D. Laertios, 7.93, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 333.

<sup>233</sup> D. Laertios, 7.118, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 341.

<sup>234</sup> D. Laertios, 7.107; 7.128, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 338; 345.

<sup>235</sup> D. Laertios, 7.110; 7.114, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 339; 340.

köleliğe sebep olur.<sup>236</sup> Bu nedenle Stoa felsefesinde insanın kölelikten kaçınmasını sağlayacak olan dünyevi unsurlara karşı gösterilen ölçülü tutum, **fortuna** karşısında sahip olunması gereken en önemli özelliklerden biri haline gelir. İnsan bu tavır yoluyla gerçek mutluluğun **fortuna** sayesinde değil, tanrının onu diğer canlılara üstün kıldığı akıl yoluyla elde edildiğini anlayacaktır. Bu akıl insana ortak yasaya, evrenin aklına, hem kendi hem de evrenin doğasına göre yaşamayı salık verir. Bu nedenle **fortuna** anlayışı, Stoa felsefesinde **fatum** ve **providentianın** ilkesini yaşam ilkesi olarak benimseyip doğaya uygun yaşamının bir başka yönü olarak belirlemektedir.

---

<sup>236</sup> D. Laertios, 7.121, Çev. C. Şentuna, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 342.

## İKİNCİ BÖLÜM

### SENECA'NIN YAŞAMI, ESERLERİ, FELSEFE ANLAYIŞI VE EPISTULAE MORALES HAKKINDA

#### 2.1. Seneca'nın Yaşamı ve Eserleri

Geç dönem ya da Roma Stoası olarak adlandırılan Stoacılığın en önemli düşünürlerinden biri olan Lucius Annaeus Seneca, Güney İspanya'nın Corduba kentinde İÖ 4 ila İS 1 yılları arasında bir tarihte doğmuştur. Aynı ismi taşıdığı “Rhetor” ya da “Yaşlı Seneca” olarak anılan babasıyla ayırt edilmek için aynı zamanda “Genç Seneca” olarak da adlandırılan düşünür, atlı sınıfından varlıklı bir aileye mensup olup genç yaşta felsefe ve hitabet alanında iyi bir eğitim alma fırsatına sahip olmuştur. Ayrıca eğitim görmüş ve bilgili bir kadın olan annesinin de Seneca'nın felsefeye olan ilgisinin başlamasında önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Çocukluğunda babası onu kardeşi Novatus'la beraber iyi birer hatip olmaları için Roma'daki üvey teyzesinin yanına göndermiş, bu sayede orada Roma'nın ünlü hatip ve felsefecilerden dersler almıştır. Bu dönemde Stoacı filozof Attalos, Pythagorasçı Sotion, Kynik Demetrios ve Akademiacı Papirius Fabrianus'un derslerini izleyen Seneca'nın hitabete olan ilgisi ne kadar azaldıysa, felsefeye olan merakı o denli artmıştır. Hocalarının derslerini yalnızca izlemekle kalmayan Seneca, aynı zamanda inandığı öğretileri hayatında uygulamaktan da geri kalmamıştır. Bu nedenle Pythagoras felsefesinin ruhun ölümsüzlüğü anlayışını kabul ettiğinden etyemez olmuş, benzer şekilde Stoa felsefesinin öğretilerini uygulayarak şarap içmek, rahat bir yatakta uyumak gibi pek çok davranışını terk etmiştir. Ancak çocukları için her zaman **forum** ve devlet yaşamını hayal eden babası, Seneca'daki felsefi eğilimden ve davranış değişikliklerinden tedirgin olmuştur. Babasının yaşadığı tedirginliğin ana sebebiyse İmparator Tiberius'un dönemin felsefi akımlarından hoşlanmaması ve filozofları Roma'dan uzaklaştırmasıdır. Ayrıca bütün yaşamı boyunca hiçbir zaman sağlıklı olmayan bedeninin Seneca'nın bu dönemde uyguladığı perhizlerle iyice zayıf düşmüş olması da babasının Seneca'yı Roma'dan uzaklaştırması için bir diğer etken olmuştur. Tüm bu nedenlerden dolayı sonunda

babası tarafından ikna edilen Seneca, hem sağlığını düzeltmesi hem de felsefeden uzaklaşması için önce Pompei'ye, ardından da Mısır'a gönderilmiştir. Roma'dan uzak kalışı İS 31 yılına kadar sürmüş, döndüğünde kamu işlerinde görev almaya ve avukatlık yapmaya başlamıştır. Kamu görevlerindeki başarıları ve hitabet yeteneğindeki gücü İmparator Caligula'nın kıskançlığını üzerine çekecek kadar kuvvetli olan Seneca, kısa sürede dönemin ünlü hatipleri arasında sayılmaya başlamıştır. Ancak Caligula'nın Seneca'ya karşı duyduğu kıskançlık ve öfke, onun daha fazla avukatlık yapmasına engel olmuş; İmparator, Seneca'nın ölmesi gerektiğine karar vermiş, fakat araya giren kişiler Seneca'nın bozuk sağlığını öne sürerek hayatının bağışlanmasını sağlamıştır. Caligula'nın ölümünden sonra tahta geçen İmparator Claudius'un da kıskançlığını üstüne çeken Seneca, Claudius'un yeğeni Livilla ile ilişkisi olduğu öne sürülerek, imparatorun eşi Messalina'nın da etkisiyle önce ölüm cezasına çarptırılmış, daha sonra cezası Korsika'ya sürgüne yollanmak olarak kararlaştırılmıştır. İS 41-49 yılları arasında Korsika'da sürgün hayatı yaşayan Seneca, bu dönemi kendisini felsefe ve bilime vererek geçirmiştir. Bu dönemde yazdığı teselli niteliğindeki iki eseri Seneca'nın sürgün yıllarının ne denli zor geçtiğinin bir göstergesidir. Annesini teselli etmek için yazdığı **Ad Helviam Matrem De Consolatione** adlı eserinde annesinden ziyade adeta kendisini teselli etmiştir. Yine aynı dönemde imparatorun azatlısı Polybius'a kardeşinin ölümünden dolayı yazdığı **Ad Polybium De Consolatione** ise, Polybius'u teselli etmenin yanı sıra Roma'ya dönmesini kolaylaştırmak için imparatora yaptığı övgüler ve yalvarmalarla doludur. Ancak Seneca'nın sürgünden dönüşü, öfkesini üzerine çektiği Messalina'nın ölümünden sonra olabilmıştır. Messalina'nın yerine geçen imparatorun yeni eşi Agrippina, oğlu Nero'nun eğitimini üstlenmesi için Seneca'nın sürgünden dönmesini sağlayan isim olmuştur. Böylece Nero'nun öğretmeni olarak Roma'ya dönebilmeyi başaran Seneca'nın sıkıntılarla dolu Roma hayatı da kaldığı yerden devam etmiştir. Seneca, Nero İS 54 yılında Claudius'un öldürülmesiyle on altı yaşında tahta geçince, genç imparatorun arkasında Afranius Burrus'la beraber yönetimde söz sahibi olmuştur. İmparator Nero'nun hükümdarlığının ilk beş yılı Seneca ve Burrus'un sayesinde başarılı şekilde geçmiş, ancak Nero büyüdükçe annesini öldürtecek kadar anormal davranışlar sergilemeye başlamıştır; dolayısıyla bu dönemde artık ne Seneca'nın ne de Burrus'un Nero üzerinde önleyici ya da

yönetici bir gücü kalmıştır. Sonunda Burrus'un da öldürülmesiyle, zaten taraftarı olduğu Stoacı öğütlere karşıtlık oluşturan bir yaşam sürdüğü için eleştirilen Seneca, imparatorlardan görevden çekilmek için izin istemiştir. İsteğini birkaç kez tekrar eden Seneca, sonunda Nero'nun izin vermemesine karşın tüm mal varlığını imparatora bırakmış, siyasi hayatından vazgeçerek inzivaya çekilmiş ve kendisini felsefi çalışmalarına vermiştir. Ancak bu inziva uzun sürmemiş, Nero'ya karşı düzenlenen bir suikast girişimine katılmakla suçlanarak imparator tarafından ölüme zorlanmıştır. Seneca büyük bir metanetle İS 65 yılında yaşamına son vermiş, tıpkı **Epistulae Morales**'te dediği gibi bir bıçağın açtığı yolla büyük özgürlüğe kavuşmuştur.<sup>1</sup>

Seneca oldukça hareketli geçen yaşamına rağmen pek çok konuda ve türde eser vermiş, ancak bu eserlerden hepsi günümüze ulaşmamıştır. Özellikle Stoacı ahlak anlayışını aktaran eserlerinin elimizde bulunduğu Seneca, bunun dışında edebi ve bilimsel eserler de kaleme almıştır. Felsefeci kimliğinin yanı sıra döneminin en önemli yazarlarından sayılan Seneca'nın eserlerini ölçülü ve düzyazı olarak yazılanlar şeklinde inceleyebiliriz. Ölçülü eserleri arasında **Octavia** dışında tümü Yunan edebiyatından uyarılma olan on tragedya vardır: **Hercules Furens** (**Çıldırان Hercules**), **Troades** (**Troyalı Kadınlar**), **Hercules Oetaeus** (**Hercules Oeta'da**), **Phoenissae** (**Fenikeli Kadınlar**), **Medea**, **Phaedra**, **Agamemnon**, **Oedipus**, **Thyestes**. Tragedyaları dışında yalnızca üç tanesinin Seneca'ya ait olduğu saptanan 70 epigram da ölçülü eserleri arasında sayılır. Düzyazı niteliğindeki eserlerinden **Dialogi** başlığında toplananlar çoğunlukla filozofun ahlaki düşüncelerini barındıran eserlerdir. Bu eserlerden teselli niteliğinde olanlar **Ad Marciam De Consolatione** (**Marcia'ya Teselli**), **Ad Helviam Matrem De Consolatione** (**Annem Helvia'ya Teselli**), **Ad Polybium De Consolatione** (**Polybius'a Teselli**) isimli eserlerdir. Her biri bir konuyu işleyen ve Seneca'nın ahlaki görüşlerinin bir toplamı olarak görülebilecek diğer **Dialogi** eserleri ise şunlardır: **De Providentia** (**Tanrısal Öngörü**), **De Constantia Sapientis** (**Bilgenin Sarsılmazlığı Üzerine**), **De Ira** (**Öfke Üzerine**), **De Vita Beata** (**Mutlu Yaşam Üzerine**), **De Otio** (**Boş Zaman Üzerine**), **De Tranquillitate Animi** (**Ruh Dinginliği Üzerine**), **De Brevitate Vitae** (**Yaşamın Kısalığı Üzerine**), **De Beneficiis** (**İyilikler Üzerine**), **Naturales Quaestiones** (**Doğa**

---

<sup>1</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 70.16.

Araştırmaları), tezimizin ana kaynağı olan **Ad Lucilium Epistulae Morales** (Lucilius'a Ahlak Mektupları) ve İmparator Nero'ya yazdığı **De Clementia** (Hoşgörü Üzerine) adlı eserler, Seneca'nın **Dialogi** başlığı altında toplanmayan, fakat felsefi düşüncelerini içeren diğer düzyazı eserleridir. Sürgünde sekiz yıl geçirmesine sebep olan İmparator Claudius'a karşı yazdığı **Divi Claudii Apocolocyntosis** (İmparator Claudius'un Kabaklaşması) ise Seneca'nın ölçülü ve düzyazı tekniğini bir araya getirdiği eseridir.

## 2.2. Epistulae Morales Hakkında

Ahlaki Mektuplar ya da Ahlak Mektupları olarak çevirebileceğimiz **Epistulae Morales**, Lucius Annaeus Seneca'nın son dönem eserlerindendir. Tahmini olarak 63-65 yıllarına tarihlenen mektuplar, o sırada Sicilya'da **procurator**<sup>2</sup> olarak görev yapan ve Seneca'nın **Naturales Quaestiones** ve **De Providentia** adlı eserlerini de kendisine yazdığı,<sup>3</sup> felsefeye ilgi duyan Romalı dostu Lucilius'a yazılmıştır. Aulus Gellius'un **Noctes Atticae**'ından (**Attika Geceleri**) öğrendiğimize göre en az yirmi iki kitaptan oluşan **Epistulae Morales**,<sup>4</sup> günümüze yirmi kitap ve yüz yirmi dört mektup halinde ulaşmıştır.

**Epistulae Morales**'teki her bir mektup bir dosta yazılmanın ötesinde, Seneca'nın bir ömür ürettiği felsefi görüşlerinin toplamı ve özeti olarak görülebilir. Kendisini tümüyle felsefi çalışmalara ve yazmaya verdiği bu dönemde Seneca, felsefenin en önemli kısmı olarak gördüğü ahlak alanındaki görüşlerini Lucilius'a yazdığı mektuplarda bir araya getirmiş ve Lucilius'la beraber gelecek nesillere faydalı olmak için yazmıştır.<sup>5</sup> Bu noktada Seneca'nın mektuplarının niteliği, onların gerçekten birer mektup olarak mı yazıldığı, yoksa ahlaki metinler olarak mı tasarlandığı sorunu ortaya çıkar. Bu konuda araştırmacılar çeşitli fikirler öne sürer; kimilerine göre bu mektuplar gerçek değil; özel temaların işlendiği, dikkatlice

<sup>2</sup> Eski Roma'da eyalet temsilcisi, yönetici, maliye memuru.

<sup>3</sup> Bkz. Seneca, **De Providentia**, 1.1 ve **Naturales Quaestiones**, 1.Prae.1.

<sup>4</sup> A. Gellius, **Noctes Atticae**, 12.2.3.

<sup>5</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 8.2.

tasarlanmış ahlaki yazılardır.<sup>6</sup> Bu konudaki en büyük kanıt, Lucilius'tan Seneca'ya yazılmış hiçbir cevabın elimize ulaşmamış olmasıdır. Kimilerine göre ise mektuplar gerçektir, fakat başından itibaren yayımlanmaları için düzenlenmiştir; Edwards'a göre Seneca'nın mektupları yazmaktaki ilk amacı, bir dosta mektup yazmak değildir.<sup>7</sup> Ancak bu mektuplar gerçek bir dosta yazılmış gerçek mektuplar olsa bile bunlar içerikleriyle sıradan mektuplar olmanın çok ötesinde bir değere ulaşırlar. Roma dünyasından günümüze ulaşan diğer mektuplarla karşılaştığımızda Seneca'nın mektuplarının farkını daha iyi anlarız. Örneğin Cicero ve Plinius'un aksine Seneca, mektuplarında günün siyasi ve politik konularına dair neredeyse hiç bilgi vermez.<sup>8</sup> Seneca bu durumun sebebini 118. mektubunda şöyle açıklar:

“Numquam potest deesse, quod scribam, ut omnia illa, quae Ciceronis implent epistulas, transeam: quis candidatus laboret; quis alienis, quis suis viribus pugnet; quis consulatum fiducia Caesaris, quis Pompei, quis arcae petat... Sua satius est mala quam aliena tractare, se excutere et videre, quam multarum rerum candidatus sit, et non suffragari.”

“Cicero'nun mektuplarını dolduran 'hangi aday güç durumdadır; kim başkalarının gücüyle, kim kendi gücüyle mücadele etmektedir; kim Caesar'a, kim Pompeius'a, kim kendi parasına güvenerek konsüllüğe aday olur,' gibi konuların hiçbirine değinmesem de benim için yazacak bir şeyler her zaman vardır. İnsanın, başkalarının kötülükleri üzerine düşünmektense kendi kötülüklerini düşünmesi, kendisini silkelemesi ve ne kadar çok şeye aday olduğunu görüp bunları desteklememesi daha iyidir.”<sup>9</sup>

Alıntılan pasajdan anlaşıldığı üzere **Epistulae Morales**, dış dünyadan haber vermek yerine, çoğunlukla Seneca'nın fikirleri üzerine kuruludur; temelinde ahlakı ve erdemi konu edinen unsurlar bulunur. Seneca, dostu Lucilius'u mektupların niteliği hakkında uyarır; Lucilius'un ve belki de diğer okuyucularının beklentilerini kendi yazdıklarıyla örtüştürmek ister:

<sup>6</sup> M. Wilson, “Seneca's Epistles to Lucilius: A Revaluation”, **Seneca**, Ed. John G. Fitch, Oxford University Press, 2008, s. 70.

<sup>7</sup> C. Edwards, “Epistolography”, **A Companion to Latin Literature**, Ed. S. Harrison, Blackwell, 2005, s. 277; Seneca, **Letters From a Stoic**, Trans.-Ed. Robin Campbell, Penguin Books, 1969, s. 21.

<sup>8</sup> **A.e.**

<sup>9</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 118.2.

“Putas me tibi scripturum, quam humane nobiscum hiemps egerit, quae et remissa fuit et brevis, quam malignum ver sit, quam praeposterum frigus ... ? Ego vero aliquid, quod et mihi et tibi prodesse possit, scribam. Quid autem id erit, nisi ut te exhorter ad bonam mentem?”

“Sana kış mevsiminin bize nasıl merhametli davrandığını, ne kadar hoşgörülü ve kısa; baharınsa ne kadar sert ve mevsimsizce soğuk olduğunu ... mu yazacağımı düşünüyorsun? Hayır, ben hem kendime hem de sana yararlı olabilecek bir şeyler yazacağım. Bu şey seni iyi bir ruh için yüreklendirmek değilse nedir?”<sup>10</sup>

Seneca'nın Roma'daki diğer mektup yazarlarıyla arasındaki en önemli fark, izinden gittiği Stoa felsefesinin ahlak öğretisini mektupları aracılığıyla anlatma yolunu seçmiş olmasıdır. Bu bakımından onun mektupları, Wilson'ın da belirttiği üzere antikçağdan Platon, Epikuros, Isokrates gibi felsefeci ve retorikçilerin mektuplarına benzer. Bu tür mektuplar, tıpkı Seneca'nın mektuplarında olduğu gibi, yazara hem özel olarak hem de yayımlanmak üzere yazma imkânı tanır ve öncelikli amaç ortaya bir argüman koymak, felsefi ya da dinsel ilkeleri açıklamaktır.<sup>11</sup> Bu nedenle Seneca'nın mektuplarının Yunan felsefi mektup yazma geleneği bağlamında ele alınması gerekir.<sup>12</sup>

Seneca'nın **Epistulae Morales** adlı eseri, Stoa ahlak sisteminin bir bütün olarak açıklanması gibi görülebilir. Seneca, Lucilius'a yazdığı mektuplar aracılığıyla dostunu Stoa felsefesinin ahlak anlayışına göre “tedavi etmeyi” amaçlar. Bu açıdan bakıldığında felsefeyi “hekim”, ona gönül verenleri “hasta”, kusurları ise “hastalık” ilişkisiyle açıklamak eğilimindeki Seneca'nın bu eserde büründüğü rol, bir hekimin hastasını tedavi ederken büründüğü roldür. Fakat kendisini hiçbir zaman yetkin bir erdeme kavuşmuş olarak görmeyen Seneca, mektuplarında kendisini “hekim” değil, “hasta” olarak tanımlar.<sup>13</sup> Seneca'nın **Epistulae Morales**'teki tavrı, kendisini bilge olmaktan uzak gören, Stoa felsefesinin verdiği öğütlerle aynı zamanda kendisini “tedavi etmeyi” amaçlayan, bilgelik yolundaki bir insanın tavrıdır. Bu açıdan

<sup>10</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 23.1.

<sup>11</sup> M. Wilson, **a.g.e.**, s. 61.

<sup>12</sup> C. Edwards, **a.g.e.**, s. 277.

<sup>13</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 27.1; 68.9.

bakıldığında Seneca ile Yunan Stoacıları arasında tavır ortaklığı vardır. Stoa felsefesinde bilgelik insana sürekli yol gösteren, yaşamında hiçbir başarısızlık ihtimaline yer vermeyen, felsefenin bir insan için kurmayı hedeflediği en doğru ve en iyi yaşamdır; böyle bir yaşama sahip olduğunu ise hiçbir Stoacı söylememiştir.<sup>14</sup> Hatta Seneca gibi Roma Stoacıları tarafından kendilerine örnek olarak alınsa da Stoa felsefesinin ortaya koyduğu bu mükemmel anlayışa göre yaşaması beklenen katı “bilge” tanımında Sokrates bile yer almaz.<sup>15</sup> Ancak Yunan Stoacıları ve Seneca arasında bu noktada önemli bir fark vardır; Yunan Stoacıları kendilerini bilge olarak saymasalar da felsefi “doğru”da uzman, doğruluğu kesin olan argümanların sahipleri olarak yazarlar, eserlerinde de argümanlarını açıklamak ve savunmak gayesindedirler.<sup>16</sup> Seneca ise mektuplarının pek çok bölümünde söylediği üzere bu konuda bir uzman değil, ancak bir öğrencidir ve mektuplarında güttüğü amaç, genel olarak Stoacı öğretileri savunmak değildir. Hatta sıkı bir Stoa taraftarı olmasına rağmen Stoa felsefesinin ilkelerini kesin ve değiştirilemez olarak görmediğini de ifade eder.<sup>17</sup> Sonuç olarak Seneca’nın **Epistulae Morales**’teki tavrı, ahlak konusunda uzman bir kimsenin değil; bu konuda öğüt veren bir rehberin tutumudur.<sup>18</sup> Stoa felsefesiyle örülmüş ahlaki bir yaşamın nasıl olması gerektiğini dostu Lucilius’a aktaran ve bu öğretileri kendi yaşamında uygulamaya çalışan bir düşündürdür Seneca. Bu amaçla kendisinin geç ulaştığını söylediği doğru yolu aydınlatmak için Stoa ahlakını tümüyle kapsayan çeşitli konulara yer verir. Doğaya uygun yaşamak, evrenin yasasını anlamak ve ona boyun eğmek, ölümden ve tanrıdan korkmamak, en yüce iyiyi keşfetmek, talihin üstüne çıkmak, dünyevi meselelere önem vermemek, ruh dinginliği, felsefenin önemi, bilgenin yaşamı, ruhun gücü gibi başlıklar, Seneca’nın mektuplarındaki ana temayı; yani Stoa felsefesine göre erdemli yaşama sanatının anahtarlarını Lucilius’a veren başlıklardır.

---

<sup>14</sup> J. M. Cooper, “Seneca On Moral Theory and Moral Improvement”, **Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics**, Ed. K. Volk-G. D. Williams, Brill, Leiden-Boston, 2006, s. 43-44.

<sup>15</sup> D. Sedley, “The School, from Zeno to Arius Didymus”, **The Cambridge Companion to the Stoics**, Ed. B. Inwood, Cambridge University Press, 2003, s. 11.

<sup>16</sup> J. M. Cooper, **a.g.e.**, s. 43-44.

<sup>17</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 33.11; 80.1.

<sup>18</sup> J. M. Cooper, **a.g.e.**, s. 44.

### 2.3. Seneca'nın Felsefe Anlayışı

Sokrates öncesi doğa filozoflarından Stoa felsefesine kadar geçen süreçte antikçağ düşünürlerinin evreni anlama çabası ve yöntemi oldukça değişmiş olsa da felsefenin amacı hep aynı kalmıştır: Evrenin kaynağını, yaratıcısını ve düzenini bulmak. Thales'ten başlatarak Sofistlere kadar getirebileceğimiz doğa filozofları, bu kaynağı duyulur dünyada, niteliklerde aramışlardır. Doğa filozoflarının yaptığı çalışmalar, felsefenin ilk kısmı olan fiziği oluşturmaktadır. Ardılları olan Sofistler ise, filozofların ortaya attığı çeşitli görüşlerin çelişkilerinden yola çıkarak insan aklının bu konuda geçersiz ve yetersiz olduğuna kani olmuş, felsefelerini siyaset ve retorik üzerine kurarak felsefenin ikinci kısmı olan mantık alanındaki çalışmalarını başlatmışlardır. Sokrates ise Sofistlerin kurduğu pratik hayatı ve faydayı göz önüne alan felsefenin karşısında erdemli yaşamı savunmuş; felsefeyi insanın içsel meselesi haline getirerek insanın nasıl eylemesi gerektiğini öğütleyen ahlak felsefesinin kurucusu sayılmıştır. Böylece Stoa Okulu'na kadar geçen süreçte felsefenin fizik, mantık ve ahlak kısımları kurulmuş, bu yolda ilerleyen Stoacı düşünürler de bu bölümlemeyi takip ederek çalışmalarını fizik, mantık ve ahlak olmak üzere üç bölüme ayırmıştır. Stoa felsefesi, “kosmosun yapısını inceleyen fiziği bir ağaca; insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlâkı verimli bir tarlaya; ve fizik ile ahlâkı koruduğu için mantığı bir sura”<sup>19</sup> benzetmek suretiyle bu üç bölümün iç içe örülmüşlüğü gösterir, doğayı anlamak için her birinin ayrı önemi olduğunu vurgular. Seneca için ise bu bölümlerden en önemlisi ahlaktır. Roma felsefesinin ve düşüncesinin daha çok ahlak alanında kendini göstermesi, Roma aklının pratik hayata dönüklüğü, kendisini Seneca'nın felsefesinde de gösterir.<sup>20</sup> Seneca fiziği ve mantığı felsefenin en önemli kısmı olarak gördüğü ahlaka indirgeme eğilimindedir; fizik ve mantık, ancak ahlak için araç olarak kullanıldıklarında asıl değerlerini bulur. Bu nedenledir ki Seneca, Lucilius'a fizik ve mantık çalışmalarını okumasını önerse de ardından bunları hemen ahlakla ilişkilendirmesini öğütler.<sup>21</sup> Seneca'nın bu konuda en çok savaş açtığı alan ise mantık, özellikle diyalektiktir; öyle ki kendisine ömrünün iki katı süre verilse bile diyalektikçileri okumaya vakit

<sup>19</sup> Ç. Dürüşken, “Stoa Mantığı”, **Felsefe Arkivi**, S. 28, İstanbul, 1991, s. 287.

<sup>20</sup> Ç. Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi**, s. 317.

<sup>21</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 89.18.

ayıramayacağını dile getirir.<sup>22</sup> Ona göre felsefenin bu alanı değersiz araştırmalar yapmakta, boş yere vakit harcamaktadır. Seneca'ya göre daha tehlikeli olan ise, bu çalışmaların faydasız olmakla kalmayıp aynı zamanda zararlı olmalarıdır. “Fare [mus] bir hecedir ve fare peyniri kemirir, o halde hece de peyniri kemirir”,<sup>23</sup> gibi çalışmalarla uğraşanlara Seneca'nın cevabı şöyledir:

“Quid istorum cupiditates demit? Quid temperat? Utinam tantum non prodessent! Nocent. Hoc tibi, cum voles, manifestissimum faciam, comminui et debilitari generosam indolem in istas argutias coniectam.”

“Şu [mantık oyunlarından] hangisi aşırı istekleri aklımızdan çıkarır? Hangisi onlara hükmeder? Keşke sadece faydasız olsalardı! Oysa zarar da verirler. İstersen, bu zekâ kıvraklıkları arasında kalmış soylu bir yaradılışın zayıflatıldığını ve güçsüzleştirildiğini sana apaçık bir şekilde gösterebilirim.”<sup>24</sup>

Seneca bu noktada Yunan Stoacılarından büyük oranda ayrılır. Çünkü Yunan Stoa felsefesinde bu üç alanının hiçbir parçası ötekinden ayrılmaz; tersine hepsi iç içedir.<sup>25</sup> Roma'da neredeyse salt ahlaki yönü kabul gören Stoa'nın Seneca'nın gözünde değersizleşen diyalektik kısmı ise, Diogenes Laertios'tan öğrendiğimize göre Antik Yunan Stoası'nda zorunlu ve öteki erdemleri de kapsayan bir erdemdir.<sup>26</sup> Çünkü Yunan Stoası'nda akla uygun yaşamak isteyen bir kişi bu paradokslarla ilgilenmek ve Stoacı mantığın kurduğu dili anlamak zorundadır; çünkü bu dil aklın başlıca araçlarını oluşturan bir unsurdur.<sup>27</sup>

Bünyesinde mantığı da barındıran, Latince **artes liberales** olarak adlandırılan ve insana tüm yaşamı boyunca eşlik eden “özgür sanatlar” ise, Seneca için ancak ahlaka temel oluşturdıkları sürece değerlidir. Ona göre bu sanatlar insanı bütünüyle sarmaz, yalnızca erdeme yol açacak kadar faydaları vardır; dolayısıyla felsefenin bir

<sup>22</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 49.5.

<sup>23</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 48.6: “Mus syllaba est. Mus autem caseum rodit; syllaba ergo caseum rodit.”

<sup>24</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 48.9.

<sup>25</sup> D. Laertios, 7.40, Çev. C. Şentuna, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 316.

<sup>26</sup> D. Laertios, 7.46-47, Çev. C. Şentuna, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 318.

<sup>27</sup> J. M. Cooper, *a.g.e.*, s. 50.

parçası olmaktan çok uzaktırlar.<sup>28</sup> Çünkü Seneca'nın nezdinde gerçek felsefe sayılan ahlak öğrenilmeden özgür sanatların verdiği bilgiler işe yaramaz hale gelir. Birkaç örnek vermek gerekirse, müzik tiz sesler ile pes seslerin nasıl uyuştüğünü inceler; fakat Seneca'nın öğrenmek istediği, ruhun kendi kendisiyle nasıl uyuştğudur. Geometri araziye ölçmeyi öğretir; fakat Seneca için bir insan kardeşiyle paylaşmayı bilmiyorsa bu bilginin bir ehemmiyeti yoktur.<sup>29</sup> Sonuç olarak özgür sanatlar insana erdemin ve ahlaklı yaşamının bilgisini vermez, ancak bu yaşamın yolunu açabilir ve aslında bu sanatlar olmadan da insan erdeme ulaşabilir. Çünkü böyle bir yaşam için iyinin ve kötünün değişmez bilgisine sahip olmak gerekir; oysa felsefe dışında hiçbir sanat iyiliğin ve kötülüğün bilgisini bulmaya çalışmaz.<sup>30</sup>

Fizik alanına geldiğimizde Seneca'nın tavrını daha olumlu buluruz. Çünkü ahlaka temel oluşturacak tüm soruların yanıtı, aslında doğa araştırmasında gizlidir. Seneca, doğa araştırmalarının derhal ahlakla ilişkilendirilmesini öğütlesse de fizik alanına en az ahlak kadar önem vermektedir. Ancak bir ahlak filozofu olan Seneca, fizikten salt doğa olaylarının araştırılmasını anlamaz; daha doğru bir ifadeyle fizik bilimiyle ilgilenen insandan yalnızca doğa olaylarının nedenlerini ve oluşumlarını keşfetmesini beklemez. Onun aradığı görünenin ardındaki neden, yani tanrıdır. İnsan bu tarz bir doğa araştırması sonucunda tanrının ne olduğunu, evrenin yaratıcısı mı yoksa koruyucusu mu, dünyanın bir parçası mı yoksa kendisi mi olduğu gibi ona dair pek çok şey öğrenecektir.<sup>31</sup> Fizik insanı tanrıya ulaştırmıyorsa, doğanın onun eseri olduğu, tanrının her şeye içkin olduğu, insanın doğayı takip ederek ona uygun yaşaması gerektiği sonucuna götürmüyorsa gösterilen çaba beyhudedir. Çünkü insan doğayı inceleyerek tanrıyı, evrenin yasasını; dolayısıyla ulaşması gereken en yüce iyiyi ve kaçınması gereken kötüyü anlar. Başka bir deyişle kişi her şeyin yöneticisinin iradesini takip edecekse o yönetenin ne istediğini bilmeli, kendi doğasına uygun bir mantıkla davranmak istiyorsa doğru bir doğa algılayışına sahip olmalıdır.<sup>32</sup> Bilgisinin sınırlarına doğayı dâhil eden insandan ise bu bilgileri

<sup>28</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 88.24-25.

<sup>29</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 88.9-11.

<sup>30</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 88.28.

<sup>31</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, I.Prae.3.

<sup>32</sup> J. Wildberger, "Wisdom and Virtue", *Brill's Companion to Seneca*, Ed. G. Damschen-A. Heil, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 309.

hayatında uygulaması beklenir. Çünkü erdemli ve ahlaklı yaşam, bilgi ile davranışın uyumu olmaksızın elde edilemez.

“Sed lucescere, si velimus, potest. Uno autem modo potest, si quis hanc humanorum divinorumque notitiam scientia acceperit, si illa se non perfuderit, sed infecerit, si eadem, quamvis sciat, retractaverit et ad se saepe rettulerit, si quaesierit, quae sint bona, quae mala, quibus hoc falso sit nomen adscriptum, si quaesierit de honestis et turpibus, de providentia.”

“Fakat istersek gün aydınlanabilir. Öte yandan bu tek bir şekilde mümkündür; insan, insanlara ve tanrılara dair bilgiyi bilim yoluyla anlarsa, bu bilgileri zihnine serpmez, ama özümserse; ne kadar bilirse bilsin aynı şeyler üzerine tekrar tekrar düşünürse ve sık sık hatırlarsa, yanlış isimler atfedilmiş olan iyinin ve kötünün ne olduğunu, onurlu ve onursuz şeyler ile tanrısal öngörüyü araştırırsa mümkündür.”<sup>33</sup>

Seneca’da **philosophia** kavramı, sözcüğün ilk ve en sade anlamıyla bilgelik aşkı ve ona ulaşmak için gösterilen çabadır.<sup>34</sup> Felsefe yola çıkar, amacı bilgeliğe ulaşmaktır; bilgelik ise felsefenin sonucu ve ödülü olarak insan zihninin en yetkin iyiliğidir.<sup>35</sup> Bilgeliğin götürdüğü yol insanı özgürleştiren; onu en yüce iyiye, erdeme ve mutluluğa ulaştıran yoldur. Tüm bu anlatılanlar ışığında Seneca’nın felsefeye aslında bir ahlak çalışması, erdem öğrenimi ve yaşam yasası olarak yaklaştığı sonucuna varabiliriz. Bu yaşam yasası, insanın Stoacı öğretilere uygun olarak iyi yaşamasını sağlar. Bu noktada belirtilmeli ki Seneca’da yaşam tanrıların; iyi yaşamak ise felsefenin armağanıdır. Çünkü tanrılar insana yalnızca felsefe yapma yeteneği bahsetmiş, felsefeye borçlu olunan iyi yaşama bilgisine ise insanların kendi çabalarıyla ulaşmasını beklemişlerdir.<sup>36</sup> Bu bilgi sayesinde insan hem tanrıların hem de tanrılardan pay aldığı kendi doğasını kavrayacaktır; böylece insan yalnızca yeryüzünde nasıl eylemesi gerektiğini öğrenmez, aynı zamanda onu tanrılar katına eristirecek, tanrılara eş kılacak bilgiye de ulaşmış olur.

<sup>33</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 110.8.

<sup>34</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 89.4.

<sup>35</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 89.6.

<sup>36</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 90.1.

Seneca **Epistulae Morales** 52.13'te felsefe için yalvarmak, yakarmak, tapınmak ve hürmet etmek anlamlarına gelen **adorare** fiilini edilgen çatıda, subiunctivus kipinde, üçüncü tekil şahısta kullanarak “felsefeye tapınılsın”<sup>37</sup> şeklinde bir temenni dile getirir. Çünkü tek görevi insanların ve tanrıların gerçeğini araştırmak olan felsefe, bu özelliğiyle Seneca için kutsal bir görünümde. Dindarlık, görev duygusuyla yüklü sadakat, adalet ve birbirine sıkıca kenetlenmiş olan erdemler hiçbir zaman felsefeden ayrılmaz.<sup>38</sup> Dolayısıyla Seneca, felsefeyi tüm insani işlerin, bilimlerin, zanaatların ve uğraşların üzerinde bir yere yerleştirir.

“Sapientia altius sedet nec manus edocet, animorum magistra est. Vis scire, quid illa eruerit, quid effecerit? ... Artificem vides vitae. Alias quidem artes sub dominio habet. Nam cui vita, illi vitae quoque ornantia serviunt; ceterum ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. Quae sint mala, quae videantur ostendit, vanitatem exuit mentibus, dat magnitudinem solidam ... totius naturae notitiam ac suae tradit. Quid sint di qualesque declarat, ... ubi consistent, quid agant, quid possint, quid velint. Haec eius initamenta sunt, per quae non municipale sacrum, sed ingens deorum omnium templum, mundus ipse reseratur, cuius vera simulacra verasque facies cernendas mentibus protulit. Nam ad spectacula tam magna hebes visus est.”

“Bilgelik daha yücelerde oturur; elleri eğitmez, ruhların eğiticisidir. Onun neyi aydınlatıldığını, neyi başardığını bilmek ister misin? ... Onun hayatın sanatkarı olduğunu görüyorsun. O, diğer sanatları egemenliği altında tutar. Zira hayat ve hayatın süsleri de ona hizmet eder; öte yandan o mutlu bir düzeni amaçlar, onun için kılavuzluk eder, oraya giden yolları açar. Nelerin kötü olduğunu, nelerin kötü gibi gözüktüğünü gösterir; zihinlerden aldatmacaları kovar, yüce bir sağlamlık bahşeder... Bütün doğanın ve kendisinin bilgilerini aktarır zihinlere. Tanrıların ne olduklarını, nasıl doğallara sahip olduklarını, ... nerede oturduklarını, ne yaptıklarını, ne yapabildiklerini, ne istediklerini gözler önüne serer. Bunlar bilgeliğin gizlerine kabul edilmektir; bu gizler sayesinde bir eyalet tapınağı değil, bütün tanrıların yüce tapınağı, evrenin kendisi açılır; onun gerçek suretini ve görünüşlerini zihinlere gösterir; zira böyle yüce bir görüntü karşısında zihnin görme yetisi kördür.”<sup>39</sup>

Bir Stoacı için bilgelik ve erdemden bahsetmek, mutluluktan bahsetmekle aynı anlama gelir. Bu mutluluğun anlamı Seneca'da ruhun hastalıklarından

<sup>37</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 52.13: “Philosophia adoretur.”

<sup>38</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 90.3.

<sup>39</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 90.26-29.

kurtulması, yeryüzünün meselelerinden kurtulup evreni bir bütün olarak görmesi, zihnini daha yücelere yöneltmesinde yatar. Bu yolda insana yardımcı olacak yegâne ilaç, Seneca'nın kutsallığa bürüdüğü felsefedir. Felsefe, insana değişmezliğin bilgisi olan erdemi sağlar, onu tanrıların mutluluğuna eriştirir. Felsefe yoluyla bilgeliğe erişmiş olan insan, tanrılardan yalnızca ömür süresi olarak ayrılır; diğer konularda erdemiyle onlara eşitir. Seneca bu noktadan bir adım daha ileri gider ve 53. mektubunda bilgenin tanrılardan daha üstün olduğunu ifade eder. Çünkü tanrılar doğaları gereği insanların sahip olduğu zaaflardan uzaktırlar, bilge ise kendi çabası sayesinde bu yetkinliğe ulaşır. Böylece yaradılışı sebebiyle pek çok güçsüzlüğe sahip olan bilge, tanrıların sahip olduğu dinginliğe erişmekle hem insani doğasına üstün gelir, hem de tanrılara.<sup>40</sup> Dolayısıyla bilge, yetkin bir ruha sahip olarak kendi doğasının en üst sınırına çıkar.<sup>41</sup> Fakat insanın bu uğurda tüm işlerinden vazgeçmesi, kendisini yalnızca felsefeye vermesi gerekir. Seneca dostu Lucilius'u bu konuda pek çok mektubunda uyarır, karşısına çıkabilecek tüm bahaneleri bertaraf eder. Ne daha fazla mal mülk edinme ve felsefeyle ilgilenmek için biraz rahata kavuşma isteği, ne mevki hırsı, ne de başka sanatlara duyulan ilgi felsefenin önüne geçebilir; felsefeyle uğraşan kişi onu hayatının merkezine almalı, tüm zihnini ona adanmalı, felsefeyle bütünleşmelidir. Çünkü felsefe, insanın her şeye onunla başlaması gerektiği ana bilgidir.<sup>42</sup> Böyle bir yetkinliğe sahip olan felsefe, insanın boş zamanında ilgileneceği bir disiplin değil, aksine ancak kullanmadığı zamanı insana bahşeden bir yaşam kılavuzudur.<sup>43</sup> Bu nedenledir ki Seneca, herkesin felsefeyle uğraşabileceği fikrini reddeder:

“Non est philosophia popolare artificium nec ostentationi paratum. Non in verbis, sed in rebus est... Animum format et fabricat, vitam disponit, actiones regit, agenda et omittenda demonstrat, sedet ad gubernaculum et per ancipitia fluctuantium derigit cursum. Sine hac nemo intrepide potest vivere, nemo secure. Innumerabilia accidunt singulis horis, quae consilium exigant, quod ab hac petendum est.”

<sup>40</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 53.11. Ayrıca bkz. 124.14; Seneca, **De Providentia**, 6.6-7, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 71-73.

<sup>41</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 120.14.

<sup>42</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 17.5.

<sup>43</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 53.10.

“Felsefe halka uygun bir sanat değildir, gösteri için hazırlanmamıştır. Sözlerde değil, eylemlerde ortaya çıkar... Ruhu biçimlendirir ve inşa eder, eylemleri yönetir, yaşamı düzenler, yapılması ve yapılmaması gerekenleri gösterir; dümenin başına geçer ve tehlikeler arasında dalgalanan geminin istikametini hedefe doğru yöneltir. O olmadan kimse korkusuz, endişesiz yaşayamaz. Her saat üzerine düşünmemiz gereken sayısız olay olur, ondan akıl sormalı.”<sup>44</sup>

Alıntılanan pasajdan anlaşılacağı üzere Seneca için felsefenin pratik kısmı, çoğu zaman teorik kısmından daha önemlidir. O, insana sözcükleri değil, davranışı öğretir ve aslında felsefe, insanın hayatında uygulaması beklenen “iyi bir öğüttür.”<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 16.3.

<sup>45</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 38.1: “Philosophia bonum consilium est.”

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### EPISTULAE MORALES’TE FATUM, PROVIDENTIA VE FORTUNA

Seneca felsefi eserlerinin tümünde ahlak sisteminin merkezinde yer alan erdemli yaşama ilkesine değinmiştir. Fizik ve mantık alanlarında çoğunlukla Yunan Stoa felsefesinin önermelerini kullanan Seneca, onların yol gösterdiği çizgide kendisine bir ahlak sistemi kurmuştur. Bu ahlak sistemi, Yunan Stoası ile Roma ahlakı ve yaşantısının Seneca tarafından sentezlenmiş bir biçimi olarak görülebilir. Onun felsefe yapmaktaki amacı, ruhunu hastalıklardan kurtarmak<sup>1</sup> ve erdemli yaşama kavuşmaktır. Ona göre felsefenin görevi, tanrıların ve insanların gerçeğini keşfetmek, egemenliğin tanrıların elinde olduğunu ve onlara saygı duyulması gerektiğini göstermektir.<sup>2</sup> Felsefe ruhu işleyen, yaşamı düzenleyen, eylemleri doğruya götüren;<sup>3</sup> tanrılardan ve insanlardan korkmadan yaşamayı, kötülükleri yenmeyi ya da onlara son vermeyi sağlayan<sup>4</sup> bir sanattır.

**Fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramları, diğer Stoacılar da olduğu gibi Seneca’nın felsefesinin, özellikle de ahlak felsefesinin iskeletini oluşturur. Bu kavramlar fiziğin sağladığı temelde bir anlam kazanır ve insan, düşüncesini yaşamıyla uyumlu bir hale getirip onlara uygun yaşarsa sonunda kendisini tanrılara eş yapacak erdeme sahip olur.<sup>5</sup> Seneca bu üç kavram sayesinde evrenin yasası, tanrıların doğası ve dünyanın değişkenliği üzerinden bilgeliği, erdemi, mutluluğu, ölümü, insanın kaçınması ve korkmaması gerekenleri; kısacası gerçek iyiyi açıklama amacındadır. **Fatumu** anlatırken onun değişmez, ezeli, ebedi ve kaçınılmaz zorunluluğunun ölümlülerin yasası olduğunu, dolayısıyla ona itaat etmemek gibi bir seçeneği olmayan insanın ondan dolayı mutsuz olmaması gerektiğini gösterir. **Providentia** ise erdemli yaşamının önkoşuludur, onun iradesine uymak ve saygı göstermek erdemi mümkün kılar. Böylece insan, **fortunanın** etki alanından çıkmayı

<sup>1</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 15.1.

<sup>2</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 90.3.

<sup>3</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 16.3.

<sup>4</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 29.12.

<sup>5</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 31.9-10.

başarır. Bu, aynı zamanda ruhu tutkulardan, bedene köle olmaktan kurtarıp ona gerçek iyiliğinin akılda olduğunu göstermek; ruhu iyi ya da kötü tüm durumların üstüne çıkararak onu sarsılmaz hale getirmektir.

### 3.1. **Fatum:** Değişmez ve Evrensel Yasa

Seneca evrenin en büyük gücü olan **fatumu** nedenlerin birbirine bağlı zinciri, başka bir deyişle nedenler dizisi olarak tanımlar.<sup>6</sup> Olayların kendisine göre aktığı bu nedenler dizisi, tanrılar da dâhil olmak üzere evrendeki her şeyin kendisine tabi olduğu, her şeyi eşit derecede bağımlı kılan zorunluluktur.<sup>7</sup> Çünkü evrenin başından itibaren hüküm süren **fatum** tanrılar, evren ve insan için ortak olup kendisine kesin olarak boyun eğmeyi gerektirir. O, ne tanrıların ne de insanların değiştirebileceği evrensel yasa olarak her şeyin üzerinde yer alır.<sup>8</sup>

Seneca'da **fatum** kavramının tam olarak tanımlanması ve nasıl bir zorunluluğa sahip olduğunun anlaşılması, öncelikle onun tanrıyla olan ilişkisini açıklamamızı zorunlu kılar. Çünkü Seneca'nın felsefesinde tanrı ve **fatum** ilişkisi, ilk bakışta çelişkili bir görünüme sahiptir. Bu noktada öncelikle belirtilmelidir ki Seneca da Yunan Stoacıları gibi **fatum** ve tanrının aynı güç olduğunu pek çok kez ifade eder.<sup>9</sup> Bununla beraber tanrının gücünün **fatumla** sınırlı olduğu da onun felsefesinde açık bir şekilde anlaşılır.<sup>10</sup> Böylece Yunan Stoası'nda olduğu gibi, Seneca'da da **fatumun** hem tanrı olarak tanımlanması, hem de tanrıdan daha üstün olması ya da iş görme alanının tanrıdan daha geniş olması gibi görünürde çelişkili bir durum ortaya çıkar. Bu nedenle evrendeki her şeyin kendisine göre aktığı, tanrı da dâhil olmak üzere her şeyin ve herkesin boyun eğmek zorunda olduğu **fatumun** aynı zamanda tanrıyla nasıl eş olabildiği, Seneca felsefesindeki sorunlardan birine işaret eder.<sup>11</sup> Sorunun çözümünün ilk ayağı Seneca'nın **De Providentia**'da **fatumun** tanrı yaratımı

<sup>6</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 19.6; Seneca, **De Beneficiis**, 4.7.2.

<sup>7</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.36.1.

<sup>8</sup> Seneca, **De Providentia**, 5.7-8, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 65.

<sup>9</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.45.1; **De Beneficiis**, 4.7.2; **De Consolatione ad Helviam Matrem**, 8.3.

<sup>10</sup> Bkz. Seneca, **De Providentia**, 5.8, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 65.

<sup>11</sup> M. Dragona-Monachou, **a.g.e.**, s. 4439.

olduğunu ifade etmesiyle bulunur. Zira bütün varlıkların yaratıcısı ve yöneticisi, her şeyin kendisine bağlı olduğu nedenler nedeni (**causa causarum**) olarak gördüğü tanrının Seneca için **fatumun** yaratımından da sorumlu olacağı aşikârdır. Nitekim tanrıyı sınırlayabilecek herhangi bir kural, eğer bu kural yine tanrının kendisi tarafından konulduysa mümkün olabilir.<sup>12</sup> Çünkü Seneca'nın da ifade ettiği gibi o, herhangi dışsal bir sebep tarafından sınırlandırılmaz.<sup>13</sup> Bu açıklama, tanrı ve **fatum** ilişkisini aydınlatmamızda düşünürün temel alacağımız fikridir. Seneca tanrıların davasını üstlenmek üzere yazmaya giriştiği eserinde **fatum** ve tanrı ilişkisini şöyle açıklar:

“Quid est boni viri? Praebere se fato. Grande solacium est cum universo rapi; quicquid est quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat. Irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.”

“O halde insana düşen görev nedir? Kendini kadere sunmak. Bütüne karışıp gitmek büyük tesellidir; bizim böyle yaşamamızı, böyle ölmemizi emreden her neyse, buna tanrılar da aynı zorunlulukla bağlıdır. Değişmez bir akış insanı da, tanrıları da katar önüne. O bütün varlıkların yaratıcısı ve yöneticisi alinyazısını kendisi yazmıştır, ama o bile bu yazgının peşinden gider; bir kez buyurmuştur, her zaman itaat eder.”<sup>14</sup>

Seneca'nın bildirdiği üzere **fatum** tanrının yaratımıdır; ancak yaratıldığı andan itibaren ortaya öyle bir zorunluluk çıkar ki bu zorunluluğa onu yaratan bile boyun eğmek zorunda kalır; çünkü onun varlık prensibi değişmezliktir. Dolayısıyla artık **fatum**, Seneca için tanrıyla beraber tüm evreni kendisine itaat etmek zorunda bırakan bir güç haline gelir. Buradan da Seneca'da **fatumun** zorunluluğun ne denli bağlayıcı ve kudretli olduğu anlaşılır. Ancak **fatum** ve tanrı ilişkisinde yalnızca tanrı **fatuma** bağlı değildir; bu ilişki karşılıklıdır. **Naturales Quaestiones**'te Seneca'nın belirttiği üzere **fatumun** ilk yasası kararlaştırılmış olana, buyruğa uygun şekilde

<sup>12</sup> K. Algra, “Plutarch and the Stoic Theory of Providence”, s. 126.

<sup>13</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 6.23.1.

<sup>14</sup> Seneca, **De Providentia**, 5.8, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 64-65.

davranmaktır.<sup>15</sup> Kararlaştırılmış olana uymak ise **fatumun** tanrı yaratımı olduğuna tekrar vurgu yapar. Bu buyruk, tanrının evrende kurduğu düzenin devam etmesi olarak okunabilir; çünkü tanrı **fatumu** yaratarak ona ilk ilkesini, hiçbir şekilde değişmez ve değiştirilemez olması niteliğini kazandırmıştır. Seneca bu durumu, bilge bir insanın bile düşüncesi değiştirilemezken, bunun tanrının düşüncesi için çok daha doğru olduğunu söyleyerek açıklar. Çünkü “bilge şimdideki en iyiyi bilirken, tanrının kutsallığı için her şey şimdidir.”<sup>16</sup>

“...liceat illi hodieque decernere et ex lege factorum aliquid derogare an maiestatis deminutio sit et confessio erroris mutanda fecisse. Necesse est eadem placere ei cui nisi optima placere non possunt. Nec ob hoc minus liber est ac potens; ipse est enim necessitas sua.”

“Tanrı için bugün hâlâ karar vermek ve kaderin yasasında herhangi bir değişiklik yapmak mümkün mü; yoksa bu, onun büyüklüğünü azaltır mı ve değiştirilmesi gereken şeyler yaratmış olması hatasının bir itirafı mıdır? [Yalnızca] en iyi yolun doğru görünebileceği tanrıya, o aynı yolun doğru gözükmesi zorunludur. Bundan dolayı o daha az özgür ve daha az güçlü değildir; çünkü kendi zorunluluğu bizzat kendisidir.”<sup>17</sup>

Seneca **Epistulae Morales**’te tanrıyı tüm nedenlerin kendisinden doğduğu “yaratıcı neden”<sup>18</sup> olarak, alıntılanan pasajda ise bizzat zorunluluğunun kendisi olarak tanımlar. Tanrı evrendeki tek yaratıcı olarak tüm yarattıklarına nüfuz ettiği gibi, **fatuma** da nüfuz etmiştir; onun kader, doğa, tanrısal öngörü ya da başka adlarla anılması bundandır, çünkü o her şeydir.<sup>19</sup> Böylece ilkesi gereği değiştiremeyecek olduğu **fatum**, tanrıdan bağımsız bir güç olarak gözüксе de aslında tanrının bir yönüyle **fatum** olduğu, **fatumun** ise kökenini tanrıdan aldığı için tanrısal bir güç olduğu açıktır. Bu ilişki ağında benzer şekilde doğa ve tanrı da bir ve aynı güç olarak adlandırılır. Doğa olmadan tanrıdan, tanrı olmadan doğadan bahsetmek Seneca için mümkün değildir. Bununla beraber tanrı ve doğa, Seneca’nın deyimiyle yalnızca

<sup>15</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.35.2.

<sup>16</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.36.1-2: “...Cum sapiens quid sit optimum in praesentia sciat, illius divinitati omne praesens sit.”

<sup>17</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 1.Prae.3.

<sup>18</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 65.12. Ayrıca bkz. Seneca, **De Beneficiis**, 4.7.2.

<sup>19</sup> J. Brun, **a.g.e.**, s. 67.

yükümlülüklerinde, iş görme alanlarında farklılaşırlar.<sup>20</sup> Aynı farkı **fatum** ve tanrı ilişkisinde de görürüz. Onlar bir ve aynı şey olmalarına rağmen yüklendikleri sorumluluklar bağlamında farklılaşır. Böylece Seneca’da **fatum** tanrının pek çok adından biri olarak, onun aslında gücünü sergilemesinin yalnızca bir yönünü oluşturur.<sup>21</sup> Bu ilişki Seneca tarafından şu şekilde aktarılır:

“Ne hoc quidem crediderunt Iovem, qualem in Capitolio et in ceteris aedibus colimus, mittere manu sua fulmina, sed eundem quem nos Iovem intellegunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius donimum et artificem, cui nomen omne convenit. Vis illum fatum vocare, non errabis; hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere, recte dices; est enim cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet. Vis illum naturam vocare, non peccabis; hic est ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum, non falleris; ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua.”

“[Eski bilgiler] Capitolium’da ve diğer tapınaklarda taptığımız biçimde, Iuppiter’in elleriyle yıldırımlar gönderdiğine bile inanmadılar, ama onlar Iuppiter’i bizim tasavvur ettiğimizle aynı tasavvur ediyorlardı; evrenin yöneticisi ve koruyucusu, dünyanın zihni ve ruhu, bu yaratımın efendisi ve sanâtkarı olan, her ismin kendisine uyduğu Iuppiter’i. Onu kader diye mi çağırmak istiyorsun? Yanlış yapmış olmayacaksın; o, her şeyin kendisine bağlı olduğu nedenlerin nedenidir. Ona tanrısal öngörü mü demek istiyorsun? Doğru söylemiş olacaksın; o kendi planıyla, kesintisiz şekilde ilerleyen ve eylemlerini gözler önüne seren bu dünyanın öngörülmesini sağlar. Ona doğa diye mi seslenmek istiyorsun? Kabahat işlemiş olmayacaksın; o her şeyin kendisinden doğduğu, soluğuyla yaşamımızı sürdürdüğümüz şeydir. Onu dünya diye mi çağırmak istiyorsun? Aldanmış olmayacaksın; o gördüğün bütünün kendisi, kendi parçalarının içine nüfuz etmiş ve hem kendisini hem de yarattıklarını ayakta tutandır.”<sup>22</sup>

Görüldüğü üzere Seneca’da **fatum** nedenler dizisiyse, tanrı nedenler nedenidir; başka deyişle **fatumun** nedenler dizisinin varlık bulmasını sağlayan ilk nedendir. Evrenin her tarafına sinen tanrının, evrene bütün olarak bakıldığında karşımıza çıkan tanrısal bütünlüğünün kanıtıdır. Bu nedenle aslında **fatum**, tanrının pek çok adından biri olarak, onun evrendeki “en kudretli” ve kararlarında “en mükemmel” olma özelliğini

<sup>20</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 4.8.2.

<sup>21</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 4.8.3.

<sup>22</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.45.1-3.

gösterir. Onun başlangıçta kaderi yaratarak verdiği karar, sonsuza kadar doğru ve geçerli bir plan yaptığının göstergesidir.<sup>23</sup> Doğrudan daha doğru<sup>24</sup> ve tanrıdan daha üstün bir şey olamayacağına göre bu karar, tanrı tarafından bile değiştirilemezdir. Başka deyişle tanrı **fatumu** yaratarak kendisinin de yolundan sapamayacağı en iyi ve en mükemmel evren tasavvurunu meydana getirmiştir.<sup>25</sup> Dolayısıyla Seneca'nın "Tanrı için bugün hâlâ karar vermek ve kaderin yasasında herhangi bir değişiklik yapmak mümkün mü?"<sup>26</sup> sorusunun yanıtı da bulunmuş olur. Nitekim yine kendisinin bildirdiği gibi, tanrının iradesi bizzat tanrı için sonsuz bir yasadır, karar verdiği şeyi değiştirmez ve ilk kararından asla pişmanlık duymaz. Dahası tanrının başka türlü davranması da imkânsızdır; ancak bu bir güçsüzlükten değil, onu amacına sadık kılan kendi varlığından ileri gelir; çünkü tanrı kararlaştırmış olduğu en iyi yoldan sapmak için bir istek duymaz.<sup>27</sup> Dolayısıyla doğası bizzat kendisi için bir yasa olan tanrının yüceliği, kendi koyduğu kural sebebiyle kararlarını değişmez ve geri dönülemez kılar.<sup>28</sup> Arnold'a göre, insan bununla yetinmese de Stoa felsefesinin verebileceği son cevap budur.<sup>29</sup>

Seneca'da evrenin bir amacı olduğu ve bu amaca doğru götürüldüğü, bu amacından da hiçbir şekilde ve hiçbir kuvvet yoluyla sapmayacağı, **fatum** kavramıyla açık bir şekilde gözler önüne serilir. **Fatumun** tanrıdan kuvvet alan değiştirilemez yapısı, evrendeki seyrin ve düzenin bir diğer adıdır. Seneca **fatumu** "en büyük güç" olarak tanımlarken de bu seyrin ve düzenin asla bozulamayacağını belirtmek ister; çünkü **fatum** bu düzende değişmez karakterini koruyarak yolundan asla sapmaz.<sup>30</sup> Aslında **fatumun** tanrıdan daha üstün bir güç olması, insanın dünyevi aklıyla bu güçlere bakışında ortaya çıkar. Nitekim Seneca'da **fatumun** tanrı tarafından yaratıldığı ve tanrı ile evrenin bütünsel yapısının bir parçasını oluşturduğu oldukça açıktır. **Fatumun** kaynağı tanrısal olduğu ve yarası bizzat tanrı tarafından

<sup>23</sup> A. Setaioli, "Ethics III: Free Will and Autonomy", **Brill's Companion to Seneca**, Ed. G. Damschen-A. Heil, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 294.

<sup>24</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.34.2.

<sup>25</sup> B. Inwood, **Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome**, Clarendon Press, Oxford, 2005, s. 234.

<sup>26</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 1.Prae.3.

<sup>27</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 6.23.1-2.

<sup>28</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 212.

<sup>29</sup> **A.e.**

<sup>30</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.35.2.

belirlendiği için Seneca onu tanrı diye adlandırmakta beis görmez. Tanrıdan daha üstün bir yere konulmasını, evrenin düzenini korumayı sağlayan, ancak böylece hem insanı hem de kendisini bağladığı bu zorunluluktan ve kötülüğün varlığından dolayı tanrının suçlanmasını engellemek olarak anlamak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında Seneca'nın girişimi, **fatum** ve **providentia** ayrımı yaparak, tanrıyı kötülüğün varlığından sorumlu tutmamaya çalışan Kleantes'in girişimine benzetilebilir. Burada tanrının, bu yasanın insan için getirdiği kısıtlamalar, zorunluluklar ve zorluklarda doğrudan değil; dolaylı bir rol üstlenmesi sağlanmaya çalışılmıştır.<sup>31</sup>

“Fulmina non mitti a Iove, sed sic omnia esse disposita ut etiam quae ab illo non fiunt tamen sine ratione non fiant, quae illius est. Nam etiamsi Iupiter, illa nunc non facit, Iupiter fecit ut fierent. Singulis non adest ad omne, sed signum et vim et causam omnibus dedit.”

“Yıldırımlar Iuppiter tarafından gönderilmez, ancak her şey öyle düzenlenmiş ki onun tarafından yapılmayan şeyler bile yine de onun planından yoksun bir şekilde meydana gelmez. Çünkü Iuppiter bu şeyleri şimdi yapmamasına rağmen onların meydana gelmesine sebep oldu. O, tek tek olaylarda bulunmaz, fakat her şeye bir işaret, güç ve neden vermiştir.”<sup>32</sup>

Anlaşılabileceği üzere, Seneca'nın ortaya koyduğu felsefi düşüncede kaderi evrenin düzenleyicisi, tanrının ve doğanın yasası olarak kabul etmek gerekir.<sup>33</sup> Çünkü tanrı tarafından buyurulan kaderin tüm sistemi, dünyanın düzenli işleyişiyle bir yasa niteliği kazanır.<sup>34</sup> Bu yasa “sebebi sebebe” bağlayarak, bireysel ya da toplumsal olsun her olayı uzun bir olaylar zincirinin halkası haline getirir.<sup>35</sup>

**Fatum** kavramının **Epistulae Morales**'teki görünümü, çoğunlukla ölümlü olmanın getirdiği doğal yasayı temsil eder. **Fatum** yaşamı ve ölümü belirleyen, kaçınılmaz, değiştirilemez, önlenmesi imkânsız nedenler dizisi olarak insanın içine

<sup>31</sup> K. Algra, “Plutarch and the Stoic Theory of Providence”, s. 126.

<sup>32</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.46.1.

<sup>33</sup> B. Inwood, **a.g.e.**, s. 234.

<sup>34</sup> **A.e.**, s. 239.

<sup>35</sup> Seneca, **De Providentia**, 5.7, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 65.

doğduğu ve kimsenin yasasından muaf olmasının mümkün olmadığı bir güçtür. Değiştiremediği bu güç karşısında insan istese de istemese de ona boyun eğmek zorundadır, onu kabul etmek ve ona itaat etmekten başka çaresi yoktur.

“Desine fata deum flecti sperare precando.”<sup>36</sup> Rata et fixa sunt et magna atque aeterna necessitate ducuntur. Eo ibis, quo omnia eunt. Quid tibi novi est? Ad hanc legem natus es. Hoc patri tuo accidit, hoc matri, hoc maioribus, hoc omnibus ante te, hoc omnibus post te. Series invicta et nulla mutabilis ope inligavit ac trahit cuncta.”

“Yakarmalarınla tanrının kaderi değiştireceğini ummaktan vazgeç.’ Kader kararlaştırılmış ve saptanmıştır; büyük ve sonsuz bir zorunluluk tarafından yönetilir. Her şeyin gittiği yere gideceksin. Bunda sana garip gelen ne var? Sen bu yasanın içine doğdun. Bu yasa baban için; annen, ataların, senden önce gelen herkes için vardı, senden sonra gelecek herkes için de olacak. Yenilmez ve hiçbir güçle değişmeyen bir düzen her şeyi birbirine bağladı ve onları sürüklüyor.”<sup>37</sup>

Seneca’da yaşam süresi ve ölüm, Roma dininde kader tanrıçalarının çocukların yaşam sürelerini belirlemesiyle örtüşür şekilde **fatumun** kaçınılmaz yasası tarafından belirlenir.<sup>38</sup> Bu belirlenim Seneca’da **fatumun** yapısına ışık tutmakla beraber, aynı zamanda insanı ölüme karşı da hazırlamaktadır. Zira Seneca felsefesine bir bütün olarak bakıldığında, Stoa felsefesinde de olduğu gibi, doğa araştırmalarını tanrıbilimden, tanrıbilimi ise ahlak alanından ayırmak mümkün değildir. Farklı dallardan mürekkep olan felsefe aslında tek bir amaca hizmet eder; insanın yeryüzündeki nihai amacı olan doğaya uygun yaşamayı öğretmek. Bu nedenle Seneca’da **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramları, yalnızca bu ilişkiler ağı boyunca kurulan evren açıklamasını değil; aynı zamanda ahlaki yaşama unsurlarını da barındırır. Bu nedenle her birinin tek tek yapısını incelerken aynı zamanda bu güçlerin doğalarının öğütledikleri erdemli yaşama prensipleri de açığa çıkar. Seneca’ya göre **fatumun** yapısındaki zorunluluğun ölüm bağlamında insana öğütlediği ise, onun aracılığıyla gerçekleşen ölümden korkulmaması, aksine onun istenmesi gerektirir. Çünkü insanı hayata bağımlı kılan ölüm korkusunu hayattaki

<sup>36</sup> Vergilius, **Aeneis**, 6.376.

<sup>37</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 77.12.

<sup>38</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 93.2.

mutsuzluğun en büyük etkenlerinden biri olarak görür. Halbuki insanın bilmesi gereken gerçek yaşamın yeryüzünde değil, tanrılar katı olan gökyüzünde olduğudur. Çünkü ölüm, bedenine hapsolmuş ruhun tek kurtuluş ümididir. Metrodoros'un "Ölümlülerin tüm iyiliği ölümlüdür"<sup>39</sup> sözünü aktaran Seneca, tam da bu nedenle doğanın dünyevi nimetleri insanın ayakları altına koyup yüzünü göğe yükseltmesinde bir anlam olduğunu belirtir.<sup>40</sup> Böylece aslında **fatum**, Seneca için zorunlu ya da değiştirilemez doğasından dolayı şikâyet edilecek bir güç değil; insanı mutluluğa kavuşturacak bir güç olarak bizzat varlığı ve kendisine boyun eğilmesi zaruri olan güçtür. Bu nedenle insan aslında onun meydana getirdiği zorunluluğun neye yol açtığını bilseydi, kesinlikle ona karşı gelmek aklının ucundan bile geçmezdi. Seneca'ya göre ölümün varlığından ötürü **fatuma** ya da doğa yasasına serzenişte bulunmak tanrılara, onların kurdukları ve olabileceğinin en iyisi olan bu mükemmel düzene yapılan bir haksızlıktır.

"Multos inveni aequos adversus homines, adversus deos neminem. Obiurgamus cotidie fatum: 'quare ille in medio cursu raptus est? Quare ille non rapitur? Quare senectutem et sibi et aliis gravem extendit?' Utrum, obsecro te, aequius iudicas te naturae an tibi parere naturam?"

"İnsanlara karşı adaletli pek çok kişi gördüm, ama tanrılara karşı adaletli olan hiç kimseyi bulamadım. Her gün kadere sitem ediyorum: 'Neden o, yaşamının yarı yolunda koparıldı? Neden öbürü koparılmıyor? Neden hem kendine hem başkalarına yük olan şu ihtiyarlığı sürükleyip duruyor?' Doğanın mı sana, yoksa senin mi doğaya itaat etmen gerekir, hangisi daha uygun karar verir misin rica ederim?"<sup>41</sup>

Seneca'ya göre insan yok yere kaderi suçlamaya devam edebilir; fakat onu değiştiremez. O, insanın gözünde sert ve acımasız olmaya devam edecektir. Kimse onu suçlamalarıyla, gözyaşlarıyla değiştiremez; o ne kimseyi serbest bırakır, ne de merhamet eder.<sup>42</sup> Bu nedenle Seneca, **fatuma** sorgusuz sualsiz ve gönüllü bir biçimde itaat edilmesi gerektiğini düşünür. Olayların zorunlu akışını belirleyen ve

<sup>39</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 98.9: "Mortale est omne mortalium bonum."

<sup>40</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 94.56.

<sup>41</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 93.1.

<sup>42</sup> Seneca, **De Consolatione Ad Polybium**, 11.4.1.

hiçbir müdahaleye açık olmayan **fatum** karşısında takınılabilecek tek tavır budur. İnsanın **fatumun** zorunluluğundan kurtulabilmesinin ya da bu zorunluluk sebebiyle mutsuz olmamasının tek yolu da onun yasasını kabullenip ona gönüllü olarak hizmet etmekten geçer. Bu nedenle insan **fatumu** değiştiremeyeceğine göre doğaya olan bakışını değiştirmelidir; başka deyişle, Seneca'nın sıkıntılı durumlarda öğütlediği gibi, gök kubbeyi değiştiremeyeceğine göre ruhunu değiştirmek zorundadır.<sup>43</sup> Çünkü kader kontrol edilemezken zihni yaradılış ona uygun hale getirilebilir.<sup>44</sup> İnsan ancak bu şekilde herkesle birlikte gelen kaderini kabullenip mutlu olmaya başlar. Çünkü ölümlülüğün yasası olan **fatum**, insan doğduğu andan itibaren işlemeye başlar. Ölüm, insanın hem önünde hem de ardındadır, insan doğduğu andan itibaren bu sona doğru götürülmektedir. Dolayısıyla insan **fatumu** suçlayacaksa doğduğu günü de suçlamalıdır. Çünkü ölüm insanın doğumunda bildirilmiş, insan bu koşullara sahip olarak doğmuştur. **Fatum**, insana ana rahminden itibaren eşlik eder.<sup>45</sup> İnsanlara ne söz verilmişse ödenmiş, payları dağıtılmıştır. Artık kader kendi yolunda ilerler; ona ne bir şey eklemek mümkündür, ne de çıkarmak.<sup>46</sup> Tüm bu nedenlerden Seneca, **fatumun** yasasından dolayı mutsuz olan ve ölümden korkan insanlara “Uzun zamandır itaat ettiğin kaderini ilkin şimdi mi idrak ettin?”<sup>47</sup> sorusunu tereddüt etmeden sormaktadır. Oysa **fatumun** varlığından doğan mutsuzluk onun getirdiği zorunluluktan değil, onun yapısını anlamayan ve ona gönüllü şekilde itaat etmeyi reddeden insan aklının kavrayışsızlığından ileri gelir.

Seneca **fatumu**, dolayısıyla tanrıları savunurken onun ölüm sayesinde herkese eşit davrandığını ve adaletli olduğunu vurgular. Bu dünyada **fatum** tarafından konulan hiçbir yasa kişiye özgü değildir; **fatum** büyüğü de küçüğü de, iyiyi de kötüyü de eşit şekilde sarar.<sup>48</sup> “Ölü külleri herkesi eşit kılar. Eşit olmadan doğarız, eşit olarak ölürüz”<sup>49</sup> diyen Seneca, bu yasa koyucunun insanlar arasında ayırım yapmadığını, herkesi eşit kıldığını dile getirir. Ölüm insanların ortak kaderidir;

<sup>43</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 28.1.

<sup>44</sup> M. A. Holowchak, *The Stoics: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London, 2008, s. 33.

<sup>45</sup> Seneca, *De Consolatione Ad Marciam*, 10.5.

<sup>46</sup> Seneca, *De Consolatione Ad Marciam*, 21.6.

<sup>47</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 4.9: “...et hoc nunc primum, quod olim patiebaris, intellegis?”

<sup>48</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 91.15.

<sup>49</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 91.16: “Aequat omnis cinis. Inpares nascimur, pares morimur.”

adil ve değişmez bir zorunluluktur.<sup>50</sup> İnsanlığın en büyük yasa koyucusu olan **fatum**, onları soylarına ya da isimlerinin ününe göre değil; sadece ömür süreleriyle birbirlerinden ayırır.<sup>51</sup> Fakat insan doğru bir yaşam sürerek, **fatumun** zorunlu yasasından bir açıdan kurtulur. Çünkü Seneca'ya göre **fatum** insanın ne kadar yaşayacağını belirlese de nasıl yaşayacağını belirlemez.<sup>52</sup> İnsan, ruhu yeterince kuvvetliyse ömür süresi çok az olsa bile dolu bir yaşam sürmüş demektir. Kaldı ki Seneca'ya göre insanın hayattaki amacı çok değil, erdemle dolu bir yaşam sürmek olmalıdır.

Stoa felsefesinde ölüm yok oluş değil, çözülmedir. Bu düşünce, Stoa fiziğinde büyük yangın ve evrenin sonsuz yaratım olduğu teorisiyle açıklanır.<sup>53</sup> “Bütün evren en nihayetinde büyük bir yangınla tutuşur, böylece geriye ateşten başka hiçbir şey kalmaz; bu canlı ve tanrısal ateşten yeniden bir evren doğar ve tekrar önceki halini alır.”<sup>54</sup> Böylece bireylerin yaşamları da dâhil olmak üzere evrende sürekli tekrarlanan bir yeniden oluş söz konusudur. Seneca da Stoa felsefesinin bu görüşüyle hemfikir olduğunu, “Doğa birleştirdiğini çözer, çözdüğünü yeniden birleştirir”<sup>55</sup> sözleriyle aktarır.

“Quid enim mutationis periculo exceptum? Non terra, non caelum, non totus hic rerum omnium contextus, quamvis deo agente ducatur. Non semper tenebit hunc ordinem, sed illum ex hoc cursu aliquis dies deiciet. Certis eunt cuncta temporibus; nasci debent, crescere, extingui. Quaecumque supra nos vides currere, et haec, quibus inmixti atque inpositi sumus veluti solidissimis carpentur ac desinent. Nulli non senectus sua est; inaequalibus ista spatiis eodem natura dimittit. Quicquid est, non erit, nec peribit, sed resolvitur. Nobis solvi perire est...”

“Zira değişme tehlikesinden muaf tutulan ne var? Ne yeryüzü ne gökyüzü ne de tüm şeylerin birbirine bağlı düzeninin oluşturduğu evren, yol gösterici tanrı tarafından yönetilse bile. Evren her zaman bu düzenini korumayacak, onu bu rotasından bir gün çıkaracaktır. Her şey,

<sup>50</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 30.11.

<sup>51</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 91.16.

<sup>52</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 93.2.

<sup>53</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 192.

<sup>54</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.46.118, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 284-285: “...ad extremum omnis mundus ignesceret, ... ita relinqui nihil prater ignem, a quo rursum animante ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oreretur.”

<sup>55</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 30.11: “[Natura] quicquid conposuit, resolvit, et quicquid resolvit, componit iterum.”

belirlenmiş bir zamanda yol alır; doğmalı, büyümeli, ölmelidir. Üzerimizde dolandığını gördüğün her şey; içine yerleştirildiğimiz, saf ve sağlam olarak gördüğümüz bu dünya parçalanacak ve yok olacaktır. Her şeyin bir ihtiyarlık çağı vardır; doğa eşit olmayan aralıklarla aynı amaca doğru yollar hepsini. Söz konusu varlıklar, var olmayacaklar; fakat yok olmayacaklardır da; çözüleceklerdir. Bizim için çözülmek, ölmek demektir...”<sup>56</sup>

Alıntılanan pasajda Seneca’nın **fatumu** hem doğa hem de tanrıyla özdeşleştirmiş olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Stoa felsefesindeki güçler birliğinin Seneca’nın da kabul ettiği bir görüş olduğu görülmektedir. **Fatum**, tanrı, doğa, ateş ve yasa, kimi zaman bir ve aynı anlamlara gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında evrenin yasası olan **fatum**, aynı zamanda evreni amacına götüren bir güç olarak bu görevinde tanrıya eşlik eder. Dolayısıyla o, **Epistulae Morales**’in kimi bölümlerinde rastladığımız üzere sadece ölümlülüğün yasası değil, aynı zamanda evrenin işleyişini, doğadaki düzeni ve doğadaki olayları da sembolize eder. Bu nedenle **fatum**, aynı zamanda göksel hareketlerin düzenleyicisi ve kehaneti mümkün kılan güç olarak da karşımıza çıkar.

“Agit illa continuus ordo fatorum et inevitabilis cursus. Per statas vices remeant et effectus rerum omnium aut movent aut notant.”

“Kaderin kesintisiz düzeni ve kaçınılmaz seyri, yönetir onları [gök cisimlerini]. Belli koşullarda değişerek yine aynı kalırlar ve tüm şeylerin sonuçlarını ya belirlerler ya da bildirirler.”<sup>57</sup>

**Fatum**, Arnold’ın deyiimiyle, “nedensiz sonucun olamayacağı; fakat aynı zamanda her sonucun yeni bir neden olduğu, canlı ve cansız her şeyi kendisine bağlayan düzendir”,<sup>58</sup> bu sistemde evrenin bütünsel düzenini sağlar. Dolayısıyla bu düzen, ancak ondaki asla kopmayan ve sonsuza uzanan neden-sonuç ilişkisi ortaya çıkarılabilirse kavranacaktır. Hiçbir şeyin nedensiz gerçekleşemeyeceği bu evrende Seneca için kehanet, nedenler dizisi olan **fatum** ve nedenler nedeni olan tanrıyla

<sup>56</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 71.12-14.

<sup>57</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 88.15.

<sup>58</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 200.

birebir ilişkilidir. Nitekim rastlantısal ve amaçtan yoksun, bulanık olayların kehanetle bağlantılı olması söz konusu değildir;<sup>59</sup> aksine kehanetin varlığı için bir neden-sonuç ilişkisi gereklidir. Ayrıca kehanet için önceden belirlenmiş olaylara ihtiyaç duyulur ki bu da Seneca'nın felsefesinde yine olayların önceden belirlenmiş akışını temsil eden **fatuma** ve onun zorunlu akışını belirleyen tanrıya işaret eder. Dolayısıyla doğadaki olayların okunması yoluyla tanrının işaretlerini algılamak olarak görülen kehanet ve kehanette bulunmayı sağlayan doğa olayları da **fatuma** bağlıdır. Bu durumu **fatumun** değiştirilemez niteliği üzerinden açıklayan Seneca, “Kader yıldırımla değiştirilemez”, der. “Neden değiştirilemesin?” sorusunaysa “Çünkü yıldırımın kendisi kaderin parçasıdır”, diye cevap verir.<sup>60</sup> Dolayısıyla **fatum** gök cisimlerini yönettiği gibi, evrendeki doğa olaylarına da hâkimdir ve doğadaki hiçbir şey ondaki neden-sonuç ilişkisinden ayrı olarak gerçekleşemez. O gökte, karada ve denizde gerçekleşen tüm doğa olaylarının nedeni, evrende süregelen kesintisiz devinimin sonsuz yasasıdır.<sup>61</sup> Seneca'nın her şeyin birbirine bağlı olduğu bu sistemde **fatumu** aynı zamanda doğa olarak adlandırmasının nedeni de böylece ortaya çıkar. Çünkü doğanın böyle olmasını, ondaki sarsılmaz düzeni ve bütünselliği sağlayan **fatumdur**.

Seneca'ya göre kehanet, yalnızca tek tek olayların işaretlerini değil, aksine çoğu zaman kadere bağlı olarak birbirini izleyen olayların uzun bir dizisini verir; hatta yazıldığından daha açık bir şekilde.<sup>62</sup> Böylece bütünün bilgisine ermek isteyen insan için kehanetin ne denli önemli olduğu ortaya çıkar. Kehanet konusunda her şeyi tanrıya atfetmemek taraftarı olan Seneca,<sup>63</sup> tanrının bazılarına kehanet işaretleri, bazılarına ise sıradan organlar bahşetmesi fikrinden yola çıkarak, eğer böyle bir durum söz konusuysa onun fazlasıyla boş vakti olduğunu ve değersiz işlere hizmet ettiğini söyler.<sup>64</sup> Dolayısıyla kehanet, tanrının tek tek olaylar için işaret yollamasıyla

<sup>59</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 2.32.4.

<sup>60</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 2.34.4: “Fatum fulmine mutari non potest. Quidni? Nam flumen ipsum fati pars est.”

<sup>61</sup> Seneca, *De Providentia*, 1.2-3, Çev. Ç. Dürüşken, *Tanrısal Öngörü*, s. 29-31.

<sup>62</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 2.32.1.

<sup>63</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 2.32.2.

<sup>64</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 2.32.3.

değil, tanrısal bir şekilde yapılandırılmış olan neden-sonuç ilişkisinin bir parçası olarak ortaya çıkar.<sup>65</sup>

“Ista nihilominus divina ope geruntur, si non a deo pennae avium reguntur nec pecudum viscera sub ipsa securi formantur.”

“Kuşların uçuşları tanrı tarafından yönetilmiyorsa ve hayvanların iç organlarına bıçak altında şekil verilmiyorsa da her şeye karşın bu olaylar tanrısal bir kuvvetle gerçekleştirilir.”<sup>66</sup>

Seneca’nın her şeyi tanrıya atfetmemesi, ancak yine de tanrısal bir kuvvetin varlığından bahsetmesi, Stoa felsefesinde tanrının evrendeki nesnelerle tek tek ilgilenmeyip bütünü gözettiği anlayışının yansımasıdır. Tanrılar için bireylerden çok insan soyunun önemli olması gibi,<sup>67</sup> doğadaki bütünlük de tek tek olaylardan daha önemlidir. Dolayısıyla doğadaki tek tek olayları tanrının sorumluluğuna vermek, onun bazı şeyleri yapıp bazılarını yapmaması anlamına gelir ki Seneca’nın felsefesinde böyle bir tanrı tasavvur etmek mümkün değildir.<sup>68</sup> Bu nedenle tanrının yönetici ve koruyucu kimliği (**providentia**) tek tek olayların değil; onları oluşturan bütünün gidişatından sorumludur. Ayrıca kehanetin kaderdeki olaylar silsilesini bildirmesi, tanrı tarafından bizzat yollanmaması, ancak tanrısal bir güçle meydana gelmesi, yine tanrı ve tanrısallığını ondan alan **fatum** ilişkisine dikkat çeker.

Seneca, **Naturales Quaestiones**’te kehanet kapsamında **fatum**dan söz ederken onun değişmez olduğuna tekrar vurgu yapar. Kehanette aranılan şeyin tek bir “kader” olduğunu, bu nedenle de bir kehanetin varlığının bir sonraki kehanetle değiştirilemeyeceğini söyler. Çünkü “kader tektir”;<sup>69</sup> kendisi değişmediği gibi, ona bağlı olan şeyler de değişmez ya da onu değiştiremez. Nitekim Seneca’nın yıldırım

<sup>65</sup> B. Inwood, **a.g.e.**, s. 196.

<sup>66</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.32.4.

<sup>67</sup> Bkz. Seneca, **De Providentia**, 3.1, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 41.

<sup>68</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.32.2-3.

<sup>69</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.34.3: “Fatum unum est.”

örneğinde olduğu gibi, kehaneti sağlayan şeyler aynı zamanda kaderin bir parçasıdır.<sup>70</sup>

“Quid enim intellegis fatum? Existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat. Hanc si sacrificiis aut capite niveae agnae exorari iudicas, divina non nosti.”

“Kaderden ne anlıyorsun? Ben onun hiçbir gücün bozamayacağı, her olayın ve eylemin zorunluluğu olduğunu düşünüyorum. Onun kurbanlarla ya da kar beyazı bir kuzunun hayatıyla yatıştırıldığını söylüyorsan tanrısal olanın bilgisine ermemiştir.”<sup>71</sup>

**Fatum** değişmediğine göre onu değiştirmek ya da sakinleştirmek için tanrılara yapılan sunular, insanların kendi kendilerini teselli etmelerinden öte bir şey değildir ve bu düşünce insanları eylemsizliğe iter. Çünkü Stoa felsefesinin ve Seneca’nın her şeyi bir neden-sonuç ilişkisine göre gerçekleştiren **fatum** anlayışlarında ne olacaksa olacak, ne olmayacaksa olmayacaktır. Yani insan, adaklar adasa da adamasa da, tanrılara dua etse de etmese de aynı sonuca katlanacaktır. Aynı durum kâhinin varlığını da gereksizleştirir.<sup>72</sup> Çünkü Seneca’nın deyimiyle ister olmakta olanın, ister gelecekte olacakların bilgisini versinler, değiştirilmeyenin ve kaçınılamayacak olanın bilgisi insana nasıl fayda sağlar ki?<sup>73</sup> Ancak Stoa felsefesinde tanrının ve **fatumun** en büyük kanıtlarından biri sayılan kehanet, Seneca için de değiştirilmeyenin bilgisi insana nasıl fayda sağlar, diyerek kendisinden kolayca vazgeçebileceği bir olgu değildir.<sup>74</sup> Çünkü bu bilgi, gerçekleşen her şeyin tanrısal bir yasaya bağlı olduğunu göstermesi açısından, insana başına geleceklere katlanması ve tanrıya saygı duyması gerektiğini gösterir.<sup>75</sup> Bu nedenle Seneca, insan eyleminin ve tanrılara tapınmanın önemini vurgulayarak adakların ve duaların yararlı olduğunu söyler. Çünkü adaklar,

<sup>70</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 2.34.4.

<sup>71</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 2.36.1.

<sup>72</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 2.38.4.

<sup>73</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 88.15.

<sup>74</sup> B. Inwood, *a.g.e.*, s. 234.

<sup>75</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 76.23.

dualar ve hatta insan eylemleri de **fatuma** dâhildir. Böylece kâhinin önemi de korunmuş olur, o kaderin hizmetkârı olduğundan faydalıdır.<sup>76</sup>

“‘Aut futurum,’ inquit, ‘est aut non: si futurum est, fiet, etiamsi vota non suscipis: si non est futurum, etiamsi susceperis vota, non fiet.’ Falsa est ista interrogatio, quia illam mediam inter ista exceptionem praeteris: futurum hoc est, sed si vota suscepta fuerit... Hic dives erit, sed si navigaverit; at, in illo fati ordine quo patrimonium illi grande promittitur, hoc quoque protinus adfatum est ut etiam naviget; ideo navigabit.”

“Biri ‘bir şey ya olacak ya da olmayacaktır,’ der. ‘Eğer olacaksa adaklar sunmasan da olacak; Olmayacaksa adaklar sunsan da olmayacaktır.’ Bu yanlış bir kıyastır, çünkü şu saydıklarımızın arasına denk gelen koşulu göz ardı ediyorsun: Bu şey olacak, fakat adaklar sunulursa... Bu adam zengin olacak, fakat denize çıkarsa; bununla beraber ona büyük bir talih sözü verilen kaderin düzeninde onun denize çıkacağı da kararlaştırılmıştır; bu nedenle adam denize çıkacaktır.”<sup>77</sup>

Seneca’nın insanın eylemde bulunmasının önemini göstermek için verdiği örnek, Khrysispos’un basit ve ortak kaderli ayrımlarını anlatmak için verdiği hasta ve doktor örneğiyle eşittir.<sup>78</sup> O da Khrysispos’un açıklamasına benzer şekilde, bir insanın kaderinde denize çıkarak zengin olmak varsa, bunu zorunlu olarak o kişinin denize çıkmasının takip ettiğini iddia eder; dolayısıyla artık o insan için “denize çıksa da çıkmasa da zengin olacaktır” gibi bir ifade söz konusu değildir. Seneca’ya göre o insan, kaderin hazırladığı nedenler silsilesi içinde denize çıkacaktır ve gerçekte çıkmak zorundadır da. Ancak bu noktada görülür ki Seneca, insanı kader anlayışının yol açtığı eylemsizlikten kurtarmakla beraber onu özgür istencinden ve buna bağlı olarak eylemlerinden doğacak ahlaki sorumluluktan mahrum eder gibi görünür. Bu durumu öngören Seneca, Stoacılara bu yönde getirilen eleştirilerin asılsız olduğunu, ölümsüz tanrılar tarafından bazı şeylerin kararlaştırılmadan bırakıldığını söyleyerek açıklar. Bu şeyler tanrılara dualar edilmesi, adaklar sunulması koşuluyla iyi şeylere

<sup>76</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.38.4.

<sup>77</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.37.3-38.2.

<sup>78</sup> Bkz. s. 29.

dönüşebilir.<sup>79</sup> Ancak Seneca, gerek **Epistulae Morales**'te gerekse de **Naturales Quaestiones**'te<sup>80</sup> **fatumun** varlığının ve zorunlu yapısının insanın özgür iradesiyle çelişmediğini ifade edip, Lucilius'a bunun nasıl mümkün olduğunu açıklayacağına dair söz verse de en azından günümüze kalan hiçbir eserinde konuya kesin bir açıklık getiren herhangi bir ifade bulunmamaktadır.<sup>81</sup> Zira yukarıdaki açıklamasında da tanrılar tarafından nelerin kararlaştırılıp nelerin kararlaştırılmadığı, insan iradesine bağlı olan şeylerin neler olduğu muğlak bırakılmıştır. Bu nedenle Seneca'nın yukarıdaki ifadelerini insanın özgür iradesinin olduğunu kanıtlayan ifadeler olarak değil, insan eyleminin önemini vurgulayan ifadeler olarak değerlendirmek gerekir. Setaioli'nin de belirttiği üzere, aslında Seneca'nın bu noktada öncelikli olarak çözmek istediği problem insanın özgür iradesinin olduğunu kanıtlamak değil, insan eyleminin önemini korumaktır.<sup>82</sup>

Seneca, insanın özgür iradesinin olduğunu direkt olarak açıklamasa da konuya dair onun eserlerinin geneline yayılmış birtakım ipuçları bulmak mümkündür. Öncelikle belirtmeliyiz ki Seneca, yukarıda değindiğimiz bölümlerde Lucilius'a insanın özgür iradesinin olduğundan bahsederken iki ayrı ifade kullanır: **ius nostri** (bizim yetkimiz) ve **arbitrium** (karar, yargı, hüküm; özgür irade). Setaioli bu kavramlardan **arbitriumun** insanın özgürce karar verme yetisine, **ius nostrinin** ise insanın çoğu zaman kurallar ve yasalar çerçevesinde yetkisi dâhilinde olana işaret ettiğini belirtir.<sup>83</sup> Seneca tarafından her iki kavramın da ayrı olarak kullanılmasının rastgele olmadığı açıktır. Seneca **ius nostri** kavramını kullandığı mektubunda özgür iradeyi **fatum**, **providentia** ve **fortunanın** egemenliğindeki dünyada insanın ne yapmaya yetkisi olduğunu açıklamak için kullanır; yani burada söz konusu olan evrendeki yönetici güçler tarafından belirlenmiş sınırlar içindeki iradedir. **Arbitrium** sözcüğünün kullanıldığı pasaj ise, Seneca'nın ortak kaderli anlayışını açıklamasından sonra gelir. Dolayısıyla **arbitrium** kavramı, birebir **fatumla** ilişkili olarak kullanılır. Nitekim aynı bölümde Stoacı filozofların her şeyi kaderin yetkisine vermekle insan iradesine hiçbir şey bırakmadıkları yönünde eleştirildiğini Seneca'nın kendisi de

<sup>79</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.37.2.

<sup>80</sup> Bkz. Seneca **Epistulae Morales**, 16.6; Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.38.3.

<sup>81</sup> A. Setaioli, **a.g.e.**, s. 277.

<sup>82</sup> **A.e.**, s. 279.

<sup>83</sup> **A.e.**, s. 278.

ifade eder; bu noktada Seneca'nın amacı, kader varlığını sürdürse de bazı şeylerin insanın yetkisinde olduğunu kanıtlamaktır.<sup>84</sup>

Seneca'da özgür iradenin açıklığa kavuşturulması için ilkin özgürlük (**libertas**) kavramının incelenmesi gerekir. Öncelikle özgürlük kavramının Seneca için insani ilişkilerden ayrı bir anlamı olduğu, onun insani adlandırmalarla bir ilgisi olmadığı; Roma toplumunda yapılan köle ve özgür tanımlamalarının bir önemi olmadığı, bu sayede “köle” olarak adlandırılan bir kişinin de Seneca'nın nezdinde “özgür” olabileceği vurgulanmalıdır.<sup>85</sup> Çünkü onun özgürlük anlayışına göre bilgeliğin ı ışık tuttuğu yolda ilerleyen herkese eşit fırsat tanınır. Görüldüğü gibi özgürlük bedensel bir durum değil, ancak bilgi sevgisine sahip olan insanların kavuşabileceği bir akıl durumudur. Seneca felsefesinde özgürlüğün genel bir tanımını yapacak olursak; tanrıya ve onun ilk yasası olan **fatuma** boyun eğmek, tutkularından arınmış bir ruha sahip olmak ve bu ruhla **fortunanın** karşısında dimdik durabilmektir özgürlük. Böyle bir özgürlük Seneca'ya göre ancak bilge insanın erişebileceği bir sarsılmazlık durumudur. Bu nedenle bilgenin asıl özgürlüğü **arbitrium** sözcüğüyle ifade edilen karar vermedeki sahip olunan güç değil, **ius nostri** kavramının ihtiva ettiği, kurallı bir çerçeve dâhilinde sahip olunan serbestliktir;<sup>86</sup> başka deyişle insanın **fatum**, **providentia** ve **fortunayla** sınırlı dünyasında felsefenin yol göstericiliğiyle iyi ve doğru olanı seçmesi, yani tüm bu güçleri kabullenip onların kendisine çizdiği sınırlar etrafında doğaya uygun yaşamayı kendisine ilke edinmesidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, Seneca'nın insanın eylemleri konusunda öncelikli olarak çözmek istediği sorun, insan eylemini anlamlı ve önemli kılmaksa; ikincisi de bu yolda felsefenin bir araç olarak insanı gerçek özgürlüğüne kavuşturmak için sahneye çıkmasıdır. Dürüşken'in deyiimiyle Seneca'da “felsefe insanın özgür iradesini hatırlamasına yardımcı olacaktır. İnsanda özgür iradenin olması, seçim imkânının olması demekse, felsefe ona hangi yola girip girmeyeceğini gösterecektir.”<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.38.3.

<sup>85</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 47.17.

<sup>86</sup> A. Setaioli, **a.g.e.**, 282.

<sup>87</sup> Ç. Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi**, s. 318.

Tezimizin ilk bölümünde, Stoa felsefesinde **fatum** kapsamında özgür iradeyi incelerken Khrysippos'un silindir örneğiyle özgür iradeyi açıklamaya çalıştığını görmüştük.<sup>88</sup> Khrysippos, bu örnekte silindiri ileri doğru iten bir kişinin ona hareketinin başlangıcını verdiğini; fakat silindirin bu itme hareketinden sonra kendi gücüne ve doğasına uygun şekilde hareket edeceğini iddia eder. Her şeyin kadere göre gerçekleşmesi de aslında ilk itme kuvvetine denk düşer. Seneca da Khrysippos'un açıklamasına benzer şekilde, insanın kendi doğasına uygun olarak eylemde bulunduğunu iddia eder. **De Beneficiis**'te iyi insanın sadece iyi şekilde davranmak zorunda olduğunu, aksinin mümkün olamayacağını açıklar; ancak hemen ardından buradaki zorunluluğun dışsal bir kaynaktan gelmediğini, bu duruma iyi insanın kendi kendisini zorladığını ekler, çünkü onun için yapmak isteyeceği daha iyi bir şey yoktur.<sup>89</sup> Khrysippos ve Seneca'nın örneğini karşılaştıracak olursak silindire ilk hareketin verilmesi, Seneca'nın örneğinde insanın akıl sahibi olmasına denk gelir. Tanrı tüm insanlara akıl bağışlayarak onlara hareketlerinin başlangıçlarını vermiştir, ancak bu akıllı tanrısal kökenine uygun şekilde kullanıp kullanmamak insanın kendisine bırakılmıştır. Seneca, Lucilius'a yazdığı 74. mektubunda tanrısal akıl ve onun insanın kendisine göre biçimlenmesini şöyle açıklar:

“Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt, quae si bonus cultor excipit, similia origini prodeunt et paria iis, ex quibus orta sunt, surgunt; si malus, non aliter quam humus sterilis ac palustris necat ac deinde creat purgamenta pro frugibus.”

“İnsan bedenine tanrısal tohumlar serpilmiştir; bu tohumlar iyi bir çiftçiye düşerse kökenlerine benzer büyür ve doğdukları tohumlara eş olurlar; ancak kötü bir çiftçiye düşerse verimsiz ve bataklık bir toprak gibi onları öldürür ve sonunda meyve yerine çerçöp yetiştirir.”<sup>90</sup>

Görülür ki Seneca'da iyi ya da kötü bir birey olmak, doğaya uygun yaşamak ya da yaşamamak insanın tanrıdan aldığı akıl aracılığıyla kendi inisiyatifine bırakılır. Zira

---

<sup>88</sup> Bkz. s. 28-29.

<sup>89</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 6.21.2-3.

<sup>90</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 74.16.

iyi ve kötü olmak insana bırakılmış bir şey olmasaydı insanın kendine has tek iyiliği olan aklını yetkinleştirip erdeme kavuşması,<sup>91</sup> Seneca nezdinde övülecek bir durum olmaktan çıkacak, dolayısıyla Seneca'nın bu konuda söyledikleri de anlamsızlığa bürünecektir. Bunun tam tezadını teşkil eden insanın payınaysa övülmek yerine yerilmek düştüğü açıktır. Böyle bir kişi, tanrı tarafından doğru yolu seçmesi için bahşedilmiş aklını doğasına uygun bir şekilde işletmemiş olmaktan sorumlu tutulur. Çünkü insanın bu dünyada özel bir konumu vardır, insan sadece bu düzenin bir parçası değil, aynı zamanda onun bilincinde olabilecek bir varlıktır; bu onu doğaya uygun yaşamaya zorunlu kılan nedendir.<sup>92</sup> O halde Seneca'ya göre kişi, eylemlerinin ahlaki sonuçlarını ve sorumluluklarını üstlenmek zorundadır. Setaioli'nin de belirttiği üzere evrendeki en büyük güç tarafından şekillendirilmiş olsa da insanın payına düşen yalnızca ahlaki sorumluluğunu üstlenerek davranmasını sağlayan özerklik ya da serbestlik değil (**ius nostri**), aynı zamanda seçme ve karar vermedeki gerçek yetisidir (**arbitrium**).<sup>93</sup> Dolayısıyla Stoa felsefesinde olduğu gibi Seneca için de bireysel seçim ile kader arasında bir karşıtlık olmadığı görülür.<sup>94</sup> İrade özgürlüğüne yönelik bu iki kavramın ihtiva ettiği özgürce davranma ve seçim hakkının olabirliğinin bir tarafında tanrıya, tanrısal öngörüye ve **fatuma** boyun eğmek varsa - ki en büyük özgürlük bu güçlere gönüllü bir şekilde itaat etmektir- diğer tarafında **fortuna** vardır.

### 3.2. **Providentia**: Tanrının Yönetici ve Koruyucu Kimliği

Seneca, **Epistulae Morales**'in 65. mektubunda evrenin ilk ve genel ilkesi üzerine bir araştırma yapar. Ulaştığı sonuç yaratıcı akıl, yani tanrıdır.<sup>95</sup> Mektubunda Aristoteles ve Platon'un evrenin nedeni hakkındaki düşüncelerine de yer veren Seneca onların saydığı nedenleri, nedenlerin nedeni olan tanrıya indirger.<sup>96</sup> Daha önce de belirtildiği gibi, bu anlayışa göre evrenin iki ilkesi vardır: Madde ve neden.

<sup>91</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 76.10-11.

<sup>92</sup> K. F. Johansen, **a.g.e.**, s. 459.

<sup>93</sup> A. Setaioli, **a.g.e.**, 285.

<sup>94</sup> B. Inwood, **a.g.e.**, s. 198.

<sup>95</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 65.12.

<sup>96</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 65.4-12.

Bu demektir ki “her şeyi oluşturan bir madde ve maddeyi o şeye dönüştüren bir fail”, yani neden olması gerekir.<sup>97</sup> Bu neden Seneca’nın da ifade ettiği gibi ilk ve genel neden olmalıdır; ayrıca madde basit olduğuna göre bu nedenin de basit olması gerekir.<sup>98</sup> Seneca’nın Aristoteles ve Platon’un nedenlerine getirdiği eleştiri de bu noktadır. Çünkü onlar tarafından yaratıcı nedene ek olarak maddi, form, amaç ve örnek neden (**idea**) olarak sıralananların hiçbirisi, Seneca’nın araştırmakta olduğu ilk ve genel nedene işaret etmez. Bu nedenler, bir şeyin meydana gelmesi için gerekli olsalar da ilk ve genel nedenin sadece parçaları ve yardımcılarıdır; bizatihi etken neden değildirler. Seneca’ya göre, eğer neden kendisi olmadan herhangi bir şeyin meydana gelemeyeceği şeyi ihtiva ediyorsa o halde ona biçim, amaç, örnek nedenler gibi zaman, mekân ve hareket de eklenmelidir. Nitekim bir şeyin meydana gelmesi için bir zamanda ve mekânda olması gerekir; hareket de bu nedenlere dâhildir, çünkü hiçbir şey hareket olmadan ne var ne de yok olabilir.<sup>99</sup> Dolayısıyla sayılan ve sayılmayan tüm nedenler, hepsi kendisine indirgenebilen ilk, genel ve nedenlerin nedeni olan tanrının varlığında toplanır; bu tanrı maddenin rehberi ve önderi olan, onu yönetendir.<sup>100</sup> Seneca’nın pek çok eserinde gördüğümüz, tanrının en zaruri özelliğini ve evren üzerindeki öngörüsünü ifade eden **providentia**, ölümlü olan bu evreni bir arada tutan ve tehlikelerden kurtaran güçtür.<sup>101</sup>

Seneca’nın felsefesinin en temel amacı tanrıyı tanımak, doğasını ve gücünü keşfetmektir. Çünkü Lucilius’a **Epistulae Morales** boyunca öğütlediği doğaya uygun ve erdemli yaşama fikri, ancak doğa keşfedildiği zaman mümkün bir hale gelir; söz konusu doğa ise aslında tanrının doğasıdır. **Naturales Quaestiones**’e tanrının doğasına dair pek çok soru sorarak başlayan Seneca, bu soruların cevaplarını bilmezse doğmuş olmasının da bir değeri olmadığını belirtir.<sup>102</sup> Böylece tanrının evren üzerindeki koruyuculuğunu ve yöneticiliğini ifade eden **providentia**yı incelemeden önce tanrıya ve onun doğasına dair araştırma yapmak bizim için de zaruri gözüktür. Öncelikle belirtilmesi gereken, Stoa felsefesinde olduğu gibi,

<sup>97</sup> Ç. Dürüşken, **Antikçağ Felsefesi**, s. 321.

<sup>98</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 65.12.

<sup>99</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 65.11.

<sup>100</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 65.23.

<sup>101</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 58.29.

<sup>102</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 1.Prae.4.

Seneca'ya göre de tanrının varlığının asla tartışmalı bir konu olarak görülmediğidir.<sup>103</sup> Bu nedenle onun hiçbir eserinde tanrıtanımazlara ya da şüphecilere karşı tanrının varlığını kanıtlamaya çalıştığına şahit olmayız.<sup>104</sup> Bununla beraber tanrının varlığını kanıtlamak için yazılmış olsun ya da olmasın, onun eserlerinin tümüne yayılmış olan tanrı kavramı, Seneca'nın tanrısı ve doğası hakkında bütüncül bir bilgi edinmemizi sağlar. Nitekim tanrı, Seneca'da varlığı sadece tanrıbilim alanında değil, aynı zamanda kozmoloji ve ahlak alanında da görülen, tam da bu nedenle onun felsefesinin en küçük parçasına kadar sinmiş bir güçtür. Böylece Seneca'nın felsefi öğretisi kapsamında tanrıyı incelemek sadece onun varlığını ve doğasını incelemek anlamına gelmez; dahası evrenbilim ve ahlak felsefesini de incelemek demektir. Tanrı, Seneca'nın felsefi görüşlerini anlamada kilitli kalmış tüm kapıları açan bir anahtar ve bütüncül bir yapı olarak karşımıza çıkar. Böylesine bütüncül bir bilgi Seneca'nın tanrısının pek çok isme sahip olduğunu ve bu isimlerin ihtiva ettiği tüm anlamları doğasında barındırdığını da gözler önüne serecektir.

Seneca'nın tanrıya verdiği isimleri ve bunlara bağlı olarak tanrının doğasını açıklamadan önce belirtilmelidir ki tanrı, insanın “gördüğü ve görmediği her şeydir” ve aslında “kendi başına her şey”<sup>105</sup> olandır. Bu nedenle bundan sonra tanrıya dair yapılacak hiçbir adlandırma, onun bütünsel doğasına zarar vermez; aksine onun tüm güç ve özelliklerini bir bütün olarak kavramamıza yardımcı olur. Seneca, onun istenilen kadar isimle adlandırılabilceğini, bu isimlerin hepsinin ona uyacağını; çünkü tanrının yarattığı eserler kadar isim sahibi olduğunu belirtir.<sup>106</sup> Seneca'nın tüm felsefesine sinmiş olan tanrı, bu nedenle aynı anda evrenin zihni (**mens universi**),<sup>107</sup> evrenin yöneticisi (**rector universi**),<sup>108</sup> evrenin yaratıcısı (**formator universi**), kutsal soluk (**divinus spiritus**) ve cisimsiz akıl (**incorporalis ratio**),<sup>109</sup> kader (**fatum**) ve

<sup>103</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 117.6.

<sup>104</sup> M. Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Athens, 1946, s. 182.

<sup>105</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, I.Prae.13: “Quod vides totum et quod non vides”; “Solus est omnia.”

<sup>106</sup> Seneca, *De Beneficiis*, 4.7.1-3. Ayrıca bkz. Seneca, *Naturales Quaestiones*, 2.45.1.

<sup>107</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, I.Prae.13.

<sup>108</sup> Seneca, *De Vita Beata*, 8.4.

<sup>109</sup> Seneca, *De Consolatione ad Helviam Matrem*, 8.3. Bu tanım gerek Seneca'nın gerekse de Stoa'nın tanrı anlayışıyla çelişmektedir; çünkü tanrı maddidir ve ancak maddi olan maddi olana etki

doğa (**natura**),<sup>110</sup> dünya (**mundus**),<sup>111</sup> talih (**fortuna**),<sup>112</sup> zorunluluk (**necessitas**)<sup>113</sup> olarak adlandırılabilir. Bu tanımlamalardan hiçbiri onun bütünsel gücünü bozmaz, aksine ona dâhil olur. Çünkü Seneca için tüm bu çoklu adlandırmalara rağmen tanrı tektir (**unum est deus**)<sup>114</sup> ve bu tek tanrı pagan dünyasının çoklu tanrılarıyla eş tutulsa da Seneca'nın bahsettiği tanrıların tanrısıdır (**deorum omnium Deus**).<sup>115</sup> Bu tanrıya Mercurius, Neptunus gibi pagan dünyasından daha pek çok isim verilse de büyük yangın teorisine göre dünya yok olduğu zaman hepsi tek bir tanrıda birleşecektir; Iuppiter'de.<sup>116</sup> Nitekim Seneca da tanrının ismini kullandığı zaman çoğunlukla ona Iuppiter diye hitap etmeyi tercih eder.<sup>117</sup> Ayrıca tanrının kendisine yardımcı olarak pek çok tanrı tahsis etmesi de yine bu konuda bizi aydınlatan bilgilerden biridir.<sup>118</sup> Böylece Seneca'nın pek çok tanrıdan bahsetmesine rağmen monist bir tanrı anlayışına sahip olduğu<sup>119</sup> ve bu anlamıyla Hristiyan tanrı anlayışına yakınlığı ortaya çıkar. Öyle ki Lactantius, Seneca'nın tanrı anlayışını incelerken onun yaklaşımını kendi tanrı anlayışlarına yakın bulur.<sup>120</sup>

Seneca'da tanrı bilgisine ermek ve ona doğru şekilde tapınmak için öncelikle tanrıya inanmak, sonra onun yüceliğini ve yüce olmasını sağlayan iyiliğini kabul etmek; onun dünyayı yönettiğini, evrene kendi gücüyle hükmettiğini, zaman zaman bireyleri göz ardı etse de insan soyunun koruyucusu olduğunu anlamak gerekir.<sup>121</sup> Bu açıklamalar, tanrılarla ilgili felsefi sorunları onların varlığı, doğaları, evreni bizzat yönettikleri ve insan hayatında karar mercii oldukları şeklinde bölümlere ayıran Stoacılarla örtüşür.<sup>122</sup> Seneca'nın uyduğu bu bölümlere, aslında tanrının tüm

---

edebilir. Bkz. A. Setaioli, "Physics III: Theology", **Brill's Companion to Seneca**, Ed. G. Damschen-A. Heil, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 382; M. Dragona-Monachou, **The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods**, s. 184.

<sup>110</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 4.7.1.

<sup>111</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 92.30.

<sup>112</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 4.8.3.

<sup>113</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 1.Prae.3.

<sup>114</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 92.30.

<sup>115</sup> Seneca, Frag. 26.

<sup>116</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 9.16.

<sup>117</sup> Örneğin bkz. Seneca, **Epistulae Morales** 9.16; 73.12-14; 110.18-19; 119.7; **Naturales Quaestiones**, 2.45.1; **De Beneficiis**, 4.7.1; **De Providentia**, 2.9 vb.

<sup>118</sup> Seneca, Frag. 16. Ayrıca bkz. A. Setaioli, "Physics III: Theology", s. 386.

<sup>119</sup> A. Setaioli, "Physics III: Theology", s. 389.

<sup>120</sup> Lactantius, **Divinae Institutiones**, 1.5.26.

<sup>121</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 95.50.

<sup>122</sup> Bkz. Cicero, **De Natura Deorum**, 2.1.3, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 165.

doğasına, dolayısıyla **providentiaya** vakıf olmak anlamına gelir. Çünkü **providentia** kavramının varlığı için de öncelikle tanrının varlığına inanılması, ona içkin olan doğanın ortaya çıkarılması ve en asli görevi olan evreni yönetmesi ile insan hayatı üzerindeki öneminin keşfedilmesi gerekir. Tanrının varlığının gerek Seneca gerek Stoa felsefesi için şüpheli ya da tartışmalı bir konu olmadığını daha önce belirtmiştik. Tanrıları farklı olsa da tüm insanlarda varolan tanrı düşüncesi, Seneca için de bu konudaki en önemli delillerden bir tanesidir,<sup>123</sup> bu düşünce Stoa Okulu düşünürlerinin ortak açıklaması olarak görülür.<sup>124</sup> Doğanın güzelliği ve uyumu da yine nedenini tanrıdan alır; bu da onun varlığının bir diğer kanıtıdır. Tanrının var olmayışı rastlantının hüküm sürdüğü bir evren anlayışını gösteriyorsa,<sup>125</sup> bu Seneca için felsefesinde kendisine asla yer bulamaz; nitekim insanda büyük bir huşu uyandıran düzen, ne evrensel bir akıl ne de başında bir koruyucusu olmadan var olabilir.<sup>126</sup> Gerçek bir tanrı kavrayışını edinmenin ikinci koşulu olan onun yüceliğini keşfetmek, Seneca'nın her şeyden büyük ve güçlü olan tanrı olmadan hiçbir şeyin var olamayacağı fikrinde temellenir. Bu fikir, özünde tanrı kanıtlamasının bir parçası olarak gösterilen evrendeki düzen ve uyumu kapsar. Yüce olmasını sağlayan iyiliği ise onun evreni yaratmadaki amacına işaret eder; bu amaç yalnızca iyilik olabilir. Nitekim Seneca'da tanrı, **providentianın** bir yönünü gösteren kutsal iyilikle betimlenir.<sup>127</sup> Evrenin yöneticisi ve insan soyunun koruyucusu olması ise, inceleyeceğimiz üzere **providentia** kavramının varlığında belirir. Böylece Seneca'ya göre tanrı varsa onun etkin ve yönetici olduğu fikri de onun doğasına bağlı olarak zorunludur, bu onun tanrısal öngörüsünü gösterir. Epikuros'un evrenin yöneticiliğini yapmaktan uzak, dünyalar arası bir yerde yaşayan tanrılarının varlığı, tanrısal öngörüğü savunan Seneca için bu nedenle kabul edilebilir değildir.<sup>128</sup>

Tanrının evren üzerindeki kontrolünü ve koruyuculuğunu ifade eden ve bu anlamıyla ilahi bir güç olan **providentia**, Seneca'da tanrının hem kozmolojik hem de

<sup>123</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 117.6.

<sup>124</sup> A. Setaioli, "Physics III: Theology", s. 380.

<sup>125</sup> Bkz. Seneca, **De Providentia**, 1.2, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 29.

<sup>126</sup> Seneca, **De Providentia**, 1.4, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 29-32.

<sup>127</sup> S. E. Fischer, "Systematic Connections between Seneca's Philosophical Works and Tragedies", **Brill's Companion to Seneca**, Ed. G. Damschen-A. Heil, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 759.

<sup>128</sup> M. T. Griffin, **Seneca on Society: A Guide to De Beneficiis**, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 233.

etik bir varlık olduğunu gösterir. Çünkü Seneca'nın tanrı anlayışında tanrı yalnızca evreni ve evrendeki her şeyi inayetiyle oluşturan yaratıcı varlık olmakla kalmaz, aynı zamanda iyilik, erdem,<sup>129</sup> adalet sahibi<sup>130</sup> olmak; kibir ve kıskançlık gibi insani olan tüm kötü özelliklerden arı olmakla<sup>131</sup> da etik bir varlığa dönüşür. Böylece anlaşılır ki Seneca'nın öğretisinde ortaya koyduğu tanrı ya da tanrılar, Yunan ve Roma mitolojisinin insanın kötü özelliklerini de taşıyan tanrılarıyla bağdaşmaz.<sup>132</sup> Onun bu evreni yaratmakta belirlediği bir planı ve amacı vardır; tanrının kutsal görünümlerinden biri olan **providentia** da tanrının öngördüğü amaçlara göre bu dünyayı yönlendirmesinde<sup>133</sup> ona eşlik eden en büyük yardımcısıdır. Nitekim **providentianın** doğası da Seneca tarafından iyilik, adalet ve cömertlikle güçlü bir şekilde vurgulanır. Bu doğa, tanrı kanıtlamasında yapıldığı gibi, mümkün olan en iyi evreni yaratmış olmasındaki iyiliği, cömertliği ve bu mükemmel düzenin bozulmaması için onu koruyup kollaması, dikkatini onun üzerinden asla çekmemesiyle açıklanır. Cicero'nun Stoacı Balbus'un ağzından aktardığı gibi söyleyecek olursak, “evrenin kendisinin ve bütün evrende insanlığa yararı ve iyiliği dokunan şeylerde bulunan gücün tanrı olduğunu gösterdiğimize göre, bundan şu sonuç çıkar: evren tanrısal bir akılla ve sağduyuyla yönetilmektedir.”<sup>134</sup>

“Miremur in sublimi volitantes rerum omnium formas deumque inter illa versantem et hoc providentem, quemadmodum quae immortalia facere non potuit, quia materia prohibebat, defendat a morte ac ratione vitium corporis vincat. Manent enim cuncta, non quia aeterna sunt, sed quia defenduntur cura regentis; immortalia tutore non egerent. Haec conservat artifex fragilitatem materiae vi sua vincens.”

“Her türlü varlığın yükseklerde oradan oraya uçuşan örneklerine ve onlar arasında varlığını sürdüren tanrıya, madde engellediği için ölümsüz kılamadığı şeyleri ölümden nasıl koruyacağını ve akıl yoluyla beden kusuruna nasıl üstün geleceğini öngören tanrıya hayran olalım. Çünkü evrendeki her şey, sonsuz olduğu için değil, onu yönetenin dikkatiyle

<sup>129</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 95.36.

<sup>130</sup> Seneca, **De Clementia**, 1.7.2.

<sup>131</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 73.15.

<sup>132</sup> A. Setaioli, “Physics III: Theology”, 390.

<sup>133</sup> Seneca, **De Providentia**, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 19.

<sup>134</sup> Cicero, **De Natura Deorum**, 2.31.80, Çev. Ç. Menzilioğlu, **Tanrıların Doğası**, s. 244-245: “...et mundum ipsum et earum rerum vim quae inessent in omni mundo cum magno usu et commoditate generis humani, efficitur omnia regi divina mente atque prudentia.”

korunduğu için varlığını sürdürür; [zira] ölümsüz olanlar bir koruyucuya ihtiyaç duymazlardı. Onları, maddenin kırılganlığını kendi gücüyle yenen sanatkar [tanrı] korur.”<sup>135</sup>

Alıntılanan pasajdan anlaşıldığı üzere tanrı, evreni ve insanı elinden geldiğince iyi şekilde yaratmıştır. O, yetkisi dâhilinde olanları ölümsüz ya da mükemmel kılamasa da yarattıklarının her zaman yanındadır ve onları korur. Seneca, “Doğa evlatlarını yaratır, onları terk etmez”<sup>136</sup> diyerek onun iyiliği ve koruyuculuğuna vurgu yapar. Kimi zaman doğa dediği tanrının, yani **providentianın** eksiksiz hâkimiyetini ve koruyuculuğunu hayvanlar üzerinden yaptığı açıklamalarla da anlatır. Akıldan yoksun olan hayvanların bile yaşamlarını sürdürecektir doğuştan bir bilince sahip olmaları, hepsinde olan yaşama sevgisi ve kendini koruma güdüsü, **providentianın** tüm canlılara adaletli bir şekilde payını dağıttığını gösterir.<sup>137</sup> Çünkü onun en önemli özelliklerinden biri evrende adaleti sağlamak, herkese ve her şeye payına düşenin en iyisini vermektir. Kökeni tanrısallık olan insanın bu paydan hak ettiğini almamasıysa imkânsızdır.<sup>138</sup> Çünkü adaletsizlik kötüdür ve tanrı, doğası gereği bünyesinde kötülük barındırmaz; o doğal olarak uysal ve ılımlıdır.<sup>139</sup> İnsan kötü olarak gördüğü şeyleri iki nedenden ötürü yaşar: tanrılarla paylaştığı evrensel yasa ve doğaya uygun yaşamamak. Dolayısıyla Seneca’ya göre denizin acımasızlığını, azgın yağmurları, kışın inatçılığını tanrıların sorumluluğuna yükleyenler akılsız ve gerçeği anlamayanlardır. Çünkü insana zarar veren ya da yardım eden hiçbir olay bizzat insan için planlanmamıştır; bu olayların tanrısallık planının işlemlerini sağlayan kendilerine ait yasaları vardır. İnsan evrendeki böylesi devasa devinimlerin nedenini kendisi olarak görüyorsa varlığını haddinden fazla önemsiyor demektir. Kaldı ki Seneca’ya göre bu olayların hiçbirisi insana zarar vermek amacıyla vuku bulmaz; tersine hepsi insanın faydasına yönelir.<sup>140</sup>

<sup>135</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 58.27-28.

<sup>136</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 121.18: “Producit fetus suos natura, non abicit.”

<sup>137</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 121.22-24.

<sup>138</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 90.18.

<sup>139</sup> Seneca, **De Ira**, 2.27.1.

<sup>140</sup> Seneca, **De Ira**, 2.27.1.

**Providentia** kavramı, “Dünyamızı tanrısal öngörü yönetiyorsa, neden hâlâ iyi insanların başına birtakım kötülükler geliyor?”<sup>141</sup> sorusunu doğurur. Çünkü pek çoklarına göre tanrısal öngörünün koruyuculuğu, iyi insanların başına kötülükler gelmesine izin vermemelidir. Seneca için bu noktada **providentianın** niteliklerinin ve gücünün tespit edilmesi, doğasının anlaşılması ve “iyi” ile “kötü” kavramlarının gerçek değerlerinin tekrar araştırılması gerekir. Öncelikle belirtilmesi gereken nokta, Stoa felsefesinde kader ile karşılaştırıldığında **providentianın** yetkisinin sonsuz olmadığıdır.<sup>142</sup> Bu anlayışın Seneca’nın felsefi anlayışına da tesir ettiği, **De Providentia**’da açıkça görülür. Bu durum bizi **fatum** ve **providentia** ilişkisini tekrar incelemeye götürür. **Fatumu** incelerken belirttiğimiz gibi, Kleanthes’in yolundan giderek tanrıyı ve **providentia**yı evrendeki tüm varoluştan, özellikle de kötülüğün varoluşundan sorumlu tutmak istemeyen Seneca, tanrının **fatumu** kendisi yazmış olsa bile onun da evrensel yasaya uymak zorunda olduğunu belirtir. Bu nedenle tanrı bir kez buyurmuştur, fakat her zaman bu yasaya itaat eder.<sup>143</sup> Çünkü tanrı **fatumu** yaratmakla aslında evrendeki en iyi düzenin kurulmasını sağlamıştır. Her şeyi öngörüsüyle en iyi şekilde planlayan ve yaratan tanrının daha iyi bir evren yaratamayacağı aşikâr olduğuna göre, bu düzenin artık kendisi ya da başkası tarafından değiştirilemez olması da Seneca tarafından kabul edilebilir olmalıdır. Çünkü tanrı kararlarında değişiklik yapmaz ya da pişmanlık duymaz.<sup>144</sup> Bu açıklamayı Seneca’nın iyi insanların yalnızca iyi şekilde davranabileceği yönündeki açıklamasıyla ilişkilendirmek mümkündür. Nasıl ki iyi insan doğası gereği yalnızca iyi şekilde davranmak zorundaysa; ancak bu zorunluluk dışsal bir kuvvetten değil, isteyebileceği daha iyi başka bir şey olmadığı için kendisinden kaynaklanıyorsa; benzer şekilde tanrının amacı da doğası gereği en iyi evreni yaratmaktan başka bir şey olamayacağından evreni kopmaz bağlarla saran **fatumu** yaratır.<sup>145</sup> Bu evrenin olabilecek en iyi evren olması, gerek Stoacılar gerek Seneca için evrenin sarsılmaz ve değişmez düzeni ile uyumunu temsil ettiğine göre, tanrı bu sürekliliğin ve değişmezliğin yasası olan **fatumu** amacını baki kılmak üzere yaratmış olmalıdır.

<sup>141</sup> Seneca, **De Providentia**, 1.1, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 28-29: “Si providentia mundus regetur, multa bonis viris mala acciderent.”

<sup>142</sup> E. V. Arnold, **a.g.e.**, s. 208.

<sup>143</sup> Seneca, **De Providentia**, 5.9, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 65.

<sup>144</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 6.23.1-2.

<sup>145</sup> Bkz. Seneca, **De Beneficiis**, 6.21.2-3.

Seneca'nın tanrısı **fatum** olarak tanımlamasını da göz önünde bulundurarak, **fatum** tanrının en iyi evreni yaratmak için kendi kendisine koyduğu bir yasa, evrenin düzeni ve yönetiminde tanrının bir niteliği olarak görülebilir. Böylece Arnold'ın, eğer bir ayırım yapılabilecekse, **providentianın fatumdan** şahsiyet unsuruna sahip olmasıyla ayrıldığına dair yaptığı tahlil de açıklık kazanır.<sup>146</sup> Çünkü **fatum** ve **providentia** en temelde aynı şeydir;<sup>147</sup> sadece tanrının farklı özelliklerini gösterirler.<sup>148</sup> Daha önce de belirtildiği gibi, **fatum** tanrının kaçınılmaz nedenselliğini, **providentia** ise iyiliğini gösterir.<sup>149</sup>

**De Providentia**'da "Sanatkâr hamuru değiştiremez; yasa böyle. Bazı öğeleri bazı öğelerden ayıramazsın, birbirine sıkıca tutunmuştur bunlar, bölemezsin"<sup>150</sup> diyen Seneca, evrenin böyle yaratılması gerektiğine dikkat çeker. Böylece yaratımı evrensel yasaya ya da yukarıda tanrının kendi yasası olarak tanımladığımız **fatuma** uygun olarak gerçekleştiren tanrı, karşıtların bir arada var olması anlamına gelen kötülüğün varlığını engelleyemez. Bu durum görünürde tanrının yetkisini sınırlandırırsa da, ne onu ne de yarattığı evreni kötü kılar. Çünkü **providentia**, her şeyin amacına uygun bir şekilde var olmasına ve varlığını devam ettirmesine imkân sağlayacak şekilde evreni yönetir ve korur. Vahşi hayvanlara kendilerini korumaları için içgüdü bahşederken; insanlara doğanın tüm gizini kavrayabilecek bir akıl bahşetmiş, onu kendisine akraba yapmış, bu akıl sayesinde insanı "kötü"nün varlığından korumayı öngörmüştür. İnsan ruhuna tüm erdemli şeylerin tohumlarını serpmiştir.<sup>151</sup> Bu nedenle adalet, cesaret, öngörü ve kendine hâkim olma akılda yaratılışından itibaren bulunur. Tanrı, bunun yanında insana yalnızca akıl vermekle kalmamış, aynı zamanda doğayı da insanın kötülüklerden korunabileceği şekilde yaratmıştır. İnsanı kötülüğe sevk edebilecek, ruhunu lekeleyebilecek tüm unsurları

<sup>146</sup> Bkz. E. V. Arnold, **a.g.e.**, 203.

<sup>147</sup> A. Setaioli, "Epistulae Morales", s. 192; G. V. Riel-P. D'Hoine, "Fate, Providence and Moral Responsibility: An Introduction", **Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought**, Ed. P. D'Hoine-G. V. Riel, Leuven University Press, Leuven, 2014, s. XI.

<sup>148</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.45.1-3; Seneca, **De Beneficiis**, 4.8.3.

<sup>149</sup> K. Algra, "Plutarch and the Stoic Theory of Providence," s. 121. Ayrıca bkz. S. Bobzien, **Determinism and Freedom in Stoic Philosophy**, s. 47.

<sup>150</sup> Seneca, **De Providentia**, 5.9, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 64-67: "Non potest artifex mutare materiam; hoc passa est. Quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt."

<sup>151</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 94.29.

ondan uzağa yerleştirmiştir.<sup>152</sup> İnsana yeryüzünde iyi yaşam için tek bir ölçü bırakmıştır: zorunluluk.

Seneca'nın bakış açısından **providentianın** gücünü anlamak için kanımızca öncelikle insanın "iyi" ve "kötü" anlayışının değişmesi gerekir. Çünkü Seneca'ya göre kötülük, aslında ya insanın sınırlı bakış açısında belirir ya da kendi davranışlarından doğar. İnsan tarafından kötülük olarak görülen pek çok durumun aslında onun için tasarlanmadığını, fakat yine de onun yararına doğru evrildiğini yukarıda belirtmiştik.<sup>153</sup> Seneca'nın bu anlayışını açık şekilde ortaya koyan örneklerden biri ölüm, diğeri rüzgârlardır. Ölüm, Seneca felsefesinde **fatumun** yetki alanında, evrenin de dâhil olduğu bir çözülme sürecidir. İnsanın hayatta en çok korktuğu ve yakındığı durum olan ölüm, bireyin sınırlı bakış açısından "kötü" olarak gözüксе de aslında değersiz şeylerle donanmış olan ve ruhunu bedenine hapseden bu dünyadan kurtarıp eski saf doğasına kavuşturmasında insan için sunulan bir fırsattır. Dolayısıyla kötü olarak gözüken, insanın acı çekmesine ve korku duymasına neden olan ölüm yalnızca kötü olmamakla kalmaz; aynı zamanda insanın lehine döndüğü için iyinin görünümüne bürünür. Rüzgârlar konusundaysa onların **providentia** tarafından yönetildiğini bildiren Seneca, rüzgârların havanın durgun olmasını engellediğini, daimi hareketiyle havayı nefes alacaklar için faydalı ve yaşamsal kıldığını, toprağa yağış getirdiğini söyler.<sup>154</sup> Başka deyişle rüzgârlar, doğanın bir parçası olarak **providentia** aracılığıyla onun iyiliği için çalışır, düzenin devam etmesine katkıda bulunur ve aslında insan için doğanın bir lütfudur.<sup>155</sup> Ancak rüzgârların iyilikleri onları kötü yönde kullananlar tarafından zarar verici hale getirilir. Çünkü **providentia** ve dünyanın yöneticisi olan tanrı, rüzgârları hiçbir yer çoraklaşmasın diye verdiği halde insan, onları donanmalarla denizi zapt etmek, denizde ya da deniz ötesinde düşman aramak amacıyla kullanmış,<sup>156</sup> böylece **providentianın** iyilik için verdiği nimetleri doğasından saptırarak kötü amaçlarına alet etmiştir.

<sup>152</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 110.10.

<sup>153</sup> Bkz. s. 84.

<sup>154</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 5.18.1-2.

<sup>155</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 5.18.4.

<sup>156</sup> Seneca, *Naturales Quaestiones*, 5.18.4-5.

“Erras enim, si existimas nobiscum vitia nasci; supervenerunt, ingesta sunt. Itaque monitionibus crebris opiniones, quae nos circumsonant, repellantur. Nulli nos vitio natura conciliat; illa integros ac liberos genuit. Nihil quo avaritiam nostram inritaret, posuit in aperto. Pedibus aurum argentumque subiecit calcandumque ac premendum dedit quidquid est propter quod calcamur ac premimur. Illa vultus nostros erexit ad caelum et quidquid magnificum mirumque fecerat, videri a suspicientibus voluit.”

“Hatalarımızın bizimle birlikte doğduğunu sanıyorsan gerçekten yanıyorsun; beklenmedik bir şekilde ortaya çıktılar ve üstümüze yığıldılar. Bu yüzden sık sık yapılan uyarılarla, kulaklarımızı tümüyle saran yanlış kanılar kovulsun. Doğa bizi hiçbir hataya dost kılmadı; o insanları erdemli ve özgür olarak hayata getirdi. Bizim açgözlülüğümüzü canlandıracak hiçbir şeyi gözümüzün önüne koymadı. Altını ve gümüşü ayaklar altına aldı ve uğruna ezildiğimiz, çiğnendiğimiz her şeyi ezsin ve çiğnesin diye ayakların hükmüne verdi. Yüzümüzü göğe yükseltti; kusursuz ve olağanüstü kıldığı her şeyin yukarı bakanlarca görülmesini istedi.”<sup>157</sup>

Seneca’nın açıklamalarından **providentianın** kötülük yapmayacağı açıkça anlaşılmaktadır; dahası kötülük yapmak, **providentianın** doğasına aykırıdır. Seneca 95. mektubunda tanrıların kötülük yapma yetisinin olmadığını açıkça ifade eder. Onların görevi her yerde, herkese yardım etmektir. İnsan, tanrıların zarar vermek istemediği için vermediğini sanıyorsa yanılır, aslında onlar zarar veremezler ve bu durum, onların zorunlu olarak iyi olmaları gibi, doğaları gereğidir.<sup>158</sup> Dolayısıyla insan hayatında kötülüğün kaynağı **providentia** değil, bizzat kendisidir. Yeryüzünde sorun teşkil eden ne varsa, hepsi doğaya uygun yaşamayı terk eden sağgörüsüz insan aklının ürünüdür. Doğa insana hiçbir zaman ev yapmayı, kilitler arkasında yaşamayı, lüks içinde sefa sürmeyi, gösterişli kıyafetler giymeyi ve tüm bunlar için hayatı boyunca çabalamayı salık vermemiştir. Tüm bu dünyevi unsurlar için gösterilen çaba ve onlara karşı duyulan bağımlılıktan dolayı kaybedişin getirdiği mutsuzluk, insan için kötülük anlamına geliyorsa bundan **providentia** sorumlu değildir, insan ancak kendisinden şikâyet edebilir.<sup>159</sup> Zira onun istediği, insan doğaya nasıl geldiyse buradan aynı saflıkla göçmesidir. Halbuki Seneca’ya göre tanrılar tarafından

<sup>157</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 94.55-56.

<sup>158</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 95.47-48.

<sup>159</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 110.10.

arzulardan, korkulardan, batıl inançlardan, hainlikten ve diğer hatalardan uzak yaratılan insan, bu dünyadan kötüleşerek göçer.<sup>160</sup> Doğasına uygun olmadığı için ruhuna ağır gelen bu yüklerden dolayı da doğayı sorumlu tutar. Fakat tanrı, öngörüsü aracılığıyla tüm hatalarına rağmen insanları korumaya devam eder; bu amaçla daima yarattıklarının yanındadır.

**De Providentia** adlı eserinde Lucilius'un iyiye ve kötüye olan bakış açısını değiştirmeye çalışan Seneca'nın "İyi insanların başına neden kötü şeyler gelir?" sorusuna cevabı, aslında iyilerin başına kötü şeyler gelmediğidir. İlk olarak "Karşıtlar birbirine karışmaz"<sup>161</sup> der Seneca. Sonra bir adım daha öteye giderek bu durumların kötü olmadığını, aksine iyi insanlar için yararlı olduğunu söyler. Kötü olarak görülen durumlar, iyi insanların erdeminin sınanması olarak algılanmalıdır. Bu nedenle tanrı, bu tür insanlara tıpkı evlatlarını güçlendirmek için onları deneyen bir baba gibi davranır; iyi insanları erdemin sarsılmazlığını ve kendilerinin her türlü dışsal duruma karşı yenilmez olduklarını gösterecek diye örnek olarak seçer.<sup>162</sup> Tanrının insanlar için yarattığı zor koşullar, aslında iyi insanı göstermek için uyguladığı sınavlardır. Bu sınavdan geçenler, katıksız bir iyilik sahibi olarak tanrılara eş olurlar. Bu açıklamalar ışığında anlaşılır ki Seneca'ya göre iyi insanların başına kötü durumlar gelmesi yararlı olduğu kadar, onları tanrılara eş yapan bir süreç olduğu için aynı zamanda zorunludur. Çünkü Seneca için erdem ancak denendiği, hatta hırpalandığı zaman güçlenir ve sarsılmaz durumuna kavuşur. Cesaret ancak cesur davranılacak, adalet ancak karar verilecek, katlanma gücü ancak acı duyulacak bir durum karşısında ortaya çıkar. Bu durumlar karşısında insan erdeminin deneme, gerçek değerini görme fırsatı elde eder.<sup>163</sup> Sıradan insana iyinin ve kötünün gerçek değerini gösterir, onların gözünde kötü görüneni iyiye çevirir. Çünkü kötü gözükten bir durum, sadece kötü insanın başına geldiği zaman gerçekten kötü olur. Böylece erdemli bir insanın kör olması ile ahlaksız bir insanın kör olması, görünürde aynı sonuca işaret etse de Seneca'ya göre farklı durumlardır.<sup>164</sup> Birisi tanrının erdeminin

<sup>160</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 22.15.

<sup>161</sup> Seneca, *De Providentia*, 2.1, Çev. Ç. Dürüşken, *Tanrısal Öngörü*, s. 32-33: "Non miscentur contraria."

<sup>162</sup> Seneca, *De Providentia*, 2.5, Çev. Ç. Dürüşken, *Tanrısal Öngörü*, s. 35-37.

<sup>163</sup> Seneca, *De Providentia*, 4.6, Çev. Ç. Dürüşken, *Tanrısal Öngörü*, s. 55.

<sup>164</sup> Seneca, *De Providentia*, 5.1-2, Çev. Ç. Dürüşken, *Tanrısal Öngörü*, s. 61.

denemesi için layık gördüğü insandır ve erdeminin kendisine sağladığı katlanma gücüyle durumun üstüne çıkar; ötekisi gerçekten hak ettiği için kör olmuştur, yani tanrı tarafından cezalandırılmıştır; ondan bu duruma katlanması değil, yakınması beklenir.<sup>165</sup> Çünkü erdeme sahip olmayan insan, kötülüğün değerini yalnızca olaylarda aramaktadır. Halbuki Seneca'da gerçek kötülük dışsal olana bağlı kalmak; tutkulara, korkulara, acılara yenik düşmektir. **Providentianın** koruyuculuğu ise bu kötülüklere karşıdır, iyi insanların zihinlerini tüm bu kötülüklere dayanma gücüyle donatmıştır. Seneca **De Providentia**'da korkunç ve üzücü durumlara dayanmanın güç olduğunu söyleyen insanlara tanrının ağzından şöyle cevap verir:

“Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi; ferte fortiter. Hoc est quo deum anteceditis; ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam. Contemnite paupertatem; nemo tam pauper vivit quam natus est. Contemnite dolorem; aut solvetur aut solvet. Contemnite mortem; quae vos aut finit aut transfert. Contemnite fortunam; nullum illi telum quo feriret animum dedi. Ante omnia cavi, ne quid vos teneret invitos; pates exitus.”

“Sizi onlardan alıkoyamadığım için, zihinlerinizi her şeye karşı silahlandırımdı; cesurca dayanın. Bu özelliğinizle tanrıdan üstün olursunuz, çünkü tanrı kötülüklere katlanmanın ötesindedir, sizse üstünde. Yoksulluğu aşağılayın; kimse doğduğu andaki kadar yoksul yaşamaz. Acıyı aşağılayın; ya ferahlayacaktır ya da sizi ferahlatacaktır. Ölümü aşağılayın, sizi ya sona ulaştırır ya da başka bir yere taşır. Talihi aşağılayın; ona ruhunuza saplayacağı bir mızrak vermedim. Her şeyden öte, siz istemedikçe hiçbir şeyin sizi ele geçirmemesine özen gösterdim; kıış yolu açıktır.”<sup>166</sup>

Evrende karşıtların varlığına bağlı olarak insan davranışlarında gözükten kötülük, böylece onun erdemli olmasını sağlayan bir koşul haline gelir. Bu da gösterir ki her şeyi planlayan ve öngören tanrının yarattığı evrende karşıtların var olması bile tanrısal planın işlemlerini sağlayan öğelerden biridir. Öncelikle evrensel yasa gereği karşıtların bir arada bulunması gerekir; ancak tanrı bu evreni karşıtların varlığına rağmen insanı kötülüğe itmeyecek şekilde yaratmış, ruhunu da bunlardan etkilenmeyecek şekilde donatmıştır. Bu da onun yönetici ve yaratıcı olarak ne denli

<sup>165</sup> Seneca, **De Providentia**, 5.1, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 61.

<sup>166</sup> Seneca, **De Providentia**, 6.6-7, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 71-73.

güçlü bir öngörüsünün olduğunu, koruyuculuğunun sürekli ve kapsayıcı olduğunu gösterir. Tanrının insanı karışıklıklar aracılığıyla denemesi bile onun iyiliği sebebiyledir ve insanın tanrıya ulaşmasındaki en önemli araç olan erdemini güçlendirmesi bakımından zaruridir. Bu nedenle tanrının iyi insanlara yapabileceği en büyük kötülük, onları kötü gözükten durumlarla karşılaştırmamasıdır. Çünkü Seneca'ya göre denenmemiş erdemin, gerçek gücü bilinemez ve denenmediği için güçsüzleşmeye, yumuşamaya başlar. Seneca'nın gözünde bu durum, insanın erdeminin tanrı tarafından denenmeye layık olmamasına işaret eder.<sup>167</sup> Erdemi sınanan bilge ise, tanrı tarafından yapılan bu övgünün karşılığını ona güvenerek, kendisini korkusuzca tanrıya sunarak verir. Böylece Seneca'nın felsefesinde **providentia** kavramı her şeyden önce tanrıya güvenmek, ona gönüllüce itaat etmek, onu içten sevmek ve onun getirdiklerine katlanmak olarak belirir. Tanrıya duyulan güven, itaat, sevgi ve onun getirdiklerine katlanma ise doğaya uygun yaşamının bir başka koşulunu oluşturur. Doğaya uygun yaşamak, **providentianın** iyiliğini ve gücünü kabullenmek, onun iyiliğine nail olabilecek bir hayat yaşamak demektir. Bunun için öncelikle dünyevi arzu, ihtiras, korkularla tanrısal niteliğini kaybetmiş olan ruhu yaradılışının saflığına çağırarak gerekir. Yaradılışına uygun olarak sadece zorunlu olana ihtiyaç duyduğunu anlayan ruh, böylece şeylerin gerçek değerlerini bildiği için dünya koşullarında bir şey kaybetmekten ya da bedensel acı duymaktan korkmayacaktır. İnsanların üstünde, tanrıları ise takip eden bir mutluluk ve dinginlik içinde gerçek yuvasına gideceği günü özlemle bekleyecektir.

**Providentia** ve erdemli insan ilişkisini inceledikten sonra, onun erdemsiz insanlara karşı tutumu daha anlaşılır bir hale gelir. Öncelikle Seneca'ya göre **providentia** tüm insanları eşit derecede korur. O, doğası gereği kötülük yapamadığına göre, ondan kötü insanlara da kötülük yapması beklenemez. Fakat doğasından kopmuş insanı uyuracak birtakım cezalar ya da felaketler yaratma yetkisi **providentianın** elinde her zaman bulunur.

---

<sup>167</sup> Seneca, **De Providentia**, 3.3-4, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 43.

“Hi nec dant malum nec habent; ceterum castigant quosdam et coercent et inrogant poenas et aliquando specie boni puniunt.”

“Tanrılar ne kötülük yaparlar, ne de kötülüğe sahiptirler; bununla beraber bazı insanları dizginler ve cezaya çarptırırlar; zaman zaman iyinin görünümüyle onları cezalandırırlar.”<sup>168</sup>

İnsanın gözünde ceza veren ya da başına felaketler getiren kötüdür; oysa **providentianın** insanları cezalandırma sebebi bile onun iyi ve koruyucu olduğunun kanıtıdır. Kimsenin kötülüğe mahkûm olmasını istemeyen **providentia**, insanları cezalar yoluyla uyarır. Alıntılanan pasajda Seneca’nın **specie boni** tamlamasını kullanması önemlidir. **Providentia** insanı “iyi gibi görünen” durumlar aracılığıyla uyarır. Amacı, insana yeryüzündeki nimetlerin iyi olmaktan ne kadar uzak, değişken ve sahte olduğunu göstermektir. Seneca’nın ahlak felsefesinde insanın bu cezalara ve uyarılara verdiği isim ise **fortuna**dır. Böylece **fortuna**, **providentianın** gücünü gösteren, tanrının yeryüzündeki görünümünden birini simgeleyen güçtür.

### 3.3. **Fortuna**: Tanrısal Bir Sinama Olarak Talih

**Fortuna**, **fatum** ve **providentianın** aksine evren yönetiminde güç sahibi değildir.<sup>169</sup> İnsanın **fatuma** zorunlu olarak boyun eğmesi, **providentiaya** gönüllü şekilde itaat etmesi gerekirken, Seneca insandan **fortunayı** yenmesini bekler. **Fatum** ve **providentia** değişmeyen bir düzeni temsil ederek insana başka bir koşul bırakmazken, insan **fortunayı** yenme gücüne her zaman sahiptir. Çünkü **fortunanın** egemenliği yeryüzündedir ve kendisini yalnızca insan hayatında gösterir. Onun insana verdikleri, geçerliliği ve değeri ancak yeryüzüyle sınırlı, dolayısıyla nihai son olan ölümle beraber yok olacak mal mülk, zenginlik, mevki, şöhret gibi unsurlardır; ancak fakirliğin, itibar kaybetmenin, utanç verici durumlara düşmenin de **fortunanın** yetkisinde olduğu unutulmamalıdır. Bu nedenle değişkenlik, belirsizlik ve rastlantının hâkim olduğu bir düzen, Yunan Stoası’nda olduğu gibi<sup>170</sup> Seneca’da da

<sup>168</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 95.50.

<sup>169</sup> E. V. Arnold, *a.g.e.*, s. 209.

<sup>170</sup> Bkz. s. 41.

**fortunanın** ana karakterini temsil eder. Ancak **fortunanın** bu düzeni **fatum** ve **providentianın** gücüne gölge düşürmez; çünkü evrende hiçbir şey, en küçük detaya varana dek, kadere ya da tanrısal öngörünün planına aksi bir şekilde oluşmaz. Talihin rastlantısal yapısı, bütünü göremeyen insanın sınırlı bakış açısında ortaya çıkar.<sup>171</sup>

**Fortuna** bünyesinde karşıtları barındıran, dünyevi olan her şeyi elinde tutan güçtür. Tek başına ele alındığında yetkin bir güç olarak görülmeyen **fortuna**, bu dünyevi nimetlere haddinden fazla kıymet verip dünyayı gerçek yuvası belleyen insanların efendisi haline gelir. Seneca, **Epistulae Morales**'te Lucilius'a doğaya uygun ve erdemli yaşamaya dair öğütler verirken, ona en çok **fortunadan** kaçınması gerektiğini söyler. Tam da bu nedenledir ki **Epistulae Morales**'te **fortunanın** yapısına dair yapılan açıklamalar, çoğunlukla Lucilius'a onunla nasıl savaşıacağını öğreten, onun egemenliğinden kurtulup gerçek özgürlüğe kavuşması için ona yardımcı olmayı hedefleyen, bu anlamıyla da doğaya uygun ve erdemli yaşama konusunda Lucilius için kılavuz görevi gören pasajları içerir.

“In omnia praemittendus animus cogitandumque non quidquid solet, sed quicquid potest fieri. Quid enim est, quod non fortuna, cum voluit, ex florentissimo detrahat? Quod non eo magis adgrediatur et quatiat, quo speciosius fulget? Quid illi arduum quidve difficile est? Non una via semper, ne tota quidem incurrit, modo nostras in nos manus advocat, modo suis contenta viribus invenit pericula sine auctore. Nullum tempus exceptum est; in ipsis voluptatibus causae doloris oriuntur. Bellum in media pace consurgit et auxilia securitatis in metum transeunt; ex amico inimicus, hostis ex socio. In subitas tempestates hibernisque maiores agitur aestiva tranquillitas.”

“Aklımız, her şeyin ötesine yollanmalı; sadece alışkın olduğumuz şeyler değil, mümkün olan her şey düşünülmelidir. Talihin canı istediği zaman görkeminden aşağı çekemeyeceği ne var? Gösterişiyle ne kadar parlıyorsa, talihin de o kadar şiddetli saldırmadığı ve darmadağın etmediği ne var? Onun için zor ve yapılamaz olan ne var ki? Her zaman tek bir yönden saldırmaz, tüm gücüyle bile saldırmaz; bazen kendi ellerimizi kendimize karşı çağırıp kullanır, bazen de kendi gücüyle yetinerek sahibi olmayan tehlikeler yaratır. Hiçbir zamana ayrıcalık tanınmaz; zevklerin içinden acı nedenleri doğar. Barışın ortasında savaş çıkar, huzurumuzun dayanağı olan şeyler korkuya dönüşür; dostun

<sup>171</sup> W. R. Mann, “Learning How to Die: Seneca’s Use of Aeneid 4.653 at Epistulae Morales 12.9”, **Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics**, Ed. K. Volk-G. D. Williams, Brill, Leiden-Boston, 2006, s. 112; 117.

İçinden düşman, düşmanın içinden müttefik çıkar. Yazın sükûneti, kışın fırtınalarından daha ani fırtınalara sürüklenir.”<sup>172</sup>

“Her şey olabilir”<sup>173</sup> diyen Seneca, Lucilius’u **fortunanın** kurabileceği tüm tuzaklara karşı uyarır. Çünkü insan en çok beklemediği bir durumla karşılaştığı zaman yıkılır; yaşadığı şaşkınlık daha büyük bir acı duymasına, acısının katbekat artmasına neden olur.<sup>174</sup> Anlaşılması gereken **fortunanın**, insanın ertesi gününü belirsiz yapan güç olduğudur.<sup>175</sup> Bu nedenle insan büyük bir mutluluk içinde yaşarken ertesi gün tüm hayat birdenbire tersine dönebilir. Onun insan hayatında değiştiremeyeceği hiçbir şey olmadığı gibi, insanın ölümlü hayatında da kalıcı hiçbir şey bulunamaz.<sup>176</sup> Böylece **fortunanın** varlık prensibi anlaşıncı hastalığın en sağlıklılara, cezanın en masumlara gelmesi de artık şaşırtıcı olmaktan çıkar.<sup>177</sup> O, imparatorluklara karşı da onları yöneten imparatorlara karşı da eşit güce sahiptir.<sup>178</sup> Sürgünler, hastalıklar, savaşlar, kazalar; insan hayatını felakete sürükleyen her şey onun planına dâhildir. O verdiğini istediği ölçüde geri alabilen güçtür; verdiği hiçbir şeyi gerçekten insanın malı kılmaz.<sup>179</sup> Dolayısıyla insan onun verdiklerini geri almasından ötürü yıkıntı ya da üzüntü duymamak için elde ettiği nimetlere bir gün kaybedebileceğinin farkında olarak sahip olmalıdır. Seneca’nın **fortunanın** şiddetine ve adaletsizliğine karşı hazırlıklı olmak dediği budur. İnsan hayattaki her koşulu göz önünde tutmalı; **fortuna** her şey hesaba katılarak bütünüyle düşünülmelidir.<sup>180</sup> Başka bir deyişle, öngörülemeyen olaylar başa geldiğinde hazırlıksız yakalanmak yerine olayların tüm şekilleri önceden tahayyül edilmelidir.

İnsanlar arasında ayırım yapmadan her türlü iyi ya da kötü şey yoluyla onların hayatına mühadele edebilen ve doğasındaki bu belirsiz yapıdan ötürü Yunan-Roma dünyasındaki Tanrıça **Fortuna**’yı çağrıştıran Stoacı **fortuna**, her ne kadar

<sup>172</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 91.4-5.

<sup>173</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 71.10: “Omnia licet fiant.”

<sup>174</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 91.3.

<sup>175</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 15.11.

<sup>176</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 91.7.

<sup>177</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 91.5.

<sup>178</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 91.15.

<sup>179</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 72.7.

<sup>180</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 91.8.

zalim ya da adaletsiz görünse de Seneca'ya göre **fortunanın** bu özelliklere sahip olması, gerçek özgürlüğünden feragat eden ya da henüz bu özgürlüğü kavramamış olan insanın kendisini ona bağımlı kılmasından ileri gelir. Çünkü **fortunanın** insan hayatındaki egemenliği, insan hayatının efendisi haline gelmesi, yalnızca ona müsaade eden kişinin hayatı için geçerlidir. Bu noktada **fortunayı** iyilikten ve kötülükten bağımsız bir yere koyan Seneca, insanın **fortuna** sebebiyle çektiği acıların ve zorlukların kendi yaratımı olduğunu söyler. Onun insana sağladığı nimetler ne iyi ne kötüdür; insan kendi değerler sistemiyle bunlara anlam yükler.

“Errant enim, Lucili, qui aut boni aliquid nobis aut mali iudicant tribuere fortunam: materiam dat bonorum ac malorum et initia rerum apud nos in malum bonumve exiturum.”

“Gerçekte Lucilius, iyi ya da kötü herhangi bir şeyi bize talihin verdiğini düşünenler yanılıyorlar: Talih bize yalnızca iyilik ve kötülüğün gereçlerini, bizim nazarımızda iyi ve kötüye dönüşecek şeylerin ilk ilkelerini verir.”<sup>181</sup>

**Fortunanın** insana verdikleri, doğaya uygun yaşayıp yaşamama noktasında insanın kullanacağı malzemeler, davranışlarının temelini oluşturan ilk ilkelerdir. Bu malzemeleri kendi lehine ya da aleyhine çevirecek olan ise ruhtur. Kötü ruh iyi ve kötü olmaktan uzak olan bu malzemeleri, hatta en iyi olanın görünümünde gelenleri bile kötüye çevirirken; iyi ve bozulmamış ruh, yani dünya nimetlerinden beklentisi olmayan ruh **fortunanın** nimetlerini kendi lehine çevirir. Çünkü kökeni tanrısal olan “ruh her türlü talihten daha güçlüdür”,<sup>182</sup> kendi varlığını iyiliğin ve kötülüğün varlığında yönetme gücüne sahiptir. O, değerler sisteminde **fortunanın** dünyevi nimetlerine yer açmadığı, onlardan bir şey ummadığı ve hayattaki her şeye her an hazırlıklı olduğu için onun sertliğini ve şiddetini katlanma hüneriyle yumuşatır. İyi ya da kötü koşulların ruhunun durumunu bozmasına izin vermez; iyi durumları minnettarlık ve ölçülülükle, kötü durumları ise metanetle ve cesurca kabullenir.<sup>183</sup>

<sup>181</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 98.2.

<sup>182</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 98.2: “Valentior enim omni fortuna animus est.”

<sup>183</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 98.3.

Böylece görülür ki Seneca'ya göre ruh, kendisi için mutlu veya sefil bir hayatın bizzat sebebidir.<sup>184</sup> Mutluluk ya da mutsuzluk dış sebeplere değil, ruhun yaşadığı olaylar karşısında sergilediği davranışlara bağlıdır. **Fortuna** ve insana bahşettiği nimetler, bu davranış tarzlarından birini seçmek için insana sunulan araçlardır.

“Et torqueri, si modo iacueris ipso torquente securior, et aegrotare, si non male dixeris fortunae, si non cesseris morbo, omnia denique, quae ceteris videntur mala, et mansuescent et in bonum abibunt, si super illa eminueris.”

“İşkence edenden daha endişesiz yatarsan işkence görmek; talihine lanet etmezsen, hastalığa boyun eğmezsen, hastalığa tutulmak; kısacası kötü olarak görünen her şey, onların üzerine çıkmayı başarabilirsen hem yumuşayacaktır hem de birer iyiliğe dönüşecektir.”<sup>185</sup>

Alıntılanan pasajda **fortunanın** sebep olduğu kötü olarak gözüken durumlarda sergilenmesi gereken tavır, Seneca'nın **fortunanın** etki alanından çıkmak için Lucilius'a verdiği temel öğütlerden biridir. Bu öğüt dıșsal ve maddi olana bağılı olmamayı, bu durumları erdemle aşmayı salık verir. Çünkü bir şeyin iyi ya da kötü olmasını maddi sebepler değil, ruhun erdemini ve erdem sonucu gelişen davranışını gösteren içsel sebepler belirler. Bu nedenle bir ziyafete katılmak ile işkence görmek, iyilik ve kötülük bakımından karşılaştırıldığında Seneca'nın nezdinde eşit olabilir. Bu noktada durumu iyi ya da kötü olarak değerlendirmek için Seneca tarafından konan kıstas, hangi durumda onurlu davranıldığıyla ilgilidir; durumun kendisiyle ilgili değil. Onurlu ve erdemli davranmak kıstas haline geldiği zaman Seneca bir ziyafete katılmanın işkence görmekten daha kötü olabileceğini de ifade eder.<sup>186</sup>

Seneca'ya göre talihin iyi ya da kötünün görünümünde verdiği tüm şeyleri göz ardı ederek, yani dıșsal ve maddi olan tüm unsurları hayattan çıkararak yaşamak erdemli ve şerefli yaşamaya eşittir; bu da yetkin bir ruhun doğanın aklına uyduğunu göstermesidir. Bu konuda en büyük görev, değerler sistemini değiştirmesi, böylece

<sup>184</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 98.2.

<sup>185</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 71.5.

<sup>186</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 71.21.

doğaya uygun yaşaması beklenen bireye düşer; ancak kendisine uyulması gereken doğa bu noktada insanın en büyük yardımcısıdır. Daha önce de değindiğimiz gibi, amacı her zaman iyilik olan doğa insanı mükemmel kılamasa da ona akıl ihsan ederek, insana **fortunanın** sahte iyiliklerini kendisinden uzak tutma gücü vermiştir. Bu nedenle Seneca'ya göre, insan doğanın onun için yarattığı düzende zorunluluğun sınırını aşmadan önce herkes her şeye sahip ve eşitti. İnsanlar kendilerini savaşa, açlığa, hırsla ve adaletsizliğe sürükleyen her şeyi kendileri yaratmışlardır.<sup>187</sup> Doğadan böyle bir buyruk almayan, ancak buna rağmen kendisini erdemsizliğiyle ondan uzaklaştıran insanın bundan böyle **fortunanın** adaletsiz düzenine uymaktan başka bir çaresi kalmamıştır.

“Nos in lucem, propter quae pugnaremus, extulimus; nos et causas periculorum nostrorum et instrumenta disiecto terrarum pondere eruiamus; nos fortunae mala nostra tradidimus nec erubescimus summa apud nos haberi, quae fuerant ima terrarum.”

“Uğruna savaştığımız şeyleri gün ışığına biz çıkardık; yeryüzünün kütlmesini oraya buraya savurarak felaketlerimizin sebeplerini ve araçlarını biz ortaya çıkardık; kötülüklerimizi talihin eline biz teslim ettik, toprağın en derinlerinde yatan şeylerin en yüce sayılmasından utanmadık.”<sup>188</sup>

Görülür ki **fortuna** bağlamında insan, aslında doğru olmayan aklının yarattıklarının<sup>189</sup> cezasını çekmektedir. Tüm bunlardan kurtularak **fortuna**yı yenmek ise, doğru aklın kılavuzluğunda **fatum** ve **providentiaya** boyun eğmekle mümkündür. Çünkü insan, ancak bu iki gücü kavrayabildiği, yasalarını anlayıp onlara uygun yaşayabildiği ölçüde **fortunanın** etki alanından çıkabilir. Nitekim bu iki güç ile **fortunanın** yapısı görünürde birbiriyle çelişir. Doğa insana çok az şeyle yetinmeyi salık verirken, **fortunanın** verdikleri insanı hep daha fazlasını elde etmeye yöneltir. “Halbuki çağlar boyunca aynı kalan şey, yeten miktardır.”<sup>190</sup> Bu nedenle Seneca, Lucilius'u yalnızca yeten miktarla yaşamaya davet eder. Kaldı ki **fortuna**,

<sup>187</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 90.18-19.

<sup>188</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 94.57.

<sup>189</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 90.24.

<sup>190</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 17.10: “Idem est autem omni saeculo, quod sat est.”

zorunlu olan ihtiyaları fkeliyken bile verir insana.<sup>191</sup> Daha fazlasını istemeye gerek yoktur; insan kalabalığın tetiklediği hırslarından ve isteklerinden vazgemeli, gönüllü fakirliği semelidir. ünkü “Fakirlik, doğa yasasına göre düzenlenmiş zenginliktir.”<sup>192</sup>

“Potius excitandus e somno et vellicandus est animus admonendusque naturam nobis minimum constituisse. Nemo nascitur dives. Quisquis exit in lucem, iussus est lacte et panno esse contentus; ab his initiis nos regna non capiunt.”

“Ruhumuz uykusundan uyandırılmalı, sarsılmalı; doğanın bizim için pek az şey hazırladığı hatırlatılmalı ona. Kimse zengin doğmaz. Gün ışığına çıkan herkese sütle, bir bez parçasıyla tatmin olması emredilmiştir. Yaşama böyle başlayan bizlere şimdi krallıklar az geliyor.”<sup>193</sup>

**Fortunayla** savaşında ruhunu doğasını izlemeye ikna eden bireyin atacağı diğer adım, bedensel zevklerden ve tutkulardan arınarak onların yerine ruhun kendi içinde keşfettiği zevkleri koymaktır.<sup>194</sup> ünkü bedensel zevkler ve tutkular, insanı **fortunaya** köle yapan en temel etkenlerdir. Bunlar ruhun doğasına aykırı olduğu için onu uyuşturur, özgürlük yolunu tıkar. Halbuki Seneca’nın deyişiyle insan, bedeninin kölesi, malı olmaktan çok daha büyük şeyler için doğmuştur; bu nedenle beden özgürlüğu engelleyen bir zincir, ruhun hapishanesi olarak görülmelidir. O yalnızca **fortunaya** karşı insanın kalkanıdır; insan, bedeninden ruhuna hiçbir darbenin geçmesine izin vermemelidir.<sup>195</sup> Böylece bedenin zevkleri uğruna ruha zarar vermek, Seneca’ya göre insanın kendisine yapılabileceği en büyük kötölüklerden biri olarak belirir.

Seneca **Epistulae Morales**’in pek çok bölümünde Roma halkının yaşantısından örnek vererek insanların nasıl **fortunanın** kölesi haline geldiğine değinir. Roma kentini saran ve gürültü içinde bırakan tüm zanaatlar halkın bedeni

<sup>191</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 18.7.

<sup>192</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 27.9: “Divitiae sunt ad legem naturae conposita paupertas.” Bkz. **Epicurea**, Frag. 477.

<sup>193</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 20.13.

<sup>194</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 23.3; 27.3.

<sup>195</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 65.21.

için çalıştığını gösterir.<sup>196</sup> İnsanlar bedensel zevkleri uğruna kurdukları sofralar, biriktirdikleri mal mülkler, yaptıkları evler, acımasızca kullandıkları köleleriyle kendilerini zengin ve diğer insanlardan üstün sayar. Halbuki **fortuna** herkesin üzerinde eşit hakka sahip olarak zengin ile fakiri, köle ile “özgür Romalı”yı eşit hale getirir. Nitekim özgür, azatlı, köle gibi nitelemeler, Seneca’ya göre insan hırsından ya da adaletsizliğinden doğmuştur.<sup>197</sup> Bu durum, toplumsal olarak ahlaki yozlaşmanın dışavurumudur; doğasını ve geldiği yeri unutan, talihe fazla güvenen, mutluluğunu rastlantıyla elde eden insanın yanılgısını gösterir.

“Fragilibus innititur qui adventicio laetus est: exhibit gaudium quod intravit. At illud ex se ortum fidele firmumque est et crescit et ad extremum usque prosequitur: cetera quorum admiratio est vulgo in diem bona sunt.”

“Dıştan gelenle memnun olan insan, gelip geçici şeylere bel bağlar: Dışarıdan gelen sevinç gidecektir. Fakat kendi içinden doğan mutluluk güvenilir ve sarsılmazdır; hem giderek büyür hem de sonuna kadar her yerde insanla beraber olur. Halkın hayran olduğu şeyler günlük iyiliklerdir.”<sup>198</sup>

Alıntılanan pasajdan anlaşılacağı üzere kalabalıktan kaçınmak, halktan uzak yaşamak, bu yozlaşmış ve sahte mutluluk anlayışından insanı bir nebze uzaklaştıracaktır. Böyle bir insan kendi kendine kalır ve iç huzurunu bulmaya çalışır. Bu nedenle Seneca, Lucilius’a yalnız kalmasını sık sık öğütler. Çünkü halk, toplu bir çılgınlık halinde bedenlerinin kölesi olmuş durumdadır, onların nezdinde talihin nimetlerinin değeri büyüktür.<sup>199</sup> Fakat Seneca için halkın fakir dediği zengin, zengin dediği ise fakirdir. Zengin kabul edilen, tüm varlığını durumlar gerektirdiğinde iade etmek üzere **fortunaya** borçludur.<sup>200</sup> Seneca’nın gönüllü fakirliği seçen örnek insanı

<sup>196</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 90.19.

<sup>197</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 31.11.

<sup>198</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 98.1.

<sup>199</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 68.11.

<sup>200</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 87.7.

ise talihin kendisinden hiçbir şey alamayacağı insandır. Çünkü “Talih, vermediğini almaz”<sup>201</sup> der Seneca.

**Fortunanın** verdikleri gelgeç ve yalancı olsa da öte yandan Seneca onların hoşnutluk verici ve faydalı olduklarını inkâr etmez. Ancak “talihin gözetdiği her şey, onlara sahip olan kendisine de sahip olursa ve o şeylerin hükmü altına girmezse verimli ve hoş olur.”<sup>202</sup> Anlaşılır ki Seneca yalnızca **fortunaya** köle olmaktan kaçınmayı öğütler; bu da bedenine köle olmamakla aynı anlama gelir. Seneca 14. mektubunda bedenin insanın koruyuculuğuna verildiğini dile getirir. Onu korumak ve ihtiyaçlarını yerine getirmek insanın yükümlülüğündedir. Bu **providentianın** evrendeki hayatı sürdürmek üzere koyduğu kanundan ileri gelir; nitekim insanın bedenine duyduğu ilgi de diğer canlılarda olduğu gibi öncelikle yaradılışından gelir. Ancak insan bedeni için yaşıyormuş gibi değil; onsuz yaşayamayacakmış gibi davranmalıdır. Evet, insan bedenini korumalıdır; fakat değerler sistemini öyle düzenlemelidir ki şerefli ve erdemli bir hayat için gerektiğinde ondan vazgeçebilmelidir.<sup>203</sup>

Seneca **fortunanın** yapısına değindikten sonra, onun şiddetinin mutsuz kıldığı insanlara teselli verir. Bu teselli **fortunanın** tanımından çıkılarak yapılır: **Fortuna** değişkendir, her iki yönde de hareket edebilir.<sup>204</sup> Dolayısıyla onun verdiklerini geri alması doğası itibariyledir. Bu nedenle insan, varlığı sonsuza dek devam edecek gibi davranmamalı, geleceğe dönük planlar yaparken her zaman temkinli ve sakin davranmalıdır. Ancak bu yolla kaybetme korkusu olmadan, kaybettiklerinden acı duymadan yaşayabilir. Bu noktada **fortunaya** güvenmemek insanı ne kadar dingin yaparsa, ondan sürekli kuşku duymak da o kadar endişeli yapar.

“Calamitosus est animus futuri anxius et ante miseras miser, qui sollicitus est ut ea quibus delectatur ad extremum usque permaneant; nullo enim tempore conquiescet et expectatione venturi praesentia, quibus

<sup>201</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 59.18: “Quod non dedit fortuna, non eripit.”

<sup>202</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 98.2: “Omnia, quae fortuna intuetur, ita fructifera ac iucunda fiunt, si qui habet illa, se quoque habet nec in rerum suarum potestate est.”

<sup>203</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 14.1-2.

<sup>204</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 71.37.

frui poterat, amittet. In aequo est autem amissae rei dolor et timor amittendae.”

“Zevk aldığı şeylerin ömrünün sonuna kadar sürüp gideceğinden kuşkulu olan ruh, felakete uğramış, geleceğe dair huzursuz ve sefaletle uğramadan sefil olmuş bir ruhtur; o, hiçbir zaman huzur bulamayacak, geleceğe dair beklentisinden dolayı keyif alabileceği şimdiyi kaçıracaktır. Yitirilmiş şeylere duyulan acı ile yitirilecek şeylere duyulan korku farklı şeyler değildir.”<sup>205</sup>

İnsan, sahip olduğu bir şeyi yitirdiği ve işler tersine döndüğü zaman durumun sorumlusunu **fortuna** olarak görme eğilimindedir. Ancak Seneca’ya göre kendisini **fortunaya** bu denli bağımlı kıldığı için öncelikli sorumluluk kişinin kendi payına düşer; bunun yanı sıra bir zamanlar mutluluk duyduğu şeyi kendisine veren **fortunaya** şükranlarını sunmadığı için ise bu insan nankördür. “Rastlantı bizi bir şeyden mahrum eder, fakat onun yararını ve meyvesini bize bırakır, biz kaybetme duygusunun verdiği mantıksızlıkla onu da kaybettik”<sup>206</sup> diyen Seneca, **fortunanın** bir zamanlar insana verdiği zevkin yitirilen şeylerle beraber göçüp gitmesine müsaade edilmemesini öğütler.

Seneca’da **fortuna**, sahip olduğu tüm kötü sıfatlara rağmen tanrıdan bağımsız olmayan, kökeni tanrısal olan güçtür. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi hiçbir şey tanrıdan bağımsız olarak gerçekleşemez. Bu nedenle insana iyi ya da kötü talihini veren de tanrıdır.<sup>207</sup> Bu durum, yönetici tanrının iyi ve koruyucu olan doğasıyla bir karşıtlık oluşturmaz, tersine onun bu doğasının ne denli kapsayıcı olduğunu gösterir; böylece **fortuna** ve **providentia** arasında yakın bir ilişki olduğu görülür. Bu ilişki, Seneca’nın **providentia** var olmasına rağmen insanın başına niçin kötülükler geldiğini detaylandığı **De Providentia** adlı eserinde açık bir şekilde gözükür. İnsanın kendi bakış açısından kötü olarak değerlendirdiği durumları **fortunayla** ilişkilendiren Seneca, **fortunayı** tanrının insanın erdemini sınamak ve bu yolla onu daha güçlü kılmak için kullandığı bir araç olarak görür. Bu açıdan bakıldığında **fortuna**, insanı tek gerçeklik olan iyiye yöneltmek için tanrının evren üzerindeki

<sup>205</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 98.6.

<sup>206</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 98.11: “Rem nobis eripit casus, usum fructumque apud nos relinquit, quem nos iniquitate desiderii perdidimus.”

<sup>207</sup> Seneca, **De Providentia**, 3.3, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 43-45.

hâkimiyetini gösteren bir güçtür. Dahası **fatum** ve **providentia** kavramlarında olduğu gibi, **fortuna** kavramı da Seneca tarafından tanrı olarak tanımlanır.<sup>208</sup> **Fortuna**, tanrının diğer isimlerinde olduğu gibi, onun bir gücünü ya da bir yönünü temsil eder;<sup>209</sup> **fortuna** bağlamında söz konusu olan güç, tanrının insana birtakım seçenekler sunarak onu sınamasının yeryüzündeki biçimidir. Ancak Seneca'nın **fortunayı** doğrudan tanrı olarak tanımlamasını yalnızca **De Beneficiis**'inde buluruz. Bu durumun sebebi insan bakış açısından **fortunanın** çoğunlukla “kötü, değişken ve adaletsiz” gibi niteliklerle tanımlanması, bu tür niteliklerin ise tanrıya uygun düşmemesi ve Seneca'nın insanların **fortunaya** yönelttiği suçlamaları tanrıdan uzaklaştırma amacı gütmesi olmalıdır. Ancak **fortunanın** tanrısallığı, bizim de değinmeye çalıştığımız pek çok Seneca metninden belirgin bir şekilde çıkarılır.

**Fortunanın** tanrısallığı anlaşıldığı zaman Seneca'nın insan hayatındaki kötülükten ve acılardan niçin **fortunayı** değil de insanın kendisini sorumlu tuttuğu daha açık bir hale gelir. Çünkü tanrı tarafından insanın başına getirilen felaketler, insanın erdeminin sınanması olarak, iyi ya da kötü olmaktan uzaktır. Tanrı bu yolla insana dünyadaki değişkenliği göstererek, doğaya uygun yaşamayan insanın doğasına dönmesini sağlamayı; erdemli insanların ise erdemini güçlendirmeyi ve onları diğer insanlara örnek olarak sunmayı amaçlar. Böylece bu sınavı başarıyla geçenler ruhlarını güçlendirir ve artık bu tür denemelerle sarsılmayacak ölçüde kusursuz bir erdeme sahip olur. Yetkin erdeme sahip olmayan, kendi başına durumları doğru şekilde anlamlandıramayan insan ise, kavrayamadığı bu güç sebebiyle acı çekmek zorunda kalır, ta ki onu kavrayacağı ve kendisini ona sunacağı güne kadar. Bu nedenle “Ahlak alanında talihin söz hakkı yoktur”<sup>210</sup> diyen Seneca, hem insanın ahlaklı yaşama noktasında sorumluluk alması gerektiğini gösterir, hem de Stoa felsefesindeki insanın özgür iradesi problemine cevap verir. Çünkü Seneca'da insan işlerini rastlantı belirlese de ahlakını kendisi belirler.<sup>211</sup>

<sup>208</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 4.8.3.

<sup>209</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 4.8.3.

<sup>210</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 36.5: “In mores fortuna ius non habet.”

<sup>211</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 47.15.

“Initia in potestate nostra sunt; de eventu fortuna iudicat, cui de me sententiam non do.”

“Başlangıçlar bizim kudretimiz dâhilindedir; sonucuna benim hakkımda karar vermesine izin vermesem de talih karar verir.”<sup>212</sup>

Seneca, ahlaki eylemlerinde özgür bıraktığı insanı tanrıya yakın kılar. Çünkü insan elde ettiği ahlaki olgunluğuyla tanrıya ulaşma imkânı yakalar, böylece onunla arasındaki ilişkinin biçimi değişir; böyle bir insan tanrıya yalvaran değil, artık onun dostu olan insandır.<sup>213</sup> Bu insan, tüm dünyevi korkularından ve tutkularından arınmış bilgedir. Ahlak alanında **fortunanın** işlerliği olmadığına göre, bilgelik de rastlantıyla gelmez.<sup>214</sup> Tezimiz boyunca değinmeye çalıştığımız Seneca’nın öğütlerine kulak verilirse insan bilgeliğe kendi kendine ulaşacaktır. Böyle bir insanın **fortuna** ile onun getirdiği iyi ve kötü olarak addedilen durumlara karşı mesafesi her zaman aynıdır. Ruhu kendisine bir şey eklendiğini ya da çıkarıldığını hissetmez, dinginlik içindedir ve olaylar nasıl olursa olsun aynı davranışını korur.<sup>215</sup> Çünkü her şeyin tanrının inayetiyle gerçekleştiğinin farkındadır; bu nedenle olanlara ne karşı gelir ne de isyan eder. Aksine başına ne gelirse gelsin tanrıya layık bir erdem gösterisi sunmak için bu fırsattan yararlanır. Seneca’nın deyişiyle **fortuna** karşısında kendisini denemek, erdemini göstermek için yer arayan bir insanın ruhunu giyer.<sup>216</sup> Nitekim denenmemiş bir hayat, Demetrios’un dediği gibi ölü bir deniz olmaktan öteye gidemez;<sup>217</sup> insanınsa dalgalarla mücadele edip hırpalanması, ama yine de sağ salim karaya çıkması gerekir. Bu yolla nasıl bir yüzücü olduğunu görür, bir sonraki mücadelesinde nasıl daha az hırpalanabileceğini keşfeder. Aynı tavır bilge insanda da görülür; o, kendisine karşı dayanıklı hale getirsin diye bedenini ve erdemini talihe sunar;<sup>218</sup> çünkü ancak “talihe katlanabilen ondan kaçınabilir, sakın denizde kesinlikle kargaşa

<sup>212</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 14.16.

<sup>213</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 31.8.

<sup>214</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 76.6.

<sup>215</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 36.6.

<sup>216</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 64.4.

<sup>217</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 67.14.

<sup>218</sup> Seneca, *De Providentia*, 4.13, Çev. Ç. Dürüşken, *Tanrısal Öngörü*, s. 61.

olmaz.”<sup>219</sup> Seneca, başına gelenler karşısında katlanma sanatını kullanan bilgenin dilinden tanrılara şöyle seslenir:

“Vultis liberos sumere? Vobis illos sustuli. Vultis aliquam partem corporis? Sumite; non magnam rem promitto, cito totum relinquam. Vultis spiritum? Quidni? Nullam moram faciam, quo minus recipiatis quod dedistis. A volente feretis quicquid petieritis. Quid ergo est? Maluisset offere quam tradere.”

“Evlatlarımı mı almak istiyorsunuz? Zaten onlara sizin için babalık etmişim. Bedenimden bir parça mı istiyorsunuz? Alın; size verdiğim öyle büyük bir parça değil, çok geçmeden bütünü teslim edeceğim. Canımı mı istiyorsunuz? Neden olmasın? Verdiğinizi alırken size asla engel olmayacağım. Benden dilediğiniz her şeyi özgür irademle alacaksınız. Derdim ne o zaman? Teslim etmektense sunmayı yeğlerdim.”<sup>220</sup>

Sonuç olarak Seneca’da **fortuna**, insana doğaya uyması gerektiğini hatırlatan, onu bu konuda uyaran güçtür. Bu açıdan bakıldığında, evren yönetiminde güç sahibi olmadığı için **fatum** ve **providentia** gibi etkin bir varlık olarak gözükmese de doğaya uygun yaşamının üçüncü yönünü oluşturur. Çünkü **fortuna** da **fatum** ve **providentia** gibi kökenini tanrıdan alır; Seneca’nın onu tanrı olarak tanımlamasını göz önünde tutarsak, tanrının yetkin ve sonsuz gücünün görünümlerinden biri olarak bizzat tanrının kendisini temsil eder. İnsan, **fortunanın** tanrısallığını kavradığı zaman **fatum** ve **providentiada** olduğu gibi ona boyun eğmesi gerektiğini fark eder. Bu boyun eğiş, gerçekte hiçbir zaman sahibi olmadığı şeyleri kendisinden alınıyormuşçasına yakınlıkla değil, tanrıya gönüllü olarak sunmakla mümkündür. Bunun bir diğer yüzünü ise dışsal olanı önemsememek, dünyevi unsurlardan bağımsız, saf ve sarsılmayan bir ruha sahip olmak oluşturur. İnsanda bu özellikler mevcutsa **fortuna** korkulacak ya da kötü nitelikler atfedilecek bir güç olmaktan çıkar; yeryüzüyle ilişkisini zorunlu olduğu ölçüde tutan insanın

<sup>219</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 98.7: “Potest fortunam cavere qui potest ferre; certe in tranquillo non tumultatur.”

<sup>220</sup> Seneca, **De Providentia**, 5.5-6, Çev. Ç. Dürüşken, **Tanrısal Öngörü**, s. 62-63.

üzerinde yükselerek özgürlüğe kavuşmasını sağlayan tanrısal bir güç haline gelir. Bu düşünceleri zihnine zerk eden insana tanrılar katı tüm görkemiyle açılır.

“Libertas proposita est; ad hoc praemium laboratur. Quae sit libertas, quaeris? Nulli rei servire, nulli necessitatis nullis casibus, fortunam in aequum deducere. Quo die illa me intellexero plus posse, nil poterit.”

“Özgürlük gözler önüne serilmiştir; bu ödül için çaba harcanır. Özgürlük nedir, diye mi soruyorsun? Hiçbir şeye, hiçbir zorunluluğa, hiçbir duruma köle olunmamasıdır; talihi [kendimize] eşit kılmaktır. Ondan daha güçlü olduğumu anladığım gün, hiçbir şey yapamayacak bana.”<sup>221</sup>

---

<sup>221</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 51.9.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### EPISTULAE MORALES’TE FATUM, PROVIDENTIA VE FORTUNA KAVRAMLARI TEMELİNDE AHLAK FELSEFESİ

#### 4.1. Epistulae Morales’te Ahlakı Oluşturan Unsurlar

**Epistulae Morales**’te akıl, erdem, özgürlük gibi ahlakı oluşturan unsurlara geçmeden önce **voluntas**ın önemine vurgu yapmak gerekir. İstek, niyet, arzu, irade anlamlarına gelen **voluntas**, Seneca’daki ahlaki gelişmede başat rol oynar, ahlaki süreç için zorunlu bir duygudur. Çünkü bilgeliği amaç edinen kişi, öncelikle tüm zihniyle bu yüceliğe ulaşmayı istemelidir.<sup>1</sup>

“Quicquid facere te potest bonum, tecum est. Quid tibi opus est, ut sis bonus? Velle. Quid autem melius potes velle quam eripere te huic servituti ... ?

“Seni iyi yapabilecek her şey senin içindedir. İyi olmak için neye ihtiyacın var? İstemek. Bu ... kölelikten kurtulmaktan daha iyi ne isteyebilirsin ki?”<sup>2</sup>

**Epistulae Morales**’in genel amacı, erdemin; yani ahlaki iyinin tek iyi, erdemsizliğin ise tek kötü olduğunu, herkesin doğru akla ulaşmak ve ona göre yaşamak zorunda olduğunu anlatmaktır. Bu amaç, “iyi”nin ve “kötü”nün gerçek anlamını keşfetmeyi, evrenin düzenini gönüllü bir şekilde kabul etmeyi gerektirir. Bu aşamadan sonra insan gerçekten istekli ve hazır ise, onu erdeme ulaşmaktan alıkoyan hiçbir şey olamaz.<sup>3</sup>

Seneca’nın felsefesinde ahlakın ilk unsurunu akıl olarak tayin edebiliriz. Zira Stoacılığın her döneminde akli erginleştirme, mutluluğun başlangıcı ve en önemli

<sup>1</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 71.36.

<sup>2</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 80.4.

<sup>3</sup> A. Setaioli, “Epistulae Morales”, **Brill’s Companion to Seneca**, Ed. G. Damschen-A. Heil, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 192.

unsuru olarak görülmüştür.<sup>4</sup> Sokrates'in izinden giderek çalışmalarını ruha yönelten Stoacılar, insan mutluluğu için en temel koşulun akılla bir tuttukları ruhun iyi olması gerektiğinden hareket ederek, bunu sağlamanın yollarını arar ve insanın bu amaç için gösterdiği çabadaki başarısının mutluluğu da beraberinde getirdiğini düşünürler.<sup>5</sup> Bu nedenle Stoa felsefesinde erdeme ve ahlaka ulaşmanın ilk yolu aklın yetkinleştirilmesinde yatar. Akla bu kadar önem verilmesi, onun tanrısal kökeninden ileri gelmektedir. Seneca'nın ifadesiyle "akıl, insan bedeni içine yerleştirilmiş tanrısal ruhun parçasından başka bir şey değildir."<sup>6</sup> Seneca'ya göre tüm iyilikler tanrısal kökenden geldiğine göre, akıl olmadan hiçbir iyilik de olamaz.<sup>7</sup> Akıl ise bu iyiliği sağlayan yetkinleşmiş akıl ile dünyevi meselelere yöneldiği ya da henüz bu yolda ilerlediği için erginleşmemiş ve doğru olmayan akıl olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>8</sup> Yani Seneca'da sadece akıl sahibi olmak yetmez, onu felsefe yoluyla erginleştirmek de zaruridir. Bu nedenle ruhlarında aklın tohumları bulunsa da henüz iyiyi ve kötüyü anlayacak olgun bir akla sahip olmadıklarından bebekler bu iyiliğe sahip değillerdir.<sup>9</sup>

Seneca akıllı derinlemesine incelediği 124. mektubunda dört çeşit doğadan bahseder: ağacın, hayvanın, insanın ve tanrının doğası. Bu doğalardan ilk ikisi, akıl sahibi olmamakla insandan ve tanrıdan ayrılır. Dolayısıyla aklın sağladığı mutluluk bu iki türde söz konusu değildir. İnsan ile tanrının doğası ise insanın ölümlü, tanrının ölümsüz olması dışında aynıdır. Tanrının iyiliğini doğası yetkinleştirirken, insanın iyiliğini kendi çabası yetkinleştirir.<sup>10</sup> Burada bahsedilen her şeyin kendisine özgü, kendisine göre değer biçilen iyiliğidir. Örneğin asma verimliliğiyle, kendisinden yapılan şarabın tadıyla; geyik ise hızıyla iyidir.<sup>11</sup> İnsanın iyiliği ise ona özgü olan, onu evrendeki diğer canlılardan ayıran akıldır; çünkü diğer tüm özellikleri hayvanlar ve bitkilerle ortaklık barındırır. Nitekim bir insana güzel niteliğini verebiliriz; ama tavuskuşu da güzeldir; ona güçlü de diyebiliriz; ama aslan da güçlüdür. İnsanın

<sup>4</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 124.6-12.

<sup>5</sup> B. Inwood, *a.g.e.*, s. 249.

<sup>6</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 66.12: "Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa."

<sup>7</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 66.12.

<sup>8</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 90.24.

<sup>9</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 124.8-12.

<sup>10</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 124.14.

<sup>11</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 76.8.

bedene, sese ve hareket kabiliyetine sahip olması gibi çoğaltılacak tüm özellikleri de diğer canlılarla ortaktır.<sup>12</sup> Halbuki Seneca'ya göre bir canlının amacını, sınırını ya da ideal koşullarını bilmek istiyorsak onun ayırt edici özelliğine başvurmamız, bu özelliğini mükemmelleştirmemiz gerekir. Söz konusu olan insansa bu amaç, sınır ya da ideal koşul mutluluktur ve ancak aklın mükemmelleştirilmesiyle ulaşılır.

“In homine optimum quid est? Ratio; hac antecedit animalia, deos sequitur. Ratio ergo perfecta proprium bonum est, cetera illi cum animalibus satisque communia sunt... Non quaero, quid in se maximum habeat, sed quid suum. Quid in homine proprium? Ratio. Haec recta et consummata felicitatem hominis implevit. Ergo si omnis res, cum bonum suum perfecit, laudabilis est et ad finem naturae suae pervenit; homini autem suum bonum ratio est; si banc perfecit, laudabilis est et finem naturae suae tetigit. Haec ratio perfecta virtus vocatur eademque honestum est.”

“İnsandaki en iyi nedir? Akıl. İnsan aklıyla canlıların önünde, tanrıların arkasındadır. Ergin akıl, insana özgü bir iyiliktir, diğer özellikleri hayvanlar ve bitkilerle ortaktır... İnsandaki en büyük niteliğin ne olduğunu araştırmıyorum, ona özgü niteliği araştırıyorum... İnsana özgü olan nedir? Akıldır. Akıl doğru ve ergin olunca, insanın mutluluğu tamamlanır. Eğer her şey kendi iyiliğini mükemmel kıldığı zaman övülmeye değer oluyorsa ve doğasının sınırına erişiyorsa, insanın iyiliği de akıl olduğuna göre, insan aklını yetkinleştirirse övülecek bir şey olur ve doğasının son sınırına erişir. Bu yetkin akla erdem denir ve şerefli onunla aynı şeydir.”<sup>13</sup>

Alıntılanan metnin gösterdiği üzere Seneca, insandan kendi yetisinde olmayan bir şey beklememektedir. İnsanın doğasının son sınırına, yani erdemin getirdiği mutluluğa erişmesi görünürde oldukça basittir: Çünkü akıl kendi içinden büyür, kendi kendisini besler; insanı iyi yapabilecek her şey kendi içindedir.<sup>14</sup> Burada akıl, mutluluğun hem aracı hem de objesi konumundadır.

Seneca akıllı insan mutluluğunda merkeze alarak, bu konuda duyulara yer bırakmaz. Çünkü duyumsama, bilgi için ilk kaynağı sağlasa da salt yeryüzüne ait olduğu için ahlakla ulaşılan gerçek mutluluğun bilgisini sağlayamaz. Seneca'da

<sup>12</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 76.9.

<sup>13</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 76.8-10.

<sup>14</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 80.3.

duyuların çağrıştırdığı zayıflık, körelmişlik, zevke düşkünlük ve acıdan korkmaktır; insanda olumsuz özelliklerin peyda olmasına neden olan bölümü oluşturur. Oysa iyilik bu duygularla bağdaşmaz ve duyular yoluyla algılanabilir değil; zekâ yoluyla kavranabilir. Zira iyilik ancak akılla birlikte ortaya çıkar.<sup>15</sup> Akıl mutlu yaşam, erdem üzerine karar verme yetkisine sahip olduğu gibi, iyilik ve kötülük konusunda da karar merciidir. İnsan neyi, nasıl yapacağını; olayların nedenini ve nasıl gerçekleştiğini akıldan öğrenir.

“[Ratio] et exercet illum et acuit et utique aliquid acturum occupatione honesta tenet. Prodest autem etiam quo moratur ad prava properantes. Sed et illud dico: nullo modo prodesse possum magis, quam si tibi bonum tuum ostendo, si te a mutis animalibus separo, si cum deo pono. Quid, inquam, vires corporis alis et exerces? Pecudibus istas maiores ferisque natura concessit. ... Quid excolis formam? Cum omnia feceris, a mutis animalibus decore vinceris. ... Cum te ad velocitatem paraveris, par lepusculo non eris. Vis tu relictis, in quibus vinci te necesse est, dum in aliena niteris, ad bonum reverti tuum? Quod est hoc? Animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens.”

“[Akıl] zihni işletir, keskinleştirir ve elbette yapacağı işlere hükmederek onları onurlu işler kılar. Ayrıca kötülüklere can ataları engelleyerek de faydalı olur. Ayrıca şunu söylüyorum: Eğer sana kendi iyiliğini gösteriyorsam, seni dilsiz hayvanlardan ayırıyorsam, tanrıyla bir tutuyorsam sana hiçbir şekilde daha fazla faydalı olamam. Neden bedenini güçlendiriyorsun ve idman yapıyorsun? Doğa daha büyük güçleri sığırlara ve vahşi hayvanlara bahsetti. ... Neden görünüşüne özeniyorsun? Her şeyi yapsan da güzellikte dilsiz hayvanlar sana üstün gelir. ... Hızlı koşmak için hazırlanırken bir tavşan yavrusuna bile eş olamayacaksın. Başkalarına ait şeyler için çabalarken yenilmenin kaçınılmaz olduğu bu şeyleri bir tarafa bırakıp kendi iyiliğine dönmek istemez misin? Nedir senin iyiliğin? Elbette tanrıya öykünen, kusursuz ve saf bir zihin, kendisini insani meselelerin üstüne yükselten, dıştan gelen hiçbir şeyi kendisinin saymayan bir zihindir bu.”<sup>16</sup>

Seneca’da erginliğe ulaşmış akıl erdemi temsil eder; çünkü erdemli davranışı doğuran erdemli mizaç, bilgiye sahip olan zihindir.<sup>17</sup> Böylece erdem, aklın kendisini

<sup>15</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 124.2-3.

<sup>16</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 124.21-23.

<sup>17</sup> J. Wildberger, *a.g.e.*, s. 310.

eylemlerde göstermesi olarak belirir. Amacı insan aklını mükemmelleştirmek olan felsefenin teorik zeminini eylemden ayrı düşünmeyen Seneca için felsefe de erdemle iç içedir, biri olmadan öteki düşünülemez: Felsefe, erdemin erdem yoluyla öğrenimidir.<sup>18</sup> Bu nedenle felsefenin insan için mümkün kıldığı erginleşmiş aklın eylemleri doğal olarak erdemlidir. Başka bir deyişle, doğru aklın doğası gereği ulaştığı değişmez ve doğru bilgiler, kendisini erdemli davranışta gösterir.

“Huc et illud accedat, ut perfecta virtus sit, aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi, quod non potest esse, nisi rerum scientia contingit et ars, per quam humana ac divina noscantur. Hoc est summum bonum. Quod si occupas, incipis deorum socius esse, non supplex. ‘Quomodo,’ inquis, ‘isto pervenitur?’ ... Tutum iter est, iucundum est, ad quod natura te instruxit. Dedit tibi illa, quae si non deserueris, par deo surges.”

“Erdemin kusursuz olması için ona değişmezlik ve her şeyde kendisiyle baştan sona uyumlu olan bir yaşam tutarlılığı eklenmelidir; bu, insansal ve tanrısal şeyleri bilmemizi sağlayan hakikatin bilimi ve bilgisine ulaşılmadıkça mümkün değildir. Bu, en yüce iyidir. Bunu elde edersen tanrıların yakarıcısı değil, dostu olmaya başlarsın. ‘Buna nasıl erişilir?’ diyorsun. ... Doğanın seni donattığı bu yol güvenli ve hoşnutluk vericidir. Doğa onları sana verdi; vazgeçmezsen tanrıya eş olacağın yere yükseleceksin.”<sup>19</sup>

Gerçek bilgi, iyi ve kötü anlayışı üzerine kuruludur. Burada kastedilen bilgi, erdemin değişmez ve kesin bilgisidir. Bu bilgi değerler hakkındaki bilgidir; aklı dönüştüren, aklın istencine yalnızca şekil veren değil, aynı zamanda onu belirleyen bilgidir.<sup>20</sup> İnsanın aklı sayesinde ulaştığı, erdemli davranışlarıyla görünür kıldığı bilgidir. Böylece kanımızca Seneca, bu bilgiyi iyi kabul etmekle evrensel bir doğru anlayışı kurmaya çalışır. Çünkü bu iyi, hiçbir koşulda sarsılmayan, değişmeyen, genelgeçer iyidir. Dolayısıyla artık iyi, ne duyumcuların iddia ettiği gibi değişken duyularda, ne faydacıların iddia ettiği gibi değişken durumlarda, ne de Epikurosçuların iddia ettiği gibi bedensel koşullarda yatar. Bunun yanında

<sup>18</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 89.8.

<sup>19</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 31.8-9.

<sup>20</sup> J. Wildberger, *a.g.e.*, s. 309.

Seneca'nın "hiçbir şey bilmemenin bilimini kurduklarını"<sup>21</sup> söylediği Akademiacılar ise, Seneca için tamamen kabul edilemez önermeler iddia etmektedirler. Bir şeyin bilinemeyeceğini iddia etmek; doğanın varlığını inkâr etmek, onu aldatıcı olarak görmektir.<sup>22</sup> Felsefesini doğaya uygun yaşamak üzerine kuran Seneca için ise doğanın varlığını inkâr etmek, ona herhangi kötü bir nitelik atfetmek söz konusu dahi olamaz.

Erdem, tüm iyilerin kendisinden türediği ana iyidir. Seneca 66. mektubunda Stoacıların iyi anlayışlarından söz ederken iyiliği üç bölüme ayırır: Birincil iyilikler neşe, barış, devletin selameti gibi doğrudan dilenen iyiliklerdir. İkincil iyilikler zorunlu oldukları zaman dilenirler; işkenceye katlanma gücü, ağır bir hastalıkta gösterilen ılımlılık bunlara örnektir. Üçüncül iyilikler ise sakin ve dürüst bir yüz ifadesi, mütevazı bir yürüyüş gibi sağgörü bir insanın yapması uygun düşen davranışlardır. Bu iyilikler üç bölüme ayrılrsa da aslında hepsi birbirine eş ve denktir. Bunun sebebi hepsinin ana kaynak olan tek iyiden, tüm iyileri meydana getiren erdemden doğmalarıdır.<sup>23</sup> Seneca aynı mektubun devamında erdemini geniş bir tanımını şöyle yapar:

"Animus intuens vera, peritus fugiendorum ac petendorum, non ex opinione, sed ex natura pretia rebus inponens, toti se inserens mundo et in omnes eius actus contemplationem suam mittens, cogitationibus actionibusque intentus, ex aequo magnus ac vehemens, asperis blandisque pariter invictus, neutri se fortunae summittens, supra omnia quae contingunt acciduntque eminens, pulcherrimus, ordinatissimus cum decore tum viribus, sanus ac siccus, inperturbatus, intrepidus, quem nulla vis frangat, quem nec adtollant fortuita nec deprimant; talis animus virtus est. Haec eius est fades, si sub unum veniat aspectum et semel tota se ostendat."

"Gerçeği dikkatle gözleyen; kaçınılması ve istenmesi gerekenleri bilen, şeylere kanılara göre değil, doğaya göre değer veren; kendisini evrenin bütünüyle birleştiren ve düşüncesini evrenin tüm hareketine yönlendiren, düşüncelerinde ve eylemlerinde dikkatli, eşit derecede büyük ve güçlü; acı ve tatlı olaylar karşısında aynı şekilde yenilmez olan, ne iyi ne kötü talihe boyun eğen, talihli ya da talihsiz tüm olayların üstüne yükselen, en güzel, şeref bakımından olduğu kadar güç bakımından da en donanımlı,

<sup>21</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 88.44: "...Induxerunt sciam, nihil scire."

<sup>22</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 88.44-46.

<sup>23</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 66.5-6.

sağlam ve kuvvetli, sakin, sarsılmaz; hiçbir güç karşısında zayıflamayan, rastlantısal olaylar karşısında ne gururlanan ne de yerlere çöken bir ruh; işte böyle bir ruh erdemdir. Eğer kendisini tek çehre altında ve bir defada tümüyle gösterirse erdemin biçimi budur.”<sup>24</sup>

Seneca erdemi ise dört bölüme ayırır: arzuları dizginlemek, korkuları ortadan kaldırmak, yapılması gerekenleri önceden kestirmek, teslim edilmesi gerekenleri dağıtmak. Buradan kendine hâkim olma, cesaret, ihtiyat ve adalet kavramları doğar.<sup>25</sup> Tüm bu ayrımlara rağmen Seneca, erdemlerin hepsinin iyilik bakımından eşit derecede olduğunu vurgular. Çünkü erdem, doğası gereği daha iyi ya da daha kötü olamaz. O, öylesine bütünlüklü bir yapıdır ki ona bir şey eklemek ya da çıkarmak mümkün değildir. Zira kendisine bir şey eklenen ya da çıkarılan şey, yetkin olmadığını kendiliğinden kanıtlar. Halbuki gerçekten daha gerçek, ölçülülükten daha ölçülü, doğrudan daha doğru bir şey yoktur<sup>26</sup> ki bunlar, Seneca’da erdemin en temel özelliklerindendir. Buradan çıkan sonuç erdemin pek çok çehresi olduğu, ancak tek olduğudur. Dolayısıyla sevinç içinde sergilenen erdem ile kötü durumlarda sergilenen erdem birbirine eşittir: Mutlulukta da işkencelere katlanmakta da ölçülülük aranır. İlkinde yaşadığı mutluluğu sonsuz olarak görmeyen, durumların değişebileceğini fark eden bir insan aklı, diğerinde ise yaşadığı tüm olayların tanrı inayetiyle gerçekleştiğinin bilincinde olan; ne kadere, ne tanrıya, ne de talihe lanet eden insan aklı söz konusudur. Her iki durumda da yaradılışının bilincinde olan ve bu bilgiyle doğaya uygun yaşayan ortak aklı görürüz; çünkü olaylar erdemi değiştirme gücünden yoksundur; bir şeyin iyi ya da kötü olmasına olaylar değil, erdem sebep olur.<sup>27</sup> Tüm iyilikleri erdeme indirgeyen Seneca, burada da erdemin değişmez ve tek doğru olduğuna vurgu yapar. Böylece Seneca’nın yaratmak istediği evrensel ahlak, özünde tek bir kurala bağlanır: Erdem. Erdemin tüm görünümleri eşit olduğuna göre, onun ortaya koydukları ve ondan pay alan insanlar da birbirine eşittir. Bu husustaki tek koşul, kökeni tanrısal olan akıldır. Tanrısal olanlar arasında hiçbir

<sup>24</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 66.6-7.

<sup>25</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 120.11.

<sup>26</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 66.7-9.

<sup>27</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 71.21.

fark olmadığına ve tanrısal olandan daha iyi bir tayin edici bulunmadığına göre, bu görev akla düşer.<sup>28</sup>

Erdem tanımlaması yapıldıktan sonra, Seneca'ya göre ona nasıl ulaşılabileceğine değinmek gerekir. Seneca “erdemın işleri özgürdür, yenilmezdir”<sup>29</sup> diyerek erdeme ulaşma yönteminin anahtarını verir. Erdeme ulaşmak için öncelikle özgür olmalıdır insan. Özgürlük ise, insanın sandığı gibi ne yeryüzünde ne de yeryüzündeki işlerde bulunabilir. Devlet kayıtlarına bir insan için “özgür” yazmak boşunadır, çünkü özgürlük ne satın alınabilir ne de satılabilir.<sup>30</sup> Özgürlük, bireyin bireyle ya da devletle olan ilişkisinden değil, kendi kendisiyle ve doğayla olan ilişkisinden doğar. İnsana özgürlüğü bahşedecek birisi varsa, bu kişi yine kendisidir. Özgürlük bir iyiliktir ve insan bunu, tüm diğer iyiliklerde olduğu gibi aklından istemelidir. O, tanrılar katındadır ve insan oradaki özgürlüğe ancak erdem yoluyla ulaşabilir.

“Expectant nos, si ex hac aliquando faece in illud evadimus sublime et excelsum, tranquillitas animi et expulsi erroribus absoluta libertas. Quaeris quae sit ista? Non homines timere, non deos; nec turpia velle nec nimia; in se ipsum habere maximam potestatem. Inaestimabile bonum est suum fieri.”

“Bir gün bu çöplükten kurtulup o yüce ve ulu yere ulaşırsak, bizi ruh dinginliği; tüm hatalardan arınınca katıksız bir özgürlük bekler. ‘Nedir bu özgürlük?’ diye soruyorsun. Ne insanlardan ne tanrılardan korkmak, ne kötü ne de aşırı bir şey istemek, kendi üzerinde büyük bir hâkimiyet kurmaktır bu. Böyle olmak, bir insanın paha biçilemez iyiliğidir.”<sup>31</sup>

#### 4.2. Ahlak Alanında **Fatum, Providentia, Fortuna**

Seneca, 89. mektubunda Lucilius'un isteği üzerine felsefeyi bölümlerine ayırır. Bu bölümlere, daha önce belirttiğimiz üzere fizik, mantık ve ahlak şeklindedir.<sup>32</sup> Ahlakı da üç kısma ayıran Seneca'ya göre, ilk bölümü şeylerin değerini belirleme oluşturur. İkinci bölüm, değeri belirlenen şeylere göre ayarlanmış

<sup>28</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 66.10.

<sup>29</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 66.23: “Illa rursus libera et invicta opera virtutis.”

<sup>30</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 80.5.

<sup>31</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 75.18.

<sup>32</sup> Bkz. s. 52.

ve düzenlenmiş dürtü alanına, üçüncüsü ise dürtülerle davranışları uyumlu hale getirme alanına aittir. Dürtü ile davranışları uyumlu hale getirmek, aynı zamanda insanın kendi kendisiyle uyumlu hale gelmesidir. İlk bölüm bu tasnifte en önemli yeri teşkil eder. Çünkü nasıl yaşamak gerektiğine dair verilen kararlar, edinilen tutumlar ve eylemler, değer yargısıyla yönetilir. Böyle bir yargılamaya dayanan eylemler ise insanın karakterini ve ahlaki hayatının niteliğini belirler.<sup>33</sup> Bunun yanında Seneca'nın ahlak anlayışında bu üç kısım birbirinden kesinlikle ayrılmaz, birisi eksikse diğerleri arasında kargaşa yaşanır. İnsan nesneye gerektiği değeri verse bile ona karşı duyulan dürtü ya da arzu aşırıysa, aslında bu doğru değerlendirmenin bir yararı yoktur. Dürtüler ve aşırı istekler dizginlense de eğer davranış onunla uyumlu değilse, yani doğru zamanda ve doğru yerde yapılmazsa bunun da bir yararı yoktur. Dolayısıyla insanın şeylere gerçek değerini vermesi, isteklerini ve dürtülerini bu değerlere göre ayarlaması, daha sonra da bunlara uygun olarak eylemesi gerekir.<sup>34</sup> Bu tasnife göre Seneca'nın ahlak felsefesi, insanı teorik zeminden pratik zemine taşıyan, insanı öncelikle düşünmeye teşvik eden, düşüncüyü ise eyleme geçirmesi beklenen bir süreçtir. Bu nedenle Seneca'nın felsefesi, aslında ahlaki bir karakter yaratma çabası olarak görülebilir. Bu ahlaki karakter felsefeden, felsefe ise yaşam tarzından ayrılmaz. Wilson'ın da belirttiği üzere, “onun felsefesinin gözler önüne serilmesi, insanın kendisini ahlaki bir varlık olarak gözler önüne sermesini, aklının nasıl çalıştığını ve yaşam tarzını ortaya koymasını gerektirir. Bu bağıntılar onun mektuplarında bir bütün olarak iç içedir.”<sup>35</sup>

Seneca'nın gerek **Epistulae Morales**'te, gerek diğer eserlerinde ortaya çıkan ahlak felsefesi anlayışı, evrenin üç büyük gücü olan **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramları etrafında şekillenir. Çünkü Seneca'ya göre felsefenin görevi, bu üç kavramı incelemek ve bu incelemeden elde edilen sonuçlar ışığında insana nasıl davranması gerektiğini öğretmektir; yani insana doğru bir hayat yolu çizmektir.<sup>36</sup> Seneca, bu üç kavramı araştırmasının merkezine alarak insanı korkularından kurtarmayı, yeryüzünden uzaklaştırmayı ve tanrıya yaklaştırmayı amaçlar. Bu

---

<sup>33</sup> B. Inwood, **a.g.e.**, s. 269.

<sup>34</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 89.14-16.

<sup>35</sup> M. Wilson, **a.g.e.**, s. 70.

<sup>36</sup> Bkz. Seneca, **Epistulae Morales**, 16.4-5.

amacına, insana tanrısal ve insani meselelerin gerçeğini öğretmekle başlar. Bu noktada **fatum**, **providentia** ve **fortuna**, Seneca felsefesinde anahtar rolü oynar. Görüldüğü üzere felsefeyle yoğrulmuş bir insan aklı, mutluluğunu bu güçleri anlamaya borçluyken; ötekiler mutsuzluğu sebebiyle bu güçleri suçlar. Bu nedenle mutluluğa yol açan ahlak öncelikle evreni, evrenin yasasını ve yöneticilerini anlamak üzerine kurulu olmalıdır. Bu bilgilere eremeyen insan, kavramlara ve nesnelere yanlış değer verdiği için doğru eylemden ve ahlaklı olma yolundan uzaklaşır. Evrenin yasasını adaletsiz olmakla suçlar, tanrılardan korkar, talihin pençesinden kurtulamaz.

“Quid sapiens investigaverit, quid in lucem protraxerit, quaeris? Primum verum naturamque, quam non ut cetera animalia oculis secutus est tardis ad divina. Deinde vitae legem, quam ad universa derexit, nec nosse tantum sed sequi deos docuit et accidentia non aliter excipere quam imperata. Vetuit parere opinionibus falsis et quanti quidque esset, vera aestimatione perpendit. Damnavit mixtas paenitentia voluptates et bona semper placitura laudavit et palam fecit felicissimum esse cui felicitate non opus est, potentissimum esse qui se habet in potestate.”

“Bilgenin neyi araştırdığını, neyi günışığına çıkardığını mı soruyorsun? Öncelikle gerçeği ve doğayı aydınlattı; onu başka canlılar gibi, tanrısal meselelere ulaşmak için anlayışsız gözlerle izlemedi; daha sonra yaşam yasasını aydınlattı, bu yasayı evrene uyguladı; tanrıları tanımakla kalmadı, onları izlemeyi ve tüm olayları tanrı buyruğu olmak dışında başka bir şekilde kabul etmemeyi öğretti. Yanlış kanılara uymayı yasak etti, her bir şey ne kadar değerliyse, doğru bir değerlendirmeye o kadar değer verdi. Pişmanlıkla harmanlanmış arzuları men etti, hoş gidecek iyilikleri övdü daima; mutluluğa ihtiyaç duymayan insanın en mutlu, kendisine sahip olan insanın en güçlü olduğunu açıkladı.”<sup>37</sup>

Seneca'nın **Epistulae Morales** 95.52'de evreni bedenle özdeşleştirerek Latince **corpus** (canlı ya da cansız varlıklara ait beden, gövde, topluluk, ortaklık, yapı, sistem) sözcüğünü kullanması dikkat çekicidir. Tanrısal ve insani şeyleri kapsayan evreni büyük bir beden gibi, insanı ise onun ayrılmaz bir parçası, organları olarak gören Seneca,<sup>38</sup> böylece beden ve bedenin organları arasındaki zorunlu uyuma

<sup>37</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 90.34.

<sup>38</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 95.52.

vurgu yapar. Organlar sağlıklıysa beden de sağlıklıdır, organlar görevlerini yerine getirmediği zaman bu bedenin bütünlüğü bozulur. Böylece nasıl ki bedenin organları, bedenin sağlıklı bir şekilde yaşamasına hizmet ediyorsa, insan da evrenin düzeninin işlemesine hizmet eder. İnsanın asli görevi evrendeki düzen, uyum ve yasaya ters düşmeyecek şekilde, doğaya uygun yaşamaktır.

“Ex illius imperio paratae sint iuvandis manus.”

“Onun buyruklarına göre, yardım etmek için hazırlayalım ellerimizi.”<sup>39</sup>

Seneca’nın ortaya koyduğu ahlak felsefesinin insanı götüreceği nihai nokta olan doğaya ya da düzenin işleyişine uygun şekilde yaşamak, tanrının planına ve buyruklarına göre yaşamaktır; yani her biri tanrının farklı özelliklerini göstererek onun planını görünür kılan **fatum**, **providentia** ve **fortunaya** göre yaşamaktır. Böylece bu kavramlar, Seneca’nın ahlak öğretisini bütüncül olarak ele almamıza imkân sağlar, çünkü erdemın verdiği tüm öğütler bu kavramlarla birebir ilintili ve iç içedir. İnsan erdemli yaşamayı, öncelikle bu kavramları tanıyarak başarır, akıl neyi nasıl yapacağını onlardan öğrenir. Seneca, bu kavramların yapısından çıkardığı bir dizi öğütle ahlaki evrenselleştirmeye çalışır, insanlara doğaya uygun yaşamının araçlarını sunar.

“... Omnia fortiter excipienda, quae nobis mundi necessitas imperat. His decretis cum illum in conspectum suae condicionis adduxeris et cognoverit beatam esse vitam non quae secundum voluptate est, sed secundum naturam, cum virtutem unicum bonum hominis adamaverit, turpitudinem solum malum fugerit, reliqua omnia, divitias, honores, bonam valitudinem vires, imperia, scierit esse mediam partem nec bonis, adnumerandam nec malis, monitorem non desiderabit ad singula, qui dicat: sic incede, sic cena. Hoc viro hoc feminae, hoc marito hoc caelibı convenit.”

“... Evren yasasının bize buyurduğu her şey cesaretle kabul edilmelidir. İnsan bu yasalar sayesinde bakış açısını kendi koşullarıyla uzlaştırmaya ve

<sup>39</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 95.52.

mutlu yaşamın arzuları izlemek değil, doğayı izlemek olduğunu anlayınca, insanın tek iyiliği olan erdeme hayran olunca, günahlardan tek kötülük olarak kaçınca; zenginlik, mevki, iyi bir sağlık, yetki gibi tüm geri kalan şeyleri ne iyi ne de kötü şeyler arasında sayıp onların sıradan parçalar olduğunu bilince, ‘şöyle yürü, şöyle yemek ye; bu erkeğe, bu kadına, bu evliye, bu bekâra yaraşır’ diyen, tek tek işler için öğüt veren bir uyarıcının eksikliğini hissetmeyecektir.”<sup>40</sup>

Sonuç olarak Seneca’nın evren anlayışı ve yukarıda tanımlamaya çalıştığımız üç büyük güç, insanı topyekûn bir zorunluluğun içine hapseder. İnsan **fatum**, **providentia** ve **fortunanın** varlığını doğumundan ölümüne kadar hayatının her safhasında ve alanında hisseder. Dolayısıyla Seneca’nın ahlak felsefesinin en göze çarpan yanı, insanı varolan ve değiştiremeyeceği bir düzende mutlu etme çabası olarak belirir. Onun felsefesi, hayatın rahatsız edici zorunluluklarıyla baş etmesinde insana yardım etmek amacıyla kurulmuştur.<sup>41</sup>

#### 4.2.1. **Fatum**: Yaşam ve Ölüm

Evrenin zorunlu yasasını temsil eden **fatumun** yetki alanı ölümle sınırlı olmasa da onu **Epistulae Morales**’te ahlak ve erdem açısından incelediğimizde ölümü incelememiz gerekir. Çünkü Seneca **fatum** kavramıyla insanı adeta ölüme hazırlamayı amaçlar. Ölüm, **Epistulae Morales**’te insanı mutsuz kılan ve bilgelige erişmesini engelleyen en büyük sorunlardan biri olarak karşımıza çıkar, bu nedenle de Seneca tarafından sıklıkla konu edilir. İnsanın en büyük korkularından biri olan ölüm, **fatumun** yasasının getirdiği bir zorunluluktur. **Fatumdan** kaçılmadığı gibi ölümden de kaçılmaz, **fatum** değiştirilemediği gibi ölümle ilgili hiçbir unsur da değiştirilemez; bu yasa insanın en büyük zorunluluğudur. Akıl, evreni izlerse tanrıların, koskoca gezegenlerin de onun gücüne bağlı olduğunu keşfeder. Bu nedenle insanın, **fatumun** yapısını anlayınca artık ölümün kaçılmayacak bir güç olduğunu fark etmesi, kaçamayacağı bu zorunluluk yüzünden de kendisini mutsuz etmekten vazgeçmesi beklenir. Bu noktada Seneca’nın felsefesinde doğaya uygun

<sup>40</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 94.7-8.

<sup>41</sup> B. Inwood, **a.g.e.**, s. 268.

biçimde yaşamak, zorunlulukları gönüllü bir şekilde kabul edip onlara itaat etmek şekline bürünür.

Ölümünden korkulmaması gerektiği fikri, ilk olarak onun zorunluluğuyla açıklanır. **Epistulae Morales**'in pek çok kısmında geçtiği üzere, insan dünyaya bir gün ayrılmak üzere gelmiştir. Bu ölümlü olmanın ilk yasasıdır, hayata gelmekle işlemeye başlar, tüm insanlığı eşit derecede egemenliği altına alır. Böylece Seneca'ya göre **fatum** ölüm sayesinde aynı zamanda adaletin de simgesidir.

“Vivere nolit, qui mori non vult. Vita enim cum exceptione mortis data est; ad hanc itur. Quam ideo timere dementis est, quia certa expectantur, dubia metuuntur! Mors necessitatem habet aequam et invictam. Quis queri potest in ea condicione se esse, in qua nemo non est? Prima autem pars est aequalitas. Sed nunc supervacuum est naturae causam agere, quae non aliam voluit legem nostram esse quam suam; quicquid composuit, resolvit, et quicquid resolvit, componit iterum.”

“Ölmeyi istemeyen kişi, yaşamayı da istemez. Zira yaşam, ölüm koşuluyla verilmiştir, bu yaşamdan ölüme gidilir. Bu nedenle ölümünden korkmak nasıl bir deliliktir; çünkü kesin olan beklenir, belirsiz olandan korkulur. Ölüm adil ve yenilmez bir zorunluluğa sahiptir. Kimsenin tabi olmadığı bir hükme bağlı kılındığı için kim şikâyet edebilir ki? Adaletin ilk görevi eşitliği sağlamaktır. Fakat şimdi doğayı savunmak gereksiz bir iş; o bizim yaşamızın kendi yasası olmasından başka bir şey istemedi; o birleştirdiği her şeyi çözer, çözdüğünü tekrar birleştirir.”<sup>42</sup>

Seneca'da **fatumun** yasasını gerçekleştirmek üzere araç olarak kullandığı ölümün onunla aynı işleve sahip olduğunu görürüz. Çünkü ölüm, **fatumun** evren düzeninin tümünde yaptığı gibi, insan hayatını tekrar birleştirmek üzere çözer. Buradan anlaşılır ki ölüm, evrenin de dâhil olduğu bir süreçtir. Bu da Seneca için insanın ölümünden korkmaması gerektiğini kanıtlayan ikinci önerme olarak görülmelidir. Seneca ölümün bir son olmadığını **Epistulae Morales**'te şu sözlerle dile getirir:

“Et mors, quam pertimescimus ac recusamus, intermittit vitam, non eripit; veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent, nisi oblitos reduceret. ... Aeque animo debet rediturus exire. Observa orbem rerum in se remeantium; videbis nihil in hoc mundo extingui, sed vicibus descendere ac surgere.”

<sup>42</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 30.10-11.

“Korktuğumuz ve itiraz ettiğimiz ölüm, hayata ara verir; onu [bizden] koparmaz; bizi aydınlığa kavuşturacak o gün, pek çoklarının unutup da geri gönderilmeselerdi reddedecekleri o gün, geri gelecektir. ... Geri dönmek üzere olunduğuna göre, sakın bir ruhla terk edilmesi gerekir bu dünyanın. Şeylerin kendilerine dönen döngülerini izle; göreceksin ki bu dünyada hiçbir şey yok edilmez; fakat değişen koşullar altında azalır ve artarlar.”<sup>43</sup>

Yeryüzü, her insan için değişik koşullar hazırlasa da, insanlar arasında özgür ile köle, zengin ile fakir ya da talihli ile talihsiz ayrımları yapılsa da ölüm söz konusu olduğunda bu ayrımların hiçbir hükmü yoktur. Ölüm herkese eşit davranır, yeryüzünde eşit koşullara sahip olmayan insanların tek eşitliğini sağlar; çünkü o evrenseldir. Böylece karşımıza Seneca tarafından ileri sürülen erdemin dört unsurundan biri olan adalet kavramı çıkar. Seneca’ya göre adalet kavramı doğa tarafından yaratılmış, erdemin diğer unsurları gibi insan zihnine doğa tarafından yerleştirilmiştir. Adaleti kuran doğadır; dolayısıyla onun yasasına haksızlık yapmak, onun adil kimliğiyle örtüşmediğinden yanlıştır. İnsan ölümden, çoğu zaman da yakınlarının ölümünden, ölme biçimleri ve zamanlarından dolayı doğayı, kaderi, tanrıyı, talihi suçlar. Oysa Seneca’ya göre sonunda ölüm olduktan sonra onun nasıl ve ne zaman geldiği önemli değildir. Kabahati kendinde değil de başka bir yerde aramak, kapısının önünden her gün cenaze geçen, ancak ölüm hakkında düşünmeyen öngörüsüz insan aklının yanılsamasıdır.<sup>44</sup>

“Aliquorum melior dici, aliquorum peior potest exitus; mors quidem omnium par est. Per quae desinunt, diversa sunt; in quod desinunt, unum est. Mors nulla maior aut minor est; habet enim eundem in omnibus modum, finisse vitam.”

“Kimilerinin sonu için daha iyi, kimilerinin sonu için daha kötü denilebilir; fakat ölüm herkes için eşittir. Hayattan ayrılma biçimleri farklıdır, vardıkları yer tektir. Hiçbir ölüm daha büyük ya da daha küçük değildir; gerçekte ölüm herkes için aynı ölçüyü kullanır; yaşamın bitmiş olması.”<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 36.10-11.

<sup>44</sup> Seneca, *De Consolatione Ad Marciam*, 9.2.

<sup>45</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 66.43.

Seneca'ya göre ölüm, itaat edilmesi gereken bir zorunluluk olmanın ötesinde, aynı zamanda istenmelidir de. Seneca'nın deyişiyle, doğanın en mükemmel icadıdır.<sup>46</sup> Öyle ki onun yaşamı sevmesi bile ölümün getirdiği iyilikler sebebiyledir.<sup>47</sup> Böylece Seneca'nın insanı ölüm korkusundan kurtarmak için verdiği savlara ölümün bir kötülük değil, iyilik olduğu da üçüncü olarak eklenir. Çünkü ölüm, insanı özgürlüğe ulaştıran yegâne yoldur. İnsanın yurdunu yeryüzü olarak görmeyen Seneca, onları asıl yurtlarına, tanrılar katına yükselmeye; aslında ölümü arzulamaya çağırır.

“Nihil est tam fallax quam vita humana, nihil tam insidiosum; non mehercules quisquam illam accepisset, nisi daretur inscientibus. Itaque si felicissimum est non nasci, proximum est, puto, brevi aetate defunctos cito in integrum restitui.”

“İnsan hayatı kadar yanıltıcı, insan hayatı kadar tehlikeli hiçbir şey yoktur; Hercules hakkı için, hayat bunun farkında olan birine verilseydi onu asla kabul etmezdi. Bu yüzden mutlulukların en büyüğü doğmamak ise, buna en yakın olanın kısa zaman yaşayıp ölümler, önceki durumumuza hızla geri dönmek olduğunu düşünüyorum.”<sup>48</sup>

Doğa, insana ölüm sayesinde yeryüzünün köleliğinden kurtulma fırsatı tanır. Bu anlayış, beden ruhun yükü olduğu düşüncesinde yatmaktadır. Seneca beden ile ruh arasındaki ilişkiyi, tanrı ile madde arasındaki ilişkiye benzetir. Tanrının yönetici olarak yarattığından ve biçim verdiği için üstün olduğu aşikâr olduğuna göre, tanrısal olan ruhun da bedenden üstün olduğu açıktır. Çünkü daha kötü olanın daha iyi olanın hizmetine girmesi gerekir. Dolayısıyla tanrı ve madde ilişkisine benzer şekilde, beden de ruhun buyruğu altında olması gerekir.<sup>49</sup> Ancak aklını yeryüzüne çevirmiş olan bir insan için artık bu durum geçerli değildir; aksine beden ruhun hizmetine girmiş, onun zindanı haline gelmiştir. Bu nedenle Seneca için hiç

<sup>46</sup> Seneca, *De Consolatione Ad Marciam*, 20.1.

<sup>47</sup> Seneca, *De Consolatione Ad Marciam*, 20.3.

<sup>48</sup> Seneca, *De Consolatione Ad Marciam*, 22.3.

<sup>49</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 65.23-24.

doğmamış olmak, ruhu bedeninin zaaflarından ayrı tutup onun saflığını koruduğu için en iyi şeydir. Dünyaya gelmiş bir birey için böyle bir şey mümkün olmadığına göre ona düşen, ölümden korkmayarak en kısa zamanda bu dünyadan ayrılabilmeyi dilemektir; başka bir deyişle ölüm ne kadar erken gelirse iyiliği o denli büyük olur. Bu durumda ruh gerçek yuvasını henüz unutmamış, bedeninin ağırlığıyla aklı henüz kör olmamıştır. Çünkü o dünyaya ait çerçöpten, yükten çok az taşınmıştır. Böyle bir ruh öldükten sonra gerçek yuvasına, tanrıya doğru hızla yükselir ve mutluların arasına karışabilir.<sup>50</sup> Ölümün bir iyilik olduğu ve katıksız bir mutluluk sağladığı öte yaşam anlayışıyla da birebir ilintilidir. Çünkü ölümü bir kurtuluş olarak tanımlayan Seneca'ya göre ölümden sonra hiçbir kötülük yoktur. Tam tersine ölümlülüğün getirdiği tüm kötülükler silinip gider;<sup>51</sup> ruhlar muazzam bir sükûnet ve dinginlik içinde yaşam sürer.

“Cogita nullis defunctum malis adfici, illa quae nobis inferos faciunt terribiles, fabulas esse, nullas imminere mortuis tenebras nec carcerem nec flumina igne flagrantia nec Oblivionem amnem nec tribunalia et reos et in illa libertate tam laxa ullos iterum tyrannos: luserunt ista poetae et vanis nos agitaere terroribus. Mors dolorum omnium exsolutio est et finis ultra quem mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem in qua antequam nasceremur iacuimus reponit.”

“Ölümlerin hiçbir kötülükten etkilenmediklerini, bizim için korkunç yeraltı âlemleri yaratan şeylerin masal olduğunu, hiçbir karanlığın ölümleri tehdit etmediğini düşün; orada ne hapisane, ne alevler saçan ırmaklar, ne Lethe Irmağı, ne yargıç koltuğu ne de sanık vardır, alabildiğine özgür olan bu yerde hiçbir tiran da yoktur. Bunlar, şairlerin bizi yersiz kaygılarla korkutmak için uydurduğu şeylerdir. Ölüm bizi tüm acılarımızdan azat eder, onlara son verir ve insani olan kötülükler onun ötesine geçmez; o bizi, doğmadan önce içinde bulunduğumuz sükûnete kavuşturur.”<sup>52</sup>

Ölüm, Seneca'ya göre ruhun ideal durumuna işaret eder, çünkü onu ait olduğu yere götürür; insanın ilk amacı olan mutlu yaşama kavuşturur. Öyleyse ondan korkmak ya da kaçmak değil, onu arzulamak gerekir. Bu nedenle Seneca, pek çok mektubunda intiharı olumlar gibi gözükür; ancak onun hem yaşama hem de ölüme

<sup>50</sup> Seneca, *De Consolatione Ad Marciam*, 23.1.

<sup>51</sup> Seneca, *De Consolatione Ad Marciam*, 25.1.

<sup>52</sup> Seneca, *De Consolatione Ad Marciam*, 19.4-5. Ayrıca bkz. *Epistulae Morales*, 24.18.

karşı duyulan sevgide bir denge beklediği de belirtilmelidir. “Yaşam ne çok sevilmeli ne de çok nefret edilmelidir.”<sup>53</sup> Yaşam sevgisi bir zincir gibi sımsıkı sarar insanı, onu köleliğinin içinde tutmaya devam eder. Ölme isteği insanı yaşamaktan alıkoyar. Bu nedenle güçlü ve bilge bir insan bu hayattan kaçmamalı, ayrılmalıdır.<sup>54</sup> Seneca’nın intiharı öğütlediği durumlar ise insanın kötü yaşama tehlikesiyle karşılaştığı, talihten şüphelenmeye başladığı; erdemin, aklın ve şerefın ölümü öğütlediği zamanlardır. Böyle durumlarda insanın yaşamakta ısrarcı olmaması, tek bir an bile şüphe etmemesi gerekir. Sokrates’in, Cato’nun ve Regulus’un<sup>55</sup> ölümleri, bu nedenle Seneca için örnek teşkil eder. Bu isimler **Epistulae Morales** ve **De Providentia**’da erdemin kişileşmiş halleri olarak geçer.

Seneca’ya göre ölüm ister mutlu bir yaşamı sonlandırsın, ister çiçeği burnunda bir genci hayattan koparsın, ister bir yaşlının yorgunluğunu dindirsin herkes için kaçınılmaz bir sondur.<sup>56</sup> Bu nedenle insanın her an ölümü düşünmesi, ölüm fikriyle hayatına devam etmesi gerekir. Bu tavır, insanı bekleyen kaçınılmaz sona hazırlarken, aynı zamanda da erdemli yaşamasını sağlar. Çünkü insanda ölüm korkusu, çoğunlukla hayattaki tamamlanmamışlık duygusunun belirtisidir.<sup>57</sup> Erdemli insan ise hayatında hiçbir şeyin eksikliğini duymaz; hayatına erdemiyle yön verdiği ve sürekli ölümü düşündüğü için bu tamamlanmamışlık ve geleceğe duyulan özlem duygusundan azade yaşar.

“Meditare mortem”<sup>58</sup>; qui hoc dicit, meditari libertatem iubet. Qui mori didicit, servire dedidicit; supra omnem potentiam est, certe extra omnem. Quid ad illum carcer et custodia et claustra? Liberum ostium habet. Una est catena, quae nos alligatos tenet, amor vitae, qui ut non est abiciendus, ita minuendus est, ut si quando res exiget, nihil nos detineat nec impediat, quo minus parati simus, quod quandoque faciendum est, statim facere.”

<sup>53</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 24.24: “...et ne nimis amemus vitam et ne nimis oderimus.”

<sup>54</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 24.25.

<sup>55</sup> Yunan filozof Sokrates (İÖ 469-399), felsefi görüşleri nedeniyle ölüm cezasına çarptırılmıştır. Düşüncelerinden vazgeçmeyen ve cezaevinden kaçmayı reddeden Sokrates, baldıran zehiri içerek ölmüştür. Cumhuriyetçi değerlere bağlı olan M. Porcius Cato (İÖ 95-46), Caesar’ın iç savaşı galip çıkmasıyla intihar etmiştir. M. Regulus (İÖ 307-250), Kartaca Savaşları sırasında Roma ve Kartaca arasında elçilik görevi yapmış, bu görevi sırasında Kartacalılar tarafından öldürülmüştür.

<sup>56</sup> Seneca, **De Consolatione Ad Marciam**, 20.1.

<sup>57</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 101.8.

<sup>58</sup> Epikuros’tan alıntı. Bkz. **Epicurea**, Frag. 250.

“‘Ölümü düşün,’ diyen kişi, özgürlük üstüne düşünmeyi salık verir. Ölümü öğrenen kişi, köleliği unuttur; tüm güçlerin üzerinde ve kesinlikle her şeyin ötesindedir. Hapishane, bekçiler, kilitler ona ne derece yaklaşabilir? Onun kapısı her zaman açıktır. Bizi bağlı tutan tek bir zincir vardır; yaşam sevgisi. Bu sevgi vazgeçmememiz, fakat öyle azaltmamız gereken bir sevgidir ki böylece koşullar gerektirdiğinde yapılması gerekeni yapmaktan bizi hiçbir şey alıkoymasın ve engellemesin, ona daha az hazır olmamıza sebep olmasın.”<sup>59</sup>

Ölüme karşı her zaman hazır olmak, onu büyük bir metanetle kabul etmek, bireyin ahlaki yaşamdaki gelişmesini gösterir. Bir insanın nasıl bir yaşam sürdüğünü, ölüm karşısındaki tavrı belli eder. Erdemli insan ölüm karşısında ne sarsılacak ne de isyan edecektir. O bilecektir ki ölüm bir son değil, bir başlangıçtır; yeryüzünün köleliğinden özgürlüğe geçiştir. Doğayı ve ruhunun niteliklerini tanıyan, iyiye ve kötüye gerçek değerini veren bilgenin ölümü reddetmesini sağlayacak hiçbir değeri yoktur. Hiçbir tutku, hiçbir zevk, hiçbir acı, hiçbir korku onun ölüm karşısında tereddüt etmesine neden olamaz. Çünkü o, ölüm düşüncesiyle yoğrulmuş iyi yaşama sanatını felsefeden öğrenmiştir.

“Quod numquam magis divinum est, quam ubi mortalitatem suam cogitat et scit in hoc natum hominem, ut vita defungeretur, nec domum esse hoc corpus, sed hospitium, et quidem breve hospitium, quod relinquendum est, ubi te gravem esse hospiti videas. Maximum, inquam, mi Lucili, argumentum est animi ab altiore sede venientis, si haec, in quibus versatur, humilia iudicat et angusta, si exire non metuit. Scit enim, quo exiturus sit, qui unde venerit meminit.”

“Bu ruh hiçbir zaman, kendisinin ölümlülüğünü düşündüğü; insanın bu hayata ondan ayrılmak için doğduğunu ve bu bedeninin bir ev değil, konukluğun ağır geldiğini gördüğünde, terk edilmesi gereken geçici bir mesken olduğunu anladığı zamandan daha tanrısal değildir. Yüce bir yerden inmiş ruhun en büyük kanıtı, sevgili Lucilius’um, eğer [gerçekten] öyleyse, içinde yaşadığı yeri sefil ve daracık sayması, burayı terk etmekten korkmamasıdır. Zira nereden geldiğini hatırlayan, nereye gideceğini bilir.”<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 26.10.

<sup>60</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 120.14.

Sonuç olarak Seneca'ya göre insan kendi koşullarını göz önünde tutarsa, evren düzeninin kendisine zorunlu kıldığı buyrukları cesaretle karşılarsa, her şeyin tanrının marifetiyle olup bittiğini düşünebilirse, **fatumun** en önemli aracı olan ölüm korkusunun önüne geçer ve kendisine tam da bu doğanın içinde bir avuntu bulur. Seneca “Ölmek de kaybetmek gibi zorunludur, eğer anlayabilirsek bu bir tesellidir”,<sup>61</sup> der. Çünkü ölüm insanı ya ortadan kaldırır ya da kurtarır; bu fikirle beraber insanın öte dünyaya dair düşünceleri de doğru yolu bulacaktır. Ruh, ölüm geldiği zaman “ya kutsallar arasında daha berrak ve sakin yaşamak üzere daha iyi bir hayata yollanır ya da hiç olmazsa herhangi bir zarar görmeden doğaya tekrar karıştırılacak ve bütüne dönecektir.”<sup>62</sup>

#### 4.2.2. **Providentia**: Tanrı ve İnsan

**Fatumdan** sonra evrenin ikinci büyük gücünü temsil eden **providentia** kavramına geçtiğimizde, onun ahlak alanında doğaya uygun yaşamının bir diğer çehresini oluşturduğunu görürüz. **Providentia**, yukarıda belirttiğimiz üzere tanrının yarattıkları üzerindeki öngörüsünü, yönetici ve koruyucu gücünü gösterir. Seneca, evrendeki tüm olayların **providentianın** gücü sayesinde yönetildiğini ve korunduğunu pek çok defa dile getirir. O, tanrının kendisini eserlerinde ve olayların akışında sergilemesidir.

**Providentianın** Seneca'nın ahlak felsefesindeki yeri tanrının yöneticiliğine ve koruyuculuğuna koşulsuz inanmak, her şeyin onun iradesiyle meydana geldiğini kavramak ve bu iradeye güvenmek olarak belirir. Başka bir deyişle tanrı ile insan arasındaki dostluğu tesis etme amacına hizmet eder. Bu dostluğu kuracak olan insan aklıdır. Bu nedenle söz konusu ahlaksa **providentia** insan aklıyla olan ilişkisinde ortaya çıkar. Seneca'ya göre insanları diğer canlılardan ayıran tek özellik onun akıllı olması, **providentia**yı anlayabilecek tanrısal bir yetiye sahip olmasıdır. Bu akıl

<sup>61</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 98.10: “Tam necesse est perire quam perdere, et hoc ipsum, si intellegimus, solacium est.”

<sup>62</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 71.16: “...aut in meliorem emittitur vitam lucidius tranquilliusque inter divina mansurus aut certe sine ullo futuris incommodo sui naturae remiscebitur et revertetur in totum.”

insandan yalnızca yaradılışına uygun olarak yaşamasını ister. Doğduğu amaca uygun görevi yerine getirirse, aklını doğaya uygun şekilde işletebilirse, onu doğru ve ergin kılabilirse, bu tanrısal gücü kökenine benzetir, gerçek mutluluğa erişir, en üstün iyiliğe ulaşarak tanrı katına çıkar.<sup>63</sup> **Providentianın** insandan beklediği yegâne şey budur. Tanrının insana akıl bağışlayarak onu ne denli önemseydiği ve ona karşı ne denli iyiliksever olduğu da görülecektir. Nitekim Seneca'ya göre tanrı, insanı akıl sahibi yapmakla onu evrenin merkezine koymuş; ona meraklı, kendi beceri ve güzelliğinin farkında olan bir yaradılış ihsan etmiştir. Her yönden mükemmel ve görkemli olan eseri, ıssız bir yalnızlığa sunulduğu takdirde emeğinin meyvesini kaybedecek olduğuna göre, insanı kudretli düzeninin izleyicisi kılmıştır. İnsan tanrının bundan yalnızca onu seyretnesini değil; ona dikkatlice bakmasını, onu var ettiği durumu görmesini beklediğini<sup>64</sup> ve ona uygun olarak yaşaması gerektiğini anlayabilir. Kısacası doğa insanın yasasının kendi yasası olmasını istemiştir.<sup>65</sup> Bu yasa, Seneca'ya göre uyulması en kolay yasadır; çünkü insan başlangıçta bu yasaya göre tasarlanmıştır; tanrı insandan yapamayacağı bir şey istemez.

“Dociles natura nos edidit et rationem dedit imperfectam, sed quae perfici posset.”

“Doğa, bizi kolay eğitilir bir varlık olarak yarattı; bize olgun olmayan, fakat olgunlaştırılabilir bir akıl verdi.”<sup>66</sup>

Göksel kudretle yönetilen insan ruhu, bu dünyaya inmiş olsa da büyük parçası hâlâ indiği yerde bulunur; yüzü oraya dönüktür.<sup>67</sup> Böylece Seneca tanrının ve evrenin bilgisini insan için mümkün kılar. Çünkü tanrı insanla beraberdır, onun içindedir. O, insanın kötülük ve iyiliklerini gözleyen, koruyan kutsal soluktur. İnsan ona nasıl davranırsa o da ona karşı öyle davranır. İnsan tanrı olmaksızın bir hiçtir; onun yardımı olmadan ne talihi aşmak ne de zorluklarla mücadele etmek

<sup>63</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 73.16.

<sup>64</sup> Seneca, **De Otio**, 5.3-4.

<sup>65</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 30.11.

<sup>66</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 49.11.

<sup>67</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 41.5.

mümkündür.<sup>68</sup> İnsan tanrının koruyuculuğuna nail olmak istiyorsa yapacağı şey, kuralları basit olan bu doğayı evreni inceleyerek izlemektir. Bunun yolu iyiliklerin ve kötülüklerin sınırını bilmekten, tanrısal öngörünün insanın iyiliğini istediğini bilmekten geçer. İşte o zaman insanın hayatına tanrısal bir doygunluk gelir.

“In omnibus, quae adversa videntur et dura, sic formatus sum: non pareo deo, sed adsentior. Ex animo illum, non quia necesse est, sequor. Nihil umquam mihi incidet, quod tristis excipiam, quod malo vultu. Nullum tributum invitus conferam. Omnia autem, ad quae gemimus, quae expavescimus, tributa vitae sunt; horum, mi Lucili, nec speraveris immunitatem nec petieris.”

“Talihsiz ve acımasız görülen tüm durumlara karşı kendimi şöyle yapılandırdım: Tanrıya boyun eğmiyorum, fakat razı geliyorum. Onu yürekten takip ediyorum; zorunlu olduğum için değil. Kederli ve asık bir yüzle kabul edeceğim hiçbir şeyle karşılaşmam ben. Hayatımın tüm vergisini seve seve ödeyeceğim. Feryat ettiğimiz, dehşete düştüğümüz her şey yaşam vergisidir; bunlardan muaf olmayı, sevgili Lucilius’um, ne um ne de iste.”<sup>69</sup>

Seneca’ya göre tanrı yasasına gönüllü bir şekilde razı gelmek, en önemli unsurdur. Bu yasa içinde rastlantıya yer bırakmayan, kendisini açıkça belli eden bir yasadır. İnsan bu yasa sayesinde ahlaki olarak kötülüğe açık ve eksik olan doğasını tamamlama imkânı elde eder. Kötü görünen her türlü olayı kendi lehine çevirebilecek güçlü bir ruha sahip olur. **Providentiaya** itaat etmek bir çeşit kölelik olarak görülse de Seneca için kölelik, yalnızca yeryüzüne olan bağımlılığı ifade eder. **Providentiaya** itaat etmek ise, böylesi bir köleliği terk edip tanrının öngörüsüne ve onun inayetine güvenmektir.

“Sive alios observare volueris (liberius enim inter aliena iudicium est) sive te ipsum favore seposito, et senties hoc et confiteberis, nihil ex his optabilibus et caris utile esse nisi te contra levitatem casus rerumque casum sequentium instruxeris, nisi illud frequenter et sine querella inter singula damna dixeris: dis aliter visum est. Immo mehercules, ut carmen fortius ac iustius petam quo animum tuum magis fulcias, hoc dicito

<sup>68</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 41.1-2.

<sup>69</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 96.2.

quotiens aliquid aliter quam cogitabas evenierit: 'di melius'. Sic composito nihil accidet. Sic autem componetur si quid humanarum rerum varietas possit cogitaverit antequam senserit, si et liberos et coniugem et patrimonium sic habuerit tamquam non utique semper habiturus et tamquam non futurus ob hoc miserior si habere desierit.”

“Taraf tutmayı bir yana bırakıp, ister başkalarını (zira başkalarına ait meselelerde karar vermek daha özgürce bir davranıştır) ister kendini değerlendirmek iste, rastlantının döneçliğine ve bir sonraki adımına karşı hazırlanmadıysan ve ‘tanrılar başka türlü yazdılar,’ sözünü münferit belalar içindeyken sık sık ve yakından söylemediysen, bu cezbedici ve değerli şeylerden hiçbirinin [sana] yarar sağlamayacağını anlayacak ve kabul edeceksin. Hatta tersine, Hercules aşkına, daha cesur, daha adil bir söz bulayım senin ruhunu daha iyi güçlendirmen için; bir şey senin umduğundan başka bir şekilde sonuçlandığı zaman hep şunu söyle: ‘Tanrılar daha iyi yazdı.’ Böyle yetkin bir ruhu hiçbir şey zayıflatmaz. Böyle bir ruh, insani meselelerin çeşitliliği deneyimlenmeden önce düşünülebilirse; insan çocuklarına, eşine, malına sonsuza kadar sahip olamayacak ve sahipliği son bulduğu zaman da bundan dolayı daha sefil olmayacağını düşünecek gibi sahip olursa, inşa edilecektir.”<sup>70</sup>

Sonuç olarak Seneca’nın ortaya koyduğu görüşler doğrultusunda tanrı insan için her şeyin en iyisini düşünüp tasarladığına, evreni kendisi ve insan için yarattığına göre, insan için ona güvenmek ve kendini teslim etmekten daha iyi bir yol olamaz. Tanrıya boyun eğerek yeryüzünde doğru ve doğaya uygun yaşanan bir hayatın **providentia** tarafından verilen ödülü, insana gerçek mutluluğu verecek olan, insanı dünyevi ölümden sonra ölümsüz kılacak bir hayattır. Seneca, **providentianın** sunduğu bu hayat ile yeryüzündeki hayatı, parlaklık ile ışık arasındaki farkla açıklar: Biri kendi ışığıyla, diğeri başkasının ışığıyla parlar.<sup>71</sup>

Ahlak alanında **providentia**yla ilişkili olan bir diğer husus ise tanrıya tapınma noktasında ortaya çıkar. Zira tanrıya tapınma yöntemleri, Seneca’nın tanrısının pagan dünyasının tanrılarıyla farklılaşan doğasına göre değişmek durumundadır. Her şeyden önce belirtilmesi gereken Seneca’ya göre tanrıya gerçek tapınımın onun bilgisine ermek ve doğayı izlemek olduğudur.<sup>72</sup> Seneca’nın ifadesiyle, “Her kim tanrıya benzerse ona gerektiği gibi tapınır.”<sup>73</sup> Bu benzerliği

<sup>70</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 98.4-5

<sup>71</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 21.2.

<sup>72</sup> A. Setaioli, “Physics III: Theology”, s. 394.

<sup>73</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 95.50: “Satis illos coluit, quisquis imitatus est.”

yakalamak için doğru bir tanrı bilgisine sahip olmak gerektiği açıktır; bu bilgi Seneca için öncelikle onun varlığına inanmak, sonrasındaysa onun yüceliğini, yönetici ve koruyucu kimliğini kavramak anlamına gelir. Bundan sonra insan tanrının yalnızca bir tapınakta tapınılacak bir varlık olmadığını, tüm evrenin onun tapınağı olduğunu anlayacaktır.<sup>74</sup> Tanrılara tapma konusunda toplum tarafından konan kuralların Seneca nezdinde geçerliliği yoktur; bu nedenle ona göre tapınaklarda lamba yakmak, tapınak önlerinde oturmak, sabah selamlamaları ve tanrılara eşya sunma gibi tapınma yöntemlerinin yasaklanması gerekir. Çünkü tanrının ne eşyaya ne hizmetçiye ihtiyacı vardır; insanlar bu tür görevleri yaranma duygusuyla yaparlar.<sup>75</sup> Halbuki tanrıya tapınmak için yalnızca dindar ve doğru niyet sahibi olmak kâfidir; ona altın, gümüş ya da kurban sunmak gereksiz olduğu gibi aynı zamanda samimiyetsiz bir tutumdur.<sup>76</sup> Bu nedenle insan tanrıya yakarmak için ellerini gökyüzüne açmamalı; sanki kendisini daha iyi duyuracakmış gibi, tanrının heykeline yaklaşmak için çaba harcamamalı; çünkü tanrı insandan sandığı gibi uzakta değil, bizzat içinde, ruhundadır.<sup>77</sup> Böylece Seneca için tanrıya yönelik asıl tapınma, insanın ona içsel yönelmesidir. Onun inancında dinsel törenler, tapınaklar, din adamları ve kurbanlar esasen gereksizdir.<sup>78</sup> Ancak halka karşı olmayı değil, ondan daha iyi bir hayat yaşamayı öğütleyen, aksi takdirde düzeltmek istedikleri insanların kendilerinden kaçacağını söyleyen Seneca,<sup>79</sup> insanları birbirine bağlayan bu tür toplumsal unsurları kimi noktalarda reddetmez. Bu nedenle Seneca'nın **Naturales Quaestiones**'te adakların, duaların ve din adamlarının gerekli olduğunu savunduğuna da şahit oluruz.<sup>80</sup>

#### 4.2.3. Fortuna: İyi ve Kötü

<sup>74</sup> Seneca, **De Beneficiis**, 7.7.3.

<sup>75</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 95.47.

<sup>76</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 115.5.

<sup>77</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 41.1.

<sup>78</sup> A. Setaioli, "Physics III: Theology", s. 395.

<sup>79</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 5.3.

<sup>80</sup> Seneca, **Naturales Quaestiones**, 2.37.1-3; 2.38.4.

Seneca'ya göre **fortuna**, daha önce de dile getirdiğimiz gibi, yönetici bir güç olmaktan uzak olmasına rağmen **fatum** ve **providentiadan** sonra evrendeki üçüncü büyük gücü temsil eder. Bu açıdan bakıldığında mutlak bir güç değil, yalnızca mutlak güç olan tanrının **providentia** aracılığıyla kendisini sergilemesi, insanı erdeme doğru yöneltme çabasıdır. Bu nedenle o, kendisini yalnızca insan hayatında var eder; varlık sebebi yanlış değer yargısına sahip olan insandır. Dolayısıyla göksel olanla değil, yeryüzüne ait olanla ilintilidir.

Seneca'nın ahlak felsefesinde **fortunanın** söz hakkı yoktur.<sup>81</sup> Seneca'nın bu savını dört temel anlayış üzerine oturtmak mümkündür: Öncelikle insan erdeme talihî sayesinde kavuşmaz, erdem için ciddi bir felsefî çalışma gereklidir. İkinci olarak bu felsefî çalışmayı yürekten yapan ve davranışlarını buna göre düzenleyen her birey erdem sahibi olabilir. Dolayısıyla **fortunanın** ya da insanoğlunun neden olduğu sosyal farklılıkların erdem sahibi olmada geçerliliği yoktur. Üçüncü olarak **fortuna** insana sadece iyinin ya da kötünün malzemesini verir, onu iyiye ya da kötüye dönüştürecek olan insan aklıdır. Koruyucu tanrı, insana kötü talihini iyiye çevirme şansını her zaman tanımıştır. Son olarak ahlaklı olmanın insana sağladığı erdem öylesine sarsılmazdır ki **fortunanın** verdiği ya da aldığı hiçbir nimet onu etkilemez. Çünkü erdem içsel meselelere yönelir, dışsal olanlara karşı müthiş bir kayıtsızlığa sahiptir. Böylece ahlak alanında **fortunanın** söz hakkı yoktur demek, insanın ruhunun yeryüzüne ait olmadığını vurgulamanın bir başka yoludur.

**Fortunanın** ahlak alanında söz hakkı olmasa da insanın ona karşı takınacağı tutum, ahlakını oluşturan en belirleyici unsurlardan biridir. Nitekim Stoa ahlak felsefesinin en temel amacı olan doğaya uygun yaşamak, bir bölümüyle **fortunayı** tanımak ve etki alanından çıkmakla sağlanır. Çünkü onun varlığı, insana bir yandan kendi meselelerinin eksikliğini, sahteliğini, değişkenliğini gösterirken, bir yandan da insanın yeryüzüne bakarak göksel olanı anlamasını sağlar. Stoa felsefesinde yeryüzü ve göksel olan, birbirlerine muazzam bir karşıtlık oluşturur. İnsanın göksel olana itaat etmesi gerekirken, **fortunaya** karşı savaşıması, bu savaştan galip olarak çıkması gerekir. Seneca için **fortunaya** karşı yürütülen savaş, onun her şeyi yapabilecek güce

---

<sup>81</sup> Seneca, *Epistulae Morales*, 36.5.

sahip olduğunu kavramakla başlar. Hayatta her şey olabilir düsturunu edinen Seneca, insanın tüm felaketlere karşı hazır olmasını ister. Bu hazırlıklı oluş insanın sosyal statüsü, mevkii, ekonomik durumu ne olursa olsun, tüm bunların her an değişebileceği anlayışıyla temellenir. Seneca **Epistulae Morales**'te **fortunanın** yapabileceği pek çok felaket senaryosu gösterir Lucilius'a. **Fortunanın** ulaşamayacağı, değiştiremeyeceği hiçbir şey yoktur; ne krallar vardır ki hayatlarına köle olarak veda etmişler, ne zenginler vardır ki açlıktan ölmüşlerdir. Bu nedenle insan, ruhu ve aklı dışında kalan hiçbir şeye güvenmemeli, olabilecek her şeyi kesin olarak olacak şeylermiş gibi kafasında sürekli düşünmelidir.<sup>82</sup> Bu düşünce biçimi insanın **fortuna** karşısında güçlenmesini, başına gelen olaylarla sarsılmamasını, sıradan insanın yıkıldığı ve hayata lanet ettiği durumlar karşısında ruh dinginliğini korumasını sağlar. Seneca'nın talihi yenmek dediği, bu sarsılmaz ruh dinginliğidir. Böylece insan, **fortunanın** felaketlerini sarsılmayarak iyiye çevirir. Ancak belirtilmelidir ki Seneca'ya göre bu duruma pek az insan kavuşacaktır; bu da bizi insanların sahip olduğu değer yargısına tekrar götürür. Çünkü **fortunaya** hazır olmak sadece doğru değer yargısını gösteren erdeme sahip insanın yapabileceği bir iştir. Örneğin erdeme sahip olmayan insan da ölümlü olduğunun farkındadır ve kimi zaman ölümü düşünür; ancak yine de ölüm duygusuyla sarsılmaktadır. Bu tavır evreni anlayamamaktan ileri geldiği kadar; insanın yeryüzüne, bedenine, duygularına ve tutkularına olan bağımlılığından ileri gelir.

“Quando continget contemnere utramque fortunam, quando continget omnibus oppressis adfectibus et sub arbitrium suum adductis hanc vocem emittere ‘vici’? Quem vicerim quaeris? ... sed avaritiam, sed ambitionem, sed metum mortis, qui victores gentium vicit.”

“Talihi her iki biçimini de küçümsemek ne zaman nasip olacak; tüm arzuları ele geçirip, onları kendi kontrolümüz altına aldıktan sonra ‘yendim’ diye bağırarak ne zaman nasip olacak? Kimi yendiğimi mi soruyorsun? ... Açgözlülüğü, ihtirası, halklara galip gelen fatihleri yenen ölüm korkusunu yendim.”<sup>83</sup>

<sup>82</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 91.4-5.

<sup>83</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 71.37.

**Fortunayı** yenmek; tutkuları, ihtirasları, hırsları, korkuları ve bu duyguların insanı bağımlı kıldığı bedeni, dünyevi maddeleri ve durumları yenmekle aynı şeydir. Seneca'nın ahlak felsefesinde bu duygular ve bunların getirdikleri, ruh için azaba dönüşür; zira ruhun asli niteliklerine ters düşerler. Bu nedenle bir insanın asli niteliklerini anlamak için ona bedeniyle beraber gelenleri ve **fortunanın** bağışladıklarını yok sayarak bakmak gereklidir. İnsan edindiği bu nimetleri **fortunadan** bir gün iade etmek üzere borç almıştır. Bunu fark eden insanın **fortunaya** karşı savaşı artık çok kolaydır. Öncelikle kendisine ait olmayan, hatta ona zarar veren maddi şeyleri istemez ki hiçbir şey istememek, hayatında kaybetmeyi ve **fortunayı** ortadan kaldırır. İkincil olarak ise eğer **fortuna** lütfedip ona bu nimetleri verdiyse onlara bağlanmaz, sakin bir ruhla kaybetmeyi hayat düsturu edinir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, başına ne gelirse tanrılardan bilir, kötü olaylar karşısında erdemini sergileme fırsatı bulduğu için mutluluk duyar. Seneca, Stoacı Attalus'un sözleriyle konuya şöyle açıklık getirir:

“Malo me fortuna in castris suis quam in deliciis habeat.”

“Talihin beni zevkler içinde tutmasındansa, ordugâhında tutmasını tercih ederim.”<sup>84</sup>

**Fortuna; fatum ve providentiadan** sonra doğaya uygun yaşamının üçüncü yönünü oluşturur. Bu üç güç arasında insana yeryüzünün değersizliğini gösteren en önemli güçtür. İnsan **fatumdan** zorunluluğa boyun eğmesini, **providentiadan** tanrının yapısını ve gücünü, **fortunadan** ise bu iki kavram yoluyla öğrendiklerini hayatına nasıl uygulayacağını öğrenir. **Fortunanın** boyunduruğuna girmeyerek, başka bir deyişle tanrının ne kadar kuvvetli bir erdemi olduğunu ölçmek için yaptığı sınavda başarılı olarak **fatum** ve **providentia** anlayışının ruhunda ne denli sağlam bir yer edindiğini gösterir. Böyle bir insanın tek amacı iyi ve kötünün gerçek anlamlarını kavrayarak doğaya uygun yaşamak, dünyevi hiçbir varlığa tamah etmeyerek tanrıya benzemektir. Nitekim o parayı önemsemez, çünkü tanrının parası yoktur; güzel

<sup>84</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 67.15.

giyinmek onun için değerli değildir, çünkü tanrı çıplaktır; ünü yok sayar, çünkü gerçekte kimse tanrıyı tanımaz.<sup>85</sup>

**Fortuna** erdemli insanı daha güçlü kıldığı kadar, erdemsiz insanı da o kadar bertaraf eder; çünkü onun karşısında insanı koruyan tek şey erdemdir. Bu erdemden yoksun insanların yıkıma uğraması Seneca için şaşırtıcı değildir. Bu insanlar, baştan hatalara esir olanlar, eşyaya gerçek değerini veremeyenlerdir. Kendi ruh âlemleriyle yaşamaya alışkın olmadıkları için **fortuna** hayatlarından bir şey kopardığı zaman kötü durumlara düşenlerdir.<sup>86</sup> Seneca **Epistulae Morales**'te Lucilius'a sık sık bu insanlardan uzak durmasını, inzivaya çekilmesini önerir.<sup>87</sup> Çünkü bu insanların hayattan beklentileri ve sevdikleri için diledikleri para, mal mülk, şöhret ve itibardır; bilgenin gözünde itibarı olmayan talihin onların nazarında büyük önemi vardır. Bu nedenle özellikle erdem yolunda çaba sarf etmeye başlayan insanın, bu fikirlerden zehirlenmemek için halktan uzak durması gerekir.

---

<sup>85</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 31.10.

<sup>86</sup> Seneca, **Epistulae Morales**, 78.10.

<sup>87</sup> Bkz. Seneca, **Epistulae Morales**, 8; 19.

## SONUÇ

Seneca'da **fatum**, **fortuna** ve **providentia** kavramlarının çözümlenmesi, onun felsefesinin bütünlüklü bir yapı olarak karşımıza çıkmasını sağlar. Bu bütünlüğü sağlayan, bu üç kavramın kişinin evrene, tanrıya, dünyaya ve kendisine dair sorabileceği tüm sorulara cevap oluşturmalarının yanı sıra bu kavramların kendi aralarındaki ilişki ağı ve birbirlerinin içine geçmişliğidir. Bu nedenle Seneca'nın bakış açısından **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramlarından herhangi birini incelemek, bir diğerinin varlığına ve tanrının doğasına dair açıklama yapmayı da gerektirir; bu kavramlar ile tanrı arasında evreni ve insanı bütünüyle saran kopmaz bir bağ söz konusudur.

Evrendeki egemen üç gücü temsil eden **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramlarının incelenmesinin sağladığı bütünsellik, Seneca'nın felsefesinde yalnızca fizik alanına dair elde edilen bir anlayış bütünlüğü değildir; bu inceleme aynı zamanda fiziğin üzerinde yükselen ahlak felsefesinin de uyumlu bir bütün olarak kavranabilmesine imkân tanır. Nitekim Seneca'ya göre felsefe doğa araştırmasıyla başlar, fakat yapılan araştırma neticesinde elde edilen bilginin ahlaka temel oluşturması beklenir. Başka bir deyişle, doğa bilgisine en çok ahlaklı yaşama konusunda insana yol gösterici olduğunda ihtiyaç duyulur. Bu nedenle Seneca'nın **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramlarının doğalarına dair yaptığı açıklamalar da aynı anlayışla değerlendirilmelidir. İnsan aklının bu üç gücün doğasını kesin ve doğru şekilde kavraması gerekir; çünkü doğaya uygun ve ahlaklı yaşamanın koşulu, bizzat tanrının kendisini ve doğasını gösteren bu kavramların anlaşılmasında yatar. Doğaya uygun yaşamak ise bizzat tanrının aklına, isteğine, yarattığı ve yönettiği düzene göre yaşamaktır.

Gerek Stoa felsefesinde, gerek Seneca'da **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramları arasında sahip oldukları güç ve yetkiye göre belirlenmiş, görünürde hiyerarşik olan bir varlık sıralaması mevcuttur. Bu varlık sıralaması ve güç ayrımı evrende kötülüğün, zorunluluğun, rastlantı gibi gözükten durumların varlığını açıklamada Stoa felsefesi için yol açıcıdır. Ayrıca bu ayrım, insanın sınırlı bakış açısı sebebiyle yakındığı durumlardan tanrıyı sorumlu tutmama ve tanrı ile insan arasında

bir dostluk kurma çabası olarak da yorumlanabilir. Ancak yapılan bu hiyerarşik sıralamaya rağmen Yunan Stoacıları ve Seneca tarafından bu kavramların hem birbirleriyle hem de tanrıyla eş tutulduğu görülür. Örneğin **fatum**, tanrıların da boyun eğmesi gereken bir güç olarak tanımlanmasının yanı sıra tanrının kendisi ya da **providentia** olarak da tanımlanır. Benzer şekilde Seneca'nın **fortuna**yı ve **providentia**yı da tanrıyla bir tuttuğu da görülür. Böylece bu kavramların kimi zaman birbirlerinden ayıramayacak denli iç içe geçmişliği, yukarıda belirttiğimiz gibi Stoa felsefesini bütünlüklü bir yapı içinde kavramamızı sağlasa da bu felsefenin anlaşılmasını aynı ölçüde güç ve karmaşık hale getirir. Ancak bu kavramların birbirleriyle ve tanrıyla olan ilişkileri derinlemesine incelendiğinde söz konusu sıralamanın aslında her biri nihai olarak tanrıya indirgenen güçlerden oluştuğu; üç gücün de Seneca'ya göre yarattığı eserler kadar isimle anılabilecek olan tanrının doğasının bir yönünü oluşturduğu anlaşılabilecektir.

Stoa felsefesindeki genel eğilime uyan Seneca'nın **fatum**, **providentia** ve **fortuna** güçlerinin sıralamasında önceliği **fatum** alırken, **providentia** ve **fortuna** onu izleyen güçlerdir. Evrendeki zorunluluğun öteki adı olarak tanımlanan **fatum**, hiçbir şekilde değişmeyen ve değiştirilemez olan sonsuz güçtür. Olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisini temsil eden, evrendeki tüm şeylerin ve olayların kendisine göre meydana geldiği nedenler silsilesidir. O değişmez; çünkü bu değişim, neden-sonuç ilişkisinde bir sapmaya yol açar ve nedensellik üzerine kurulu olan Stoa felsefesinin zemininin yitirilmesine neden olur. Seneca'da **fatum** nedenler dizisi, evrensel ve zorunlu yasa olarak tanımlanırken; tanrı nedenlerin nedeni, evrenin ve zorunluluğun kendisi olarak tanımlanır. Böylece evrendeki her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi olan tanrının **fatumun** da yaratıcısı ve kaynağı olduğu anlaşılır. Seneca'nın **De Providentia** 5.9'da ifade ettiği üzere tanrı kaderi kendisi yazmıştır; ancak yazdığı kadere evrendeki tüm diğer varlıklar gibi itaat etmek zorundadır. Bu durum, Seneca'da tanrının **fatum** tarafından sınırlandırılmış olduğunu göstermektedir. Ancak tezimizde de ortaya koymaya çalıştığımız gibi bu sınırlılık dışsal bir güçten değil, bizzat tanrının doğasından kaynaklanmaktadır.

Tanrının **fatuma** boyun eğmesi, Seneca'da tanrının yaratılabilecek en mükemmel evreni yarattığını bir kez daha kanıtlar. Çünkü tanrı, **fatumu** yaratmakla

en iyi evren düzeninin var olmasını, ona değişmezlik ilkesi vermekle de bu düzenin hiçbir şekilde bozulmamasını sağlamıştır. Bu nedenle de **fatumun** ilk ilkesi kararlaştırılmış olana, yani tanrının kendisine verdiği değişmezlik ilkesine sadık kalmaktır. Böylece tanrı ve **fatum** arasındaki ilişki, tanrıdan daha üstün bir varlığa değil; aksine tanrının öngörüsü ve yöneticiliğiyle en üstün varlık olduğuna işaret etmektedir. Seneca'ya göre tanrı en iyi evreni yaratmış olduğuna göre, verdiği bu karardan pişmanlık duymaz ve kararlarında değişiklik yapmaz. Yarattığı evrende tanrısal planının işlemlerini sağlayan **fatumun** değiştirilemezliği, aslında tanrının kararının değiştirilmezliğini simgeler. Seneca'nın **fatumu** tanrı olarak tanımlaması, bu ilişkiyi açık bir şekilde gözler önüne serer. **Fatum**, tanrının tüm sıfatları gibi onun bir özelliğini; onun yüceliğini ve her şeye gücü yeten olduğunu simgeleyen güçtür. Böylece **fatum** ve tanrı ilişkisinin ortaya koyduğu, tanrının boyun eğmek zorunda olduğu tek bir zorunluluk olduğudur: O da mükemmel olan kendi doğasıdır.

Güçler sıralamasında ikinci sırada yer alan **providentia** ise, tanrının varlığına hiçbir karşıtlık oluşturmayacak şekilde ona indirgenir; nitekim tanrının yarattıkları üzerindeki yönetici ve koruyucu gücünü gösterir. Ancak böylesi bir doğaya sahip olan **providentia** ile evrende varolan kötülük arasında insan aklının kavrayamadığı bir karşıtlık vardır. Evren **providentia**yla yönetiliyorsa iyi insanların başına neden kötü şeyler geldiği, Seneca tarafından cevaplandırılması gereken bir soru olarak belirir. Böylece Seneca'da **providentianın** varlığı ve doğası, kötülük bağlamında görünürde bir sorun haline gelir. **De Providentia** 5.9'da sanatkar tanrının yasa sebebiyle hamuru değiştiremeyeceğini, bu yasaya göre bazı öğelerin bazı öğelerden ayıramayacağını, bölünemez olduğunu söyleyen Seneca, evrenin bu şekilde yaratılmasının bir zorunluluk olduğunu belirtir. Bu noktada karşıtların birlikte var olması olarak algılanması gereken kötülüğün varlığı Seneca tarafından **providentia**ya değil; evrensel yasaya, **fatuma** atfedilir. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi **fatum** da tanrının bir gücünü gösterdiğine göre, Seneca'nın bu savı kötülüğün varlığından tanrıyı tam anlamıyla uzaklaştırmaz. Problemin çözümü, öncelikle kötünün doğru bir şekilde tanımlanmasıyla elde edilir. İnsanların kötülük dedikleri, evrende karşıtların varlığına ve bunlara bağlı olarak yeryüzünde yaşadıklarına işaret eder. Ancak evrende karşıtların bir arada olması, insan açısından bu düzenin ne kadar

mükemmel olduğunu bir kez daha gösterir. Öncelikle yaratımın ilk amacı olan iyilerin var olması, ancak karışıklarının var olmasıyla mümkündür. Bu durum, tanrısal planın işlemesine yardımcı olurken aynı zamanda insan yaşamını da anlamlı kılar; çünkü zorunluluk ve tanrının yöneticiliğine rağmen insan aklına ve özgür iradesine seçim şansı verildiğini gösterir. Böylece insan tanrıya benzer, fakat eksik olan doğasını tamamlama şansını elde eder. Dolayısıyla bu durumları kötü olarak addetmek, Seneca'ya göre bir yanılgıdır. Bu durumları tanrının, insanı **fortuna** yoluyla iyi olan doğasına çağırma girişimi olarak görmek gerekir. Böylece tezimizde incelediğimiz üçüncü unsur olan **fortuna** da tanrının bir başka gücünü gösterir. İnsan **fortunanın** tanrısallığını anladığı ve her şeyin tanrının inayetiyle gerçekleştiğini kavradığı zaman kötülük problemi ortadan kalkacaktır. Çünkü böyle bir insan tanrının kötülük yapmayacağını ve hatta iyi olan doğası gereği yapamayacağını bildiği için yeryüzündeki her şeyin aslında kendisinin sınırlı bakış açısında iyi ve kötü olarak tanımlandığını fark edecek; bu durumların üstüne çıkacak ve tanrının **fortuna** yoluyla insana yaptığı uyarıları doğru şekilde anlamlandıracaktır.

Görüldüğü gibi Seneca'nın felsefesinde **fatum**, **fortuna** ve **providentia** kavramlarının çözümlenmesi, bu üç kavramın çeşitli yönleriyle tanrıdaki birliği yansıttığını gösterir. Tanrının nitelikleri, gücü ve yarattığı şeyler kadar isim aldığını, bu bağlamda ona her ismin uygun olduğunu söyleyen Seneca bu üç kavramı çeşitli şekillerde tanımlamış olsa da bunlar, tanrının Iuppiter, Mercurius ya da Neptunus gibi pek çok isminden yalnızca üçünü gösterir. Tanrının kendisine yardımcı olarak atadığı tanrıların evrenin yok oluşunda yalnızca tek tanrı olan Iuppiter'de erimesi gibi **fatum**, **providentia** ve **fortuna** da onun varlığında eriyecektir.

Seneca'nın felsefesinde tüm detayların ötesinde güdülen genel ve ilk amaç, tanrının her şeyi öngören ve planlayan, her şeye gücü yeten, her şeyin yaratıcısı ve nedeni olduğunu ispatlamaktır. Bu amaca, Seneca'nın metinlerinden anlaşıldığı üzere **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramları tanrıyla bir ve aynı şey olarak kabul edildiği zaman ulaşılacaktır. **Fatum**, evrendeki değişmez ve en büyük gücü gösterdiği için tanrının yüceliğini ve her şeye yeten gücünü; **providentia** tanrının iyi doğasını, yarattığı şeyleri gözettiğini ve yönettiğini göstererek onun kendisi dışında bir sınırlamaya sahip olmayan etkin gücünü, **fortuna** ise rastlantı olarak ve kötü

sıfatlarla adlandırılrsa da insanı erdemi anlamaya, doğaya uygun yaşamaya götüren bir güç olarak tanrının eseri üzerindeki sonsuz hâkimiyetini, onu doğru yolda tutmak için kullandığı gücünü temsil eder. Böylece Seneca'nın felsefi bakış açısından tanrı, tüm bu görünümlele ele alındığında bütün sıfatların sahibi olarak evrenin her köşesine sinen tek ve mükemmel bir varlık haline gelir.

Sonuç olarak her şeyden önce bir ahlak filozofu olan Seneca'nın felsefesi, özellikle “doğaya uygun yaşamak” düsturu etrafında gelişir. Felsefeyi erdem çalışması olarak gören Seneca'nın amacı, doğaya uygun yaşayan erdemli insanı yaratmak, bu yolu arzulayanlara Stoacı bakış açısıyla kılavuz olmaktır. Hem fizik hem de ahlak alanında felsefesinin kilit noktasını oluşturan **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramlarını da bu amaç için kullanır; fakat Seneca onları yalnızca kavramsal olarak ele almaz, fiziğin sağladığı temelle insan hayatının merkezine koyar. Doğaya uygun yaşamayı **fatum**, **providentia** ve **fortuna** kavramlarının ayrı ayrı gösterdiği “tanrıyı izlemek” düsturuna ulaştırır. Böylece bu kavramlar sayesinde tanrı ile insan ilişkisini bireyselleştirirken, aynı zamanda evrensel bir ahlak anlayışı yaratmayı da amaçlar. İnsanı riyakârca yapılan tapımlardan, korkutucu tanrı fikrinden, ölüm korkusundan kurtarır; iyi ile kötünün gerçek anlamlarını araştırıp insanın gerçek iyiliğinin bedende değil, tanrıdan pay aldığı aklında olduğunu gösterir; insan ile tanrı arasında doğalarının sağladığı bir ahenk kurarak onların arasındaki farkı kaldırır, onları birbirlerine dost kılar; böylece insanı en yüksek iyiliğe ve mutluluğa ulaştırır.

## KAYNAKÇA

### 1. Antikçağ Kaynakları

- Alexander Aphrodisias: **Alexander of Aphrodisias. On Fate**, Trans. R. W. Sharples, Duckworth, Trowbridge, 1983.
- Arnim, H. von: **Stoicorum Veterum Fragmenta, Vol. II: Chrysippi Fragmenta Logica et Physica**, Teubner, Stuttgart, 1964.
- Augustinus: **City of God**, vol. II, Trans. W. M. Green, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1963.
- Augustinus: **Contra Faustum Manichaeum**, (Çevrimiçi) [http://www.augustinus.it/latino/contro\\_fausto/libro\\_02\\_testo.htm](http://www.augustinus.it/latino/contro_fausto/libro_02_testo.htm), 1 Temmuz 2015.
- Aurelius, M.: **Marcus Aurelius Antoninus. Together with His Speeches and Sayings**, Trans. C. R. Haines, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1916.
- Cicero, M. T.: **De Oratore III: De Fato, Paradoxa Stoicorum, De Partitione Oratoria**, Trans. H. Rackham, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1942 (rep. 1960).
- Cicero, M. T.: **Tanrıların Doğası**, Çev. Ç. Menzilioğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Cicero, M. T.: **On Old Age, On Friendship, On Divination**, Trans. W. A. Falconer, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1923.

- Cicero, M. T.: **On Invention**, Trans. M. Humbell, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1949.
- Cicero, M. T.: **Orations: In Catilinam 1-4**, Trans. C. Macdonald, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1976.
- Dessau, H.: **Inscriptiones Latinae Selectae Vol. I**, Weidmann, Berlin, 1982.
- Diels, H.: **Doxographi Graeci**, Berlin, 1829.
- Epictetus: **The Discourses as Reported by Arrian, The Manual and Fragments**, vol. II, Trans. W. A. Oldfather, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1928 (rep. 1952).
- Epikuros: **Epicurea**, Ed. H. Usener, Cambridge University Press, New York, 2010.
- Gellius, A.: **Attic Nights**, vol. I-II, Trans. J. C. Rolfe, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1927.
- Hesiodos: **Hesiod. Theogony, Works and Days, Testimonia**, Ed.-Trans. Glenn W. Most, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 2006.
- Homerios: **İlyada**, Çev. A. Erhat, A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul, 2011.
- Horatius: **Horace. Satires, Epistles and Ars Poetica**, Trans. H. R. Fairclough, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1926 (rep. 1942).

- Isidorus: **Isidori Hispalensis Episcopi. Etymologiarum sive Originum**, Tomus I, Ed. W. M. Lindsay, Oxford Clarendon Press, 1911.
- Kleanthes: **The Hymn of Kleanthes**, Trans. E. H. Blakeney, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1921.
- Lactantius: **Divine Institutes**, Trans. A. Bowen, Peter Garnsey, Liverpool University Press, Liverpool, 2003.
- Laertios, D.: **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Lausberg, M.: **Untersuchungen zu Senecas Fragmenten**, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970.
- Ovidius: **Ovid. Tristia, Ex Ponto**, Trans. A. L. Wheeler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1924, (rep. 1939).
- Ovidius: **Ovid. Heroides and Amores**, Trans. G. Showerman, The The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1964.
- Platon: **Plato. Laws**, vol. II, Trans. R. G. Bury, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1926.
- Platon: **Plato. The Republic**, vol. II, Trans. P. Shorey, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1942.
- Platon: **Platonis Opera, Tomus IV**, Ed. J. Burnet, Oxford Clarendon Press, 1900.

- Plautus: **Plautus Vol. I: Amphitryon, The Comedy of Asses, The Pot of Gold, The Two Bacchises, The Captives**, Trans. Wolfgang de Melo, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 2011.
- Plautus: **Plautus Vol. III: The Merchant, The Braggart Warrior, The Haunted House, The Persian**, Trans. P. Nixon, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1924.
- Plutarkhos: **Plutarch's Moralia**, vol. IV, Trans. F. C. Babbitt, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1936 (rep. 1962).
- Plutarkhos: **Plutarch. Moralia**, vol. XIII, part II, Trans. H. Cherniss, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1976 (rep. 2004).
- Plutarkhos: **Plutarchi Chaeronensis. Moralia**, vol. 5, ed. Gergorius N. Bernardakis, Teubner, Leipzig, 1893.
- Quintilianus: **The Institutio Oratoria of Quintilian**, vol. I, Trans. H. E. Butler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1920.
- Quintilianus: **The Institutio Oratoria of Quintilian**, vol. III, Trans. H. E. Butler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1921.
- Quintilianus: **The Institutio Oratoria of Quintilian**, vol. IV, Trans. H. E. Butler, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1922.
- Seneca, L. A.: **Ad Lucilium Epistulae Morales I**, Trans. R. M. Gummere, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1917 (repr. 1979).

- Seneca, L. A.: **Ad Lucilium Epistulae Morales II**, Trans. R. M. Gummere, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1920 (repr. 1976).
- Seneca, L. A.: **Ad Lucilium Epistulae Morales III**, Trans. R. M. Gummere, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1925.
- Seneca, L. A.: **Ahlaki Mektuplar**, Çev. Türkân Uzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1992.
- Seneca, L. A.: **De Providentia, De Constantia, De Ira, De Clementia, Moral Essays I**, Trans. J. W. Basore, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1928.
- Seneca, L. A.: **De Consolatione Ad Marciam, De Vita Beata, De Otio, De Brevitate Vitae, De Consolatione Ad Polybium, De Consolatione Ad Helviam, Moral Essays II**, Trans. J. W. Basore, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1932.
- Seneca, L. A.: **De Beneficiis, Moral Essays III**, Trans. J. W. Basore, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1935.
- Seneca, L. A.: **Tanrısai Öngörü**, Çev. Ç. Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.
- Seneca, L. A.: **Naturales Quaestiones**, vol. I, Trans. T. H. Corcoran, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1971.
- Seneca, L. A.: **Naturales Quaestiones**, vol. II, Trans. T. H. Corcoran, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1972.

- Seneca, L. A.: **Letters From a Stoic**, Trans.-Ed. Robin Campbell, Penguin Books, 1969.
- Seneca: L. A.: **Phaedra**, Çev. Ç. Dürüşken, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.
- Seneca: L. A.: **Seneca's Tragedies, Vol. I: Hercules Furens, Troades, Medea, Hippolytus, Oedipus**, Trans. F. J. Miller, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1917.
- Servius: **In Vergilii Aeneidos Libros I-III Commentarii**, G. Thilo, Teubner, Leipzig, 1878.
- Servius: **In Vergilii Aeneidos Librorum VI-XII Commentarii**, G. Thilo, Teubner, Leipzig, 1884.
- Tertullianus: **Tertullian. Apology, De Spectaculis**, Çev. T. R. Glover, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1931 (rep. 1977).
- Varro, M. T.: **On the Latin Language I**, Trans. R. G. Kent, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1938.
- Vergilius: **Çiftçilik Sanatı**, Çev. Ç. Dürüşken, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006.
- Vergilius: **Virgil. Eclogues, Georgics, Aeneid I-VI**, Trans. H. R. Fairclough, The Loeb Classical Library, Harvard University Press, London, 1916.

## 2. Modern Kaynaklar

- Algra, K.: "Plutarch and the Stoic Theory of Providence", **Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought**, Ed. P.

- D'Hoine-G. V. Riel, Leuven University Press, Leuven, 2014, s. 117-135.
- Algra, K.: "Stoic Theology", **The Cambridge Companion to the Stoics**, Ed. B. Inwood, Cambridge University Press, 2003, s. 153-179.
- Arnold, E. V.: **Roman Stoicism: Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy with Special Reference to its Development within the Roman Empire**, Cambridge University Press, 1911.
- Asmis, E.: "Myth and Philosophy in Cleanthes's Hymn to Zeus", **Greek, Roman, and Byzantine Studies**, Vol. 47, 2007, s. 413-429.
- Bettini, M.: "Weighty Words, Suspect Speech: Fari in Roman Culture", **Arethusa**, Vol. 41, S. 2, The John Hopkins University Press, 2008, s. 313-375.
- Bobzien, S.: **Determinism and Freedom in Stoic Philosophy**, Clarendon Press, Oxford, 2004.
- Bobzien, S.: "Chrysippus' Theory of Causes", **Topics in Stoic Philosophy**, Ed. Katerina Ierodiakonou, Clarendon Press, Oxford, 2004, s. 196-242.
- Botros, S.: "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy", **Phronesis**, Vol. 30, No. 3, Brill, 1985, s. 274-304.
- Brun, J.: **Stoa Felsefesi**, Çev. Medar Atıcı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- Burt, B. C.: **A Brief History of Greek Philosophy**, Ginn & Company, Boston, 1889.
- Charlesworth, M. P.: "Providentia and Aeternitas", **The Harvard Theological Review**, S. 29, Nisan 1936, s. 107-132.

- Cooper, J. M.: “Seneca On Moral Theory and Moral Improvement”, **Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics**, Ed. K. Volk-G. D. Williams, Brill, Leiden-Boston, 2006.
- Dragona-Monachou, M.: “Divine Providence in the Philosophy of the Empire”, **ANRW**, Vol. 36.7, Berlin-New York, 1994, s. 4418-4487.
- Dragona-Monachou, M.: **The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods**, Athens, 1946.
- Dürüşken, Ç.: **Antikçağ Felsefesi: Homeros’tan Augustinus’a Bir Düşünce Serüveni**, Alfa Yayınları, İstanbul, 2013.
- Dürüşken, Ç.: **Roma Dini**, Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 2003.
- Dürüşken, Ç.: “Stoa Mantığı”, **Felsefe Arkivi**, S. 28, İstanbul, 1991, s. 287-308.
- Edelstein, L.: “The Philosophical System of Poseidonios”, **The American Journal of Philology**, Vol. 57, No. 3, Johns Hopkins University Press, 1936, s. 286-325.
- Edelstein, L., Kidd, I. G.: **Posidonius: Vol. I, The Fragments**, Cambridge University Press, 1988.
- Edwards, C.: “Epistolography”, **A Companion to Latin Literature**, Ed. S. Harrison, Blackwell, 2005, s. 270-283.
- Fischer, S. E.: “Systematic Connections between Seneca’s Philosophical Works and Tragedies”, **Brill’s Companion to Seneca**, Ed. G. Damschen-A. Heil, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 745-769.

- Frick, P.: **Divine Providence in Philo of Alexander**, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.
- Griffin, M. T.: **Seneca on Society: A Guide to De Beneficiis**, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- Grimal, P.: **Mitoloji Sözlüğü**, Çev. Sevgi Tamgüç, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Harvey, P.: **The Oxford Companion to Classical Literature**, Oxford University Press, 1937.
- Herz, P.: “Emperors: Caring for the Empire and Their Successors”, **A Companion to Roman Religion**, Ed. J. Rüpke, Blackwell Publishing, 2007, s. 304-136
- Holowchak, M. A.: **The Stoics: A Guide for the Perplexed**, Continuum, London, 2008.
- Howatson, M. C.: **Oxford Antikçağ Sözlüğü**, Çev. F. Ersöz, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013.
- Inwood, B.: **Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome**, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- Johansen, K. F.: **A History of Ancient Philosophy: From the Beginnings to Augustine**, Trans. H. Rosenmeier, Routledge, London-New York, 1999.
- Kleywegt, A. J.: “Fate, Free Will, and the Text of Cicero”, **Mnemosyne**, Forth Series, Vol. 26, Brill, 1973, s. 342-349.
- Mann, W.-R.: “Learning How to Die: Seneca’s Use of Aeneid 4.653 at Epistulae Morales 12.9”, **Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics**, Ed. K. Volk-G. D. Williams, Brill, Leiden-Boston, 2006, s. 103-122.

- Martin, J-P.: **Providentia Deorum: Recherches sur Certains Aspects Religieux du Pouvoir Impérial Romain**, Paris, 1982.
- Nardo, D.: **Greek and Roman Mythology**, Greenhaven Press, New York, 2002.
- Nösselt, F.: **Mythology: Greek and Roman**, Trans. Angus W. Hall, Kerby & Endean, London, 1885.
- Price, S. R. F.: **Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor**, Cambridge University Press, 1984.
- Riel, G.V.-D'Hoine, P.: "Fate, Providence and Moral Responsibility: An Introduction", **Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought**, Ed. P. D'Hoine-G. V. Riel, Leuven University Press, Leuven, 2014, s. IX-XIV.
- Sedley, D. "The School, from Zeno to Arius Didymus", **The Cambridge Companion to the Stoics**, Ed. B. Inwood, Cambridge University Press, 2003, s. 7-32.
- Setaioli, A.: "Epistulae Morales", **Brill's Companion to Seneca**, Ed. G. Damschen-A. Heil, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 191-200.
- Setaioli, A.: "Ethics III: Free Will and Autonomy", **Brill's Companion to Seneca**, Ed. G. Damschen-A. Heil, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 277-299.
- Setaioli, A.: "Physics III: Theology", **Brill's Companion to Seneca**, Ed. G. Damschen-A. Heil, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 379-401.

- Vaan, d. M.: **Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages**, Brill, Boston, 2008.
- Wildberger, J.: “Wisdom and Virtue”, **Brill’s Companion to Seneca**, Ed. G. Damschen-A. Heil, Brill, Leiden-Boston, 2014, s. 301-322.
- Wilson, M.: “Seneca’s Epistles to Lucilius: A Revaluation”, **Seneca**, Ed. John G. Fitch, Oxford University Press, 2008, s. 59-83.

