



ARİSTOTELES'İN FİZİK FELSEFESİ

Fatma EREN

**Doktora Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU
2020
Her Hakkı Saklıdır**

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Fatma EREN

ARİSTOTELES'İN FİZİK FELSEFESİ

DOKTORA TEZİ

**TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU**

ERZURUM - 2020



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "ARİSTOTELES'İN FİZİK FELSEFESİ" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanması için verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

[29.12.2020]

Ashı Islak İmzalıdır.

Fatma EREN

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internette paylaşılmaması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU danışmanlığında, Fatma EREN tarafından hazırlanan bu çalışma 29 / 12 / 2020 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından. Felsefe Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan

İmza: Ash Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU

İmza: Ash Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali UTKU

İmza: Ash Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Zafer YILMAZ

İmza: Ash Islak İmzalıdır.

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

İmza: Ash Islak İmzalıdır.

Ash Islak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
TABLolar DİZİNİ	VI
ŞEKİLLER DİZİNİ	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM ARİSTOTELES METAFİZİĞİ

1.1. METAFİZİĞİN TANIMI, KONUSU, İÇERİĞİ	5
1.2. İLK İLKE VE NEDENLERİN BİLGİSİ.....	15
1.3. MANTIĞIN İLKELERİ.....	22
1.4. VARLIK.....	29
1.5. TÖZ	35
1.6. KATEGORİLER	44
1.7. MADDE- FORM ÖĞRETİSİ	57
1.8. OLUŞ-BOZULUŞ	66
1.9. KUVVE-FİİL.....	74
1.10. HAREKET ETMEYEN HAREKET ETTİRİCİ	88

İKİNCİ BÖLÜM ARİSTOTELES FİZİĞİ

2.1. FİZİĞİN TANIMI, KONUSU, İÇERİĞİ	107
2.2. YER	111
2.3. BOŞLUK	121
2.4. ZAMAN.....	132
2.5. SONSUZLUK	142
2.6. DÖRT NEDEN ÖĞRETİSİ	153
2.7. RASTLANTI - ŞANS.....	164
2.8. DEĞİŞİM.....	174

2.9. HAREKET.....	183
2.10. EVREN ANLAYIŞI	201
SONUÇ.....	228
KAYNAKÇA	237
ÖZGEÇMİŞ.....	258



ÖZET

DOKTORA TEZİ

ARİSTOTELES'İN FİZİK FELSEFESİ

Fatma EREN

Danışman: Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU

2020, 258 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Prof. Dr. Ali UTKU

Doç. Dr. Zafer YILMAZ

Doç. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

Bu çalışma, Aristoteles'in doğa felsefesinin bir bölümünü temsil eden fizik felsefesi bağlamında ele aldığı kavramların metafizik, fizik ve kısmen epistemolojik açıdan sorgulanmasını içerir. Kavramlar sorunsallaştırılırken, hangi filozofların onların neliğini nasıl ele aldığı ve Aristoteles'in bu kavramlara nasıl bir mahiyet tayin ettiği ortaya konularak, onun metodolojik yöntemi takip edilmeye çalışılmıştır. Bu yöntem, ona zengin bir düşünce mirası ile kendi felsefi sistemini harmanlayıp kavramlara yepyeni boyutlar kazandırarak, yaklaşık iki bin yıl boyunca hem Batı hem de Doğu dünyasında en etkili filozoflardan biri olma ünvanını kazandırmıştır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde metafiziğin, ikinci bölümde fiziğin kavramları ele alınmıştır. Çalışmaya metafizik alana ait kavramlarla başlama nedenimiz onun hem metafiziğe yüklediği anlam hem de hakikatin bilgisine ulaşmada esas aldığı (dedüktif) yöntemle ilişkilidir. Ulaşılan sonuçlar açısından Aristoteles'in fizik felsefesinde ortaya koyduğu kavramların, modern fiziğin bugünkü ulaştığı noktada ele aldığı problem alanlarının temel kavramlarına kaynaklık ettiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Metafizik, Fizik, Varlık, Töz, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, Yer, Boşluk, Zaman, Sonsuzluk, Dört Neden, Rastlantı, Şans, Değişim, Hareket, Evren.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

ARISTOTLE’S PHILOSOPHY OF PHYSICS

Fatma EREN

Advisor: Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU

2020, 258 Pages

Jury: Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

Prof. Dr. Ali UTKU

Assoc. Prof. Dr. Zafer YILMAZ

Assoc. Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

This study includes the metaphysical, physical and partly epistemological questioning of the concepts that Aristotle handles in the context of philosophy of physics which represents a part of his philosophy of nature. While problematizing the concepts, it has been tried to follow Aristotle’s methodological technique by demonstrating how and which philosophers dealt with what these concepts are and what kind of a nature he assigned to them. This method has given him the title of being one of the most influential philosophers in both Western and Eastern worlds for nearly two thousand years by blending his own philosophical system with a rich heritage of thought and bringing new dimensions to concepts.

The present study is comprised of two parts. In the first part, the concepts of metaphysics are discussed, and in the second part the concepts of physics are handled. The reason why we start our study with concepts belonging to metaphysics is related to both the meaning it attributes to metaphysics and the (deductive) method it relies on in reaching the knowledge of truth.

In terms of the results achieved, it can be said that the concepts introduced by Aristotle in the philosophy of physics are the source of the basic concepts of the problem areas that modern physics has addressed at the point it has reached today.

Keywords: Philosophy, Metaphysics, Physics, Being, Substance, Unmoved Mover, Place, Void, Time, Infinity, Four Reasons, Accident, Chance, Change, Motion, Cosmos.

KISALTMALAR DİZİNİ

bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
dpnt.	: Dipnot
ed.	: Editör
ETHOS	: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar
FLSF	: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi
H. Ü.	: Harran Üniversitesi
M. Ö.	: Milattan Önce
M. Ü.	: Marmara Üniversitesi
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri

TABLOLAR DİZİNİ

Tablo 1.1. Kipli Önergelerde Kullanılan Kelimeler	75
Tablo 2.1. Dört Neden.	162
Tablo 2.2. Eudoksos, Kalippos ve Aristoteles'te Küre Sayıları.	217



ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1.1. Aristoteles'in Varlık Görüşü	34
Şekil 1.2. İçlem-Kaplam İlişkisi	48
Şekil 2.1. Değişimin Türleri.....	181
Şekil 2.2. Aristoteles'te Dairesel Hareket.....	195



ÖNSÖZ

“Aristoteles, dev bir entelektüel heykel gibi, antikçağa damgasını vurmuştur.”

J. Barnes’in de yukarıda ifade ettiği gibi Aristoteles felsefe tarihini hem kendi döneminde hem de sonrasında derinden etkileyen bir mihenk taşıdır. Onu, filozof kimliği yanında kendi dönemi içinde bir felsefe tarihçisi (doksograf) ve günümüz bilim adamlarının arketipi olarak da nitelendirebiliriz. Felsefe tarihi içerisinde onu bu kadar önemli yapan ise hem Batının hem de İslam coğrafyasının, düşünce dünyasını derinden etkilemesidir. Bu sebeple de üzerine çok fazla okuma ve çalışma yapılmış ve yapılmaktadır. Onu bu kadar bilinir kılan ise felsefe, mantık, fizik, astronomi, biyoloji, psikoloji gibi bilim dalları, edebiyat, tiyatro, siyaset ve ekonomi gibi pek çok alanda ortaya koyduğu külliyatın her yere nüfuz etmesi ve halen daha referans (rehber) niteliği taşımasıdır. Bu durum onu, felsefe tarihinin en özel filozoflarından biri yapmaktadır.

Aristoteles’in felsefi sisteminin (çalışmamızında konusunu oluşturan) en ayırt edici özelliklerinden biri de Platon’un tüm gerçekliği ve hakikatin bilgisini evrenin ötesine (İdealara) taşıyıp dünyaya geçicilik yüklediği noktada onun asıl olanı, gerçek olanı yaşadığımız dünyaya indirmiş olmasıdır. Bu anlamda Platon’un metafiziği yüceltip fiziği pek de önemsemediği noktada Aristoteles metafizik temelli bir fizik anlayışı ortaya koymuştur. Her ne kadar Aydınlanmayla başlayan pozitivist bilim anlayışı metafiziği bilinebilir alanın dışına taşıyıp onu müphem ve muğlak bir içerik içine hapsetse de günümüz fiziğinin ulaştığı ya da ulaşamadığı bazı sonuçlarla ilgili söylemleri metafizik söylemlerle benzeşmektedir. Bu anlamda özellikle Fizik biliminin Aristoteles’in ortaya koyduğu metafizik bağlarından koparılmamış fizik anlayışı ile varlığı, gerçekliği, hakikati yeniden yorumlaması bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

Bu kadar girift bir filozofun en kompleks, en spekülatif konulara yer verdiği *Metafizik* ve *Fizik* adlı eserler üzerinde çalışma yapmak, Antik Yunan felsefesinin temel kavramlarını, problem alanlarını kısmen de olsa öğrenme fırsatı tanıyan zorlu bir süreç oldu. Bu süreçte danışmanlığımı üstlenen ve tezin her aşamasında desteğini esirgemeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Adnan ÖMERUSTAOĞLU’na, tezin oluşumunda akademik birikimleri ile destek olan ve tezin tamamlanmasında emeği geçen kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ali Utku ve Doç. Dr. Zafer Yılmaz’a gösterdikleri ilgi ve sabırdan dolayı çok teşekkür ederim. Ayrıca İngilizce metinlerin çevirisinde yardımcı olan Öğr. Gör. Zeynep Daşer ve kız kardeşim Zafer Eren’e katkılarından dolayı teşekkür ederim.

GİRİŞ

“Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler.”¹

Batı felsefesinin çıkış yeri olarak kabul edilen Antik Yunan’dan başlayarak günümüze kadar insan, pek çok bilinmeyeni bilinir kılmış olsa da bilme isteği ortadan kalkmamıştır; çünkü hem hayret ve merak duygusu halen ona zimmetlidir hem de bilinenler karşısında bilinmeyenlerin sayısı da azımsanmayacak kadar çoktur. Yaklaşık olarak iki bin beş yüz yıl önceden gelen bir ses bize insanları felsefe yapmaya iten şeyin bu merak ve hayret duygusu olduğunu söyleyerek ne kadar güçlü bir öndeyi yetisine sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü o gün felsefe çatısı altında yürütülen bugün bağımsız bir disiplin olan, günümüz için hakim otorite kabul edilen bilimi icra eden bilim insanlarının da itici gücü aynı itkidir.

Muhtemeldir ki insan bir başlangıç olduğu varsayıldığında içinde yaşadığı dünyaya, evrene, çok ötelerde ulaşamadığı ama gördüğü gökyüzündeki yıldızlara, Ay’a, gezegenlere ve diğer gök cisimlerine ve tanıdığını sandığı kendine ait soruları hiç bitip tükenmek bilmeden yaşam gibi akıp gitmektedir. Evrenin nasıl oluştuğu, onun ezeli-ebedi olup/olmadığı, evrende her şeyi kontrol eden bir düzenin mi yoksa kaosun mu hakim olduğu, mekan, boşluk ve zamanın ne olduğu, uzayın bir sonu olup/olmadığı, sonsuzun mahiyetinin ne olduğu, evrende insanın bilinçli bir varlık türü olarak yalnız olup/olmadığı? vb. türden soruları insan kendi varlığının farkına vardığından itibaren sormakta, sorgulamakta ve cevaplar bulmaya çalışmaktadır. Günümüzde de aynı sorular sorulmaya ve cevaplar bulmaya yönelik araştırmalar devam etmektedir.

Aristoteles yukarıda dile getirilen sorular karşısında insanların hayret duygularını gidermek, sorularına bir açıklama getirmek için başlangıçta efsanelere/mitolojiye başvurduklarını söyler. İlk başta basit güçlükler karşısında hissedilen hayret duygusu doğa bilindikçe, ona kısmen nüfuz edildikçe, sorulara açıklayıcı nedenler ortaya koyuldukça yönünü zamanla farklı sorun alanlarına taşımıştır. İşte insanı felsefe yapmaya iten şey bu bilgisizlikten kurtulma arzusuydu. O, böyle bir bilginin peşinden koşacak insanın tüm ihtiyaçlarının giderilmiş, konforlu bir yaşam sürmesi gerektiğini ifade eder.

¹ Aristoteles, *Metafizik*, (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, I. Kitap (A), 980 a 20, s. 75.

Bu açıklama aynı zamanda bir filozofu ortaya çıkaran şartlara da vurgu yapmaktadır. Temel ihtiyaçları giderilmiş bir insan ancak böyle bir bilginin peşine düşer. Peşine düştüğü bu bilgiyi de herhangi bir yarar için değil, sadece sorularına cevaplar bulmak, salt bilmek için yapar.² Aynı merak ve hayret duygusu filozof olmayan insanlarda da mevcuttur ve onlar da benzer soruları amatörce sormaktadırlar. Ancak filozof ile filozof olmayan kişilerin hem sorulara verdiği cevaplar hem de kullandığı yöntemler birbirinden farklıdır. Bu türden sorulara verilen cevapların; mitolojik, teolojik, bilimsel ya da felsefi içerikli (bilgi) olmasını belirleyen soran kişinin özelliğidir.

Antik Yunan dünyasında belli bir entelektüel çevre de sorulan bu sorulara verilen cevap içerikleri kabul görmemeye başladığında felsefenin de temelleri atıldığı şeklinde güçlü bir kabul vardır. Felsefe artık mitoloji ya da diğerleri karşısında aynı ya da farklı sorular soran ama kesinlikle yeni cevaplar veren yeni bir bilgi alanıydı. Aslında felsefenin doğumu bir anlamda doğa felsefesinin de doğumuydu; çünkü ilk filozoflar olarak kabul gören Milet Okulu filozoflarının ele aldığı felsefi ilk problem alanı da doğanın ne olduğu üzerineydi.

Batı felsefe tarihinin başlangıcı nasıl ki (tartışmalı olsa da) Antik Yunan dünyası kabul edilmiş ise ilk filozof, ilk doğa filozofu olma unvanı da yedi bilgeden biri olan Thales'e verilmiştir. Thales'in ilk filozof olarak kabul edilmesi yönünde Aristoteles'in etkisi büyüktür. Bu başlangıç noktası M.Ö. 6 yüzyıla tekabül etmekte olup Aristoteles'in M.Ö. 322'de ölümüne kadar olan süreyi kapsar. Helenik felsefe olarak adlandırılan bu dönem kendi içinde Pre-Sokratikler (Doğa Felsefesi), Sokratik Felsefe (İnsan Üzerine Felsefe) ve Sistematik Dönem olarak üçe ayrılmaktadır.³ Helenistik Felsefenin ilk dönemini oluşturan doğa felsefesinin belirleyici niteliği evreni, oluşumu, değişimi ve gelişmeyi açıklayabilecek genel ilkeleri tespit etme çabasıydı.⁴ Bu dönem düşüncesinin en çarpıcı özelliği, sorunların rasyonel analizine vurgu yapması ve doğadaki fenomenlerin açıklanmasında teolojik anlayıştan kaçınılmasıdır. Bu düşünce sisteminde doğaya ilişkin ilahi nedensellik söylemleri yerini yavaş yavaş doğal nedensellik

² Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 982 b 13-25, s. 83-84.

³ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (6. Baskı), Asa Kitabevi, Bursa 2012, s. 28.

⁴ C. Cengiz Çevik, *Presokratik Felsefe Üzerine*, Leukippos~Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, (Çev.: C. Cengiz Çevik), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s. XI.

açıklamalarına bırakmıştır.⁵ Bu da gösteriyor ki düşüncedeki bu dönüşüm bir anda, topyekün değil yavaş yavaş gerçekleşen bir süreç olmuştur. Zaman içerisinde her iki söylem de toplumda birlikte var olmaya, sorulara cevap vermeye ve kendi taraftarlarını toplamaya devam etmiştir.

Felsefenin ilk dönemine ismini veren, salt doğayı konu edinen doğa felsefesi; bir bütün olarak doğanın kökenini, mahiyetini, sınırlarını, içeriğini, bölümlerini, işleyen yasaları, süreçleri ve ilkeleri araştırarak doğanın yapısını ortaya koymaya çalışan geleneksel bir felsefe dalı olarak tanımlanmaktadır.⁶ Bu anlamda doğa felsefesi, fiziksel dünyanın tüm doğal olaylarını içermektedir.⁷ Tarihsel süreç içerisinde felsefenin bu alanı, merkezi problem alanı olma özelliğini zaman zaman yitirip, yerini başka disiplinlerine bırakmış olsa da hiçbir zaman felsefenin ilgi alanı dışında kalmamıştır. Örneğin Sokrates ile birlikte felsefenin eksenini insana kaymış, insan merkezli felsefi görüşler ortaya koyulmuştur. Sistematik dönemle birlikte tekrar doğa ele alınmaya başlanmıştır. Ortaçağ'a gelindiğinde ise doğayı, çağın genel felsefi nosyonuna uygun olarak teolojik olarak açıklanma çabaları olmuştur. Rönesans ile birlikte doğaya ilişkin açıklamalar Tanrı'dan bağımsızlaştırılarak, kendi içinde kapalı bir sistem olarak değerlendirilerek modern bilimin açıklamalarına kaynaklık etmiştir.⁸ İlk başlarda doğa felsefesi ile doğa bilimi arasında kesin çizgilerle belirlenmiş bir ayrım yoktu. Batı düşünce tarihinde onyedinci yüzyıla kadar her iki alan özdeş olup, bir ve aynı şeyi ifade ediyorlardı. O dönem için doğa filozofu aynı zamanda doğal olarak bir fizikçiydi. Doğa felsefesi ile doğa bilimi arasındaki ayrım, tarihsel bir rastlantı sonucu olmayıp, bilimlerin felsefeden ayrılarak kendilerine müstakil alanlar inşa etmesiyle başlamıştır.⁹

Çalışmanın konusu olan Aristoteles'in fizik felsefesi esasen rasyonel bir kavrayış ile gözleme dayalı bir doğa felsefesidir. Aristoteles'in Fizik adlı eserinde ele aldığı kavramlar ve problem alanları açısından bakıldığında onun günümüz fiziğinin kavramsal

⁵ Edward Grant, *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century* [Bir Doğa Felsefesi Tarihi: Antik Dünyadan On Dokuzuncu Yüzyıla], Cambridge University Press, New York 2007, s. 17.

⁶ A. Baki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ü. Hüsrev Yolsal, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 406.

⁷ Grant, II.

⁸ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 519; A. Baki Güçlü vd., *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, s. 409.

⁹ Henry Margenau, "Doğa Felsefesine Giriş", Doğan Özlem (Edt.), *Teori Ve Pratikte Felsefe Disiplinleri*, Fol Yayınları, Ankara 2020, s. 163-164.

çerçevesini oluşturduğu söylenebilir. Bundan dolayı da o hem ilk fizik teorisyenlerinden hem de ilk fizik felsefecilerinden biridir denilebilir. Doğa felsefesinin kapsamının çok geniş olması nedeniyle hem çalışmaya sınırlandırma getirebilmek hem de Aristoteles'in fizik felsefesini ilgilendirebilecek konuları ele almasından dolayı çalışmanın çerçevesini belirlemek için tezimizin adını Aristoteles'in fizik felsefesi olarak belirledik.

Aristoteles'e göre “doğa felsefesi,^{*} felsefenin bir türüdür; ancak o, ilk felsefe değildir”; çünkü doğa, varlığın özel bir cinsidir. O, bu ifadesi ile bir anlamda da doğa felsefesinin kapsamını ve sınırlarını tayin etmiştir.¹⁰ Aristoteles'in doğa felsefesinin arka planını, Pre-Sokratiklerin ve hocası Platon'un ortaya koyduğu felsefi düşünceler oluşturur. Karşısında hazır bulduğu bu felsefi mirası hem bir felsefe tarihçisi hem de filozof kimliği ile eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmeye tabi tutarak üzerine kendi terminolojisini yerleştirerek felsefi sistemini kurmuştur.¹¹ Aristoteles'in doğal felsefesi, tüm doğal dünyayı açıklayabilecek tamamen birbirine bağlı bir sistemdi. Pek çok doğa filozofunun amacı, sadece Aristoteles'in yanlış olduğunu kanıtlamak değil, aynı zamanda onun yerine geçecek kapsamlı bir doğa sistemi bulmaktı.¹²

* *Metafizik* adlı eserin çevirisinde “doğa felsefesi” kullanılırken *Fizik* adlı eserde daha çok aynı kavram “doğa bilimi” olarak çevrilmiştir.

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ), 1005 b 1, s. 200.

¹¹ Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 19.

¹² Josh A. Reeves, “The Field of Science and Religion as Natural Philosophy” [Doğa Felsefesi Olarak Bilim ve Din Alanı], *Theology and Science*, 6 (4), 2008, s. 408.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES METAFİZİĞİ

1.1. METAFİZİĞİN TANIMI, KONUSU, İÇERİĞİ

Metafizik adının nereden, nasıl geldiğine dair bilgilerin çıkış noktası Aristoteles'in başyapıtlarından biri olan *Metafizik* adlı eser olarak kabul edilir.¹³ Ancak Aristoteles'in kendisi "Metafizik" terimini hiç kullanmamıştır. O, bu eserinden bahsederken "Bilgelik" (*Sophia*), "İlk Felsefe" (*Prote Philosophia*) ya da "İlk Bilim" (*Prote Episteme*) terimlerini kullanmıştır.¹⁴ Aristoteles'in hiç kullanmadığı bu ismi kimin, hangi amaçla ve ne zaman verdiğini tespit etmek oldukça zordur.¹⁵ Ancak, bu ismi verenin M.Ö. birinci yüzyılda onun eserlerini derleyip kitapların basımını sağlayan Rodoslu Andronikos olduğu yönünde ortak bir kanaat de vardır.¹⁶

Metafizik, eski Yunanca'da "ondan sonra gelen, ötesi, izleyen" gibi anlamlar taşıyan *meta(ta)* ile "fizik" ya da "doğa" anlamına gelen *physika* kelimesinin *meta ta physika* şeklinde birleştirilmesiyle oluşturulmuş birleşik kelimedir. Metafizik kelime anlamı olarak, "fizikten sonra gelen, fiziğin peşinden gelen, fizik ötesi" gibi anlamlar içermektedir.¹⁷ O halde Metafizik terimi fizik biliminin kapsamını aşan şekilde de ifade edebilir.¹⁸

Metne bu ismi veren kişinin neden bu terimi kullandığı yönünde birkaç hipotez vardır. Bunlardan biri Aristoteles'in eserlerini sınıflandırma kaygısı ile metafizik kelimesini felsefî bir anlamdan çok teknik ya da kronolojik anlamda kullandığı söylenebilir. Aristoteles'in hiç kullanmadığı bir sözcüğün en temel yapıtlarından birine isim olması, belki de onun eserlerinin hangi sırayla okunması gerektiğiyle ilgilidir. Bu başlığı veren kişi Aristoteles'i en doğru şekilde okuyup anlama stratejisinin önce onun,

¹³ Ali Osman Gündoğan, *Felsefeye Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul 2010, s. 35.

¹⁴ Vasilis Politis, *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics [Aristoteles ve Metafizik için Routledge Felsefe Rehberi]*, Psychology Press, New York 2004, s. 2.

¹⁵ Hakan Yücefer, "Aristoteles'in Metafiziği", *Cogito*, 77, 2014, s. 10.

¹⁶ Politis, s. 1.

¹⁷ A. Baki Güçlü ve diğ., s. 964.

¹⁸ Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik*, (2. Baskı), (Çev.: Seval Yılmaz), İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 13.

Fizik adlı eserini, daha sonra *Metafizik*'i okumak olacağını düşünmüş olabilir. Çünkü Aristoteles'e göre, öğrenme süreci tanıdık, açık, bilinir ve doğrudan erişebilir olanla başlar. Fizik, metafiziğe göre daha açıktır; ancak metafizik, daha kuşatıcı ve tümel bilgi içeriği ile fiziğin aydınlatıcısıdır.¹⁹ Metafizik adına tek kelime olarak ilk kez altıncı yüzyıla ait olduğu düşünülen Hesykhios'un listesinde rastlanmaktadır. On ikinci yüzyıldan itibaren bu kullanım yaygınlık kazanmıştır.²⁰

Metafiziğin serüveni, felsefi düşüncenin ortaya çıkışı başladığı söylenebilir. Çünkü Milet Okulu filozoflarının ele aldığı, görünenin arkasındaki değişmeyen, temel/asıl gerçekliğin ne olduğu? sorusu aslında metafiziksel bir problemdir.²¹ Felsefenin kendisi gibi metafizik de farklı dönemlerde, farklı coğrafyalarda, farklı filozoflar tarafından başka başka anlamlar kazanmıştır. İlkçağ boyunca metafizik ontolojik bir yapı sergilemiştir.²² Ortaçağda kutsal metinlerle uyumlu biçimde, ama felsefeden de kopmadan, örneğin Plotinus'un her şeyin kendisinden çıktığı *Bir*²³ ile Aristoteles'in evrendeki hareketi başlatan, duyuşal olmayan tözünü birleştirip Tanrı'nın varlığını temellendirme, Tanrı karşısında diğer varlıkların konumunu belirleme, Tanrısal vahiyi gerekçelendirme ve iman ile akıl arasındaki ilişkileri ortaya koymaya yönelik çabalarda olduğu gibi teolojik bir görev üstlenmiştir.²⁴ Yeniçağda bilimin hız kazanması ve sekülerleşme ile birlikte metafiziksel önermelerin sorgulanması, ona epistemo-ontolojik bir görünüm kazanmıştır.²⁵ Yirminci yüzyılda bilimin giderek artan gücü, felsefeyi bilime indirgenme çabaları metafizik karşıtı tutumları artırmış ve buna bağlı olarak metafiziğin felsefeden çıkarılması için bir savaş başlatılmıştır.²⁶ Aristoteles'in bilgi formları hiyerarşisinin en üstüne koyduğu ve yüzyıllar boyunca "*Bilimlerin Kraliçesi*" olarak görülen metafizik disiplini, Kant döneminden başlayarak Nietzsche ve daha sonra Viyana Çevresi tarafından en büyük "yüzkarası" nitelendirmesi ile tarihsel sürecin en büyük

¹⁹ Yücefer, s. 10-12.

²⁰ Cevher Şulul, "Metafiziğin Tarihsel Evrimi", *HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (11), 2003, s. 58-59.

²¹ Aliye Kovanlıkaya, "Kant'ın Metafizik Eleştirisi", Erdal Yılmaz (Ed.), *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, (2. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 12.

²² Ahmet Cevizci, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007, s. 182.

²³ Cemal Güzel, "Antikçağ ile Ortaçağda Varlık Felsefesi", *Kaygı*, 11, 2008, s. 230.

²⁴ Hasan Aydın, "Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 19, 2015, s.3.

²⁵ Cevizci, *Felsefe*, 182.

²⁶ Ümit Öztürk, "Carnap'ın Metafizik Eleştirisi", *Kaygı*, 16, 2011, s. 144.

aşağılamasına maruz kalmıştır.²⁷ Viyana Çevresi* düşünürlerinin amacı bilimleri bir çatı altında toplayarak metafizik unsurları elemektir.²⁸ Metafizik karşıtı tutumun nedenleri şu şekilde sıralanabilir: Bazıları onu rasyoneliteye aykırı bulduğu, bazıları teoloji ile özdeşleştirildiği, bazıları reel yaşamın dışında anlamsız, anlaşılmasız boş bir spekülasyon olarak gördüğü, bazıları da bilimsel bilgi gibi olgusal bir içeriğe sahip olmadığı için karşıt bir tutum sergilemiştir.²⁹ Sonuç olarak felsefe tarihinde metafiziğin elenmesi önemli bir sorundur ve “*metafiziğin elenmesiyle ilgili her teşebbüs bir karşı tavrın*” ortaya çıkmasına da neden olmuştur.³⁰

Metafiziğin tam olarak neye karşılık geldiği, konusunun, sınırlarının ne olduğu hakkında tek ve doyurucu bir açıklama yapmak oldukça güç olmakla birlikte imkânsız da değildir.³¹ Bu bağlamda onun ne olduğunu tespit etmek kadar, ne olmadığını belirlemek de önemlidir; çünkü bir şeyin ne olmadığını söylemek bir bakıma onun ne olduğunun çerçevesini belirlemektir. Kitapçı raflarında “Metafizik” konu başlığı altında karşılaştığımız [okültizm, ruh çağırma, kara büyü ya da olağandışı vs. konuları ele alan eserler gibi] birçok yayının aslında filozofların ele aldığı metafizik konularını içermediği çok rahatlıkla anlaşılır.³² Metafiziğin anlam olarak fizik-ötesini çağrıştırması onun meleklerle ilgili olmasa da Tanrı veya tanrılar hakkında olduğu kadar, ruhun ölümsüzlüğü, özgürlük gibi doğaüstü konular hakkında bilgi vereceği yönünde bir beklenti oluşturur. Ancak Aristoteles bu beklentiye sahip olanları çoğunlukla hayal kırıklığına uğratmıştır.³³

²⁷ Otfried Höffe, *Aristotle*, State University of New York Press, New York 2003, s. 95.

* Viyana Çevresi düşünürlerinin metafizik karşıtı tutumlarının nedeni, empirik içeriğe sahip olmayan önermelerin doğruluğunun tespit edilememesinden kaynaklanmaktadır. Empirik önermeler, bilimin önermeleridir ve doğrulanabilir. Metafizik önermeler ise empirik içerikten yoksun olduğu için doğruluğu belirlenemeyen önermeler grubuna girerler ve anlamsızdırlar. Bundan dolayıda felsefe sözde sorunlarla uğraşmayı bırakıp, mantıksal yöntemlerle empirik önermelerin çözümüyle ilgilenmelidir. Çevre düşünürleri metafiziği elemeye çalışsalar da kendilerinin de metafizik karakterli bir düşünceye dayandıkları görülür. (bkz. Adnan Ömerustaoğlu, *Bilgi Kuramı: Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı Üzerine*, Araştırma Yayınları, Ankara 2004, s. 13-14, 21-22.)

²⁸ Ömerustaoğlu, 19.

²⁹ Cemal Yıldırım, “Metafizik Üzerine Bir İrdeleme”, *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 1992, s. 38.

³⁰ Ömerustaoğlu, 12.

³¹ Şulul, s. 57.

³² Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt, Dennis L. Okholm, *Felsefeye Çağrı*, (1996), (2.Baskı), (Çev.: Hasan Ünder), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2003, s. 190.

³³ Höffe, s. 95.

Aristoteles, *Metafizik*'i tek bir eser olarak yazmamıştır. *Metafizik* başlığı altında ele aldığı çalışmalar on dört kitaplık bir seri olup, kendi felsefe okulu olan *Lykeion*'u kurduktan sonra kaleme almıştır. Ölümünden sonra ve muhtemelen M.Ö. 200-100 yılları arasında on dört kitap (bugünkü mevcut şeklinde) derlenip basılmıştır.³⁴ Bu eser, Aristoteles'in en karmaşık ve teknik araçlarını, tüm felsefenin en zorlu ve temel problemlerini açıklamak için kullanması bakımından oldukça olgun bir çalışmadır.³⁵

Onun, *Metafizik* eseri oldukça kompleks, girift içerik özelliğiyle ile bütüncül okumalara direnir. Bu durumun birkaç farklı sebebi vardır. Bunlardan bazıları: Metnin birden fazla araştırma konusunun olması, işlenen konuların zorluğu, o dönem için yeni fikirlerin öne sürülmesi, yazım tarzının karmaşıklığı, halk için değil de felsefe eğitimi alanlar için ders notları olarak hazırlanması şeklinde sıralanabilir.³⁶ Aristoteles için metafizik, hiçbir zaman tek bir anlama, tek bir nesneye, tek bir araştırma konusuna karşılık gelmemiştir.

Metafiziğin konulardan ilki, bilgidir; çünkü eser “*Bütün insanlar, doğaları gereği bilmek isterler*” cümlesi ile başlar. Bu iddiaya kanıt olarak da insanın duyularından aldığı hazı gösterir.³⁷ Tüm canlılar doğuştan bir ayırma yetisi olan “duyum” a sahiptirler. Bu yeti canlılara içkin olmasına rağmen, kimileri bu yetiyi içselleştirirken kimileri de içselleştirememiştir.³⁸ Ancak bu yeti, bazı hayvanlarda hafızayı meydana getirirken, bazılarında getirmez. Hafızası olan hayvanlar hatırlama yetisinden dolayı, bu yetiye sahip olmayanlardan daha zekidir ve öğrenmeleri daha kolaydır. Hayvanlar deneysel bilgidен çok az pay alırlar; çünkü insan türü dışındaki hayvanlar tüm yaşamları boyunca sahip olacakları tek şey imgeler ve hatıralardır.³⁹

İnsanlar hafızaya sahip olduklarından dolayı deneye de sahiptirler; çünkü “*aynı şeye ilişkin birkaç hatıra*”, yani “*aynı nesneye ait anının sık sık yinelenmesi*” sonunda, deneyi oluşturur.⁴⁰ Başka bir ifadeyle olayların yinelenmesi ve varlıkta insan tarafından

³⁴ Politis, s. 1.

³⁵ Christopher Shields, *Aristotle*, Routledge Taylor & Francis Group, New York 2007, s. 233-234.

³⁶ Yücefer, s. 9-10.

³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 980 a 20-21, s. 75.

³⁸ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (2. Baskı), (Çev.: Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, II. Kitap, 99 b, s.76.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 980 a 35, 980 b 25, s. 76.

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 980 b 27-28, s. 76-77; *İkinci Çözümlemeler*, II. Kitap, 100 a, s. 76.

gözlemlenebilir olan genel düzenlilik halinin insan hafızasında depolanması/birikmesi sonucunda deneyim ortaya çıkar.⁴¹ Deney ile herhangi bir nesne sınıfına ait tümel bir yargı oluştuğunda sanat meydana gelir.⁴² Örneğin gribe yakalanmış Ali'nin limon suyu içerek iyileştiğinde, onda bu deneyime ait bir bilgi oluşur. Çevresindeki Ayşe de grip olduğunda Ali bu bilgi'yi onunla ya da etrafındaki diğerleri ile paylaşır. Bu paylaşım ile deneye ait tümel bir yargı ortaya çıkar; "limon suyu grip olan insanlara iyi gelir" ve bu bilgi artık sanata aittir. İnsanlar arasında da deney sahibi olanlar, deney olmaksızın kavrama sahip olanlardan daha fazla başarılıdır; bu durum "*deneyin bireysel olanın, sanat ise tümel olanın bilgisi olması*"ndan kaynaklanmaktadır. Örneğin deney sahibi olmadan kavrama sahip olan bir hekim, tümeli bildiğinden (insan), tümelin içindeki bireyin (Ahmet) bilgisine sahip olmadığına sık sık yanlış tedavi yapar ve dolayısıyla başarısız olur.⁴³

Her türlü eylem ve meydana getirme bireysel olanı içerir. Bilgi, deneyden çok sanata aitse, sanat erbabının, deney sahibi olanlardan daha bilge olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü sanat erbabı nedeni bilirken, deneye sahip olan nedeni bilemez. Nedeni bileni, bilmeyenden ayıran en önemli özelliklerden biri, bilen öğretme yeteneğine sahip olmasıdır; örneğin "*sanatkârlar öğretebilirler; ama deney sahibi insanlar öğretemezler.*" Bu durum ustayı, işçiden ayıran en temel özelliklerden biridir. İşçi, işini alışkanlıkla yapar tıpkı arıların bal, ipekböceğinin koza yapması gibi; oysa usta işin neden yapıldığını bilir, kavrama sahiptir ve öğretme yeteneği vardır.⁴⁴

Aristoteles'e göre bilge kişi tümelin bilgisine sahip olduğu gibi, tümelin içine giren bütün özel durumları da bilir. İnsanlar için bilinmesi en zor şeyler en tümellerdir; "*çünkü onlar, duyulardan en uzak olanlardır.*" Bilimler içinde en kesin olanlar, ilk ilkelerle uğraşmayı kendine konu edinenlerdir. Aynı zamanda Aristoteles için, "*bir bilim ne ölçüde nedenleri araştırıyorsa, o ölçüde öğreticidir.*" Çünkü "*öğretmek, her şeyin nedenlerini söylemektir.*" Bilmek için bilmeyi seçen bilge, en gerçek anlamda, en fazla bilinir olan bilginin peşine düşer. Peşinde olduğu ilk ilke ve nedenlerin bilgisi "*sayesinde ve aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinirler*"; ancak "*onların kendileri, kendilerine bağlı*

⁴¹ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2013, s. 42.

⁴² Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 981 a 8, s. 77.

⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 981 a 15-17, 20-21, s. 77-78.

⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 981 a 25-26, 28, 981 b 5-10, s. 78-79.

olan şeyler aracılığıyla bilinmezler.” Bilimler arasında “*hangi amaçla her şeyin yapılması gerektiğini bilen, bilimler içinde en üstün*” olandır. O halde ilk ilke ve nedenleri inceleyen bilim diğer bilimlerden daha üstündür, en tepededir.⁴⁵ Bu sebeple de İlk Felsefe, duyulur ve düşünülür var olanın bütünü, ilk ilke ve nedenleri bakımından konu edindiği için İlk Bilimdir. Aynı zamanda tek tek bütün bilimlerin hareket noktasını oluşturan İlk ilke ve nedenleri ortaya koyması açısından da yine o İlk Bilimdir.⁴⁶ Bu anlamda Metafizik, kendi uğruna istenen bir bilim olarak insandaki hayret ve merak duygusunu giderme ihtiyacından doğmuştur. Çünkü insanlar şeyler karşısında hayret etmeye, gördüklerinin nedenlerini araştırmaya, bunlara bir açıklama getirmeye, şeylerin bilgisini hiçbir yarar gözetmeksizin sadece bu isteği gidermek amacıyla istediler.⁴⁷ Buraya kadar yapılan tespitler ışığında Aristoteles’in, Metafizik’te ele aldığı araştırma konularından birinin Bilgelik olduğu söylenebilir. Bilgeliğin en üstün bilgi olması, bütün bilimlerin temelinde olan “ilk ilke ve nedenleri” araştırmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir uğraşı da ister istemez metafiziğin en tümel olan, en zor ulaşılan bilginin peşine düşmesine neden olmaktadır.⁴⁸

Bilgelik, sırf kendisi için, bilme merakını gidermek için istendiğinden, pratik yararından dolayı istenen bilimlerden daha üstündür. Bilgeliğe sahip olan kişinin Aristoteles tarafından belirlenen bir takım özellikleri vardır. Bunlar: 1) Bilgi bir şeyin nedenini bilmekse, işte bilge kişi bu nedeni bilen kişidir. Nedeni bilen öğretibilme yeteneği diğerlerinden daha fazladır; “*çünkü öğretmek, her şeyin nedenlerini söylemektir.*” Örneğin usta nedeni bildiği için işçiden daha bilgedir ve aynı zamanda nedenlerin bilgisine sahip olduğundan dolayı onun işçiden farklı olarak öğretibilme yeteneği de vardır. Oysa işçi alışkanlık gereği yaptığı işi yapmaktadır; tıpkı kuşların içgüdüsel olarak yuvalarını yapmaları, örümceğin ağını örmesi gibi. 2) Bilge kişi her şeyi detaylı olarak bilirse de diğerlerinden daha fazla bilen, “*mümkün olduğu ölçüde her şeyi bilen bir*” kişidir. 3) Diğer insanlar tarafından bilinmesi kolay olmayan, güç ve zor şeyleri bilme gücüne sahiptir. 4) Yönetici bilim, kendisine tâbi olanlardan daha fazla bilgelik içerdiğinden dolayı “*bilge kişi, kendisine emredilen kişi değildir*”; aksine “*onun*

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 982 a 21-27, 29-31, 33, 982 b 1-6, 10, s. 82- 83.

⁴⁶ Muttalip Özcan, “Aristoteles ve Metafizik”, *Cogito*, 78, 2014, s. 170.

⁴⁷ Frederick Copleston, *Aristoteles*, (3. Baskı), (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013, s. 29.

⁴⁸ Yücefer, s. 12.

başkalarına emretmesi gerek”tiği gibi “*daha az bilge olanın [da] ona itaat etmesi gerek*”mektedir. 5) Bilge kişi en yüksek ölçüde tümelin bilgisine sahip olduğu gibi, tümelin içine giren bütün özel durumları da bilir. En tümeller duyulardan en uzak olanlar olduğu için insanlar tarafından bilinmesi en zordur. Bilmek ve anlamak için bilmeyi seçen kişi, en gerçek anlamda bilgiyi seçecektir. En fazla bilinir olanlar da ilk ilke ve nedenlerin bilgisidir. İlk ilke ve nedenler kendilerine bağlı olanlar aracılığıyla bilinmez; aksine her şey onlar aracılığıyla bilinir. Her şeyin hangi amaçla yapılması gerektiğini bilen, kendine tâbi olan bilimlerden daha üstündür. Bu amaç ise, en yüksek iyi’dir; çünkü iyi olan, bir erektir ve nedenlerden biridir.⁴⁹

Aristoteles’in metafizikle ilgili belirlediği ikinci araştırma alanı, filozofun belki de en zor görevlerinden biri olan, hepimizin her gün kullandığımız bir sözcüğü, [var] “dır”ı tanımlamaktır.⁵⁰ “*Metafizik, amacı şeylerin gerçek doğasını –var olanın var olmak bakımından anlamını, yapısını ve ilkelerini belirlemek olan felsefi araştırmadır.*”⁵¹ Aristoteles’in kendi ifadesi ile metafizik “*varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim*”dir. Başka bir ifadeyle o, “*varlık olmak bakımından varlığın bilimi*”dir. Varlık olmak bakımından varlığı ele alan bu bilim, diğer özel bilimlerden farklıdır, çünkü bu bilimlerin hiçbirisi genel (bir bütün) olarak varlığı ele almaz.⁵² Örneğin geometriye dayalı optik ışığı düz kabul ederken, fizik onun maddesel yapısıyla ilgilenirken;⁵³ biyoloji canlıları, astronomi gök cisimlerini, matematik sayıları, psikoloji ruhu inceler. Bu özel bilimlerin hepsi, belli bir nesne ve belli bir cins üzerinde araştırma yaparlar. Birbirlerinden konu olarak, yöntem olarak farklılık gösteren bu bilimler için ortak özellik, ele aldıkları şeylerin “var olmaları”dır.⁵⁴ Bilimlerin “varlık” tanımının birbirinden farklı olmasının nedeni, varlık teriminin çok anlamlı olmasından kaynaklanmaktadır. “*Ancak bu anlamların hepsi tek bir kavram, tek bir belli doğayla ilgilidir.*”⁵⁵ Örneğin “insan” denilen varlığı psikoloji, sosyoloji, felsefe, tıp vs. gibi

⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik* I. Kitap (A), 981 b 28, 982 a 10-12, 15-19, 21-33, 982 b 1-5, s. 82-83.

⁵⁰ Honer ve diğ., s. 190.

⁵¹ Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 1.

⁵² Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ), 1003 a 20-25, s. 187-188.

⁵³ Pierre Pellegrin, “The Aristotelian Way” [Aristotelesci Yol], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy [Antik Felsefeye Bir Rehber]*, (ss. 56-76), Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 238.

⁵⁴ Heinz Heimsoeth, *Felsefenin Temel Disiplinleri* (3. Baskı), (Çev.: Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, s. 31.

⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ), 1003 a 33, s. 190.

bilimler, kendi araştırma yöntemleri ile inceler ve hepsi farklı bir insan tanımı ortaya koyar. Ancak bu tanımlarda ortak olan şey “insanın var olması,” “varlık olması”dır. Aristoteles için “*varlık, var olan her şeyde ortak olan şeydir*” ve bu varlığın “*incelenmesi de varlık olmak bakımından varlığın bilimine aittir*”⁵⁶ ki, bu bilim de Metafizikten başkası değildir. Burada hataya düşülmemesi gereken nokta, metafizik diğer özelleşmiş bilimlerden farklı olarak varlık olmak bakımından varlığı ele alıyorsa da buradaki varlık tümel değildir, sadece analogik bir tümel yapı sergilemektedir; çünkü bütün kategorilerin dışına çıkar, ancak bütün kategorilerde farklı ama benzer bir biçimde bulunur.⁵⁷

Ontoloji kelimesi genellikle filozoflar tarafından “metafizik” ile eş anlamlı olarak kullanılır. Felsefenin bir dalı olarak ontoloji, nesnelerin, eşyaların, olayların, süreçlerin ve gerçekliğin her alanındaki ilişkilerin türlerini ve yapılarını araştırmaktadır. Bazen “ontoloji” daha geniş anlamda neyin var ya da mevcut olabileceğine değinmek için kullanılan bir araştırma alanıdır. Metafizik ise çeşitli alternatif ontolojilerden hangisinin gerçek olduğuna dair yapılan çalışmalar için kullanılır.⁵⁸

Ontoloji terimi Yunanca *on* sözcüğünden, yani “olmak” fiiline eşdeğer olan *einai* fiilinin “-en yapılı ortaç”ından çıkar. Öyleyse, *on* “varlık”a eşdeğerdir; önüne getirilen bir artikelle birlikte *on*, *to on*, “var olan”, “varolan herhangi bir şey” şeklini alır.⁵⁹ “Ontoloji” terimi ilk olarak 1613 yılında Rudolf Göckel (Goclenius) tarafından “*Lexicon Philosophicum*” eserinde ve bundan bağımsız olarak da Jacob Lorhard (Lorhardus) tarafından “*Theatrum Philosophicum*” adlı eserinde kullanılmıştır. İngilizcede ilk ortaya çıkışı ise 1721 yılında Baile’y sözlüğünde kullanılmasıyla olmuştur.⁶⁰ Christian Wolff “ontoloji” kelimesini popülerleştirmiştir. Daha sonra Alexander Boumgarten ontolojiyi, “*herhangi bir şeyin en genel ve soyut halinin bilimi*” olarak tanımlamıştır.⁶¹

⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ)1005 a 29, s. 200.

⁵⁷ Jean Brun, *Aristoteles ve Lise*, (Çev.: İsmail Yerguz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008, s. 99.

⁵⁸ Barry Smith, “Ontology” [Ontoloji], *Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information [Hesaplama ve Bilgi Felsefesine Blackwell Rehberi]*, (ss. 155-166), Oxford: Blackwell, 8 (1), 2003, s. 155.

⁵⁹ Kazimierz Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, (3. Baskı), (Çev.: Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, İstanbul 2010, s. 95.

⁶⁰ Smith, s. 155.

⁶¹ Ferrater Mora Jose, “On the Early History of ‘Ontology’” [Ontolojinin Erken Tarihinde], *Philosophy and Phenomonological Research*, 24, September 1963, s. 36.

Ontoloji, olma biçimlerini araştıran, var olanların çeşitliliğinden bağımsız olarak bu olma biçimleri arasındaki ilişkileri ele alan bir felsefe disiplini olarak tanımlanabilir. Bu tanımdan hareketle ontolojinin, bilimlerin yaptığı gibi, belli bir var olan tipine yönelmediğini, var olanların olma biçimlerine yöneldiği söylenebilir. Ontoloji doğal nesnelerin ya da canlıların ne olduğunu sormaz. O, ilinek olmak, töz olmak, nitelik olmak, gücül olmak, edimsel olmak nedir? tözün ilinekle, gücüllükle, edimsellikle ilişkisi nedir? türünden sorular sorar. Varlık olarak varlığı araştırmak; olma biçimlerini, olma biçimleri arasındaki ilişkileri araştırmaktır anlamına geldiği için, Aristoteles'in metafiziği bu anlamda ontolojik bir yapı göstermektedir denilebilir.⁶²

Metafiziğin temel problem alanını en gerçek ve tam anlamında var olan tek bir varlık olan töz oluşturur ve *“Bütün diğer şeyler ancak tözle belli bir ilişkiden dolayı, yani tözün nitelikleri, tözler arası ilişkiler ve benzeri olarak vardırlar.”*⁶³ Aristoteles *“Kaç tür töz varsa, felsefenin o kadar kısmı vardır”* diyerek felsefeyi kendi içinde ele aldığı tözün özelliğine göre sınıflandırmaya çalışır. Ona göre *“ezeli-ebedi, hareketsiz ve maddeden bağımsız”* bir töz mevcut ise ki mevcut, onun bilgisinin ve inceleyen bilimin her şeyden önce gelmesi zorunludur. Çünkü bu tür bir gerçeklik tanrısal olmalı ve tanrısal olan da ilk ve egemen olandır. Onun konusu bütün var olanlar içinde en değerli olandır. Tüm bunlarda onu en yüce, en üstün, en çok aranması, en çok arzu edilmesi gereken bir konuma yükseltir.⁶⁴

Aristoteles'in metafizikte ele aldığı diğer bir konuda Tanrı'dır; çünkü yukarıdaki ifadelerinde duyusal-olmayan tözün varlığından söz etmiş ve onu inceleyen bilimi de ilk sıraya yerleşmiştir. Burada duyusal olmayan töze karşılık gelen varlık onun Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisidir. Evrene, arzu edilir olması noktasında hareketi veren fakat kendisi hareket etmeyen (Hareket Etmeyen Hareket Ettirici), oluş ve yok-oluşa tabi olmayan, maddeden bağımsız saf form olan, Kendi Kendini Düşünen Düşüncedir. Buradan hareketle Aristoteles metafiziğinin teolojik unsurlar da içerdiği söylenebilir.

⁶² Yücefer, s. 33.

⁶³ David Ross, *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 246.

⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, VI. Kitap (E), 1026 a 9-10, s. 295; XI. Kitap (K), 1064 b 1-6, s. 463.

Sonuç olarak Aristoteles metafiziğe birden fazla araştırma alanı atfetmiştir. Bunlar, “İlk İlke ve nedenleri” konu alan İlk Bilim, “Varlığı, varlık olmak” bakımından ele alan ontoloji, Tanrı’yı ele alan teoloji olarak sıralanabilir.



1.2. İLK İLKE VE NEDENLERİN BİLGİSİ

Aristoteles bilimler arasında bir sınıflandırma yaptığı için bilimlerin elde ettikleri bilgiyi de birbirinden ayırmıştır. Ona göre fizik üzerine çalışanlar, olanın bilgisi ile uğraşırken; metafizik üzerine çalışanlar nedenlerin bilgisi ile uğraşırlar. Bu iki bilgi türünün ele aldıkları varlık türleri birbirinden farklı olduğu için bu bilgiyi edinme yolları da birbirinden farklılık arz eder.⁶⁶ Aristoteles'in *Metafizik* adlı yapıtında ele aldığı konulardan biri de bütün bilimlerin temelinde yer aldığını ileri sürdüğü, ilk ilkeler ve en yüksek nedenlerin bilgisidir.⁶⁷ Aristoteles'in İlk İlkeler diye adlandırdığı terim aslında Yunanca *arkhai* teriminin bir karşılığıdır.⁶⁸

Milet Okulu filozofları, bir dizi dönüşüm geçirerek algılanabilir mantıklı dünyayı üreten basit şeyi, üretici tözü aramışlardır.⁶⁹ Aradıkları bu şey *arkhe* terimine karşılık gelir. *Arkhe*, kelime anlamı olarak “baş, başlangıç, hareket noktası, ilk ilke, tanımlanamayacak nihai ilke, kök, köken, ilk neden, ana öge, en temel unsur, nihai ana madde” gibi birçok anlam içerir.⁷⁰ Doğa filozofları için *arkhe*, ilk temel, her şeyin kendisinden türediği ilk dayanak, varlığın yüklemelerini de içerisinde barındıran başlangıç noktasıdır.⁷¹ “Taşıyıcı ve öge” kavramları (tıpkı töz ve araz gibi) Miletlilerin erken dönemde henüz kullanmadıkları sözcükler olduğu için Aristoteles, onların birincil tözlerini dile getirmek için *arkhe* terimini kullanır. Miletoslular *arkhe* terimini her ne kadar “taşıyıcı” ya da “öge” anlamında kullanmamış olsalar bile, bu sözcük onların kendi zamanında yine de yaygın olarak kullanılmaktaydı. Bu dönemde *arkhe* teriminin “çıkış noktası ya da başlangıç” ile “oluşturucu nedenler” gibi iki anlamı da gayet iyi biliniyordu ve genellikle bu anlamda dönem filozofları tarafından kullanılıyordu. Hatta *arkhe* sözcüğünün bu anlamlarına, Homeros'un eserlerinde de rastlanmaktadır. Miletoslular için

⁶⁶ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I. Kitap, 78 a, s.26-27.

⁶⁷ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da “İlk Felsefe” Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2012, s. 32.

⁶⁸ Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 14.

⁶⁹ Patricia Curd, “Parmenides and After: Unity and Plurality” [Parmenides ve Sonrası: Birlik ve Çokluk], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy [Antik Felsefeye Bir Rehber]*, (ss. 34-55), Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 35.

⁷⁰ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 50.

⁷¹ Özlem Duva, “Aristoteles'ten Heidegger'e Varlığın Çok Anlamlılığı ve Pratik Bağlamdaki Önemi”, *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar (ETHOS)*, 8 (1), Ocak 2015, s. 52.

arkhe iki anlam içermekteydi, bunlardan ilki: Dünyadaki çoğulluğun kendisinden türeyip geliştiği ilk hal, ikincisi de dünyanın varlığının kalıcı temeli ya da Aristoteles’in deyimiyle taşıyıcı anlamıydı.⁷² Batı felsefe tarihinin ve Miletosun ilk filozofu olan Thales, her şeyin kendisinden meydana geldiği *arkhe*’nin “su” olduğunu öne sürmüştür.⁷³ Thales’in çağdaşı olan Anaksimandros *arkhe* sözcüğünü ilk telaffuz eden filozof olup, bu sözcüğü birincil töze karşılık gelecek şekilde kullanmıştır.⁷⁴ Onun için *arkhe* sınırlanmamış, sınırsız, bitimsiz, uçsuz, belirsiz, belirlenimsiz, tanımsız anlam içeren *apeiron*’dur.⁷⁵

Aristoteles *arkhe* terimine “ilke” anlamı kazandırmış ve onu, hem ilk olan, kaynak teşkil eden ilk malzeme hem de nedensel açıklamayı kuran unsur olarak tanımlamıştır.⁷⁶ *Metafizik* adlı eserinin I. Kitap’ında (A) kendisinden önceki filozofların ilk ilke ve nedenleri ne ölçüde tespit edip edemediğini araştırır. Bu soruşturma sonucunda ilk filozofların çoğunun, her şeyin ilkelerinin yalnızca maddi nitelikte ilkeler olarak kabul ettiklerinin tespitini yapar. Bu filozoflara göre “*her şeyin kendisinden meydana geldiği, kendisinden doğup sonuçta yine kendisine döndüğü (burada töz varlığını korumakta yalnız özel biçimlerinde değişmektedir) bir şey vardır.*” Hepsi bu noktada anlaşıyor olsalar da “*bu ilkelerin sayısı ve yapısı ile ilgili olarak aynı görüşte değildirlir.*” Şöyle ki doğa felsefesinin kurucusu olan *Thales*’e göre bu ilke “su” iken *Anaksimenes*, ilke olarak havayı suyun önüne yerleştirir. *Herakleitos*’a göre bu ilke, ateştir. *Empedokles* ise daha önce adı geçenlere bir dördüncüyü, toprağı ekleyerek ilkelerin sayısını dörde çıkarır. *Anaksagoras* ise *Empedokles*’in dört olan ilke sayısını daha da artırarak sonsuz sayıda ilkeyi kabul eder.⁷⁷ *Anaksagoras* sonsuz sayıda kabul ettiği ilkelerin (türdeşlerin) yalnızca yalın cisimler olduklarını iddia ettiği nokta da *Empedokles* ilkelerinin hiçbirinin yalın

⁷² W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-1: Sokrates Öncesi İlkçağ Filozoflar ve Pythagorasçılar*, (Çev.: Ergün Akça), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011, s. 69-70

⁷³ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, (2.Baskı), (çev.: Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul 1994, s. 29.

⁷⁴ Guthrie, s. 90.

⁷⁵ Peters, s. 39.

⁷⁶ Jean Paul Dumont, “Presokratikler”, Jacqueline Russ (Ed.), *Felsefe Tarihi: Kurucu Düşünceler 1*, (Çev.: İsmail Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul 2011, s. 26.

⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 983 b 8-10, 20-22, s. 90-91; 984 a, 5-11, 13, s. 92-93.

cisim olmayıp bileşik cisimler olduğunu söyler.⁷⁸ Anaksagoras, türdeşlerin nitelik bakımından sonsuz olduğunu, her şeyin her şeyde temsil edildiğini söyler.⁷⁹

Yukarıda ifade edildiği gibi Aristoteles, Pre-Sokratik doğa filozoflarından bazılarının, evrendeki çokluğu meydana getiren çeşitliliğin gerisinde, her şeyin kendisinden çıktığı, kendi hareketini kendisi açıklayan, *arkhe* adını verdikleri maddi bir ilk ilke ya da neden olduğunu düşündüklerini söyler.⁸⁰ Oysa Aristoteles için, doğa filozoflarının *arkhe* olarak belirledikleri maddenin, dayanağın (*substrat*) kendisinin ve değişmelerin nedeni olmayacağı açıktır; çünkü ona göre “*tahtanın veya tuncun değişmesinin nedeni ne tahta ne de tunçtur. Yatağı yapan tahta, heykeli yapan tunç değildir. Bu değişimin nedeni bir başka şeydir.*”⁸¹ Aristoteles bu ifadeleriyle *arkhe*’nin maddi bir ilke olduğunu “*kabul edenler[in], kuşkusuz bir sürü yanlışla düşmekte*” olduğunu; “*Çünkü onlar, cisimsel olmayan şeyler de var oldukları halde onların öğelerini değil, yalnızca cisimsel varlıkların öğelerini kabul etmektedirler*” sözleriyle bu filozofları eleştirerek, ilk ilkelerin maddi bir neden olamayacağını dile getirir.⁸²

Aristoteles var olanı yalnızca maddeye indirgeyenlerin yanında “*görüşlerini var olan her şeyi içine alacak biçimde genişleten*” filozofların da olduğunu ve bunların “*var olan şeyler arasında bazı[ları]nın duyuşsal (...) bazı[ları]nın ise duyuşsal olmadığını kabul*” ettiklerinden dolayı “*her iki tür varlığı da incele*”diklerini söyler. Bu iddiasına örnek olarak da Pythagorasçıları gösterir; çünkü onlar, “*Doğa filozofların[dan] daha uzak ilke ve öğeleri ele almaktadırlar.*” Bunun nedeni ise onların ele aldıkları ilkeleri “*duyuşsal-olmayan şeylerden çıkarmaları*”dır. Pythagorasçılar “*matematiğe kendilerini veren ilk insanlar*” olarak “*sadece bu disiplini geliştirmekle kalmamışlar, aynı zamanda (...) matematiğin ilkelerinin her şeyin ilkeleri olduğunu*” iddia etmişlerdir. Onlar her ne kadar *arkhe* olarak matematiğin ilkelerini belirlemiş olsalar da “*göğün nasıl meydana geldiğini (...) onun farklı kısımlarında olup bitenleri, halleri ve işlevleri anlatırlar. İlke ve nedenlerini, bunları açıklamakta kullanırlar*” diyerek aslında onların da tıpkı Doğa

⁷⁸ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (Çev.: Celal Gürbüz), Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, I. Kitap, 314 a18, 28-30, s. 13-14.

⁷⁹ Jonathan Barnes, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (Çev.: Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul 2004, s. 247.

⁸⁰ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 399.

⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 984 a 20-23, s. 94.

⁸² Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 988 b 23-25, s. 118-119.

Filozofları gibi “*var olanın tamamen duyuşal olandan*” oluştuğunu kabul ettiklerini söyler. Aristoteles için yine de onlar Doğa filozoflarından ve kendinden önce gelenlerden, arkhe’nin duyulardan uzak, daha soyut (sayı) olduğunu savunmalarından dolayı arkhe konusunda daha da fazla ilerleme kaydetmişlerdir.⁸³

Aristoteles tıpkı Pythagorasçılar gibi arkhe’nin duyuşal olamayacağını savunanlardan birinin de Platon olduğunu söyler. Platon’a göre “*duyuşal şeyler sürekli değiş*”tikleri için yalnızca İdeaların “*diğer şeylerin nedenleri*” olabileceğini, bundan dolayı da nesnelerin (şeylerin) ancak “*kendileriyle aynı adı taşıyan İdealardan pay almak suretiyle var*” olabileceklerini iddia eder. Platon’un İdeaları zaman-dışı bir öz olup, duyularla kavranılması mümkün olmayan, sadece akılla ulaşılabilen bağımsız varlıklardır.⁸⁴ Tüm bu tespitlerden hareketle Aristoteles’e gelene kadar, Yunan felsefesinde arkhe problemiyle ilgili olarak biri materyalist, diğeri idealist olmak üzere iki ana damar bulunduğu söylenebilir.⁸⁵

Aristoteles kendisinden önceki filozofların ilk ilke ve nedenlerin bilgisine ne kadar yaklaşmış-yaklaşmadığını belirledikten sonra, kendinin bu konudaki tespitlerini dile getirir. İlk önce ilk ilke ve nedenlerin bilimi ile diğer bilimler arasında statü bakımından bir karşılaştırma yapar ve “*bilimler arasında en kesin olanlar, ilk ilkelerle uğraşanlardır; çünkü daha az ilke içeren bilimler, ilave ilkeler içeren bilimlerden, örneğin aritmeti[ğin] geometriden daha kesin*” olması gerektiği sonucuna ulaşır. Çünkü ancak “*onlar sayesinde ve aracılığıyla bütün diğer şeyler bilinirler*” iken; “*onların kendileri, kendilerine bağlı olan şeyler aracılığıyla bilinmezler.*” Bilimler arasında “*hangi amaçla her şeyin yapılması gerektiğini bilen, bilimler içinde en üstün*” olandır. O halde ilk ilke ve nedenleri inceleyen bilim diğer bilimlerden daha üstündür, en tepededir. İlk ilke ve nedenleri inceleyen bilime en üst statü belirledikten hemen sonra “*varlıkların ilk nedenlerini ve ilkelerini ele alan*” bilimin adı Bilgeliktir diyerek bu alanı kimin ele alması gerektiğini ortaya koyar.⁸⁶

⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 985 b 23-25, s. 99-100; 989 b 23-25, 35, 990 a 1-5, dpnt. 2, s. 122.

⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 987 b 7-10, 18, dpnt. 3, s. 109-110.

⁸⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 111-112.

⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 981 b 27-28, s. 80; 982 a 25-29, s. 82; 982 b 3-6, s. 83.

Bölümün başında da ifade edildiği gibi Aristoteles, olanın bilgisi ile nedenin bilgisini birbirinden ayırır. Bu ayrıma bağlı olarak bilgiyi elde etme yolları “*biri tasımın doğrudan öncüllerle oluşmaması (nitekim ilk neden ele alınmıyordur, oysa nedenin bilgisi ilk nedene bağlı); ötekisi de tasımın doğrudan öncüllerle oluşması*” yönüyle birbirinden ayrılır. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere nedenin bilgisi ilk nedene bağlı olduğu gibi tasım doğrudan öncüllerden oluşmaktadır.⁸⁷ Aristoteles, bu ilk ilkeler nasıl bilinebilir ve bu bilgiye nasıl ulaşılır? sorusuna mantıkla ilgili çalışmalarından biri olan *İkinci Analitikler* adlı eserinde cevap vermeye çalışır.⁸⁸ Bu eserinde mutlak anlamda bilmeyi ele alır. Bu bilginin iki temel yapısı olduğunu belirtir. Bunlar: 1) “*Mutlak anlamda doğru, zorunlu, ilk önermelerden hareketle yapılan kanıtlama (apodeiksis ya da episteme apodeiktike).*” 2) “*Bu ilk önermelerin nasıl elde edileceğine ilişkin yöntem (epagoge) ve bu ilk önermenin bilinmesi (nous).*”⁸⁹ İlk ilkeler yani ilk öncüllerin (öncül tek bir şeyi tek bir şeyle ilişkilendiren bildirimin bir parçasıdır) Aristoteles tarafından belirlenen birtakım özellikleri vardır. Bunlar: 1) Kendisinden önce bir başkası bulunmayan, doğrudan, dolaysız öncüdür. 2) İltir, daha önce gelendir, sonuçtan daha iyi bilinendir, sonucun nedeni olduğu gibi, aynı zamanda sonuca uygun olandır.⁹⁰

Aristoteles açısından mutlak anlamda doğru ve zorunlu olan, ilk önermenin elde edilme süreci, duyum, anı/hatıra, deneyim sürecinin takip edilmesi⁹¹ ile örtük olan tümelin, tümevarım (*epagoge*) yöntemi kullanılarak açık hale getirilmesi, saptanması ve *nous*’la bilgi statüsüne ulaştırılmasıyla gerçekleşir.⁹² Bu sürecin doğuştan bir yeti olduğu varsayılan duyumla başlayabilmesi için, bu yetinin harekete geçmesi gerekmektedir. Bu da “*duyumlanabilirin duyumdan önce var*” olmasını zorunlu kılar; çünkü “*duyumlanabilir yok olduğunda duyum*”da yok olur. Bu ifadenin tersi doğru değildir, yani duyum yok olunca duyumlanabilir yok olmaz, varlığını sürdürmeye devam eder. Böyle bir sonuç “*bilinebilir olanın bilgiden önce var*” olmasını da zorunlu kılar. Bu durumda ise “*bilinebilir olan yoksa bilgi de*” yoktur; ancak bu ifadenin zıttı doğru değildir, yani “*bilgi olmayınca bilinebilir*” yok olmaz; çünkü “*bilgi olmadığında bilenebilirin olmasına*

⁸⁷ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I. Kitap, 78 a, s. 26-27.

⁸⁸ Mehmet Ali Sarı, “Aristoteles’te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”, *Kaygı*, 16, 2011, s. 124.

⁸⁹ Saffet Babür, “*İkinci Çözümlemeler ya da İlk Bilgi-Kuramı Kitabı*”, *Aristoteles, İkinci Çözümlemeler*, (Çev.: Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011, s. 6.

⁹⁰ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I. Kitap, 71 b, 72 a, s. 11.

⁹¹ Babür, s. 6.

⁹² Sarı, s. 125, 128

engel” teşkil edecek bir durum söz konusu değildir.⁹³ Daha önce de ifade edildiği üzere duyumdan anı oluşur, anıların aynı nesneye ait olarak sık sık tekrarlaması ile de deneyim oluşur. Sanat ve bilime deney aracılığıyla ulaşılır. Deneyim oluşla ilgiliyse sanatın ilkesi, varlıkla ilgiliyse bilimin ilkesi çıkar.⁹⁴

Aristoteles düşüncesinde ilk önermelere ulaşmada takip edilen süreçte duyum ve deneyimden sonra gelen *Epagoge* terimi tümevarımlı akılyürütmeye karşılık gelir. Eski Yunanca’da bu terim “sevk etmek, yönlendirmek, meydana getirmek, örnek oluşturmak, neden olmak” gibi anlamlar taşımaktadır.⁹⁵ Aristoteles’te tümevarım yöntemi, tek tek durumlardan hareketle bir olgu durumuna gitme, yani genelleştirme yapma faaliyetidir. Örneğin bir gözlemcinin ilk kargayı gözleyip kara olduğunu gördükten sonra gözleme devam edip ikinci, onuncu, otuzuncu.... yüzüncü kargaya kadar gözlem yapıp, buradan “Bütün kargalar karadır” tümel önermesine ulaşmasında kullandığı yöntem bir tümevarımdır. Burada ulaşılan yargı modern tümevarım anlayışına karşılık gelir. Ancak Aristoteles’e göre, bu yöntemle ilk tümel önermelere ulaşamaz; çünkü bu türden bir sonuç gelecekteki tek tek durumları kapsamadığı için, değişebilecek bir genellemedir ve bundan dolayı da mutlak, değişmez, kesin değildir.⁹⁶ Her ne kadar tümevarımsal bilgi kesin ve zorunlu olmasa da olma olasılığı en yüksektir.⁹⁷ İlk ilkelerin bilgisini tümevarımla elde ediyorsak ve tümevarım da bu konuda sağlam, kesin, mutlak, değişmez veriler veremiyorsa, o halde ilk ilkelerin bilgisini elde ettiğimiz konusunda asla emin olamayız.⁹⁸

Nous (akıl), dolaysız, zorunlu ilk önermelere giden bilgi yoludur.⁹⁹ İlk ilkelerin elde edilmesi hususunda tümevarım-*nous* ilişkisini açıklamaya yönelik iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan biri olan Ortodoks yoruma göre, Aristoteles için ilk ilkelere giden süreçte tümevarım kesinlikle vazgeçilmez bir basamak olsa bile, tümevarımın yapısından kaynaklanan yetersizliklerden dolayı ilk ilke ve nedenlerin bilgisini elde etmekte yetersiz

⁹³ Aristoteles, *Kategoriler*, (3.Baskı), (Çev.: Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara 2014, 7^b 24-38, 8^a 1-5, s. 45, 47.

⁹⁴ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, II. Kitap, 100 a, s.76; *Metafizik*, I. Kitap (A), 981 a 4, s. 77.

⁹⁵ Sarı, dpnt.1, s. 124.

⁹⁶ Babür, s. 6.

⁹⁷ Arslan Topakkaya, *Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırılması*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2014, s. 77.

⁹⁸ Sarı, s. 125.

⁹⁹ Babür, s. 6.

kalacaktır. Bu yüzden ilk ilkelere hem doğrudan hem de yanılmaz sezgisel bir yeti olarak bilgi statüsü kazandıran *nous*'tur. Başka bir ifadeyle, doğru ve zorunlu olan ilk ilkeleri doğrudan ve yanılmaz bir şekilde kavramak, tümevarımla elde edilen sonuçları onaylamak ve onlara bilgi statüsü kazandırmak *nous*'un bir fonksiyonudur. Buradan, tümevarımın ilk ilkelerin bilgisi üzerinde hiçbir kanıtlayıcı rolünün olmadığı şeklinde bir yoruma da ulaşılabilir. O halde bu yoruma göre *nous*, ilk ilkelerin zorunlu, doğrudan ve açıklayıcı olduğunun da bilgisini verir. Bu yorumun savunucuları *nous* terimini “zihinsel sezgi veya sezgisel kavrayış” olarak tanımlarlar. Sonuç olarak Aristoteles'e göre, *episteme*'ye (bilgi) ulaşmak mümkündür. Bir şey hakkında *episteme*'ye sahip olmak o şeyin nedenini bilmektir. *Episteme*'ye temel teşkil eden ilk ilkeleri kesinlikle bilmemiz gerekir ki, böyle bir bilgiye ulaşmak ancak sezgisel, yanılmaz bir yeti olan *nous*'la mümkündür. *Episteme*, duyum-anı/hatıra-deney ve tümevarım aracılığıyla elde edilir. Ancak ilk ilkelerin bilgisinin elde edilmesi için bu sürece *nous*'un ilave edilmesi zorunludur. Ortodoks görüşün karşısında yer alan gelenektekiler, empirist bir tutum sergilediklerinden dolayı, onlara göre tümevarımın ortaya koyduğu sonuçları bilgiye dönüştüren şey, algıdan bağımsız şekilde sezgisel olarak kavrayan bir yeti değil; sonuçların oluşmasında da iş başında olan empirik delillerdir. Tümevarımsal yöntemle zaten bilgi ortaya koyulduğundan dolayı, *nous* tümevarımın sonucunun içinde yer alan zihinsel durumdan başka bir şey değildir, yani *nous* empirik ve tümevarımsal kanıtlar eşliğinde ulaştığımız bir bilgi durumudur.¹⁰⁰

Aristoteles metafiziğinin en temel konularından biri olan varlık (var olanların bütünü anlamında)¹⁰¹ en kapsayıcı kavram olduğundan, varlık olarak varlığın bilimini ilk ilke ve nedenlerin bilgisiyle özdeşleştirmek mümkündür.¹⁰² Onun Tanrısı yaratıcı olmasa da her şeyin nedenleri arasında olan bir varlık (temel neden) olduğundan ilk ilkelerden biridir.¹⁰³ O halde onun için, “Hareket Etmeyen Hareket Ettirici”nin bilgisi de ilk ilke ve nedenlerin bilgisi arasındadır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Sarı, dpnt. 5, 125, s. 125-127,

¹⁰¹ Murtaza Korlaelçi, “Varlık ve Öz-1”, *Felsefe Dünyası*, Sayı: 37, 2003, 19.

¹⁰² Yücefer, s. 13.

¹⁰³ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 983 a 9, s. 85.

¹⁰⁴ Yücefer, s. 13.

1.3. MANTIĞIN İLKELERİ

Klasik mantığın kurucusu kabul edilen Aristoteles için mantığın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı olmak üzere üç ilkesi vardır.¹⁰⁵ Daha sonra ilk defa Leibniz tarafından bu ilkelere yeter-sebep ilkesi* de eklenmiştir.¹⁰⁶ İlk ilkelerin, düşüncenin bütün alıştırmalarında örtük biçimde bulunan tümel ve zorunlu önermeler olduğu ifade edilirse, aklın ilk ilkeleri ya da düşünmenin kendi kanunları da mantığın ilk ilkeleri olduğu söylenebilir.¹⁰⁷ Bu ilkelerin en temel özelliği sağlıklı bir akıl için evrensel ve zorunlu olmalarıdır;¹⁰⁸ çünkü bu ilkeler olmasaydı insanın doğru ve tutarlı düşünmesi mümkün olamayacağı gibi, düşündüklerini başkasına aktarması da söz konusu olmayacaktı.¹⁰⁹

Mantığın ilkelerinden biri olan özdeşlik ilkesi, kesinlikle iki şey arasındaki bir ilişki değildir. O, “*Bir şey ne ise odur*” ve bu ifadenin sembolik dildeki karşılığı “*A, A’dır*” şeklindedir.¹¹⁰ Daha somut bir ifadeyle “*masa, masadır*”, “*kitap kitaptır*” vb. şeklinde örneklendirilebilecek bu ilkenin kurucusu Parmenides kabul edilir. O, bu ilkeyi “*Var olan vardır*” önermesi ile dile getirir. Parmenides için bu ifade bir “aksiyom”dur**. Onun için bu aksiyoğun açılımı “*Var olan vardır, var olmayan var değildir.*” Bu durumda özdeşlik

¹⁰⁵ İbrahim Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999, s. 18, 27.

* Yeter-sebep ilkesi: “*Her şeyin bir varlık sebebi vardır, yani sebep olmadıkça hiçbir olgu mevcut, ifade edilen hiçbir hüküm de doğru olamaz*” (bkz. Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2015, s. 18.)

¹⁰⁶ Hasırcı, s. 18.

¹⁰⁷ İsmail Hakkı İzmirli, *Metafizik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2012, s. 87.

¹⁰⁸ Emiroğlu, s. 18.

¹⁰⁹ Hasırcı, s. 14.

¹¹⁰ Doğan Özlem, *Mantık*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1996, s. 45.

** Aksiyom: Bu terim “*Başka bir önermeye geri götürülemeyen ve tanıtlanamayan, böyle bir geri götürme ve kanıtı da gerektirmeyip, kendiliğinden apaçık olan ve böyle olduğu için öteki önermelerin temeli ve öndayanağı olan temel önerme*” olarak tanımlanır. (bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, s. 31.) Aristoteles’e göre “aksiyomlar varlıkların tümü hakkında geçerlidir (...) [ve] bütün insanların aksiyomları kullanmalarının nedeni de aksiyomların varlık olmak bakımından varlığa ait olmaları”dır; yine de “insanlar aksiyomları kendi amaçlarına uygun düştüğü ölçüde, yani kanıtlamalarının konusu olan varlık cinsi ile ilgili oldukları ölçüde kullanırlar.” Aksiyomlar bütün varlıklar hakkında geçerli ise o halde bu varlığı inceleyen bilim ancak aksiyomları konu edinebilir; çünkü “örneğin ne aritmetikçi, ne de geometrici, aksiyomların doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde herhangi bir şey söylemek çabasına girmemiş”lerdir. O halde aksiyom varlık olmak bakımından varlığa aitse, bu varlığın incelenmesi özel bilimlerin değil, İlk Felsefe’nin konusunu oluşturur. (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ) 1005 a 23-33, s. 199-200.)

ilkesi yalnızca mantığın, yani aklın ilkesi değil, aynı zamanda varlığın da ilkesidir.¹¹¹ Tanımda da söylendiği gibi özdeşlik bir şeyin başka bir şeyle olan ilişkisini değil, bir şeyin ne ise olduğunu ifade ettiğinden, bir şey kendisi dışında bir şeyle özdeş olamaz, sadece benzer ya da eşit olabilir. İki ayrı şey arasındaki ortak özelliklerin oranı arttıkça benzerlik de artar. İki ayrı şey arasındaki tüm özelliklerin ortak olması durumuna da eşitlik olarak ifade ediliyor olsa da¹¹² özdeşlik ne eşitlik ne de benzerlik kavramlarıyla aynıdır. Eşitlik ve benzerlikte karşılaştırılan iki şey vardır ve bunlar her yönde aynı değildir,¹¹³ oysa özdeş olan bir ve aynı şeydir.¹¹⁴ Aynı zaman da özdeşlik ilkesi, zihnin reddedilmesi mümkün olmayan bir ilksel zorunluluğu olarak da tanımlanabilir. Bu ilke sayesinde her düşünce kendi ile aynı olarak bulunduğu gibi hiçbir zaman düzeltmeye de uğramaz.¹¹⁵

İlk başta totolojik ve verimsiz gibi gözüken bu ilke, aslında tutarlı düşünme için hayati bir önem taşır; çünkü o hem doğru düşünme hem de düşünülen şeyin genel geçerlilik kazanması için gereklidir.¹¹⁶ Örneğin “çiçek, çiçektir” önermesinden Ali’nin “çiçek” kavramından anladığı ile Ayşe’nin ve diğerlerinin anladığının aynı olması, özdeşlik ilkesinin işlediğinin kanıtıdır. Aksi düşünüldüğünde Ali’nin “çiçek” diye tanımladığı kavramı diğerleri başka bir şey olarak tanımlıyor ise ya da Ali’nin “çiçek” olarak gördüğünü onlar “ağaç” olarak görüyor ise (çiçeğe ağaca diyorlarsa) hepsinin bu kavram üzerinde anlaşmaları imkânsızlaşır. Bundan dolayı da bir akıl yürütmenin başında bir terime hangi anlam yüklenmişse, akıl yürütme boyunca bu terimin anlamı aynı kalmalı ki, konu anlaşılır olabilsin. Terimlerin anlamlarının değişmemesi akıl yürütmenin tutarlılığının zorunlu şartı olduğu gibi, diyaloglarda da zihin bu kurala uymak zorundadır; çünkü taraflar kullandıkları terimlere aynı anlamları yüklemelerse taraflar arasında anlaşma olması, bir sonuca ulaşmaları mümkün olmayabilir. Bu durum verimsiz, sonuçsuz tartışmalara, fikir kavgalarına, polemiklere neden olacağından tarafların özdeşlik ilkesine uyması zorunludur.¹¹⁷

¹¹¹ Heimsoeth, s. 52-53.

¹¹² Özlem, s. 45.

¹¹³ Hasırcı, s. 15.

¹¹⁴ Emiroğlu, s. 19.

¹¹⁵ İzmirli, s. 87- 88.

¹¹⁶ Hasırcı, s. 14

¹¹⁷ Necati Öner, “Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, 1969, s. 286.

Aristoteles’e göre metafizik, “*varlıkları olmak bakımından*” ele aldığına göre, bu alanla ilgilenen filozof da bütün varlıkların en kesin, zorunlu ve koşulsuz ilkesini ortaya koyma gücüne sahiptir. Çünkü ona göre “*herhangi bir cinsle ilgili olarak en mükemmel bilgiye sahip olan insan*” o konuyla ilgili “*en kesin ilkeleri [de] ortaya koyma gücüne sahip*”tir. Aristoteles’e göre “*insanlar, her zaman, bilmedikleri bir şey konusunda yanılabilirler*”; ancak bu ilke (çelişmezlik ilkesi), “*hakkında yanılmamızın imkânsız olduğu bir ilkedir.*” Bunun nedeni de bu ilkenin “*en iyi bilinen ilke olması*”ndan kaynaklanır. Bu durum da ona en kesin ilke statüsü kazandırmaktadır. Aynı zamanda bir başka ilkeden çıkarılmadığından, kendi kendisiyle bilindiğinden ve her türlü bilgiden önce geldiğinden dolayı “*koşulsuz olan*” ilkedir.¹¹⁸

Çelişmezlik ilkesinin Aristoteles’te tanımı “*aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır*” şeklindedir. Başka bir ifadeyle bu ilke “*aynı şeyin bir ve aynı zamanda hem var olması, hem de olmamasının mümkün ol[amayacağı]*” şeklinde de tanımlanabilir.¹¹⁹ Bu tanımların sembolik dildeki karşılığı “*A, A-olmayan değildir*” şeklindedir.¹²⁰

Aristoteles’e göre çelişmezlik ilkesi için tüm prensiplerin en güvenilir ve kesin olanıdır; ancak yine de bu ilkenin doğruluğundan şüphe edenlerin olduğunun da farkındadır.¹²¹ Herakleitos ve bazı Doğa Filozoflarının sırf tartışma yapma adına bu ilkeyi inkâr ettiklerini; ancak böyle bir inkârın mümkün olamayacağını söyler. Bu duruma neden olarak da “*karşıt* niteliklerin aynı zamanda aynı özneye ait olmaları imkânsız*” olmasını gösterir. Örneğin siyah ve beyaz aynı zamanda aynı özneye ait olamayacakları gibi, bir nesne aynı anda hem beyaz hem de beyaz-olmayan olamaz. Tıpkı bir kuğunun aynı anda hem beyaz hem de siyah olamayacağı gibi.¹²²

¹¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (I), 1005 b 9-19, dpnt.5, s. 201.

¹¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (I), 1005 b 19-20, s. 201-202; XI. Kitap (K), 1061 b 36, s.456.

¹²⁰ Emiroğlu, s. 20.

¹²¹ Shields, s. 249

* Karşıt: Aristoteles bu kelimeyi birkaç anlamda kullanır. 1) “Aynı zamanda, aynı özneye ait olmaları mümkün olmayan cins bakımından birbirinden farklı nitelikler.” 2) Aynı cins ve kendilerini kabul eden özneye birbirinden en farklı nitelikler. 3) “Aynı yetinin alanı içine giren şeyler arasında birbirinden en farklı olanlar.”(bkz. Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ) 1018 a 26-28, s. 257; *Kategoriler*, 14^a 15-25, s. 83.)

¹²² Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (I), 1005 b 27-28, dpnt. 4, s. 202.

Aristoteles için karşıt niteliklerin aynı anda aynı öznde bulunması mümkün olmadığına göre “*bir başka düşüncenin çelişği olan düşünce, bu düşüncenin karşıtı ise, aynı zihnin, aynı zamanda, aynı şeyin, hem var olduğu, hem de olmadığını düşünmesi kesin*”likle imkânsız olacaktır.¹²³ Örneğin insanlar uçurumdan düşmenin kötü bir şey olduğuna inanırlar. Eğer birisi bu ilkeyi inkar ediyorsa uçurumdan düşmenin kötü bir şey olmadığına da inanabilir.¹²⁴ Böyle bir düşünceye inanarak kendini uçurumdan atan birinin ölümcül bir durumla ya da sakatlıkla karşılaşma ihtimali çok yüksektir.

Yukarıdaki açıklamadan hareketle bir şeyin kendisinden başka bir şey olduğunu, kendi-olmadığını, kendi ile özdeş değil de başka bir şeyle özdeş olduğunu düşünmek bir çelişkidir, zihin bunu asla kabul etmez. Bir şey, hem kendisi hem de başkası olamaz, her ne ise odur.¹²⁵ Örneğin “Ali hem mavi gözlü hem yeşil gözlü olamaz” ya da “Ayşe hem çocuk hem de yetişkin” olamaz. Bu ilke nesnelerin evrensel doğasıyla ilgili olduğu için metafiziksel ya da ontolojik bir ilke olarak adlandırılmıştır.¹²⁶ Bundan dolayı zihinsel bir kanun olmaktan çok ontolojik bir kanun olsa da, dolaylı olarak zihne ait bir kanundur.¹²⁷

Aristoteles’e göre çelişmezlik ilkesi, her şey için en sağlam hareket noktasıdır,¹²⁸ “*çünkü bu ilke, doğası gereği bütün diğer aksiyomların da hareket noktasıdır*”.¹²⁹ O zaman bu ilke, o kadar temeldir ki düşündüğümüz ya da konuştuğumuzda onu mutlaka kullanırız.¹³⁰ Aristoteles “*aynı şeyin, aynı zamanda hem olması, hem de olmamasının mümkün olduğu*”nu ve “*düşüncenin bunu tasarlayabileceğini ileri süren filozoflar*”ın (muhtemelen Megara Okulu kastediliyor) olmasının yanında bazı Doğa filozoflarının da aynı görüşleri paylaştığını; ancak bu tür düşünmenin doğru olamayacağını söyleyerek bu filozofların bu düşüncelerini eleştirmeye ve çürütmeye çalışmıştır. Çünkü bir şeyin aynı zamanda hem olması hem de olmaması imkânsızdır ve bu yüzden bu ilke bütün ilkeler içinde en kesin olandır. Filozofların bazılarının bu ilkenin de kanıtlanmasını istemeleri

¹²³ Aristoteles, *Metafizik*, IV. *Kitap (I)*, 1005 b 28-30, s. 202.

¹²⁴ Shields, s. 249

¹²⁵ Özlem, s. 46.

¹²⁶ Jean-Louis Hudry, “Aristotle on Non-Contradiction: Philosophers vs. Non- Philosophers” [Çelişkisizlik Üzerine Aristoteles: Filozoflar ve Filozof Olmayanlar], *Journal of Ancient Philosophy*, 7 (2), 2013, s. 51.

¹²⁷ Aristoteles, *Metafizik*, IV. *Kitap (I)*, dpnt. 4, s. 202

¹²⁸ Bryan Magee, *Büyük Filozoflar Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, (2.Baskı), (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 28

¹²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, IV. *Kitap (I)*, 1005 b 34, s. 202.

¹³⁰ Magee, s. 28.

onların bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır; “*çünkü kanıtlama gerektiren şeylerle ona ihtiyaç göstermeyen şeyleri birbirinden ayırt e[de]memek bilgisizlikten ileri gelir.*” Her şeyin kanıtlanmasını isteyenleri, “*her şeyi kanıtlamak imkânsızdır. Aksi takdirde sonsuza gitmek gerekir. Dolayısıyla bu durumda da kanıtlama, söz konusu olamaz*” ifadeleriyle eleştirmiştir.¹³¹

Tüm bu tespitler doğrultusunda Aristoteles, çelişmezlik ilkesini inkâr etmenin imkânsız olduğunu, çürütme yoluyla kanıtlamanın mümkün olduğunu; yeter ki bu ilkeyi reddeden, buna karşı çıkan, yanlışlamaya çalışan herhangi bir şey söylesin diye ifade eder. Eğer o hiçbir şey söylemiyor ise bunun gibi herhangi bir şey söylemekten aciz olanlarla bir tartışmaya girmek gülünç olacaktır diyerek eleştirir. İddasıyla ilgili hiçbir şey söylemeyen bu adam bir bitkiden farksızdır. İlkenin doğruluğunu kabul etmeyen kişi bir şey, belli bir şey söylüyorsa, o kişiye şöyle ya da böyle yanlış olduğunu iddia ettiği ilkeyi çürütmeye çalışırken bile bizzat bu ilkeyi kullandığını gösterebilir. Şöyle ki, kişi belli bir iddiada bulunduğu anda, aynı anda en azından başlangıçta iddia ettiği şeyin çelişğinin imkânsız olduğunu kabul ederek iddiasını temellendirmeye çalışır.¹³²

Yanlışla düşmemek için önermeler arasında çelişki bulunmaması gerekir; çelişik önermelerden biri doğru ise diğeri mutlaka yanlıştır (tersi de doğrudur). Örneğin “Bütün insanlar ölümlüdür” ve “Bazı insanlar ölümlüdür” önermelerini ele alırsak ilk önerme doğru ikincisi yanlıştır.¹³³ Sembolik dilde ifade edecek olursak “ X’in P olması mümkündür” önermesinin çelişğisi “ X’in P olmaması mümkündür” şeklinde değil de “X’in Y olması mümkün değildir” şeklindedir.¹³⁴ İki önermenin çelişik olabilmesi için yalnızca niteliklerin farklı olması yetmez, aynı zamanda nicelik bakımından da farklı olmaları gerekir.¹³⁵ İnsan zihni önermelerin birini doğru kabul edince, mutlaka diğeri reddediyor, yanlış olarak görüyor.

Bazen iki önerme karşıt da olabilir. Karşıt önermeler birlikte yanlış olabilen, ancak birlikte doğru olamayan önermelerdir.¹³⁶ Örneğin, “ Bütün insanlar doktordur”, “Hiçbir

¹³¹ Aristoteles, *Metafizik*, IV. *Kitap (I)*, 1005 b 35, 1006 a 1-10, dpnt. 1, s. 203.

¹³² Magee, s. 29.

¹³³ Emiroğlu, s. 20.

¹³⁴ M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sina’ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 36

¹³⁵ Öner, s. 287.

¹³⁶ Şafak Ural, *Temel Mantık*, (3. Baskı), Çantay Kitabevi, İstanbul 2011, s. 49.

insan doktor değildir” önermeleri karşıttır; çünkü ikisi de yanlıştır.¹³⁷ Karşıt önermelere başka bir örnek daha verecek olursak, “Mehmet’in beyaz olması mümkündür” ve “Mehmet’in beyaz olmaması mümkündür”. Bu iki önermede Mehmet’in beyaz olup-olmamasının yanında sarışın ya da esmer olma ihtimalide söz konusudur. İki önerme Mehmet hakkında aynı anda geçerli olmayacağı gibi, her ikisinin yanlış olma ihtimali de vardır ancak her ikisinin doğru olma ihtimali kesinlikle yoktur.¹³⁸ Yine “bütün kazaklar iki kolludur” önermesi doğru ise, bunun karşıtı olan “hiçbir kazak iki kollu değildir” önermesi kesinlikle yanlış olacaktır.¹³⁹

Sonuç olarak Aristoteles, bu ilke olmadan şu an bildiğimiz şeylerin hiçbirini bilemeyeceğimizi söyler. Örneğin biyolojide ya da matematik gibi özel bilimlerin konularının sınırlarının çizilemeyeceğini ifade eder. Bir şeyin ne olduğunun ayrımının yapılmasının mümkün olamayacağını dile getirir. Örneğin “ bu insan mı yoksa tavşan mı?” ya da o şeyin neye benzediğini bilenemeyeceğini “soluk reklı mi yoksa beyaz mı?” gibi. Ona göre bu ilke bilimsel sorgulama, akıl yürütme ve insanların onsuz yaşayamayacağı iletişimin ilkesidir.¹⁴⁰ Ancak çelişmezlik ilkesi gibi ilk ilkeler bilimsel bilginin nesnesi değildirler. Çünkü onlar bilinse de ve zihin tarafından kavransa bile kanıtlanamazlar. Kanıtlanamadıklarından dolayı bilimsel bilginin nesnesi olamazlar; ama yine de bilimler ve nous tarafından kavranırlar.¹⁴¹

Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesinin türevi gibi görülebilir.¹⁴² Bu ilkenin açılımı, “Bir şey ya vardır, ya yoktur, bunun ortası olamaz”¹⁴³ ve bu ifadenin sembolik dildeki karşılığı “A” ve “A-olmayan” dışında üçüncü bir hal düşünülemez.¹⁴⁴ Bir özne hakkında tek bir yüklem ya tasdik edilir ya da inkâr edilir. Bu ifadenin temeli doğru ve yanlış tanıdan kaynaklanır; “*çünkü varlığın var olmadığını veya*

¹³⁷ Öner, s. 287.

¹³⁸ Kaya, s. 37.

¹³⁹ Ural, s. 49.

¹⁴⁰ Paula Gottlieb, “Aristotle on the Principle of Non-Contradiction” [Çelişkisizliğin Prensibi Üzerine Aristoteles], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 10, September 1986, s. 360.

¹⁴¹ S. Marc Cohen, “Aristotle on the Principle of Non-contradiction”, *Canadian Journal of Philosophy*, 16 (3), 1986, s. 360.

¹⁴² Özlem, s. 47.

¹⁴³ Emiroğlu, s. 21.

¹⁴⁴ Özlem, s. 47.

varolmayanın var olduğunu söylemek yanlış” olmasına karşın “*varlığın var olduğunu, var-olmayanın var olmadığını söylemek doğrudur.*”¹⁴⁵

Üçüncü halin imkansızlığı bağlamında “x” gibi bir düşünce ya “A”dır ya da “A-olmayandır” bunun dışında bir seçenek söz konusu değildir.¹⁴⁶ Başka bir ifadeyle bir şey ya vardır, ya yoktur, bunun ortası olamaz. Çelişmezlik ilkesinin daha özel bir şekli olan¹⁴⁷ bu ilke önermeler bağlamında ele alındığında ise bir önerme ya doğrudur ya da yanlıştır, üçüncü bir değer alması mümkün değildir. Yirminci yüzyılın başlarından itibaren bu ilkeye itirazlar edilerek çok değerli mantık sistemleri kurulmuştur. Çok değerli mantık sisteminde hangi değer baz/temel alınmış ise örneğin beş değerli mantık sistemi kullanılıyorsa altıncı değer imkansız olacaktır.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Aristoteles, Metafizik IV. *Kitap (I)*, 1011 b 24, s. 228.

¹⁴⁶ Hasırcı, s. 17

¹⁴⁷ Emiroğlu, s. 21.

¹⁴⁸ Hasırcı, s. 17.

1.4. VARLIK

Felsefenin başlangıcından modern felsefeye kadar olan dönemde felsefî sorgulama “*Ti esti?*”, yani “*Ne(ler) vardır?*” sorusunun cevapları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu tür bir sorgulamanın doğal sonucu olarak da, felsefî bir disiplin olan ontoloji (varlık felsefesi) felsefenin merkezine yerleşmiştir. Bu sorunun cevapları ortaya konulduktan sonra da “*Ti esti to?*” yani “*Bu var olan nedir?*” sorusuna cevap aranmaya başlanmıştır. Bu sorgulama da varlığa ait bilginin ortaya konulması anlamına gelmektedir.¹⁴⁹ Aslında Aristoteles ilk soruya odaklanmış olmakla birlikte ikinci soruya verdiği cevap; bilinebilir olan (varlık) bilgiden önce var olur, bilinebilir olan yoksa bilgide yok olur; ama bunun tersi doğru değildir (yani bilgi olmayınca bilinebilir yok olmaz).¹⁵⁰ Buradan hareketle varlık olmadan, varlıktan bağımsız insanın bilgi üretmesinden, bilişsel gelişiminden söz etmek ona göre olanaksızdır. Varlığın insan tarafından bilinebilir yapıda olması onun doğal olarak bilme istencine olanak sağlamakta¹⁵¹ ve bilgi ürün olarak ortaya çıkmaktadır. Aristoteles yukarıdaki sorgulamadan hareketle, daha önce de belirttiği gibi, “varlık olmak bakımından varlığı” ve bu varlığın özü gereği kendine ait olan ana nitelikleri inceleyen bilimin metafizik olduğunu söylemiştir.¹⁵²

Aristoteles, varlığın ne olduğunu ortaya koyabilmek için, kendisinden önceki filozofların varlığı nasıl ele aldıklarını, nasıl temellendirdiklerini ve varlıkla ilgili mevcut varsayımların tümünü sorgulamakla işe başlar. Aristoteles öncesi dönemde “gerçekten var olan nedir?” sorusuna verilen cevap filozoflara göre değişiyor olsa da bu cevapları iki seçenekte toplamak mümkündür. Bu seçenekleri daha önce de ifade edildiği gibi *arkhe*’nin madde olduğunu savunan materyalist kanat ve onun duyuşal nitelikte olduğunu savunan idealist kanat olarak sınıflandırmak mümkündür.¹⁵³ Aristoteles, Platon’un öğrencisi olmak üzere Akademi’ye geldiğinde felsefenin varlık konusunda geldiği nokta

¹⁴⁹ Muttalip Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2011, s. 11.

¹⁵⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, 7^b 24-31, s. 45.

¹⁵¹ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, s. 43.

¹⁵² Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ), 1003a 20-21, s. 187.

¹⁵³ Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 111-112.

bu olsa dahi o varlık hakkında kendisinden öncekilerden farklı, yeni fikirler öne sürmüştür.¹⁵⁴

Aristoteles, Parmenides'in temel önermesi olan "varlık vardır" ön-kabulüyle işe başlamış olsa bile (bu anlamda realist bir tutum ortaya koymuştur), onun varlığın bir ve değişmez olduğu görüşüne itiraz etmiştir. Parmenides için varlıktan çokluğa geçiş bir problem iken Aristoteles bu problemi varlığın birçok anlama karşılık geldiğini ifade ederek çözmeye çalışır.¹⁵⁵ Varlığın farklı farklı söylenmesinin nedenini, var olanların çeşitliliği ile karıştırmamak gerekir. Aristoteles'in dünyası çeşitli var olanlardan meydana gelmiştir: Canlılar, cansız nesneler, matematik nesneler, göksel cisimler, İlk Hareket Ettirici olarak Tanrı... vb. Varlığın çok anlamlılığı bu var olanın çeşitliliğinden değil, var olanların farklı farklı olma biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Bazı var olanlar herhangi bir bilimin nesnesi olmadan, maddeden bağımsız bir töz olarak, bazıları saf form olarak var oluyor, kimisi fiziğin konusu, kimisi matematiğin konusu, kimisi biyolojinin konusu... vs olarak var oluyor, kimisi nicelik ya da nitelik olarak, kimisi ilineksel olarak, kimisi aktüel olarak, kimisi potansiyel olarak var oluyor. Bir anlamda varlığı araştırmak bu olma biçimleri ve bunlar arasındaki ilişkileri araştırmak demektir.¹⁵⁶

Birçok anlama gelen varlık kavramının, bu anlamlarının hepsi tek bir kavram, tek bir belli doğayla ilgilidir. Bu, basit bir eşseslilik (*homonymie*)¹⁵⁷, eşanlamlılık (*sinonim*) ya da eşköklülük (*paronymous*) değildir. Aristoteles eşsesliliği "yalnızca adları ortak, ada göre varlığının tanımı başka olanlar" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁵⁸ Yani eşseslilik de nesneler sadece ortak isimlere sahiptir, ancak isme tekabül eden tanım her durumda farklılık gösterir. Örneğin "kara", hem bir renk hem de bir yeryüzü parçasının ismidir¹⁵⁹; yine "çay" hem içecek hem de akarsu çeşididir. O halde varlık eşsesli bir terim olamaz; çünkü eşsesli terimler arasında isim benzerliği dışında ortak olan hiçbir şey yoktur.¹⁶⁰ Aristoteles eşanlamlılığı ise "adları ortak, ada göre varlıklarının tanımı da aynı olanlar" şeklinde tanımlar ve şu şekilde örneklendirir; "hem insan hem de öküz canlıdır, bunlara

¹⁵⁴ Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2009, s. 121.

¹⁵⁵ H. Nur Beyaz Erkızan, *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, s. 39.

¹⁵⁶ Yücefer, s. 32-33.

¹⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ), 1003a 33-34, s. 190-191.

¹⁵⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, 1^a 1.

¹⁵⁹ G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, (Çev.: Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 103.

¹⁶⁰ Ahmet Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles, s. 123.

ortak bir adla canlı denir, varlıklarının tanımı da aynı; her biri için canlı olmanın ne olduğu açıklanacak olsa, aynı tanım verilecek”tir.¹⁶¹ Varlık eşsesli olmadığı gibi eşanlamlı da değildir; çünkü eşanlamlı terimler arasında bir anlam özdeşliği vardır; (“ak” ile “beyaz” gibi”) oysa varlık var olanların, aynı anlamda ve ölçüde paylaştıkları bir nitelik değildir.¹⁶² Bir şey ismini başka kelimenin türetilmesinden alıyorsa,¹⁶³ yani “*hal bakımından değişik olmalarına karşın, ada göre adlandırılanlara*” eşköklüler (türemişler) denir. Örneğin dilbilimden dilbilimci, yiğitlikten yiğit türetilerek elde edilen isimler gibi.¹⁶⁴ Yine “çöpçü” ismi “çöp”ten türemiş¹⁶⁵ eşköklü kelimeler olsa da işaret ettiği varlık kategorileri birbirinden farklıdır yani aynı varlığa ait değildir.

Aristoteles eşseslilik, eşanlamlılık ya da eşköklülük gibi anlamlar taşımayan varlığın dört farklı anlama geldiğini söyler. Bunlar: 1) İlineksel anlamda varlık, 2) Doğru anlamında varlık, 3) Asıl anlamında varlık, 4) Bilkuvve ve bilfiil varlık¹⁶⁶ (bkz. Şekil 1.1). Varlığın anlamlarıyla ilgili bu sınıflandırmada ilk ikisi metafiziğin araştırma alanına girmez.¹⁶⁷ Aristoteles’e göre ilineksel anlamda varlık hiçbir zaman bilimsel bir araştırmanın konusu olamaz; “*çünkü her bilim ya her zaman olana veya çoğu zaman olana yönelir*” yani “*bilimde şeyin ya her zaman veya çoğu zaman meydana gelen bir şey olarak belirlenmiş olması gerekir.*” Oysa ilinek ne her zaman ne de çoğu zaman olanın dışındadır. Böyle bir tanımda “*ilineğin, var-olmayana benzer bir şey olduğu açıktır.*” İlinek aynı zaman da sözel bir varlığa sahiptir.¹⁶⁸ Aristoteles ilineği “*bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilebilen ancak ne zorunlu, ne de çoğu zaman olan şeydir*” diye tanımlamıştır.¹⁶⁹ Örneğin insanın beyaz olması ne her zaman ne de çoğu zaman zorunludur. İnsan için beyaz olma bir ilinektir; çünkü insan siyah da olabilir; “*ancak onun hayvan olması ilineksel bir şey değildir.*”¹⁷⁰ Yine ağaç dikmek için çukur kazan bir adamın kazdığı yerde bir mezar ya da hazine bulması da ilineksel bir durumdur;

¹⁶¹ Aristoteles, *Kategoriler*, I^a 8-12, s. 7.

¹⁶² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 123.

¹⁶³ Lloyd, s. 104.

¹⁶⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, I^a 12-15, s. 7.

¹⁶⁵ Lloyd, s. 104.

¹⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik*, VI. Kitap (E), 1026 a 34-37, s. 297-298.

¹⁶⁷ Ross, s. 258.

¹⁶⁸ Aristoteles, *Metafizik*, VI. Kitap (E), 1026 b 2, 12, 20, s. 298; 1027 a 20, 22, 25, s. 301-302.

¹⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1025 a 14-15, s. 289.

¹⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, VI. Kitap (E), 1026 b 34-35, s. 300.

çünkü “*ne bu olaylardan biri zorunlu olarak diğerinin sonucudur veya diğerinden sonra gelir*”, ne de ağaç diken her adam çoğu zaman hazine bulur. Yine aynı şekilde mimarın hekim olması ilineksel bir şeydir, çünkü mimarın asıl işi sağlığı meydana getirmek değildir, bu hekimin işidir.¹⁷¹ Aynı zamanda ilineksel olan varlığın özünü değil, sadece ona yüklenmiş herhangi bir sıfat, nitelik veya durumunu ifade eder, o halde varlığın özü ilineksel olanla açıklanamaz.¹⁷²

Yukarıda da belirttiği üzere ilinek herhangi bir bilimin araştırma konusu olmadığı gibi “hiçbir belli sanatın, hiçbir yetinin sonuçları” da olamaz; “çünkü ilineksel olarak var olan veya meydana gelen şeylerin nedenleri de ilineksel şeylerdir.” Aristoteles ilineksel varlığı, oluş-yokoluş süreci geçirmeksizin, anlık olarak doğup ortadan kalkan, belirsiz ve zorunlu olmayan olarak tanımlanır ve “bu tür bir varlığın nedenleri düzensiz ve sonsuz sayıdadır.” İlineğin belli bir nedeni yoktur; birbirinden bağımsız ve doğaları bakımından bir işbirliğine girmek için düzenlenmemiş nedenlerin rastlantısal olarak bir araya gelmeleri sonucunda oluşurlar. Örneğin “Aigina’ya gitmek üzere yola çıkmayan, ancak bir fırtınadan veya korsanlar tarafından esir alındığından dolayı oraya giden bir adamın, Aigina’ya gitmesi, tamamen ilinekseldir”; çünkü bu adamın Aigina’ya, yani gitmek istemediği bir yere gitmesinin nedeni fırtına ya da korsanlardır, yani tamamen rastlantısal bir durumdur. Aristoteles için “hiçbir ilineksel anlamda varlık, özü gereği varlıktan önce gelmediği için hiçbir ilineksel neden de özü gereği nedenden önce gelemez.” Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere varlık nasıl hem asıl anlamda hem de ilineksel olarak var olabiliyor ise neden de hem asıl hem de ilineksel olarak sınıflandırılabilir. Şansa bağlı sonuçları meydana getiren nedenler belirsizdir ve ilineksel bir nedendir. Şans gerçek anlamda aslında hiçbir şeyin nedeni değildir.¹⁷³

Aristoteles’in varlıkla ilgili belirlediği diğer bir anlamda “Doğru” anlamında varlıktır. Onu düşüncenin birleşmesinden ibaret olup “düşüncenin özel bir hali” olarak tanımlar.¹⁷⁴ Bundan dolayı bu varlık da metafiziğin konusu değildir; çünkü o, nesnelere değil, zihin durumuna aittir ve mantığın konusunu oluşturur.¹⁷⁵ Oysa metafizik “*bu*

¹⁷¹ Aristoteles, *Metafizik* V. Kitap (Δ), 1025 a 16-19, s. 289; VI. Kitap (E), 1026 b 37-39, s. 300.

¹⁷² Duva, s. 55-56.

¹⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1025 a 25-28, s. 290; VI. Kitap (E), 1027 a 7-8, 28-30, s.301-303; XI. Kitap (K), 1065 a 25-27, 33-35, 1065 b 3-4, s. 465-466.

¹⁷⁴ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1065 a 22-24, s. 465.

¹⁷⁵ Ross, s. 259.

şekilde tasarlanan varlığın değil, düşüncenin dışında ve ondan bağımsız olan varlığın ilkeleri”ni araştırır.¹⁷⁶ Aristoteles’e göre, doğru anlamında Varlık’la, yanlış anlamında var-olmama, birleşme ve ayrılmadan ibarettirler. Doğru ile yanlış birlikte çelişiktir; “çünkü doğru, özne ile yüklemın gerçek birleşmelerinin tasdik edilmesi ve gerçek ayrılmalarının inkâr edilmesidir. Yanlış ise bu tasdik ve inkârın çelişigi olandır.”¹⁷⁷

Yunanca “eimi” sözcüğünün dilimizdeki karşılığı “varlık”, İngilizcedeki karşılığı “being”dir ve “to be” fiilinden türemiş bir isimdir. “To be” fiili cümlede bu haliyle kullanılamaz, onun yerine geniş zamanda “am, is, are” olarak kullanılır ve bunların dilimizdeki karşılığı “-dır” şeklindedir. “is” bir önermede özne ile özneye yüklenecek şeyleri birbirine bağlar, yani özneye ilişkin bir şeyin onaylanmasını ya da onaylanmamasını ifade eder. “X is...” demek özneye henüz hiçbir şey yüklenmeden bile “X vardır” diyerek özneye varlık yüklemektedir. Yine aynı şekilde “X isn’t...” ifadesi ise olumsuz kullanımdır ve “isn’t”tan sonra yazılacak her şeyin özneye yüklenmesinin yanlış olduğunu belirtecektir.¹⁷⁸ Örneğin “insan hayvandır” ifadesi doğru, “insan hayvan değildir” ifadesi yanlıştır. Aynı şekilde “insan eşektir” ifadesi yanlış, “insan eşek değildir.”ifadesi doğrudur. Birleşme ve ayrılma şeylere değil, düşünceye aittir; “çünkü düşünce, verilen bir özne ile ilgili olarak ona bir özü veya bir niteliği veya bir niceliği veya başka bir şeyi bağla[dığı] veya ondan ayır”dığı için doğru anlamında varlıkla asıl anlamda varlık birbirinden farklıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi “ilineksel anlamda varlığın nedeni belirsizdir”; ancak “doğru anlamında varlığın nedeni ise düşüncenin bir uygulanımıdır.” Aristoteles ele aldığı hem ilineksel anlamda varlık hem de doğru anlamında varlık, varlıkları asıl anlamda varlığa bağlıdırlar. Bu iki varlık grubu da herhangi bir nesnel varlık cinsini işaret etmediğinden metafiziğin inceleme konusunu oluşturmazlar.¹⁷⁹

Aristoteles’e göre varlık birçok anlama gelmesine rağmen, ontolojik anlamda asıl varolan “bir şeyi o şey yapan şey, yani onun tözünü (ousia) ifade eden şey” olarak tanımlanmıştır.¹⁸⁰ Aristoteles için “mutlak anlamda varlık, ancak Töz olabilir”. Bir

¹⁷⁶ Aristoteles, *Metafizik* K, XI. Kitap (K), 1065 a 25, s. 465.

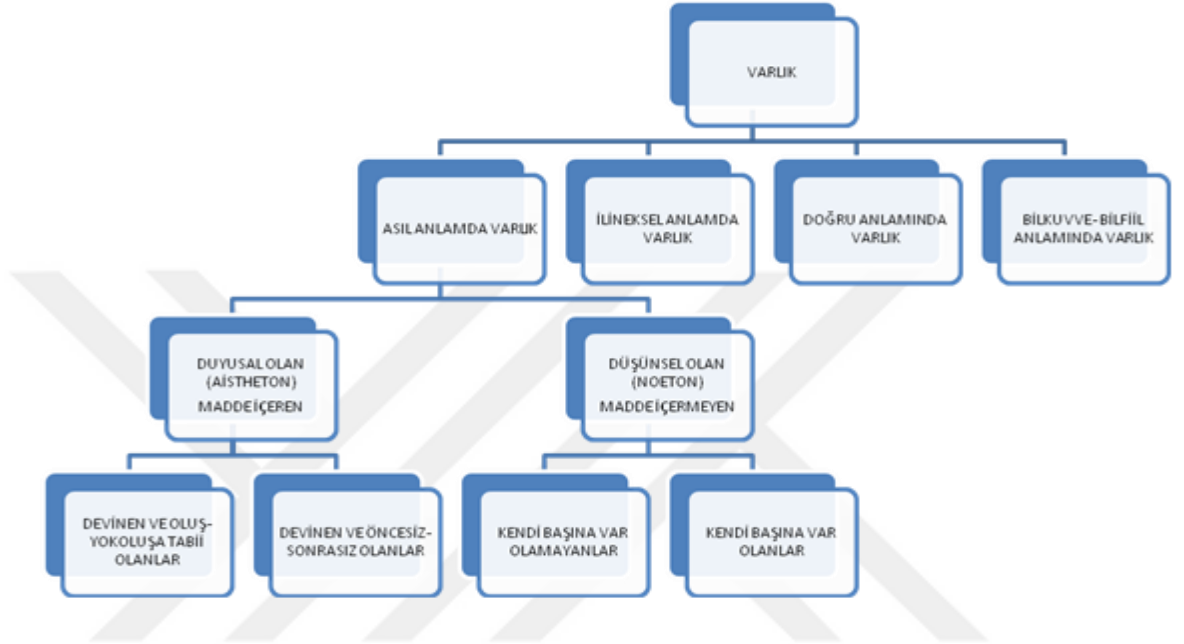
¹⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, VI, Kitap (E), 1027 b 18-22, s. 304.

¹⁷⁸ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 22-23.

¹⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, VI, Kitap (E), 1027 b 30-35, dpnt. 3, s. 304

¹⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik* Z, VII, 1028 a 14, s. 306.

bakıma Aristoteles için “varlı[ğın] ne olduğu sorunu, aslında Tözün ne olduğu sorunudur.”¹⁸¹ Onun bu ifadelerinden hareketle eğer tözün ne olduğunu ortaya konulabilir ise asıl anlamda var olanın da ne olduğunu ortaya koymuş konulmuş olur. “Töz”, “bilkuvve-bilfiil” kavramları ilerleyen bölümlerde daha detaylı olarak ele alınacaktır.



Şekil 1.1. Aristoteles’in Varlık Görüşü

¹⁸¹ Aristoteles, *Metafizik Z*, VII, 1028 a 32, 1028 b 3, s. 307.

1.5. TÖZ

Töz (*ousia*) terimi, Latince “*ens, substantia, essentia, existentia*”, İngilizcede “*substance, existence*” kelimelerine karşılık gelir.¹⁸² İslam dünyası töz kavramı ile karşılaştığında Arapçada onu karşılayacak bir kelime yoktu. İlk başta tözü ifade etmek için “*bir şeyin kendi, zatı, aynı*” anlamına gelen “*ayn*” kelimesi kullanılmıştır; ancak bu kelime tam olarak tözü karşılamıyordu. Çünkü “*ayn*” kelimesi tözün, Latince “*substantia*” ve Yunanca “*hypokeimenon*” kelimelerinin anlamlarını içermiyordu. Bundan dolayı da İslam dünyası tözü tam olarak karşılaması için “cevher” kelimesini kullanmıştır.¹⁸³ Cevher kelimesinin Arapça’da “*açık ve alenî oldu*” anlamındaki “*cehera*” kökünden geldiği söylene de yaygın kanaat (değerli madeni taş anlamına gelen) Farsça asıllı “*gevher*” kökünden geldiği yönündedir. Farsçadan, Arapçaya “cevher” şeklinde geçen kelimenin yaygın kullanımı, felsefi metinlerin Arapçaya tercüme edilmeye başlanmasıyla olmuştur.¹⁸⁴ Osmanlıcada ise töze karşılık gelen kelimeler “cevher, zât, mâhiyyet, vücûd, mevcûd, mevcûdiyyet” şeklindedir.¹⁸⁵ Cevher, kelime anlamı olarak “bir şeyin özü, esası, kıymetli taş, çelik üzerindeki nakış ve noktalı harf” gibi anlamlar içermektedir.¹⁸⁶

Töz, Aristoteles öncesi dönemde Yunan yazarlarınca hukuk literatüründe “mülkiyet,¹⁸⁷ servet, sahip olunan şey, mal mülk, zenginlik” anlamında kullanılıyordu.¹⁸⁸ Ancak o dönem tözün tek kullanım alanı hukuk değildi, felsefi bir kavram olarak filozoflar tarafından da kullanılmaktaydı. Örneğin Pre-Sokratik filozofların evrenin temel maddesi anlamında kullandıkları *arkhe* terimi bir anlamda töze karşılık gelmekteydi.¹⁸⁹ Ayrıca “*bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelerin hâsıl edildiği madde,*

¹⁸² Peters, s. 274.

¹⁸³ Sebahattin Çevikbaş, *Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Başlangıçtan Hume’a Kadar)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1998, s. 25.

¹⁸⁴ Enver Uysal, “Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1), 2009, s. 161.

¹⁸⁵ Peters, s. 274.

¹⁸⁶ İsmail Karagöz, Fikret Karaman, İbrahim Paçacı, Mehmet Canbulat, Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (6. Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015, s. 98.

¹⁸⁷ İlhan Kutluer, “cevher”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993, Erişim (29.11.2020), <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher>.

¹⁸⁸ Peters, s. 274.

¹⁸⁹ Çevikbaş, s. 24.

tabii cins ve türler” anlamına gelen *physis* (doğa) kelimesi de tözün kullanımlarından biriydi.¹⁹⁰ Aynı şekilde Platon’un kullandığı “*eidos/aeion*” kavramları da tözü ifade eder.¹⁹¹ Yukarıda ifade edildiği gibi Latincedeki *substantia*, Yunancadaki *hypostasis* kelimeleri töze karşılık kullanılmış, “altta duran” anlamına gelmektedir. Aynı şekilde *hypokeimenon* kelimesi de Aristo tarafından töze karşılık kullanılmış, “*altta duran, bir şeye temel veya destek teşkil eden şey*” anlamına gelmekteydi. Töz kavramı, felsefe tarihi boyunca çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanılmış olsa da “temel, taşıyıcı varlık” gibi anlamını daima korumuştur.¹⁹²

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere töz kavramı tek kelime ile ifade edilememektedir. Aristoteles’e göre tözün felsefedeki kullanımının varlıkla yakın ilişki içinde olduğunu ifade eder. Çünkü Yunancadaki “*eimi*” fiilinden türetilen tözün (*ousia*) felsefe bağlamda iki ana kullanımı vardır. Bunlar, “var olmak” anlamındaki fiil kullanımı ve “olmak” anlamındaki bağlaç olarak kullanımıdır. *Eimi* fiili de varlık ve nelik anlamında bir kullanıma sahiptir. Varlık anlamında töz, var olma, varolan, varolanlar (*ousiai*) olmak üzere hem tekil hem de çoğul anlam taşır. Oysa nelik anlamında töz (*ousai*) ise tekil olup, bir şeyin ne olduğunu, onu o yapan şeyi, bir şeyin esas yapısını ifade eder.¹⁹³ Tözün bu kullanımları dışında diğer felsefi kullanımlarından bazıları da: 1) Her şeyin var olmak için kendisine bağlı olduğu ancak kendisi var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymadığından her şeyin üstünde olan ve dolayısıyla kendi kendine yeten, 2) görünüşe karşın gerçek olan varlık, 3) Kendisi bir nitelik olmadığı halde bütün nitelikleri doğasında toplayan, 4) Bir şeyin ilk ve en önemli yönü vs. şeklinde sıralanır.¹⁹⁴

Aristoteles için töz, varlık kavram ile yakından ilişkili olup “*Varlık, çeşitli anlamlara gelir: bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlamda bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemelerden birini ifade*” eder. Varlık bu anlamların hepsini içeriyor olsa da asıl anlamında varlık, “*bir şeyi o şey yapan şey*” olup onun tözüne karşılık gelir.¹⁹⁵ Asıl anlamda varlık, var olmak için başka bir şeye

¹⁹⁰ Kutluer, “cevher”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

¹⁹¹ Çevikbaş, s. 24.

¹⁹² Kutluer, “cevher”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*.

¹⁹³ Ioanna Kuçuradi, “Aristoteles’in Ousia’sı ve Substans Kavramı”, *Özne*, 11- 12, 2009-2010, s. 26-27.

¹⁹⁴ Çevikbaş, s.25.

¹⁹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1028 a 10-15, s. 306.

gereksinim duymayan, kendi başına, bağımsız olarak var olan¹⁹⁶, altta bulunan, değişen durumlar ve niteliklere karşı kalıcı olan, değişmeye karşı değişmeden kalan, fakat değişmeyi ve gelişmeyi olanaklı kılan¹⁹⁷ anlamına gelir ki, bunlar da ontik tözün tanımını verir. “Varlık” sözcüğü her ne kadar çokanlamlılık içerse de aslında, her biri tek ve aynı ilkeye işaret eder, aynı çıkış noktasını başlangıç kabul eder. Şöyle ki,

*bazı şeylerin töz olmalarından, başka bazılarının ise tözün belirlenimleri olmalarından dolayı “var” oldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir giriş olmaları veya bunun tersine tözün nitelikleri olmaları veya ister tözün, isterse tözle ilgili bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri olmaları veya nihayet bütün bunlardan herhangi birinin veya bizzat tözün kendisinin inkâr edilişleri olmaları anlamında “var” oldukları söylenir. Bundan dolayı biz hatta var olmayanın olduğunu, yani onun var-olmayan olduğunu söyleriz.*¹⁹⁸

Töz, hem tanım, hem bilgi hem de zaman bakımından önce gelir.¹⁹⁹ Aristoteles, “her cinste bir ilk olanın, yani bir başlangıç noktasının varlığı kabul” edildiğinde “önce gelen” kelimesi birkaç anlama gelir. Bu anlamlar; 1)“mutlak anlamda, (yani doğası bakımından) ilk olan”, 2)“bir şeyle veya bir yerle ilgili olarak ilk diye belirlenen”, 3)“insanlar tarafından ilk diye kabul edilen bir şeye daha yakın olan şeyler hakkında” şeklinde sıralanabilir.²⁰⁰ Aristoteles’e göre, töz bağımsız olarak vardır, diğer kategorilerin hepsi töze yüklenir ve kendi başlarına bağımsız olarak var olamazlar; bu yüzden töz “ilk, birincil”, olandır, “önce gelen”dir.²⁰¹ Tözün dışındaki diğer dokuz kategori tözün betimlemeleridir.²⁰² Töz her ne kadar diğer kategorilerden bağımsız bir varlığa sahip olsa da tözsüz bir niteliğin ve aynı şekilde hiçbir belirlemesi olmayan bir tözün de olması imkânsızdır. Yorumcular bu bakımdan tözü her gün içine farklı bir şarap alan fıçıya benzetmişlerdir.²⁰³

Aristoteles’e göre “Töz, tanım bakımından da ilktir; çünkü her varlığın tanımında, onun tözünün tanımı zorunlu olarak içerilmiştir” olarak bulunur.²⁰⁴ Ona göre tanım bir

¹⁹⁶ Özcan, Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler, s. 41-42.

¹⁹⁷ Çetin Veysal, “Töz Üzerine”, C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, 27 (2), 2003, s. 202,204.

¹⁹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ), 1003b 5-6, s. 191.

¹⁹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1028 a 33, s. 307.

²⁰⁰ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1018 b 9-12, s. 258.

²⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1028 a 32-34, s. 307.

²⁰² Topakkaya, s.74.

²⁰³ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), dpnt.1, s. 307.

²⁰⁴ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1028 a 35, s. 307.

olanı, tözü dile getiren bir beyandır ve bu durumda tanım, bir olan tek nesnenin beyanıdır.²⁰⁵ “*Tanım, bir beyan olduğuna*” göre “*Her beyanın [da] kısımları olduğuna göre*” ve ayrıca “*beyanın şeyle ilişkisi, beyanın kısımlarının şeyin kısımları ile ilişkisinin aynı*”sı olsa da “*bazı durumlarda kısımlarının beyanının, bütünün beyanı içinde bulunduğu*”, bazen de bulunmadığı olur. Örneğin hecenin beyanı, harflerin beyanını içermesine karşın, dairenin beyanı, kısımlarının beyanını içermez. “*Sonra eğer kısımlar, bütünden önce gelirse, dar açı, dik açının; parmak, hayvanın bir kısmı olduğuna göre dar açının dik açıdan, parmağın insandan önce gelmesi gerekir.*” Ancak böyle bir durum mümkün değildir; çünkü hem insan hem de dik açı kısımlarından önce gelir; çünkü “*tanım bakımından onların parçaları kendileriyle tanımlanır*” ve “*onlar, kısımları olmaksızın [da] var olabilirler.*”²⁰⁶

Töz, zaman bakımından da önce gelir; çünkü kendisini etkileyebilen ve birbiri ardından sahip olduğu niteliklerden önce gelir.²⁰⁷ Yine töz bilgi bakımından da öncedir; çünkü Aristoteles için bir şeyi bilmek demek, onun niteliğini, niceliğini ya da diğer özelliklerini bilmek demek değildir; o şeyin “ne olduğunu” bilmek demektir. Tözün bilgi bakımından önce olmasının nedeni; nitelik, nicelik, yer, durum gibi bütün kategorilerin töze yüklenmesinden kaynaklanmaktadır. Töz bilinmeden diğer kategorilerin ya da ilineksel özelliklerin bilinmesi mümkün değildir. Örneğin kapının beyaz, dikdörtgen ve çelik olduğunu söylemek “kapı nedir?” sorusuna cevap olamaz; çünkü bu özellikler sadece kapıya ait niteliklerdir. “Kapı nedir?” sorusuna onun formunun ya da özünün ya da ereğinin ya da işlevinin ne olduğunu ortaya koyarak kapı hakkında tam anlamıyla bir bilgiye ulaşırız.²⁰⁸ Öyleyse bir şeyin önce var olması gerekir ki sonra onun niteliklerinden, dolayısıyla tanımını ve bilgisinden söz edebilir. Tözün, değişime rağmen her durumda bir ve aynı kalması onun epistemolojik açıdan bilgisini mümkün kılmaktadır.²⁰⁹

Aristoteles, tözün hem tanım, hem bilgi hem de zaman bakımından önce gelmesinin gerekçelerini açıkladıktan sonra töz kavramının neye karşılık geldiği, tanımının ne olduğunun açıklar. Bunlar: 1) “*Toprak, Ateş, Su ve benzeri şeyler gibi basit cisimler*” birer

²⁰⁵ Ayhan Bıçak, *Felsefenin Kuruluşu*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 263.

²⁰⁶ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1034 b 20-32, s. 342.

²⁰⁷ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), dpnt.1, s. 307.

²⁰⁸ Esra Çağrı Mutlu, “Aristoteles’te Töz (ousia) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı”, *Cogito*, 77, 2014, s. 118-119.

²⁰⁹ Duva, s. 55-56.

tözdür; çünkü onlar “bir öznenin yüklemi olmamaları”na rağmen “diğer her şeyin kendilerinin yüklemeleri olmasın”dan dolayı birer tözdürler. 2) “Ruhun hayvanın varlığının nedeni olduğu gibi, doğaları bir öznenin yüklemi olmama anlamına gelen şeylerin varlığının içkin nedeni olan her şey de tözdür.” 3) Varlıkları “sınırlandırıp bireysel varlıklar olarak ortaya koyan” ve bunların ortadan kalkmalarıyla “tözün ortadan kalkmasını doğuran kısımlar da tözdür.” Örneğin bazılarına göre yüzeyin ortadan kalkmasıyla cismin, doğrunun ortadan kalkmasıyla yüzeyin ortadan kalkması gibi. Başka bazılarına göre de (matematiksel şeylerin duysal şeylerin içinde bulunan tözler olarak gören Pythagorasçılar gibi) sayının ortadan kalkmasıyla her şeyin ortadan kalkması gibi. 4) Tanımda (örneğin insan tanımında) öze (hayvan, akıllı, ölümlü gibi) karşılık gelen her şey de bir tözdür.²¹⁰

Aristoteles yukarıda belirlediği tanımlar bağlamında tözün; özne, tümel, cins ve öz anlamlarına karşılık geldiğini ifade eder.²¹¹ Töz, birden fazla anlama sahip olsa da bu dört anlam temeldir.²¹² Aristoteles’e göre “Özne, başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği ancak kendisi başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmeyen şeydir.” Bir şeyin en gerçek anlamda tözünü oluşturan şey, onun ilk öznesidir.²¹³ Mantık bağlamında baktığımızda da bir önermede tözü özne temsil eder, yüklemse töz statüsündeki özneye ilineksel olarak bağlanır.²¹⁴ Örneğin “insan müzisyendir” önermesinde insan özne, müzisyen ilineksel bir niteliktir; çünkü bu durum ne her zaman ne de çoğu zaman ortaya çıkan bir niteliktir, yani insanın müzisyen olması bazen ortaya çıkan bir durum olduğundan ilinekseldir²¹⁵ ve ilinek daima öznenin yüklemine ifade eder.²¹⁶

Aristoteles öznenin iki temel anlam taşıdığını ve bunların; 1) niteliklerin taşıyıcısı olan bireysel varlık (hayvan gibi), 2) bilfiil gerçekliğin taşıyıcısı olan madde olduğunu söyler. O halde özne, ya maddedir (hyle) ya formdur (eidos) ya da bu ikisinin birleşmesinden oluşan şeydir. Örneğin tunç madde, form onun sahip olduğu şekil/biçim, her ikisinin birleşmesinden oluşan heykel ise bileşik varlık, somut bir bütündür²¹⁷

²¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1017 b 10-22 dpnt. 5, s. 254.

²¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1028 b 35-36, s. 310

²¹² Brun, s. 102.

²¹³ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1028 b 37, 1029 a 1, s.310.

²¹⁴ Veysal, s. 204.

²¹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ) 1017 a 15-16, s. 251; VI. Kitap (E), 1027 a 10-12, s. 301.

²¹⁶ Veysal, s. 204.

²¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1029 a 1-5, s. 310, 1038 b 5-6, s. 357.

Aristoteles için madde, pasif, belirlenebilir, bölünebilir, çokluğun, çeşitliliğin zeminini oluştururken; form etkin, nesneye kendisine özgü doğasını veren ilke ve bir türün bütün bireylerinde ortak olan yapıdır.²¹⁸ Tözün iki temel özelliği vardır: 1) O, başka bir şey hakkında tasdik edilemez; 2) O, bağımsız ve bireysel olandır. İlk özellikten dolayı yani öznenin başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmemesine bağlı olarak töz olduğu kabul edilirse, töz zorunlu olarak maddeye indirgenir; çünkü başka şeyin yüklemi olmayan şey maddedir. Böyle bir durumda da madde töz durumuna geçer; ”*çünkü bütün nitelikler ortadan kaldırıldığında, geride hiç şüphesiz maddeden başka bir şey kalmaz.*” Ayrıca ”*ikinci dereceden nitelikler, cisimlerin salt duygulanımları, fiilleri ve güçlerinden başka şeyler değildirler. Öte yandan uzunluk, genişlik ve derinlik*” birer niceliktir ve nicelikler de töz değildir. Ancak ”*töz, daha ziyade bu niteliklerin kendisine ait oldukları ilk öznedir.*” Bu nicelikler ortadan kalkarsa geride bu nitelikler tarafından belirlenen şeyden başka bir şey kalmaz ki, ”*bu açıdan bakıldığında madde, zorunlu olarak, biricik töz*” gibi görünmektedir. Ancak tözün bağımsız ve bireysel olduğunu öne süren ikinci özellik dikkate alındığında madde töz olamaz; çünkü doğada salt madde yoktur.²¹⁹

Maddenin töz kabul edilmesi durumunda Aristoteles, maddeye sahip olmayan tözlerin varlığını iddia edemeyecekti; çünkü bu tözlere dair tanım ve açıklama yapmak imkânsızlaşacağı gibi kendisiyle çelişen, tutarsız bir tutum sergilemiş olacaktı.²²⁰ Oysa Aristoteles kendi sisteminde tözü ikiye ayırır: 1) Duyusal olanlar (*aisthetai*), 2) Düşünsel olanlar (*noetai*). Duyusal tözleri de kendi içinde a) Oluş-yokoluşa tabi olanlar, b) Oluş-yokoluşa tabi olmayanlar olarak tekrar ikiye ayrılır. Oluş ve yokoluşa tabi olanlar, Ay-altı âlemdeki bitkiler, hayvanlar ve onların alt türleri yani bileşik varlıklardır. Oluş ve yokoluşa tabi olmayanlar Ay-üstü âlemdeki göksel cisimlerdir.²²¹ Duyusal tözlerin hepsinin bir maddesi vardır ve (ya kendileri ya da başka bir etki tarafından) hareket ederler.²²² Düşünsel tözler ise Saf Form olan Tanrı ve Gök kürelerine hareketinin kaynağını veren Akıllardır. Ayrıca bu töz grubuna kendi başına var olamayan

²¹⁸ Sebahattin Çevikbaş, “Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A.Thomas, D.Scotus, Leibniz)”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 7 (1), 2006, s. 3

²¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1029 a 11-20, dpnt.4, s. 310-311.

²²⁰ Mutlu, s.123.

²²¹ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 43.

²²² Kuçuradi, s.27.

matematiksel nesnelerde dâhil edilebilir.²²³ Düşünsel tözlerin ortak özelliği maddesiz ve hareketsiz oluşlarıdır. Duyusal tözler fiziğin araştırma alanına girerken, düşünsel tözler İlk Felsefe'nin inceleme konusunu oluştururlar.²²⁴

Aristoteles, töz olabilme kriterlerini ayrılabilirlik ve belli bir şey olmaklık olarak belirlemiştir. Hem yukarıda belirtilen nedenlerden hem de bu kriterleri karşılayamadığından dolayı madde onun için töz statüsünde değildir. Madde kendi başına tanımlanıp bilinemediğinden, ancak form ile görünür hale geldiğinden form maddeden öncedir.²²⁵ Bu açıdan bakıldığında form ve bileşik varlıklar, maddeden daha çok töz kategorisine girerler.²²⁶

Aristoteles felsefesinde tözün anlamlarından birini içeren öz, nesnelerin içinde bulunan, birbirine benzeyen varlıkları bir grubun üyesi yapan, onların bir cins ya da tür altında ifade edilmesini sağlayan, ortak nitelik ya da nitelikler toplamı olarak,²²⁷ bir şeyi başka bir şey değil de var olduğu şey yapan, varlığın aslını kuran temel özellik, iç, çekirdek gibi anlamlar taşımaktadır.²²⁸ Öz ile töz kavramı çoğu defa aynıymış gibi gözüküyor olsa da öz, her bireyi kendisi yapan bir ilke olmaktan çok, türleri birbirinden ayıran ilkedir. Örneğin öz insanı, kediden, gülden, meşeden vs. ayıran şeydir. Bu anlamda öz “insanı insan yapan” , “meşeyi meşe ağacı yapan şeydir.” Töz ise doğrudan bir şeyin kendisine göndermede bulunduğu için bireyseldir. Bu yüzden de doğada tözü aynı olan iki varlık bulunamaz. Öz ise bir türün bütün bireylerinde ortaktır, geneldir. Öz, birçok tözün ortaklaşa katılacakları ortak doğadır²²⁹. Tek başına Ali, Veli, Ayşe ve Fatma bir töz iken bunların hepsini “insanı insan yapan şey” olarak ortak bir doğa altında toplayan şey de özdür. Bir anlamda öz, tözün bilinebilir kısmıdır yani onun biçimidir; çünkü “*bir şeyin en mükemmel bilgisi, onun özünün bilgisidir*” ve bir şeyin bilgisi onun ne olduğunu bildiğimizde ortaya çıkar.²³⁰

²²³ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 43.

²²⁴ Kuçuradi, s. 27.

²²⁵ Mutlu, s. 120, 123.

²²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1029 a 30, s. 312.

²²⁷ Sara Çelik, *Bilgi Felsefesi İlkçağ'dan Yeniçağ'a*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 91.

²²⁸ Korlaelçi, s. 20.

²²⁹ Çevikbaş, s. 1-2.

²³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, III. Kitap (B), 996 b 17-20, s. 158.

Bir şeyin em mükemmel bilgisini veren öz, aynı cinse ait bireyleri ortak doğa altında toplaması,²³¹ cins müşterek/ortak vasıflara (özelliklere) sahip olanların bağlandıkları kavram olması, tümel bir sınıfın bütün üyelerine işaret etmesi,²³² yani hepsinin ortak bir doğa altında bireyleri birleştirmesi bakımından bir anlamda aynı kabul edilmektedirler. Aristoteles'e göre “tümel bir ögenin töz olması imkansız”dır; çünkü tümel birden fazla varlığa ait olan, ortak olan şeydir; oysa töz bireye hastır, bir başkasına ait olmayan bireysel tözdür. Töz, bir öznenin yüklemi olmayan şeydir, öznenin kendisidir; oysa tümel daima bir öznenin yüklemidir.²³³ Kısacası tümel töz olamaz; çünkü özne değildir, kendi başına var olamaz, daima (ayrı bir yerde değil) türleri oluşturan bireylerin içindedir, yüklemidir.²³⁴ Örneğin “Ali, insandır” önermesinde gerçekten varolan şey, birinci dereceden töz Ali'dir, ancak Ali'nin üyesi olduğu “insan” türü de ondan soyutlama yoluyla elde edilen, bir tümele denk gelen ikinci dereceden töze karşılık gelir. Buradan hareketle Aristoteles'in tözü a) Birinci derecen töz, b) İkinci dereceden töz olmak üzere ikiye ayırır. Birinci dereceden tözün beş temel özelliği vardır. Bunlar: 1) Özne, yüklem ve bağlaçtan oluşan bir önermede töz daima özneye karşılık gelir. 2) Tözler daima “şu” diye gösterilen bireysel varlıktır. 3) Töz hiçbir zaman derece kabul etmez, yani daha az ya da daha çok töz olmaklık durumundan bahsedilemez.²³⁵ Başka bir ifadeyle varlığın (tözün) daha çok varlık ya da daha az varlık olmasından da söz edilemez. Örneğin varlık olarak “insan” ele aldığımızda ne daha fazla insan ne de daha az insan olma durumu söz konusu olmayacaktır. Oysa daha fazla/ daha az “aklık”, daha fazla/ daha az “sıcaklık” tan söz edilebilir yani nitelikler için azlık çokluk vardır, töz için yoktur.²³⁶ 4) Değişme boyunca sayısal bakımdan bir ve aynı kaldığı gibi; karşıt nitelikleri alır, ama yine de kendi kendisiyle özdeş kalmaya devam eder. 5) Töz bağımsız bir varoluşa sahip olduğu için diğer bütün şeylerin varlık koşuludur.²³⁷

Birinci dereceden töz diğer kategorilerle birlikte kendi kendine yeten, bireysel varlıktan başka bir şey değilken; ikinci dereceden töz bir tümel olduğundan içine aldığı

²³¹ Çevikbaş, s. 2.

²³² İbrahim Emiroğlu, s. 69,79.

²³³ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1038 b 9-11, 15-16, s. 357-358.

²³⁴ Brun, s. 41.

²³⁵ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 379.

²³⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, 3^b 34, 4^a 4-5, s. 23.

²³⁷ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 379.

bireylerden bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Töz bir olan olduğu için, aynı zamanda birçok yerde olamaz; ancak tümel ortak olan olduğu için birçok yerde bulunur ve bireyin dışında kendi başına varolma şansı yoktur.²³⁸ İkincil tözler arasında yer alan tür (örneğin gül), cinsten (örneğin çiçek) daha çok tözdür; çünkü birincil töze daha yakındır. Birincil tözün, ikincil tözlerin karşısındaki pozisyonu cinsin tür karşısındaki durumuna benzer; çünkü tür cins için bir taşıyıcı, dayanak, *hypokeimenon*'dur.²³⁹



²³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), dpnt. 1, s. 307, 1040 b 25-27, s.371.

²³⁹ Z. Deniz Kanıt, “Aristoteles’te Varlık- Düşünce İlişkisi”, *Felsefe Tartışmaları*, 13. Kitap, İstanbul 1993, s. 81.

1.6. KATEGORİLER

Aristoteles, her ne kadar klasik mantığın kurucusu kabul edilse de, her zaman bir disiplini sistemleştirmek bir süreç ve birikim gerektirmektedir. Bu disiplinin hazırlık aşamasının arkasındaki birikimlerden biri Hint ve Çin düşüncesi,²⁴⁰ diğeri ise Antik Yunanda özellikle Elealılar ve Sofistler'in çalışmalarıdır; çünkü onların bu çalışmaları bu disiplinin kurulması için bir hazırlık evresi niteliğindedir.²⁴¹ Bu konuda ilginç olan bir husus da daha önce söylenildiği üzere Aristoteles'in kendi eserlerinde metafizik (bunun yerine İlk Felsefe'yi kullanmıştır) kelimesini hiç kullanmadığı gibi mantık kelimesini de hiç kullanmamış olmasıdır. Onun yerine analitik terimini kullanmıştır. Mantık kelimesinin Yunanca karşılığı olan “*logikhe*”nin kullanımı Cicero'nun döneminden daha geriye götürülemez.²⁴² Bu dönemde bile *logica* kelimesi, mantıktan çok diyalektik anlamına gelecek şekilde kullanılıyordu.²⁴³ *Logica* terimini mantık anlamına gelecek şekilde ilk kullanan kişi Afrodiasiaslı Aleksander'dır (M. Ö. 2. yy).²⁴⁴

Aristoteles bilimleri pratik, poetik ve teorik şeklinde sınıflandırır. Teoretik bilimleri de, Teoloji (İlk Felsefe/Metafizik), Fizik ve Matematik bilimler olmak üzere kendi arasında üçe ayırır.²⁴⁵ Görüldüğü üzere Aristoteles, mantığı bu bilimler içine dâhil etmemiştir; çünkü o mantığı bir alet/araç (Yunanca karşılığı *Organon*'dur ve *Organon*, bir iş için kullanılan malzeme, araç, aygıt, cihaz, vasıta, donanım, alet gibi anlamlara karşılık gelmektedir.)²⁴⁶ olarak görmektedir. Aristoteles mantığı tüm bilimlerin öncesine yerleştirdiğinden dolayı, önce bu aletin ne olduğu, nasıl kullanıldığının bilinmesi gerekmektedir. Bu alet kullanılarak felsefe ve bilim inşa edilir.²⁴⁷ Aristoteles mantığı, bütün bilgilerin izlenmesinde ve bilginin tüm evrelerinde uygulanabilecek bilimsel bir

²⁴⁰ Hasırcı, s. 23.

²⁴¹ Necati Öner, *Klasik Mantık*, (13. Baskı) Divan Kitap, Ankara 2014, s. 17.

²⁴² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s.51.

²⁴³ Ross, s. 47.

²⁴⁴ Erkızan, “*Aristoteles Yazıları Metafizik ya da “İlk Felsefe” Üzerine*”, s. 26.

²⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, VI. Kitap (E), dpnt. 2, s. 293.

²⁴⁶ Peters, s. 269.

²⁴⁷ İsmail Köz, “Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:2, 2002, s. 356.

araştırma aracı, tüm belirli araştırmalarda kullanılabilecek bir yöntem olarak görmektedir. Mantık, bütün bilimler için olmazsa olmaz bir araç, “*bilimlerin bilimi*”dir.²⁴⁸

Mantık ve metafiziğin ele aldıkları konular birbirinden farklı olmasına rağmen birbirleriyle yakın ilişkili iki alandır. Mantık, var olanı doğrudan incelemeyi, var olanı ortaya koymada ve var olanın bilgisini vermede ön hazırlığı oluşturur,²⁴⁹ girişteki kapıyı açacak anahtar gibidir. Metafizik varlığa kanunlar koymaz, varlığın var olan kanunlarını ortaya koyarken; mantık da bu kanunları düşünceye kabul ettirir.²⁵⁰ Mantık sadece düşünmenin ilke ve kuralları ile uğraşmaz, bunlara ek olarak dil, anlam ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi de ortaya koymaya çalışır.²⁵¹ Aristoteles için mantık “*kelimelerin değil, kelimelerin işaretleri oldukları düşüncelerin incelenmesi*” anlamına gelmekteydi.²⁵² Aristoteles, düşünce-dil-varlık arasında bir uygunluk olduğunu; çünkü varlığın yasalarıyla düşüncenin yasalarının aynı olduğunu söyler. Dil, bir düşünme biçiminin dışı vurumu, düşüncenin somutlaştırılması yani düşüncenin elbisesi formundadır. Dil, bir düşünme biçiminin ifadesi, her düşünce de bir şeyin düşüncesi olduğuna göre dil ontolojik bir varlığın düşünülmesinin ifadesi olarak karşımıza çıkar. Düşünce varlığı yansıtır, dil de düşünce de yansıyan bu varlığı doğru bir biçimde dile getirir.²⁵³

Aristoteles, doğru düşünmenin kurallarını ortaya koyarak yanlış akıl yürütmelerle hatalı sonuçlara ulaşılmasına engel olan olan²⁵⁴ mantıkla ilgili çalışmalarını üç ana kısma ayırır: A) Kıyasın (tasımın) bütün formel biçimlerini ele aldığı *Birinci Analitikler* B) Bir akıl yürütmenin hem bilimsel hem de tutarlı olması için gereken özellikleri ele aldığı *İkinci Analitikler* C) Kıyas bakımından doğru olan, ancak bilimsel düşüncenin koşulunu yerine getirmeyen akıl yürütmeleri ele alındığı *Topikler* ve *Sofistlerin Çürütülmeleri Üzerine*. Ayrıca terim ve önermeleri inceleyen *Kategoriler* ve *Önerme Üzerine* adlı çalışmaları da bunlara bir giriş niteliğindedir. Aristoteles’in Kategoriler öğretisinin,

²⁴⁸ Frank Thilly, *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (3. Basım), (Çev.: İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2002 (3.Baskı), s. 150.

²⁴⁹ Betül Çotuksöken, “Aristoteles’te Düşünme Varlık İlişkisi ve Nesnellik”, *Özne*, 11- 12. Kitap, 2009-2010, s. 44.

²⁵⁰ Murat Kelikli, *Aristoteles’te Zorunluluk, İmkan ve İhtimal Sorunları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012, s. 130.

²⁵¹ Erkızan, “*Aristoteles Yazıları Metafizik ya da “İlk Felsefe” Üzerine*”, s. 19.

²⁵² Ross, s. 47.

²⁵³ Ali Osman Gündoğan, “Dil-Düşünce ve Varlık İlişkisi”, *Türk Yurdu Dergisi*, 2002, 178, s. 18, 20.

²⁵⁴ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 375.

kimileri tarafından özgün olmadığı; bu öğretinin Akademi'nin bünyesinde geliştirildiği ve daha sonra Aristoteles tarafından yeniden ele alındığı dile getirilse de böyle bir iddianın geçerliliğini ispat edecek bir delil yoktur. Aristoteles'in Kategorilerde ele aldığı töz, nitelik, nicelik, bağıntı, etkinlik ve edilgenlik gibi kavramları Platon da ele almıştır; ancak Platon bu kavramları sistemli bir şekilde ele almamıştır. Oysa Aristoteles bu altı kavrama dört kavram daha ilave edip bu öğretiyi sistematize etmiştir.²⁵⁵

Kategoriler terimi, “*ana yüklem, ulamlar, varlığa yüklenen en genel öznitelikler veya vasıflar*” gibi anlamlara karşılık gelir.²⁵⁶ Aristoteles için Kategoriler yalnızca mantıkta kullanılan bir önerme dili değildir, o aynı zamanda hem var olanın (ontolojinin) hem de var olana ilişkin bilginin (epistemolojik) bütün olanaklı biçimlerini kapsamaktadır. Bir bağlantı içinde söylenmeyen töz (cevher), nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ve edilgenlik gibi kavramların hiç biri tek başına önerme oluşturamazlar; bunlar birbiriyle bağlanarak bir önerme meydana getirirler. Örneğin “insan”, “ak”, “oturuyor”, “sınıfta” gibi sözcükler tek başlarına bir önerme oluşturamazlar; ancak bir bağlantı içerisinde söylenerek bir önerme oluşturabilirler.²⁵⁷ Önerme en az iki terimle [Bir şeyin, bir objenin (nesne) zihinde canlandırılması yani zihne ait tasarımlarına “kavram” denir. Bu kavram dille ifade edildiğinde ise “terim” adını alır.]²⁵⁸ yapılmış olup hüküm/yargı bildirir. Dua, istek, emir ve soru cümleleri önerme olarak nitelendirilemezler.²⁵⁹ Çünkü bir önermenin en önemli özelliği doğruluğunun ya da yanlışlığının denetlenebilir olmasıdır. Oysa “Dışarı çık!” (emir), “Yarın benimle sinemaya gelir misin?” (soru), “Bu tezi bir yıl içerisinde bitirsem” (istek), “Melekler seni korusun” (dua) gibi gramer açısından sadece emir, istek, soru, dua içeren cümleler bir önerme değildir; çünkü bu ifadelerin doğruluğunu ya da yanlışlığını test etme imkanı yoktur. Bir önerme özne/konu, yüklem/sıfat ve bağlaçtan oluşur.²⁶⁰ Örneğin “ Hava soğuktur” önermesinde “hava” özneye, “soğuk” yükleme ve “tur” bağlaca karşılık gelir.

²⁵⁵ Ross, s. 47, 49-50.

²⁵⁶ Fırat İlim, “Kategoriler”, A. Kadir Çüçen (Ed.), *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2018, s. 238.

²⁵⁷ Aristoteles, *Kategoriler*, 1^b 25-27, 2^a 4-10, s. 11.

²⁵⁸ Özlem, s. 57, 59.

²⁵⁹ Emiroğlu, s. 85, 114.

²⁶⁰ Emiroğlu, s. 114

Kategorinin günlük dildeki karşılığı “yüklem”dir. İlk kategori olan töz (varlık/cevher/bireysel varlıklar) dışındaki diğer dokuz kategori bu anlamı karşılar; çünkü töz özneye karşılık gelir.²⁶¹ İlk ve temel kategori olan ve “bu nedir?” sorusuna cevap veren,²⁶² ne bir taşıyıcı içinde söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan asıl anlamda varlık olan şey tözdür. Örneğin belli bir insan (Ahmet) belli bir çiçek (gül) gibi bireysel varlıkların hepsi birer tözdür.²⁶³ Birinci dereceden tözlerin içinde bulundukları tür ve cinsler, ikinci derecen tözleri oluşturur.²⁶⁴ Örneğin belli bir insan yani Ali, Ayşe, Veli ... vb. tekil (bireysel) varlıklar tür olarak “insan” cins olarak da “canlı” grubuna dahillerdir ve buradaki “insan” (tür), “canlı” (cins) ikinci dereceden tözlere karşılık gelmektedir.²⁶⁵ Aristoteles cins kavramına en az dört anlam yüklemiştir. Bunlar: 1) “*Aynı forma sahip varlıkların sürekli meydana gelişi anlamına gelir. Örneğin “insan cinsi varlığını sürdürdükçe” cümlesi “insanların sürekli meydana gelişi var oldukça” anlamında yorumlanır.* 2) Cins, “*varlıkların kendisinden çıktığı, onları ilk olarak varlığa getiren şey anlamında kullanılır*”. Burada daha çok ırk anlamına gelecek şekilde cinsin kullanımı söz konusudur. Örneğin bazıları ırk olarak Hellenler, bazıları ise İonlar’dır; çünkü birincilerin atası Hellen, ikincisinin atası İondur. 3) Cinsin ayrıca “*düzlem düz şekillerin, geometrik cisim [de] geometrik cisimlerin cinsidir. Çünkü her geometrik şekil, şu veya bu biçimde bir düzlemdir ve her geometrik cisim de şu veya bu biçimde bir geometrik cisimdir.*” Bundan dolayı da düzlem ve geometrik cisim, ayrımların taşıyıcısı, yani dayanağıdır. 4) “*Tanımlarda, özde tasdik edilen ilk kurucu öge ödevini gören, cinstir.*” Bu tanımlardan hareketle Aristoteles “cins” kavramını; bazen bir ve aynı formun sürekli meydana gelişi, yani bir varlık grubunun varlığının sürekliliği, bazen hareket ettirdiği şeylerle aynı türden bir hareket ettirici, bazen madde, yani madde diye adlandırdığımız dayanak olarak çeşitli anlamlara gelecek şekilde kullanır. Cins bakımından farklı olan şeyler (örneğin madde ve form) ne birbirlerine ne de ortak bir özneye indirgenebilirler. Aynı şey farklı varlık kategorileri için de (bazısı töz, bazısı nitelik gibi) geçerlidir. Varlığın kendisi bir cins değildir ve cinsler arasında geçiş yoktur.²⁶⁶ Mantıkta ise ortak özelliklere sahip

²⁶¹ Ross, s. 50.

²⁶² Emiroğlu, s. 85.

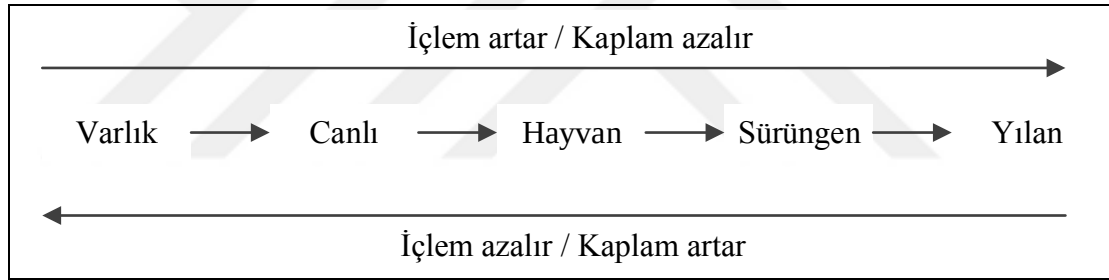
²⁶³ Aristoteles, Kategoriler, 2^a 11-12, s. 11.

²⁶⁴ Ross, s. 51.

²⁶⁵ Aristoteles, Kategoriler, 2^a 16-18, s. 13

²⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1024 a 29-38, 1024 b 1-15, dpnt. 7, s. 285.

kavramların aynı terim altında toplanmasına cins denir. Başka bir ifadeyle cins, altında türlerin sıralandığı terime denk gelir.²⁶⁷ Cins kavramı yakın ve uzak cins olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin insan türünün yakın cinsi hayvan, uzak cinsi ise canlıdır. Tür ise bir cinsin altında sıralanan ve cinsin öz bakımından kendisine yüklendiği genel kavramdır.²⁶⁸ Başka bir deyişle tür, gerçeklikleri aynı olan şeylere bunlar nedir? diye sorulduğunda verilen cevaptır.²⁶⁹ Örneğin ağaç-çam terimlerini ele alırsak burada ağaç cins, çam ise türe karşılık gelir. Buradan hareketle cins bir üst kavram tür ise bir alt kavram gibi durmaktadır. Bir cins kavramı altında yer alan her tür, hem o türün bütün özelliklerine sahiptir, hem kendisini cinsten ayıran (ayırım)* hem de tür içerisindeki diğer türlerden ayrılan (türsel ayırma)** özelliklerine sahiptir. Bu durumda da türler cinsten daha fazla özelliklere sahip olmaktadır.²⁷⁰ Tür, cinsin kaplamına dahildir; kaplam ise bir kavramın içine aldığı birey sayısına, yani konu ve nesnelere işaret eder. Herhangi bir kavramın içine aldığı konu ve nesnelerin ortak özelliğine ise işlem denir. İşlem ve kaplam birbiriyle ters orantılıdır.²⁷¹ İşlem-kaplam ilişkisi şu şekilde gösterilebilir;



Şekil 1.2. İşlem-Kaplam İlişkisi

²⁶⁷ Emiroğlu, s. 79.

²⁶⁸ Öner, *Klasik Mantık*, s. 40-41.

²⁶⁹ Hasırcı, s. 58.

* Ayırım: “Cins içinde türü gösteren karakter veya karakterler toplamı”dır. Her tür altında toplandığı cinsin sahip olmadığı bir takım özelliklere sahip olması zorunludur. Bu zorunluluk türü ve cinsi birbirinden ayırır. Eğer bu zorunluluk olmasaydı yani türlerin ihtiva ettiğini cins de sahip olsaydı cins, tür ayrımı yapılamazdı. Böyle bir durumda da yalnızca cins var olurdu. (bkz. Öner, s. 41.) Örneğin insan da at da hayvan cinsi altında toplanan türlerdir; ama insan da at da bir cins olarak hayvanın sahip olması gereken tüm özelliklere sahipken, tür olarak da insan da at da ait olduğu cinsten farklı özelliklere sahip olduğu için biri insan diğeri at olarak tanımlanmıştır.

** Türsel Ayırım: “aynı cins kavramı altında yer alan iki tür kavramını birbirinden ayıran” özelliktir. (bkz. Özlem, s. 75.) Örneğin bitki türü altında yer alan ağaç ve çiçeğin birbirinden farklı özellikleri dolayısıyla biri ağaç diğeri çiçek olarak tanımlanmaktadır.

²⁷⁰ Özlem, s. 75-76.

²⁷¹ Emiroğlu, s. 76-77, 79.

Aristoteles için ikincil dereceden tözler içinde tür, cinsten daha çok varlık olur; çünkü ilk varlığa yani birincil töze daha yakındır. Birincil dereceden tözün ne olduğu açıklanırken cins yerine tür verilirse daha bilinir, daha yaklaşık bir açıklama verilmiş olacaktır. Örneğin hayvan ya da bitki cinse karşılık gelirken, insan ve ağaç türe karşılık gelir. Birinci derecen töz olan “Ayşe” ve “meşe”nin tanımı verilecek olsa ait olduğu tür üzerinden tanımlamalarını yapmak hem daha kolay hem daha bilinir, hem de daha açıklayıcı olacaktır. Töz, bütün öteki nesneler için nasıl bir taşıyıcı ise, tür de cins için bir taşıyıcıdır; çünkü “*cinsler türlere yüklenir, oysa türler cinslere yüklen[e]mez.*” Bundan dolayı da “*tür cinse göre daha çok varlık olur*”; ancak “*cins olmadığın türlerden biri ötekinden daha çok varlık olamaz.*” İkincil dereceden töz olan “*tür, bireye, cins hem türe hem de bireye yüklenir.*”²⁷²

Aristoteles’in belirlediği dokuz kategorinin hepsi ya taşıyıcı olarak ilk kategoriye yani töze (ilk varlıklara) yüklenirler ya da onların içinde olurlar; çünkü töz dışındaki nesnelerden hiçbiri kendi başlarına var değildirler, hepsi mutlaka taşıyıcı olarak töze yüklenirler. Bu durum da “*ilk varlıklar olmadığında başka bir nesnenin olması olanaksızdır*” O halde diğer kategorilerin varlık koşulu tözdür. Bir taşıyıcı içinde olmamak tözlerin ortak özelliğidir.²⁷³

Bireysel tözlerin, töz olmak bakımından birbirlerinden üstünlükleri yoktur; yani biri diğerinden daha fazla töz değildir. Örneğin belli bir insan (Veli) belli bir öküzden daha çok töz değildir. Tözün bir özelliği de karşıt şeyleri kabul etmesine rağmen kendisinin karşıtının olmamasıdır. Örneğin belli bir insanın karşıtı olmadığı gibi hayvanın da karşıtı yoktur.²⁷⁴ Töz, sayıca bir ve aynı olup karşıt nitelikleri kabul etmesine karşın, diğer kategorilerin böyle bir özelliği yoktur. Örneğin sayıca bir ve aynı olan renk hem siyah hem de beyaz olamayacaktır, yine bir eylem hem erdemli hem de erdemsiz olmayacaktır; fakat belli bir insan (Ayşe) hem beyazı hem siyahı kabul edebildiği gibi, hem erdemli hem de erdemsizliği kabul edebilir. Töz değişerek hangi karşıt niteliği alırsa alsın yine bireysel varlık, kendi kendisiyle bir ve aynı şey yani töz olarak kalmaya devam edecektir.²⁷⁵

²⁷² Aristoteles, *Kategoriler*, 2^b 6-20, 3^a 38, s. 15, 17; *Fizik*, I. Kitap, 185a 31-32, s. 13.

²⁷³ Aristoteles, *Kategoriler*, 2^b 3-6, 3^a 7, 38, s. 15, 17.

²⁷⁴ Aristoteles, *Kategoriler*, 2^b 26, 3^b 24-26, 4^a 11, s. 17, 21, 23.

²⁷⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, 4^a 10-20, s. 23, 25.

Aristoteles'in belirlediği ikinci kategori, “*ne kadar, kaç, nice?*” gibi sorularının cevabıdır.²⁷⁶ Bu cevap da “*her biri doğası gereği bir ve bireysel bir şey olan iki veya daha fazla tamamlayıcı öğeye bölünebilen şeye nicelik*”tir. Eğer “*bir nicelik, sayılabilirse çokluk; ölçülebilirse, bir büyüklük*” olur. Büyüklük tek yönde sürekli ise uzunluk, iki yönde sürekli ise genişlik, üç yönde sürekli ise derinlik olarak adlandırılır. Aynı şekilde sınırlı bir çokluk, bir sayı (sayı sayılabilir olduğundan sınırlı, sınırlı olduğundan sonsuz bir çokluk sayı olamaz) sınırlı bir uzunlukken, bir doğru, sınırlı bir genişlik, yüzey ise sınırlı bir derinliktir.²⁷⁷ Aristoteles'e göre “*kimi nicelik süreksiz kimi de sürekli*”dir. Örneğin sayı ve söz süreksiz olanlara dahil olurken, çizgi, düzlem, cisim ve bunlardan başka zaman ve yer de sürekli olanlar grubuna girer. Sayı süreksizdir; çünkü sayının parçalarının birleştiği hiçbir ortak sınır yoktur. Örneğin “*üç*” ve “*yedi*” hiçbir ortak sınırda birleşmez. Çizgi sürekli; çünkü parçalarının birleştiği ortak bir sınır vardır (bu da noktadır); düzlemin ki ise çizgidir. Zaman da sürekli; çünkü geçmiş ve gelecek zaman birleşerek şimdiki zamanı oluşturur. Aynı şekilde yer de sürekli; çünkü parçaları tek bir ortak sınırda birleşir.²⁷⁸

Aristoteles'e göre “*bazı şeyler, özleri gereği, bazıları ise ilineksel anlamda nicelik*”tir. Örneğin “*doğru*”, özü gereği bir nicelik iken “*müzişyen*” ilineksel anlamda bir niceliktir.²⁷⁹ Yine bir yüzeyin büyüklüğüne göre çok beyaz olduğu, zamanın uzunluğuna göre eylemin ya da hareketin uzun sürdüğünü söylenir. Bunların hiçbirine kendi başına nicelik denemez; çünkü biri eylemin niceliğini açıklayacak olsa, zaman açısından “*bir gün, bir ay, bir yıl gibi*” sürelerle açıklayacaktır. Aynı şekilde beyazın niceliğini açıklayacak olsa, yüzey açısından açıklama vermek zorundadır; çünkü yüzeyin ölçüsü ne kadar ise o kadar beyaz olduğu söylenecektir. Burada ikinciler birincilere göz önünde tutarak nicelik pozisyonunda olduklarından ilinekseldirler.²⁸⁰

Hareket ve zaman asıl anlamda nicelik olmayıp, ilineksel anlamda nicelik statüsündedirler; çünkü onlar bölünebilen bir şeyin nitelikleridirler. Bir şeyin kendisi özü gereği nicelik olan şeydir, oysa hareket eden şey, hareketli varlığın kendisi olamaz. Asıl

²⁷⁶ Emiroğlu, s. 85.

²⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1020 a 7-12, dpnt. 1, s. 265-266.

²⁷⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, 4^b 20-30, § 1-14, s. 27, 29.

²⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1020 a 13-14, s. 266.

²⁸⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, 5^b 1-10, s. 31, 33.

nicelik olan şey, hareket eden varlığın hareketinde katettiği uzayın bölünebilir olmasıdır. Hareketin nicelik olmasının sebebi uzayın nicelik olmasıdır. Zamanın bir nicelik olması da hareketin nicelik olmasından kaynaklanmaktadır; çünkü hareket içinde meydana geldiği ve ancak hareketle ölçülebilir olduğundan ikinci dereceden ilineksel bir niceliktir.²⁸¹

Aristoteles'e göre niceliğin karşıtı olamaz; çünkü iki dirseğin karşıtı üç ya da dört dirsek olamaz. Aynı şekilde nicelik azlığı ya da çokluğu da kabul etmez. Örneğin iki dirseğin biri ötekinden daha çok iki dirsek denemez. Sayı ve zaman için de aynı durum geçerlidir. Şöyle ki "üç" ya da "beş"ten hiçbirisi diğerinden daha az ya da çok "üç" ya da "beş" değildir. Zamana da belli bir andaki zamandan daha az ya da daha çok zaman ifadesi kullanılamaz. Niceliğin bir başka özelliği eşitlik ve eşitsizliği kabul etmesidir. Örneğin bir şeklin bir şekle bir sayının bir sayıya eşit olduğu ya da eşit olmadığı söylenebilir.²⁸²

Aristoteles'e göre nesnelerin nasıl olduklarını anlatan, yani "*Nasıl?*" sorusuna cevap veren kategori "*Nitelik*"dir.²⁸³ O, niteliği birkaç anlamda kullanır. Bunlar: 1) Nitelik "*ilk anlamda tözün ayrımını ifade eder.*" Örneğin insan, iki ayaklı hayvan olduğundan belli bir nitelikte hayvan iken; at dört ayaklı niteliğe sahip olduğundan yine hayvan grubuna dahil edilir. Yine daire köşeleri olmayan belli bir nitelikte belli bir geometrik şekildir. 2) Bir başka anlamda nitelik "*matematiğin hareketsiz varlıkları hakkında da kullanılır. Bu sayıların belli bir niteliğe sahip olmaları*" anlamındadır. Şöyle ki nasıl ki 3 sayısının özü 3 olmaksı, 6 sayısının özü de 6 olmaktadır ve bu onun niceliğidir. Ancak 6 yerine 2 kez 3 dersek, burada artık asıl anlamda 6'nın niceliğinden söz edilemez; çünkü 6 bir defa 6'dır. 3) Yine "*nitelik, sıcaklık, soğukluk, beyazlık, siyahlık, ağırlık, hafiflik ve benzeri gibi, değişikliklerinde cisimlerin de değiştikleri söylenen hareket içinde olan tözlerin her türlü özel halleri anlamına da gel*"mektedir. 4) Son olarak da erdem/erdemsizlik ve genel olarak iyi/kötü de bir anlamda niteliktir. Aristoteles her ne kadar nitelikle ilgili dört tanım yapmış olsa da, temelde niteliği iki anlama indirger ve bunlardan da yalnızca birinin niteliğin asıl anlamına karşılık geldiğini söyler. Ona göre "*asıl anlamda nitelik, tözün ayrımıdır ve sayılardaki nitelik, bunun değişik biçimidir.*

²⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1020 a 31-32, dpnt.1, s. 267.

²⁸² Aristoteles, *Kategoriler*, 5^b 11, 6^a 20-35, s. 33, 35, 37.

²⁸³ Aristoteles, *Kategoriler*, 8^b 25, s. 51; Emiroğlu, s. 85.

Çünkü o, hareketsiz olan şeylerin veya hareketli olmamaları bakımından ele alınan şeylerin tözlerinin bir ayrımıdır.” Diğer anlamda nitelik ise “hareketli şeylerin hareketli olmaları bakımından belirlenimlerini ve hareketlerinin ayrımlarını içine alır.” Erdem/erdemsizlik ikinci anlamda niteliğin tanımına girer; “*çünkü onlar hareket içinde olan varlıkların kendilerinden ötürü iyi veya kötü yönde eylemde bulundukları veya etkiye uğradıkları hareket ve etkinlik farklılıklarını ifade ederler.*”²⁸⁴

Aristoteles’e göre niteliğin, bir türü huy, diğeri de yatkınlıktır. Huy, yatkınlıktan çok güçlkle değişebilirlik, daha zor yerinden oynatılabilirlik, daha kalıcı, daha uzun süreli olmak bakımından ayrılır. Yatkınlık ise çok çabuk değişebilen, kolayca kaldırılabilen durumları içine alır. Bilgi ve erdem huy türünden niteliklerdir; çünkü edinilen bilgi, hastalık ya da benzeri bir durumdan dolayı büyük bir değişiklik olmadıkça kalıcıdır. Yine aynı şekilde erdemin de (adalet, ölçülülük vb.) kolay kolay değişmediği görülür. Hastalık, sağlık, sıcaklık, soğukluk... vb. durumlar yatkınlık türüne girer; çünkü insan sağlıklı iken hasta, hasta iken sağlıklı olabileceği gibi; sıcakken soğuk, soğukken sıcak olabilir. Bu durumların hepsi değişkendir; ama bunlardan biri uzun zaman diliminde kalıcı hale gelir, doğal duruma dönüşürse huya dönüşmüş olur.²⁸⁵

Niteliğin bir başka türü de tatlılık, acılık, ekşilik, sıcaklık, soğukluk, aklık, karalık gibi duyusal niteliklerdir. Bu nitelikleri üstlenen nesnelerin nasıl oldukları aldıkları niteliklere göre söylenir. Örneğin bala tatlılığından dolayı tatlı, cisme aklığundan dolayı ak denir. Duyusal nitelikler, kendileri bir değişmeye uğramaları nedeniyle bu ismi almazlar; örneğin bala değişmeye uğradığından dolayı tatlı denmez. Bunlar bir duygunun niteliği olduğu için “*duyularla ilgili nitelik adını alır*”lar. Örneğin tatlılık tad alma duyusuna göre, sıcaklık dokunma duyusuna göre belli bir duygu yaratır. Oysa renkler (aklık, karalık, kırmızılık) duyularla ilgili nitelikler değildir, ama kendileri bir duyudan meydana geldiği için bu adı alırlar. Bir duygulanımdan* dolayı pek çok renk değişikliği olabilir; örneğin utanan ve öfkelenenin yanaklarının kızarması, korkanın renginin sararması gibi. Başlangıcını güçlkle değişebilen kalıcı duygulanımlardan almış

²⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1020 a 33-37, 1020 b 1-20, s. 267-269.

²⁸⁵ Aristoteles, *Kategoriler*, 8^b 29-31, 9^a 1-5, s. 51, 53.

* Duygulanım: “*Kendisinden dolayı bir varlığın değişebileceği, başkalaşabileceği bir nitelik*”tir. Ayrıca duygulanım beyaz, siyah, acı, tatlı, ağırlık ve hafiflik gibi niteliklerin fiil halleri ve bunlardan doğan değişmeler ve başkalaşmalardır. Onun bir anlamı da “*zararlı değişme ve hareketler, özellikle de üzüntü verici tahripler, zararlar*” ve büyük felaketler, talihsizliklerde duygulanım olarak adlandırılır. (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1022 b 15-20, s. 277-278.)

değişikliklere nitelik denirken; kolayca yok edilebilen, çabuk giderilebilen, hemen değişebilenlere “duygulanım” denir. Yukarıdaki örneğe geri dönecek olursak utandığı için kızarana “kırmızı”, korktuğu için sararana “sarı” denmez bu durumları hepsi utanmaya ya da korkuya neden olan durum ortadan kalktığında kişi eski durumuna yani normal renk haline geri döneceği için geçici bir durumdur. Bundan dolayı bunlar nitelik değil duygulanımdır.²⁸⁶

Niteliğin dördüncü türü de, geometrik şekille her nesnede bulunan biçim (yani eğrilik, doğruluk gibi şekille ilgili nitelikler) bir niteliktir; çünkü bir nesnenin (şeklinin) nasıl olduğu bunlara bakılarak söylenir.²⁸⁷ Örneğin bir nesnenin yuvarlak, düz, kare ya da dörtgen şeklinde adlandırılmalarının hepsi bir geometrik şekle benzerliliği ile olmaktadır.

Niteliğin en önemli özelliğinden biri karşıtları kabul etmesidir. Doğruluk-eğriliğe, aklık-karalığa (her rengin zıttı yoktur, kırmızı ya da mavinin olmadığı gibi), sıcaklık-soğukluğa, acılık-tadlılığa karşıtlık oluşturur. Niteliğin bir başka özelliği de azlık ya da çokluğu kabul eder. Biri diğerinden daha bilgili, daha erdemli, daha sağlıklı olabilir. Ancak geometrik şekiller bu özelliğin dışındadırlar; çünkü üçgen ya da dairenin tanımına uyan nesnelerin hepsi aynı ölçüde üçgen ya da dairedir. Geometrik şekillere benzeyen bu nesneler için asla biri diğerinden daha fazla ya da daha az üçgene benziyor diye bir ifade kullanılamaz. Niteliğin bir özelliği de benzerlik ve aykırılıktır. Örneğin cimrilik-pintilik benzerken, cesaret- korkaklık aykırıdır.²⁸⁸

Bir başka kategori olan *görelilik* ise “*nelikleri başka nesnelerin olmasıyla ya da başka bir biçimde başka bir nesneye göre söylenen*”, bir cinsin bir nesneye göre söylenip tek tek alındıklarında bir nesneye göre söylenemediği, yani varlığı başka şeye bağlı olan, kendinden başka şeylerden dolayı var olan şeylerdir. Örneğin bir nesnenin büyüklüğü başka bir nesneye göre söylenir; aynı şekilde bir şeyin misli (iki misli, üç misli gibi) bir başka nesneye göre kıyaslanarak belirlenir.²⁸⁹ “Ölçülen, bilinen ve düşünülen” şeyler, bir başka şeyin kendilerine bağlı olması bakımından görelî şeyler olarak adlandırılırlar. Düşünülen, düşüncenin kendisine göre görelidir; fakat düşünce, düşüncesi olduğu şeye görelî değildir. Aynı durum görme içinde geçerli olup görme, belli bir şeyin görülmesidir,

²⁸⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, 9^a 33-37, 9^b 1-15, 20-35, s. 55, 57.

²⁸⁷ Aristoteles, *Kategoriler*, 10^a 10-13, s. 59.

²⁸⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, 10^b 12-15, 11^a 4-10, s. 61, 63; Emiroğlu, s. 86.

²⁸⁹ Aristoteles, *Kategoriler*, 6^a 36-39, s.37; Emiroğlu, s. 86.

yoksa görülenin görülmesi değildir. Görme, renk veya bu türden şeye görelidir ve o, rengi görmedir, görüleni görme değildir. Bilgi açısından ise bilgi, gerçeğe uyar; gerçek bilgiye değil; çünkü nesne, düşünceye göreli değildir. Aristoteles, bu kavramların göreli olduğunu reddetmenin yani “düşünce, düşünülen şeyin düşüncesi ya da görme, görülen şeyin görülmesidir” diye bir iddianın totoloji yapmanın yanı sıra gerçek nesneyi ortadan kaldırmak olacağını söyler.²⁹⁰

Göreliler karşıtlığı kabul etse de (örneğin erdem kötülüğe, bilgi bilgisizliğe karşıttır) bu durum tüm göreliler için geçerli değildir (iki mislinin, üç mislinin karşıtı yoktur). Göreliliğin bir başka özelliği azlığı- çokluğu kabul etmesidir. Örneğin bir nesnenin benzerine daha çok ya da daha az benzediğini; yine aynı şekilde bir nesnenin başka bir nesneyle daha fazla eşit ya da daha az eşit olduğunu söyleriz. Ancak göreliliğin azlık-çokluğu kabul etmesi genel-geçer kural değildir, istisnai (iki misline daha çok ya da daha az iki misli denmemesi gibi) durumlar vardır. Görelilerin bir özelliği de zamandaş olarak var olmalarıdır. Aristoteles’e göre “*Zamandaş, asıl anlamıyla oluşları aynı zamanda olan nesneler için*” kullanılan bir terimdir. Zamandaş olan bu nesneler arasında öncelik-sonralık ilişkisi yoktur. Zamandaş olan göreli kavramlara örnek olarak; iki misli ile yarım aynı zamanda vardır; çünkü iki misli olunca yarım da vardır, yarım olunca iki misli de vardır. Aynı şekilde köle olunca efendi de vardır, tersi de doğrudur yani efendi varsa köle de vardır. Zamandaş olan bu göreliler aynı zamanda birbirlerini yok ederler; şöyle ki iki misil olmayınca yarım da yoktur, yarım olmayınca iki misil de yoktur. Aynı kural efendi-köle içinde geçerlidir. Ancak zamandaş olmak tüm göreliler için geçerli bir kural değildir. Örneğin bilinebilir olan (nesne) bilgiden önce vardır; duyumlanabilir olan da duyumdan önce vardır.²⁹¹

Aristoteles’in belirlediği bir diğer kategori de *sahip olma/iyeliktir*. İyelik ile yoksunluk aynı nesne üzerinden söylenir; örneğin göz için görme ve körlük, kulak için işitme ve sağırlık gibi. Aristoteles “yoksun olma, yoksunluk” terimine dört anlam yükler. Bunlar: 1) Bir varlığın doğal olarak sahip olması gereken bir niteliğe sahip olmaması (örneğin bir bitkinin gözlerden yoksun olması gibi.), 2) Bir varlığın doğal olarak bizzat kendisinin veya cinsinin sahip olması gereken bir niteliğe sahip olamaması (kör bir adam

²⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1021 a 33-36, 1021 b 1-3, dpnt. 2, s. 272.

²⁹¹ Aristoteles, *Kategoriler*, 6^b 15-26, 7^b 15-25, 8^a 12, 14^b 24-25, s. 39, 45, 85.

bizzat kendi doğasına aykırı olması anlamında görmeden yoksundur; köstebek ise hayvan cinsinin doğasına aykırı olarak görmeden yoksundur), 3) Bir varlığın doğal olarak ve belli bir zamanda sahip olması gereken niteliğe sahip olamaması (bir çocuğun belli bir yaştan sonra konuşması gerektiği halde konuşamaması gibi), 4) Herhangi bir şeyin birinin elinden zorla alınması (zengin olan bir kişinin savaş sırasında düşmanlarca malına el konulması gibi).²⁹² İyeliği kabul eden nesne, içinde bulunması doğal olan bir koşulu taşıyor ise, yani doğal halde o nesneye içkin olan bir özellik yoksa yoksunluk durumu ortaya çıkar. Göz için görme iyelik, körlük yoksunluk; kulak için işitme iyelik, sağırılık yoksunluktur. İyelikle yoksunluk arasında karşılıklı dönüşüm imkânsızdır; iyelikten yoksunluğa geçiş mümkün iken, yoksunluktan iyeliğe geçiş olanaksızdır. Örneğin gören biri görme yeteneğini bir kaza ya da bir hastalık sonucu kalıcı olarak yitirip körlüğe yani yoksunluk durumuna geçerken; kör tekrar göremez. Aynı şekilde saçsız saçlanamaz, dişsiz biri yeniden diş çıkaramaz.²⁹³

Bir diğer kategori olan *durum* (ayakta, yürüyor, koşuyor, uzanmış gibi) bir şeyin belirli parçalarının içinde bulunduğu mekânın belirli parçalarıyla hizalanma ve uyuma pozisyonunu ifade eder.²⁹⁴ *Durum*, yalnızca bir yer (mekân) içindeki varlıklarla, yani büyüklüğü olan fiziksel cisimlerle ilgilidir. Oysa matematiğin özleri (nokta, çizgi...) gerçekten bir yer içinde değildir ve durumları yoktur.²⁹⁵

“*O ne yapar?*” sorusuna verilen cevap bir başka kategori olan *etkiyi* dile getirir iken; “*Ona ne yapılıyor, ne yapılmıştı?*” sorusunun yanıtı da *edilgenlik* kategorisini ifade eder. Bir şeyin başka bir şeyi etkilediğinde oluşan şey etkidir (kesiyor, yakıyor...), etkilenen şeyde edilgi (kesiliyor, yanıyor...) durumundadır.²⁹⁶ Aristoteles kendisinden önceki filozofların etki ve edilgi konusunda karşıt fikirler öne sürdüklerini söyler. Bu filozoflardan bazıları “*benzer benzeri hiç etki[le]yemez, çünkü benzerlerden biri ötekinden daha etkin veya edilgin değildir (çünkü benzerlerin tüm özellikleri benzer ve eşittir) ve ayrıca, benzemez ve farklı nesneler doğaları gereği karşılıklı olarak etkileyip etkilenirler.*” İfadesine yer verilir. Örneğin daha büyük ateş, daha küçük ateşi ortadan

²⁹² Aristoteles, *Kategoriler*, 12^a 26-27, s. 71; *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1022 b 20-32, s. 278.

²⁹³ Aristoteles, *Kategoriler*, 12^a 29-31, 36, 13^a 31-36, s. 71, 77, 79.

²⁹⁴ Emiroğlu, s. 87.

²⁹⁵ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, I. Kitap 322 b 33-35, 323 a 1-3, s. 66, dpnt. 11, s. 69.

²⁹⁶ Emiroğlu, s. 88.

kaldırır; çünkü küçük ateşin böyle bir etkiye uğraması karşıtlıktan (az, çokun karşıtıdır) kaynaklanmaktadır. Aristoteles, Demokritos'un bu konudaki öğretisinin diğer filozoflardan daha özgün olduğunu ifade eder. Demokritos için etken ve edilgenin benzer ve özdeşler; “*çünkü başka ve farklı nesneler karşılıklı olarak birbirini etkileyemezler*”; ancak “*başka nesneler birbirleri üzerinde belirli bir etkili olsalar bile, bu, başkaları olarak değil, böyle hareket etmeleri, ancak özdeş bir öğeye sahip olduklarından*.” Bir benzer hiçbir şekilde benzerinden etkilenemez. Eğer bu iddia doğru olsaydı yani benzer benzerinden etkilenseydi, “*bir şey kendi kendisine de bu etkiyi sağlayabilir*”di; çünkü hiçbir şey bir varolana, kendisinden daha çok benzer değildir.²⁹⁷

Etkinlik ve edilgenlik karşıtlığı kabul eder. Örneğin ısıtmak-soğutmaya, haz duymak-acı duymaya karşıttır.²⁹⁸ Aristoteles, “*cismin cisimden, tadın tattan, rengin renkten ve genel tarzda, türdeşin türdeşten etkilenmesi doğası gereğidir*” der; çünkü “*bunun nedeni, karşıtların her durumda aynı türe dönmeleri ve karşıt olan şeylerin karşıtlık olarak etki edip, etkilenmeleridir*.” Etki ve edilgi karşıt olup, edilgi mutlaka etkene dönüşür, tersi de doğrudur. Örneğin sağlıklı bir insan hasta olabilir ya da hastalıktan sağlığa dönebilir, yine aynı şekilde bazen üşür bazen de ısınır.²⁹⁹ Etkinlik ve edilgenliğin bir başka özelliği de azlık ve çokluğu kabul etmesidir. Mesela ısınmak az ya da çok olabileceği gibi, haz duymak da az ya da çok olabilir.³⁰⁰ Sonuç olarak Aristoteles için tüm varlıklar arasında karşılıklı bir etki ve edilgi durumu söz konusudur.³⁰¹

Son iki kategori ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı şekilde ele alınacak olan “*Nerede?*” sorusuna “evde, İstanbulda, havada...” gibi cevap veren *yer/mekân* ve “*Ne zaman?*” sorusuna “on yıl önce, dün, yarın...” gibi cevap veren *zaman* kategorileridir.³⁰²

²⁹⁷ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, I. Kitap, 323 b 1-14, 19-22, s. 71, dpnt. 5, 75.

²⁹⁸ Aristoteles, *Kategoriler*, 11^b1-3, s. 67.

²⁹⁹ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, I. Kitap, 324 a 1-3, 14-21, s. 72.

³⁰⁰ Aristoteles, *Kategoriler*, 11^b 5-10, s. 67.

³⁰¹ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, I. Kitap, 322 b 20, s. 65.

³⁰² Emiroğlu, s. 87.

1.7. MADDE- FORM ÖĞRETİSİ

Aristoteles, Ay-altı âlemdeki şeylerin bazılarının doğal (bireysel varlıklar gibi) bazılarının da başka nedenlere bağlı olarak var olduğunu söyler. Başka nedenlere bağlı olanları da sanatın (yapay nesneler) ve rastlantının ürünleri olarak ikiye ayırır. Ona göre, “*doğal meydana gelişler (generations), doğal olarak olan şeylerin meydana gelmeleridir.*” Örneğin hayvanlar, bitkiler, insanlar, yalın cisimler (toprak-hava-ateş-su) bu gruba yani doğal varlıklar sınıfına girerken; diğer bütün meydana gelmeler ise “*yapmalar, gerçekleştirmeler*” şeklinde var olurlar. Örneğin bir sanatçı tarafından yapılan ev, heykel, araba, masa, sandalye vb. yapay nesneler bu grubna girer. Bu var olanların hepsi “*bir şey vasıtasıyla ve bir şeyden hareketle bir şey olur.*” Burada kastedilen ise “*gerek doğa, gerekse sanat tarafından meydana getirilen her şeyin bir maddesi*” olan şeydir. Bu var olanların hepsi “*hem olma, hem de olmama imkânına sahip*” iken onların bu imkânı “*onlarda bulunan maddedir.*”³⁰³

Ay-altı âlemdeki meydana gelen şeylerin adlarını formdan aldığını söyleyen Aristoteles’e göre, duyusal (bileşik) varlıklar “*form ve maddenin birleşmesinden meydana*” gelir.³⁰⁴ Bu iki öge birbirinden ancak soyutlama yoluyla ayrılabilir³⁰⁵; çünkü doğada, maddeden (özdek) yoksun form (biçim, şekil, görünüm), formdan yoksun maddeyle karşılama ihtimali yoktur.³⁰⁶ Duyusal varlığın zeminindeki iki kurucu öğeden biri olan madde, pasif ve belirlenebilirken; diğer öğeyi oluşturan form, maddenin aksine etkin ve belirleyicidir.³⁰⁷ Ancak bileşik varlıklar örneğin insan ne sadece maddedir ne sadece formdur ne de sadece madde-formun bileşiğidir; o aynı zamanda belirli nitelik ve nicelikleriyle, belli bir yer ve zamanda varolan bir şeydir. İnsan yerini/konumunu değiştirebilir, nitelik ve nicelikleri değişebilir, en önemlisi formu da (doğduğumuz andaki bizle zaman içindeki bizim şeklimiz daima birbirinden farklıdır) değişebilir. Bütün bu değişmelerin taşıyıcısı/dayanağı (Yunanca: *Hypokeimenon*, Latincesi: *Substratum*)

³⁰³ Aristoteles, *Fizik*, (3.Baskı), (Çev.: Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınlar, İstanbul 2005, II. Kitap, 192 b 9-10, s. 51; *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1032 a 14-20, s. 327-328.

³⁰⁴ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1033 b 17-20, s. 335.

³⁰⁵ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 49.

³⁰⁶ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 401.

³⁰⁷ Çevikbaş, “Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A.Thomas, D.Scotus, Leibniz)”, s. 3.

maddedir.³⁰⁸ *Hypokeimenon* anlam olarak derinde yatan, altta-serilen, alt-katman, yatak, zemin, kaynak, temel, dayanak, taşıyıcı, mal, mülk, servet, konu, töz, özne³⁰⁹ altta pasif bir şekilde duran, maruz kalan, varolan ve değişmeye uğrayan anlamlarını içermektedir.³¹⁰ Aristoteles *hypokeimenon* (dayanak/taşıyıcı) kelimesini çoğu yerde “madde” anlamına gelecek şekilde kullanıyor olsa da o, her zaman bu anlamı taşımaz. *Hypokeimenon*’un, mutlak madde anlamı dışında üç farklı kullanımı daha vardır. Bunlar: 1) Belirli bir şey olma potansiyelinin taşıyıcısı; 2) Olanak halinden (pasiflikten) etkinlik haline (aktifliğe) geçildiğinde, yani birinci dereceden töz olduğunda ona eklenen nitelik, nicelik gibi özelliklerin taşıyıcısı; 3) Taşıyıcı-madde anlamı dışında mantığın önermeleri de özne olan anlamına gelir ve bu da töze tekabül eder.³¹¹ *Hypokeimenon* (madde) bir anlamda özne olduğu için her şey ona yüklenir, töz (*ousia*) hariç; töze ise her şey yüklenir;³¹² çünkü töz madde ve formdan oluşan duyusal varlıktır. Duyusal varlık olarak töz sadece madde içermez, madde ve formu birlikte içerdiğinden töz, maddeyi (*hypokeimenon*’u) kapsar. Ancak madde tözü önceler, tözün oluşumundan önce ve yok oluşundan sonra da var olmalıdır. Nitekim, madde tözden bağımsız bir varoluşa sahiptir.³¹³

Aristoteles’in “*Maddeden, kendisi bakımından ne özel bir şey olan, ne belli bir niceliği olan, ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şeyi anlıyorum*”³¹⁴ şeklindeki ifadesinden çıkan sonuç: Maddenin üzerinden form alındığında geride kalan salt madde hakkında hiçbir şey söylenememesidir. Buradan madde ile ilgili çıkabilecek en temel özelliklerden biri de formları üzerine alarak bir şey olabilmesidir.³¹⁵ O halde Aristoteles’e göre salt madde vardır; ancak salt madde ayrı, tek başına bir varlık değildir. Salt maddenin varlığı, nesneden bağımsız değildir, aksine nesnenin içinde, onlarla fiziksel olarak özdeşir. Madde ancak tanımsal ve kavramsal

³⁰⁸ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 49.

³⁰⁹ Peters, s. 164-165.

³¹⁰ Kuçuradi, s. 28.

³¹¹ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 61-62.

³¹² Kuçuradi, s. 28.

³¹³ Victor Caston, "Aristotle's Psychology" [Aristoteles'in Psikolojisi], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy* (ss. 56-76), Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 35.

³¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1029 a 20, s. 311.

³¹⁵ Hamdi Bravo, “Antik Yunan Felsefesinde Madde-Biçim ve Görünüş-Gerçeklik ikilikleri”, *Kaygı*, 5, 2005, s. 73.

olarak nesneden ayrılabilir.³¹⁶ Bu yüzden madde daima form olarak, bir şeyin maddesi olarak gerçek dünyada karşımıza çıkar.³¹⁷ Tüm açıklamalardan çıkarabilecek sonuç, duyuşsal varlıkları bilenebilir kılan ögenin form olduğudur. Aristoteles'e göre madde, insan zihni tarafından ayırt edilemeyen, yapıdan ve belirlemeden yoksun bilinemez bileşen iken; form insan zihni tarafından ayırt edilen, tanımlanabilen ve karşı tarafa aktarılan bileşendir.³¹⁸ Maddenin bu kendi başına tanımlanamaz, bilinemez olması, madde-form arasında bir öncelik sonralık ilişkisi doğurur. Başka bir ifadeyle maddenin forma sonralığı vardır. Madde ancak form olarak bilinir hale gelir ve ancak form aracılığıyla ona ait bir bilgi söz konusu olur.³¹⁹

Madde, bölünebilirlik özelliğinden dolayı çokluğun, çeşitliliğin kaynağını oluşturur.³²⁰ Ancak buradaki bölünebilirlik özelliği türsel değildir; çünkü madde formu sayısal olarak böler.³²¹ Aristoteles'e göre form, türsel olduğundan dolayı o türün içine giren tüm bireyler için aynıdır. Aynı formu paylaşan bu bireyleri birbirinden ayıran, farklılaştıran ilke ise maddedir. Onun bu konuyla ilgili örneği üzerinden gidelecek olursa; Kallias ve Sokrates her ikisi de insan türü içindeki iki bireydir. Kallias ve Sokrates'i birbirinden ve diğerlerinden, diğerlerini de birbirinden ayıran ilke “*meydana gelen bütün, filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş filanca özellikte bir form, (...) maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı, formu bakımından onunla aynı olan (çünkü form, bölünmez) şeydir*” yani maddedir.³²² Aynı şekilde bitki-ağaç-çam üçlemesinde bitki tümel, ağaç cins ve çam türe karşılık gelir. Aynı tür içindeki çamların formları aynı olduğuna göre onları birbirinden ayıran şey sahip oldukları maddedir; çünkü form çam türünün bütün bireylerinde ortaktır. Bu örnekte olduğu gibi çam ağaçlarının formu aynı olsa da, hiçbir zaman iki çam ağacının maddesi aynı değildir. Buradaki ayırım tözsel değildir; çünkü madde aynı forma sahip tözleri birbirinden ayırır. Sonuç olarak

³¹⁶ Arda Denkel, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2003, s. 206.

³¹⁷ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 52.

³¹⁸ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 403.

³¹⁹ Mutlu, s. 120.

³²⁰ Cevikbaş, “Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A.Thomas, D.Scotus, Leibniz)”, s. 3.

³²¹ Mutlu, s. 121.

³²² Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1034 a 5-8, dpnt. 1, s. 337.

Aristoteles için bireyselleştirici ilke maddedir; çünkü türün içindeki bireyler formca özdeş olabilmelerine karşın, maddece özdeş olamazlar.³²³

Aristoteles göre maddenin bir özelliği de onun olanak halinde var olmasıdır. Salt halde biçimden yoksun olduğu için yokmuş gibi algılanır.³²⁴ Buradaki yokluk, “var-olmayan” anlamında ilinekseldir; çünkü maddenin mutlak oluş ve yok-oluşundan söz edilemez. Yoksunluk ise kendinde “var-olmayan”dır. Madde için yoksunluk biçim almamışlık durumunu ifade eder ki, oluşan nesnelerin kalıcı nedeni formla birlikte dir.³²⁵ Örneğin, çam ağacının formunun, çam tohumunda saklı olması gibi. Cismin üzerindeki belirgin bir nitelik görünürden kaybolunca yoksunluğa çekilmiştir, kaybolanın yerini alan nitelikse yoksunluktan yüzeye çıkmış, belirginleşmiştir. Buradaki yoksunluk ifadesi yokluk değildir; aksine maddenin yeni nitelikleri alabilmesinin koşuludur. Örneğin sağlıklı olan bir insanın grip olması, sağlıklı bir durumdan hastalık haline bir geçiştir. Böyle bir durumda insanın belirgin olan sağlık özelliği yoksunluğa çekilip yerini hastalığa bırakmıştır. Hastalıksa yoksunluktan yani pasiflikten, gizlilikten kurtulup; belirginliğe, aktifliğe geçiştir.³²⁶

Aristoteles, maddenin bir başka özelliğini de “*duyulur cisimlerin bir maddesi*” vardır, “*fakat bu madde ayrı değildir ve sürekli bir karşıtlığa eşlik eder*” ifadesiyle dile getirir.³²⁷ Ona göre madde, karşıtları (zıtları) kendi üzerinde taşıyan, ancak onlarla karışmayan³²⁸ hem değişimin hem de karşıtların taşıyıcısıdır.³²⁹ Aristoteles öncesi doğa filozofları değişime giden niteliklerin karşıtlarıyla yer değiştirdiğini, yani bir niteliğin yitirilip onun karşıtının kazanıldığını düşünüyorlardı. Örneğin karanlık ve soğukluk, ışık ve sıcaklığın bulunmaması değil, bunların karşıt niteliklere dönüşmesidir. Karşıt nitelikler (karanlık ve ışık gibi) birer varlık gibi algılanıyordu.³³⁰ Oysa Aristoteles için “*zorunlu olarak bir karşıttan diğerine doğru değişen bir taşıyıcı özne vardır; çünkü birbirlerine dönüşen şeyler, karşıtların kendileri değildirler.*” Bunun nedeni de

³²³ Denkel, s. 127.

³²⁴ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 52.

³²⁵ Aristoteles, *Fizik*, I. Kitap, 192 a 4, 13-14, s. 47.

³²⁶ Denkel, s. 201.

³²⁷ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, II. Kitap, 329 a 24-25, s. 104.

³²⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993, s. 49.

³²⁹ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 64.

³³⁰ Denkel, s. 19.

“karşıtlar birbirlerine dönüşmezler.”³³¹ Örneğin ne “sıcak” “soğuk”, ne de “soğuk” “sıcak” maddesi olmamakla birlikte, madde hem “sıcak” hem de “soğuk” gibi iki karşıt niteliğin taşıyıcısıdır.³³² Aristoteles’in, “beyaz bir insan, siyah bir insandan ve beyaz, siyahtan çıkar” ifadesi, siyah bir şeyin örneğin madde ve formdan oluşmuş siyah insanın, bir oluş süreciyle beyaz olmasını (beyaz insanı) anlatır. Burada bir karşıttan bir karşıtın çıktığı söylene de siyah, beyaz olmaz. Başka bir ifadeyle siyah beyaza dönüşmez, sadece yerini beyaza bırakır.³³³

Aristoteles’e göre fiziki nesneler adlarını kendisinden çıktığı maddeden almazlar, şeyin kendisi sadece türemiş olan bir sıfatla adlandırılmaktadır. Örneğin, “şey”, “şu şey” değildir, “şu şeyden”dir; heykel, “tunç” değildir, “tunçtan”dır; “taş” değil “taştan”dır. Bir şey hem maddesinden hem de yoksunluktan çıkar. Ancak yine de o maddeden ziyade yoksunluktan meydana gelir, çünkü bir şeyin kendisinden çıktığı şey devam eden bir şey değil, değişen bir şeydir. Bir evin şekli zamanla değişebilir, ama yapıldığı madde değişmez, öyleyse şeyin gerçekleştiği anda ortadan kalkan yoksunluktur. Yoksunluk varlığa adını veremez. Örneğin sağlıklı insan, bir “insan”dır, bir “hasta” değildir; ancak heykelin “tunç” olduğu söylenemiyorsa, sebep yoksunluğun belirsiz ve adsız olmasıdır. Bu örneklerde sağlığın yoksunluğunun adı hastalık olmasına karşın, heykelin yoksunluğunun bir adı yoktur. Bu durumda doğru bir kullanım olmasa bile meydana gelen şeyin kendisine yoksunluktan daha fazla adını vermesi mümkün olmayan maddeden (tunçtan, taştan...) çıktığı söylenecektir. Buradaki kullanım türemiş bir ad olarak kabul edilebilir.³³⁴

Aristoteles için daha önce de ifade edildiği gibi meydana gelen şeyler daima madde ve formun birlikteliğinden oluşur. Form (Yunanca *eidos*) görüntü, görünüş, tip, şekil, biçim, biçimlendirici doğa, cinse karşı tür, idea gibi anlamlara karşılık gelmektedir. Form kavramının felsefi terminolojideki ilk anlamında kullanan Homeros olmuştur. Homeros’un form kavramını bedeninin veya nesnenin “görünüşü, biçimi” ya da “birinin gördüğü şey” anlamına gelecek şekildeki kullanımı, daha sonra aynı şekilde Pre-Sokratik

³³¹ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1069 b 9-10, s. 485; *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, II. Kitap, 328 b 3, s. 104.

³³² Denkel, s. 203.

³³³ Aristoteles, *Metafizik*, VIII. Kitap (H), 1044 b 27, s. 388.

³³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), dpnt.1 s. 332.

felsefede de devam etmiştir.³³⁵ Platon’a kadar form (eidos) kavramı, “görsel izlenim, cismin şekli, dış görünüşün bıraktığı etki” anlamında kullanılsa da; artık onun felsefesindeki form (idea) tanımı anlam değişikliğine uğrayarak “görsel algıya verili şeyin” ötesinde bizzat görünmeyen, ancak akıl (us) yoluyla görülebilen şeklinde bir kullanıma bürünmüştür.³³⁶ Platon felsefesinde form olarak idealar, oluş-yok-oluşa, değişim ve harekete tabi olmadıkları için ezeli-ebedi, değişmez, her birinin kendine has özellikleri olan, algısal dünyanın ötesinde bağımsız bir var oluşa sahip gerçek varlıklardır.³³⁷ Platon kendi felsefi sisteminde evreni, İdealar evreni ve duyulur (içinde yaşadığımız) evren olmak üzere ikiye ayırır. Duyulur evren sürekli var olan ve yok olan bu yüzden de sürekli değişen, algılanabilen ve tek tek nesnelerden oluşan bir yer iken; İdealar evreni başlangıcı ve sonu olmayan, değişmeyen, düşünülen varlıkların olduğu yerdir. Duyulur evren ancak İdealar evrenine katıldığı ölçüde bilinirlik özelliği kazanırken; duyulur evrendeki nesneler İdealaradaki asıllarına yaklaştığı ölçüde mükemmellik kazanır. Platon’a göre duyulur evren ile İdealar evreni arasındaki ilişki, bir şeyin aslının gölgesi ile olan ilişkisi gibidir. Örneğin ağaç idesi tam ve mükemmeldir, algılanır dünyadaki yaşayan tek tek ağaçlar bu ideye az ya da çok benzer, yaklaşır. Buradaki tek tek ağaçlar yok olsa bile ağaç idesi varlığına devam eder. Platon’a göre madde bir “hiç”tir, her türlü özellikten yoksun “boş mekân/uzay”dır. Tıpkı güneşin ışıklarını boş uzaya göndermesi gibi İdeler de etkilerini boş uzaya göndererek objeleri etkiler.³³⁸ Platon’un aksine Aristoteles, idealar yani formlar için ayrı bir evren tasarlamamıştır. Formun sonradan meydana gelmediğini, somut bileşik varlığın içinde olduğunu ifade etmiş; yani Platon’un aşkın bir gerçeklik olan formunu (İdeaları) nesneye içkin kılmıştır.³³⁹

Aristoteles’in “ *Madde bilfiil mevcut değildir, ancak bilkuvve vardır. Bu ise forma veya biçime maddeden daha çok bir ilke olma hakkını verdirir gibi görünen bir nedeni teşkil etmektedir. Ancak formun kendisi yokoluşa tabi olan bir şeydir*”³⁴⁰ şeklindeki ifadesinden çıkan sonuç; formunda tıpkı madde gibi oluş yok-oluşa tabi olduğu için

³³⁵ Peters, s. 84-85.

³³⁶ Veysel Atayman, *Felsefeye Davet 1 Antik Felsefe*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014, s. 89.

³³⁷ Topakkaya, s. 12.

³³⁸ Ernst von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (çev.: Vural Okur), Düşüncebil-im Kitapları, İstanbul 1999, s. 168,169,172.

³³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), dpnt. 1, s. 327.

³⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1060 a 20-22, s. 450-451.

zamanla değişip yok olduğudur. Madde, form olmadan daima olasılıktır. Form almış bir madde, henüz form almamış bir maddeden daha fazla gerçeklik içerir.³⁴¹

Her ne kadar bireysel varlıklarda form değişiyor olsa da, bireyin bağlı olduğu türün formu değişmez. Şöyle ki yapay bir nesne olan vazo bir sanatçı tarafından maddeye form verilerek elde edilmiştir. Vazo yere düşüp kırıldığında mevcut formunu kaybetse de vazanın formu başka bir zamanda yine bir sanatçı tarafından varlığa getirilebilir. Yine bir çam ağacı yıldırım düşmesi sonucu yandığında formunu kaybeder, ama çamın bağlı olduğu türde bu form varlığını sürdürmeye devam eder. Bu örneklerden hareketle formun mutlak anlamda oluş ve yok-oluşundan söz edilemeyeceğidir. Çam ağacı ya da vazo formunu kaybettiğinde kaybettiği şey aslında o andaki formudur, form yok olmamıştır, sadece başka bir forma dönüşmüştür. Bir çam tohumu toprağa ekildiğinde çam ağacı olacaktır, yani o türün formu neyse o ortaya çıkacaktır. Çam tohumu ektiğimizde elma ağacı çıkması mümkün değildir; çünkü tohum formu gizil güç olarak içinde saklamaktadır. Bu örnekler de formun meydana gelmediği sonucu çıkar.³⁴²

Aristoteles'in felsefî sisteminde formun bir özelliği de, duyuşal varlıklar ile sanat ürünlerinde farklılık göstermesidir. Ona göre “*doğal varlıklar için bir modelin bir form sağlamasına kesinlikle ihtiyaç yoktur*”; çünkü “*doğal varlıklar en mükemmel tözlerdir.*” Doğal varlıkların meydana gelişlerinde en temel husus, “*meydana getiren şeyin, meydana gelen şeyle aynı türden*” olmasıdır. Örneğin “insanı meydan getiren, insandır.” Bazen doğaya aykırı meydana gelişler gibi istisnai durumlarla da karşılaşılır. Normal şartlarda “at”dan “at”, “eşek”ten “eşek” meydana gelir. Ancak bazen at ile eşeğin birleşmesinden, “*hem ata, hem de eşeğe yaklaşan ve ikisi arasında aracı olduğu anlaşılan, katıra benzer olan adı konulmamış bir cinse uygun olarak gerçek*”leşen meydana gelişler olur.³⁴³ O halde Aristoteles'in bu belirlemelerinden hareketle istisnai durumlar hariç doğal meydana gelişlerde ortaya çıkan duyuşal varlık kendini meydana getiren varlıktan form olarak farklı değildir. Bir gülden daima gül formunda başka bir gül meydana gelir, çam tohumundan çam, kediden kedi meydana gelir.

³⁴¹ Derek Johnston, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (1.Baskı), (Çev.: Burcu Yalçınkaya), İnkılap Kitabevi, İstanbul 2015, s. 42.

³⁴² Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 55-56.

³⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1033 b, 30-35, 1034 a 3-4, s. 336-337.

Doğal meydana gelişlerde bir başka özellik de, oluşan doğal varlıkların maddelerinin dışardan bir güce ihtiyaç duymadan, kendi içinde gizil olarak barındırdığı modele, taslağa uygun olarak form almasıdır. Bu yargı sanatın ürünleri için söz konusu değildir; çünkü onların “*formları sanatkârın zihninde*”dir.³⁴⁴ Sanatın ürünlerinde (ev, heykel, vazo, masa, sandalye... vb.) bir maddenin bir sanatçı tarafından zihnindeki forma uygun nesnelere dönüştürülmesi söz konusudur.³⁴⁵ Buradan hareketle sanatçı yoksa yapay nesneler olamayacağı gibi, her sanatçı aynı maddeden aynı heykeli yapamaz en fazla birbirine benzer heykeller yapabilir. Hatta aynı sanatçı her zaman aynı maddeden aynı formda heykel de yapmaz. Oysa toprağa atılan her meşe palamudundan daima meşe, çam tohumundan çam, insandan insan çıkar; normal şartlarda istisnai durumlar hariç başka bir şey çıkması mümkün değildir. Yine burada duysal varlıkla sanat ürünü arasında bir farklılık vardır. Duysal varlıklar da meydana gelen şey meydana getirenle aynı forma sahiptir (insandan insan, çamdan çam, kediden kedi meydana gelmesi gibi). Oysa sanat ürünlerinde bu kural geçerli değildir; çünkü burada nesneye formu veren sanatçıdır. Örneğin sanatçı isterse tunçtan heykel de yapabilir, vazo da yapabilir, başka bir şey de yapabilir.

Formu, bireysel ve türsel olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Türün içine giren bireyler birbirinden her ne kadar farklı olsa da, yine de onların aynı tür altında toplanmasına neden olan ortak özellikleri de vardır. Örneğin çam, meşe, kavak, ladin vs. gibi ağaçlardan hareketle genel/tümel bir ağaç şekli (kökü, gövdesi, dalları, yaprakları olan gibi) tanımlanabilir. Bu ağaç şeklinden hareketle bir yerde ağaç ottan, kuştan, böcekten, topraktan ayrılmış olur. Burada ağaç türsel forma işaret eder. Yine aynı yerde her ne kadar aynı türe de girseler çam ağacı, kavak ağacından da ayrılmış olur ve bu ayrımı yaptıran da bireysel formdur. Yine başka bir örnek üzerinden gidilirse tek tek Ali’nin, Ayşe’nin görüntüsü bireysel form iken (kendi içlerinde onları birbirinden ayırmamızı sağlarken); onların iki kollu, iki ayaklı, tek başlı, iki gözü, iki kulağı, ağzı, yüzü saçı... gibi özelliklerinden elde edilen türsel formu da onu diğer canlılardan (ağaçtan, bitkiden, hayvanlardan... vs) ayırmasını sağlar. Bireysel ve türsel form arasındaki farkları şu şekilde sıralamak mümkündür: 1) Bireysel form zamanla oluşur, değişir ve yok-olur; oysa türsel form, hep aynı kalır, değişmez, varlığa gelen her bireyde

³⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1032 b, 1, s. 329.

³⁴⁵ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 77.

kendisini gösterir, yani bireysel formun şeklini belirler. Örneğin Ali'nin doğduğundaki şekli zamana bağlı olarak değişir, bebeklik görüntüsü çocukluktan, çocukluk şekli gençliğinden, gençlik görüntüsü yaşlılığından farklıdır. Ali aynı yumurta ikizi (tıp açısından genetik özellikleri birbirine en yakın olan) olan Mehmet'le her ne kadar birbirlerine tıpa tıp benzelerse de onları şekil olarak mutlaka ayırıcı özellik bulunacaktır. Ancak Ali de Mehmet de ait olduğu insan türünün türsel formu ile doğacaklar ve ölünceye kadar bu formu üzerlerinde değişmeden taşıyacaklarıdır. 2) Türsel form ilinek içermezken, bireysel form mutlaka ilineksel özellik sergiler. Yine insan örneğinden gidecek olursa insan daima iki kollu, iki ayaklı, iki gözlü... vd. olarak varlığa gelecektir, bu onun türsel formudur. Hiçbir zaman dört kollu, tek gözlü, kuyruklu doğmayacaktır, çünkü bu onun türsel formunda yoktur. Ancak Mehmet kıvrıkcık, siyah saçlıyken, Ali düz, sarı saçlı olabilir. Biri uzunken diğeri kısa, biri mavi gözlüyken diğeri yeşil gözlü doğabilir. Bunların hepsi birer ilinektir, çünkü olma kadar olmama ya da başka bir şekilde olma olasılığını içermektedir.³⁴⁶

³⁴⁶ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 76-77.

1.8. OLUŞ-BOZULUŞ

Oluş (*genesis*) bozuluş/yok-oluş (*phtora*) kavramı antik Yunan felsefesinin en karakteristik ifadelerinden biri olan “*Ex nihilo nihil fit*” (hiçbir şey yoktan var olamaz ve hiçbir varlık da bütünüyle yok olamaz)³⁴⁷ ifadesinde kendini gösterir. Bu ifadeye göre hiçten hiçbir şey çıkamayacağı gibi gerçekten var olan hiçbir şey de yok olamaz.³⁴⁸

Aristoteles öncesi oluş/bozuluş kavramını ele alanlardan Herakleitos için oluş kabul edilmesi gereken bir realitedir. Ona göre evrensel her oluş, bir karşıttan diğerine geçiştir ve doğayı olanaklı kılan da bu karşıtlıktır;³⁴⁹ çünkü “*Karşıt* olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum doğar. [Her şey çatışma sonucunda meydana gelir.]*”³⁵⁰ Karşıtlar arasında çatışma/savaş olmasaydı, evren ve evrendeki cisimlerin varlığı da söz konusu olamazdı;³⁵¹ çünkü “*Savaş** her şeyin babası ve kralıdır: Kimini tanrı, kimini insan olarak ortaya çıkarır; kimini köle, kimini özgür kılar.*”³⁵²

Parmenides için “*vardır var olmak, hiç ise yoktur*” ve yok olanın var olmaması zorunludur; “*çünkü ne bilebilirsin var olmayanı [...] ne de ifade edebilirsin*”³⁵³ Onun bu önermesi, “varlık vardır, var-olmayan yoktur” şeklinde de ifade edilebilir. Parmenides’in varlığının, ne bir başlangıcı ne de sonu vardır;³⁵⁴ çünkü “*varolan doğmamıştır, yok*

³⁴⁷ Denkel, s. 20.

³⁴⁸ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.106.

³⁴⁹ Thilly, s. 51.

* *Karşıtlar*: Birbiriyle uzlaşmayan, bir araya gelmeyen ve farklı yönleri giden öğeler anlamındadır. Karşıt öğeler bir araya gelerek uyumu (*harmonia*) oluştururlar. (bkz. Cengiz Çakmak, Herakleitos, *Fragmanlar*, (2.Baskı), (Çev.: Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, s.133.) *Harmonia*, “birbirine uyma, kenetlenmek, eklenmek, karşıtların harmanı, bağdaşım” gibi anlamları kullanım alanlarından yalnızca birkaçıdır. (bkz. Peters, s. 136.) Herakleitos ise *harmonia*’yı, “*uzlaşmaz olanları birliği*” anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. (bkz. Cengiz Çakmak, Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 45.) O, bu durumu “*Karşıt dönüşlerin uyumu; yay ve lirdeki gibi*”dir diyerek örneklendirmiştir. (bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 133.)

³⁵⁰ Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 45.

³⁵¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 24.

** *Savaş*: Herakleitos’ta “savaş” kelimesi hem karşıtların birbirleriyle olan çatışması anlamında kozmik savaşa hem de insanın tutku ve arzularına karşı verdiği antropojik savaşı ifade edecek şekilde iki açıdan ele alınmıştır. Karşıtlar arasında çıkan kozmik savaş, oluşun nedenidir ve nesnelerin ortaya çıkmasını-yokolmasını sağlar. Antropolojik savaş sonucunda insan ya Tanrı (veya özgür, ruhunu arındıran, bilge insan) ya da köle (veya hazlara ve bedenine tutsak olmuş, yenik düşmüş sıradan insan) olur. (bkz. Cengiz Çakmak, Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 137.)

³⁵² Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 137.

³⁵³ Parmenides, *Fragmanlar*, (Çev.: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 27.

³⁵⁴ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınlar, İstanbul 2008, s. 80.

olmaz.”³⁵⁵ Varlık, var olmayana hiçbir zaman indirgenemez. Varlık kavramı soyut olmayıp, doluluk, yer kaplayıcı özellikleri nedeniyle bir kütledir.³⁵⁶ Parmenides’e göre her şey tam bir bütündür; oluşu/yok-oluşu olmayan, parçalara bölünmeyen, hareketsiz, mükemmel, ne olmuş ne de olacak şimdide hep birlikte, bir ve süreklidir. Bütün her şeyi içerdiği, her şey ona dahil olduğu için onun dışında onu sınırlayan başka varlık, hareket edecek başka bir yer yoktur. Bütünde tamamlanmamış bir şey olması eksiklik olacağı ve bir şey hem bütün hem eksik olamayacağı için eksiklik de yoktur.³⁵⁷ Dolayısıyla onun için oluş yok-oluştan bahsedilemez.

Parmenides’in aksine Atomcular (Leukippos, Demokritos) var olmayanın da tıpkı var olan gibi gerçek olduğunu kabul ederler. Varlık dolu, katı ve girilmezken; yokluk boş ve seyrekir.³⁵⁸ Bu varlıklar (atomlar) boşlukta hareket ederler; çünkü boşluk vardır. Bunların birleşmelerinden oluş, ayrılmalarından bozulmuş meydana gelir. Bozulma ve yok-olma boşluk vasıtasıyla, çoğalma da katıların boşluklar içine nüfuz etmesiyle oluşur. Bu ilişkide onlar etkiler ve etkilenirler.³⁵⁹ Bu ifadelerden hareketle atomcuların, boşluk anlamında yokluğu kabul ettikleri söylenebilir.

Aristoteles de tarihsel geleneğe uygun olarak yokluğun düşünülmemeyeceğini iddia eder; çünkü yokluk var olmayanın düşünülmesi demektir ki, böyle bir kabul çelişki içermektedir. Bu anlamda yokluk, olumsuz ve tasavvur edilemez bir kavramdır.³⁶⁰ Parmenides için var olan ve düşünülen aynı şeydir; çünkü söz söylemek ve düşünmek bir nesne gerektirir. Oysa var olmayanın bir nesnesi yoktur bu yüzden de var olmayanı düşünülemez, hakkında konuşamaz.³⁶¹ Aristoteles oluş ile bozuluşu hepten yok sayması nedeniyle Parmenides (ve Melissos’u) eleştirir. Onların bu düşünceleri başka bir (doğa biliminden önce gelen, oluşmamış, hareketsiz varlıkları inceleyen) alan için söz konusu olduğunda kesinlikle doğrudur; ancak doğa biliminin ele aldığı varlık açısından öne sürdüğü argümanların geçerli olmadığını söyler. Aristoteles, oluşla ilgili bazılarının da (Hesiodos ve ilk olarak doğa felsefesi yapanlar) her şeyin oluştuğunu ve bu oluşanlardan

³⁵⁵ Parmenides, *Fragmanlar*, s. 29.

³⁵⁶ Zeller, s. 80.

³⁵⁷ David Sedley, “Parmenides and Melissus”, A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (ss. 113-133), Cambridge University Press, Cambridge 1999, s.118-119.

³⁵⁸ Denkel, s. 73, 77.

³⁵⁹ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, I. Kitap, 325 a 30-35, 325 b 3-4, s. 78.

³⁶⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2014, s.157.

³⁶¹ Denkel, s. 37.

bazılarının kalıcı olduğunu bazılarının da yeniden yok olacağını savunduklarını söyler. Bazıları için de (Herakleitos gibi) her şey oluşur, akar (değişir).³⁶²

Aristoteles evrenin temeline tek bir *arkhe* koyup her şeyi bu tözden türetenlerin, oluş ile başkalaşımı (*kata poion*= nitelik bakımından hareket) aynı şey olarak tanımlamalarına rağmen evrenin temelinde birden fazla *arkhe* olduğunu savunan Anaksagoras, Empedokles, Leukippos ve Demokritos gibi filozofların ise oluş ile başkalaşmayı birbirinden ayırdıklarını ifade eder. Empedokles* için varlığın temelinde bulunan cisimsel eleman sayısı (ateş-hava-toprak-su) dört olmasına rağmen hareket ettiricilerle birlikte (sevgi ve nefret) bu sayı altı öğeye çıkmıştır. Anaksagoras, Leukippos ve Demokritos varlığın temelinde sonsuz sayıda *arkhe* olduğu düşüncesinde hemfikirdirler. Ayrıldıkları husus ise kabul ettikleri *arkhelerin* isimlendirmelerinde ve yapısal özelliklerinde kendisini göstermektedir. Anaksagoras'ın arkhesi sonsuz sayıda türdeşler (*homoiomerês*) iken; Leukippos ve Demokritos için sayı ve biçimce sınırsız, sonsuz ve bölünmez cisimlerdir (atomlardır).³⁶³ Kurucu öğeler (elemanlar) olan atomlar daima kendi kendileridir, değişmezler. Atomların değişmezliğine rağmen duyulur dünyadaki sınırsız çeşitliliğin nedenini onların birleşmelerindeki bir değişmeden meydana gelmesidir.³⁶⁴

Varlığın temelinde bulunan *arkhe*'nin çokluğunu benimseyen bu filozoflar başkalaşmayı oluştan ayırırlar; çünkü cinslerin birleşme ve ayrılmasından oluş ve bozuluş meydana gelir.³⁶⁵ Ancak Aristoteles bu yaklaşımı eleştirir; çünkü mutlak oluş-bozuluş bu filozofların iddia ettiği gibi oluş bir birleşme, bozuluş bir ayrılma hali değildir. Mutlak oluş ve bozuluş bir şeyin bütünü ile başka bir şeye dönüşmesi anlamındadır. Oluş bir tözün tamamen değişerek yeni bir tözün ortaya çıkışıdır. Değişme her zaman bir başkalaşma değildir, aksine başkalaşma değişimin türlerinden yalnızca biridir. Bir şeyin

³⁶² Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*, (Çev: Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, 298^b 14-20, 25-33, s. 177.

* Empedokles'in dört kök maddesi (dört doğal element) reel ilkelere karşılık gelirken Sevgi (dostluk) ve Nefret (çatışma) gibi hareket ettirici ilkeler düşünsel ilkelere karşılık gelir. G. W. Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, (2. Basım), cilt: 1, (Çev.: Doğan Barış Kılınç), NotaBene Yayınları, İstanbul 2018, s. 286.

³⁶³ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (Çev.: Celal Gürbüz), I. Kitap, 314 a 8-13, 17-22, s.13; *Oluş ve Bozuluş*, (1. Basım), (Çev.: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, 314a 15, s. 11.

³⁶⁴ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (Çev.: Celal Gürbüz), I. Kitap, dpnt. 6, 7, s. 29.

³⁶⁵ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (Çev.: Celal Gürbüz), I. Kitap, 314 b 5, s. 14, dpnt.7, s. 18.

niteliklerinde ya da ilineklerindeki değişme başkalaşma iken; madde ve biçimde meydana gelen değişme oluş-bozuluştur.³⁶⁶

Aristoteles'e göre mutlak anlamda oluş tözsel bakımdan değişmez. Niteliksel ve niceliksel değişmeler ikincil bir oluş olan hareketin alanına girmektedir.³⁶⁷ Bu ayrımın nedeni kategorilerden kaynaklanmaktadır; çünkü *“bazı şeyler gerçekten de bir töz, başkası bir nitelik, diğeri bir nicelik bildirir. O zaman bir töze işaret etmeyen hiçbir şeye mutlak anlamda olmak denemez, fakat herhangi bir şey olmak denir.”*³⁶⁸ Mutlak anlamda oluş ve yok-oluş, tözlerin içinde daima bir şeyin oluşu ve başka bir şeyin yok-oluşu ya da bir şeyin yok-oluşu, başka bir şeyin oluşu şeklinde kendini gösterir. Bir şey duyulur-olmayana, varlık-olmayana (yokluğa) geçtiğinde oluşan duruma verilen ad *“mutlak bozuluş”* iken; bir şey duyulur-olmayandan, yokluktan doğduğunda ise oluşan durum *“oluş”* olarak adlandırılır. O halde bir şeyin oluşu yokluktan geliyor ise oluşun sürekli olması, hiç eksilmemesi çok doğaldır; çünkü oluş bir yokluğun yok-oluşu, yok-oluş ise bir yokluğun oluşudur. Bundan dolayı da oluş ve yok-oluş doğadan asla eksilmez.³⁶⁹

Aristoteles'e göre oluş, var-olmayandan → var-olana doğru; yok-olma da var-olandan → var-olmayana doğru bir değişmeyi ifade eder. Bir *“taşıyıcı olmayan”* dan bir taşıyıcıya geçiş mutlak anlamda oluşken, belli bir şeyin değişmesi (ak-olmayandan → aka geçiş) ise belli bir oluştur.³⁷⁰ O zaman oluşu yeni bir tözün meydana gelişi (doğuşu) yani tözün ikili bileşeninden biri olan maddenin, diğer bileşeni olan formla birleşerek yeni bir tözün var-oluşa geçmesi olarak tanımlanabilir. Oluş *“süje olmayandan”* → *“süje olana”* doğru bir değişimin adıdır.³⁷¹ Bir *“taşıyıcıdan”* → *“taşıyıcı olmayana”* değişim mutlak yok oluşken, karşıt değillenmeye dönme ise belli bir yok oluştur.³⁷² O halde yok oluş bir anlamda tözün ölümü, süjeden → süje olmayana bir geçiş halidir.³⁷³

³⁶⁶ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (Çev.: Celal Gürbüz), I. Kitap, 317 a 16-25, 30, s. 27. dpnt. 50, s. 34.

³⁶⁷ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (Çev.: Celal Gürbüz), I. Kitap, dpnt. 5, s. 17.

³⁶⁸ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (Çev.: Celal Gürbüz), I. Kitap, 319 a 12-14, s. 39-40.

³⁶⁹ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (Çev.: Celal Gürbüz), I. Kitap, 318 a 9, 319 a 24-30, s. 37, 40.

³⁷⁰ Aristoteles, *Fizik*, V. Kitap, 224 b 8-10, 225 a 13-15, s. 219, 221.

³⁷¹ Bolay, s. 68.

³⁷² Aristoteles, *Fizik*, V. Kitap, 225 a 17-20, s. 221, 223.

³⁷³ Bolay, s. 68

Aristoteles kendi sisteminde evreni Ay-altı ve Ay-üstü diye ikiye ayırır ve oluş-bozuluşun yalnızca Ay-altı âlem için geçerli olduğunu söyler.³⁷⁴ Ay-altı âlemde oluşu açıklamak için varlığın var oluş tarzlarını belirleme yoluna gider ve var-olan şeylerin bazıları doğanın, bazıları sanatın ve bazıları da rastlantının ürünü olduğunu söyler.³⁷⁵ Bunlardan ilki daha önce de ifade edildiği gibi, doğal olanlar ya da doğal olarak var olanlardır (örneğin basit cisimler (toprak-hava-ateş-su), hayvanlar, bitkiler, insanlar... gibi). Bunların hepsinin ortak özelliği kendi içinde bir hareket ve durağanlık (sükûnet) ilkesi taşıyor olmasıdır.³⁷⁶ Doğal meydana gelişler, doğal olarak olan şeylerin meydana gelişidir ve onların kendilerinde meydana geldikleri şey de maddedir. Buradaki varlıkların hepsi olma ihtimali kadar olmama ihtimali de taşırlar. Bu grupta varlığa gelen varlıkların kendisinden meydana geldikleri ya da kendisine göre meydana geldikleri şey doğadır.³⁷⁷ Ancak buradaki doğa, her türlü doğal varlığın içinde bulunan, değişmeyi meydana getiren türün yenilenme gücünü anlatmaktadır. Meydana gelen her şey, bir şey tarafından, bir şeyden ve bir şey olarak meydana gelir.³⁷⁸ Yine doğa, form ve tür bakımından aynı olan anlamındadır; çünkü insanı meydana getiren insan³⁷⁹, ağacı meydana getiren ağaçtır. O halde doğal olarak meydana gelen şeyler madde ve formdan oluşan bireysel tözlerdir ve hepsi kendi oluş ilkesini kendi içinde barındırır.

İkinci var olma tarzı da sanatın ürünleri ya da yapılan-yaratılan diye nitelendirilen yapay nesnelerdir. Örneğin ev veya el emeği ile üretilen (köprü, araba, sedir, heykel, vazo... gibi) nesnelerin “*hiçbiri kendi içinde yapma-yaratma ilkesi taşımazlar.*” Onlar bu ilkeyi dışardan alırlar.³⁸⁰ Doğa tarafından meydana getirilenlerin olduğu kadar sanat tarafından meydana getirilen her şeyin de yapıldığı bir madde vardır.³⁸¹ Örneğin ev topraktan, heykel bronzdan, vazo gümüşten, araba çelik denilen maddenin bir form verici tarafından şekillendirilmesiyle oluşur. Doğal varlıkların türünün devamı için mutlak anlamda aynı türden bir başka varlık gerekir. Örneğin insanın devamı için bir dişi bir de erkek olmak zorundadır. Oysa sanata dayalı oluşan varlıklarda örneğin bir evin yapımı

³⁷⁴ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 48.

³⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1032 a 13, s. 327.

³⁷⁶ Aristoteles, *Fizik*, II. Kitap, 192 b 9-14, s. 49, 51

³⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z) 1032 a 16-17, 19-25, s. 328.

³⁷⁸ Ross, s. 273.

³⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1032 a 24-25, s. 328.

³⁸⁰ Aristoteles, *Fizik*, II. Kitap, 192 b 18, 27-30, s. 51.

³⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z) 1032 a 19, s. 328.

için bir evin olması gerekmez. Sadece bu evi yapacak olan mimarın ya da ustanın kafasında bu evin modelini/formunu tasarlamış olması yeterlidir.³⁸² İster doğal varlıklarda ister sanattın ortaya koyduğu nesnelerde olsun, oluş daima kuvve halindeki varlıktan bir etken aracılığıyla, fiil halindeki varlığa geçişin adıdır. Bir insanın bir dişi ile bir erkek tarafından meydana getirilmesi, insandan çıkması³⁸³, ağacın tohumdan çıkması, evin, masanın, heykelin ustanın elinden çıkması gibi.

Üçüncü var-oluş şekli talih ile rastlantı sonucu oluşan nesnelerdir. Kendiliğinden meydana gelme olarak da adlandırılabilir olan bu var olma tarzı ya doğayı taklit eder ya da sanatı taklit eder. Örneğin hekim olmayan bir kişinin tesadüfen bir hastalıkla ilgili olarak bir hekimin önereceği tedaviye başlaması gibi.³⁸⁴ (Konu rastlantı ve şans kavramında daha detaylı olarak ele alınacak.)

Aristoteles'e göre daha önce hiçbir şey yoksa ya da var olmamış ise oluş imkânsızdır. Oluşan şeyin bir parçasının daha önceden zorunlu olarak var olması gerekir; çünkü meydana gelen her şey, bir şeyden meydana gelir. Hem doğal varlıklarda hem de sanatın ürünlerinde maddenin varlığı zorunludur, örneğin evde son aracı taşıtır, insanda yumurta ve spermdir. Oluşun gerçekleşebilesi için önceden zorunlu olarak var olan bir ögenin, yani maddenin (heykel için tuncun, masa için ağacın, köprü için taşın...) var olması gerekmektedir; çünkü madde oluşun içkin maddesidir.³⁸⁵

Meydana gelmede (oluşturma), madde meydana gelmediği gibi form da meydana gelmez. Şayet form meydana gelen bir şey olsaydı, başka bir formun başka bir madde üzerine gelmesinden oluşacaktı. Şayet bu ikinci form da oluşmuş olsaydı o da başka bir formun bir başka madde üzerine gelmesinden meydana gelecekti ve bu sistem zincirleme olarak sonsuza gidecekti.³⁸⁶ Her form, ezeli-ebedi değildir. Tanrı, gök kürelerinin Akılları, insan akılları (gibi duyusal bir varlığın içinde bulunmayan) formlarla, türsel (yeni bir tözü meydana getirdikleri için aynı türden bir başka varlıkta önceden var olan) formlar ezeli-ebedi olanlardır.³⁸⁷ Bazı formlar da ilinek gibi ansal olarak, bir anda ortaya çıkar veya yok-olarak varlıktan kesilir. Yeni bir tözün ortaya çıkışında formun (örneğin babada,

³⁸² Ross, s. 273.

³⁸³ Bolay, s. 69

³⁸⁴ Ross, s. 273.

³⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1032 b 28-33, dpnt. 4, s. 331.

³⁸⁶ Ross, s. 274.

³⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), dpnt. 5, 334.

erkek unsurda) bilfiil olarak önceden bulunması gerekirken; sanatın ürünü olan nesnelerde (nitelik, boyut gibi değişmelerde) sadece kuvve olarak önceden var-olmak zorundadır. İlk durumda form ezeli iken, ikinci durumda ezeli değildir. İkinci durumdaki form bir an önce var değildi, bir sonraki anda yani şimdi vardır.³⁸⁸

Madde ve formdan meydana gelen bireysel töz, örneğin “siyah insan” bir oluş sonucu “beyaz insan” olabilir, ancak renk olan siyah, beyaz olmaz. Siyah olan yerini beyaza bırakırken, siyah bir oluş sürecinden geçmeksizin beyaz olur.³⁸⁹ Formun parçaları olmadığı gibi, o özün devamlı ve değişmez özelliklerinin bütünüdür. Form ne oluşu, ne gelişimi ne de derece farklılığını içerir.³⁹⁰ Doğal meydana gelişlerde, yani türsel formun bilfiil önceden var olduğu durumlarda dahi form tek başına bireysel tözden bağımsız değildir. Dış dünyada daha önce de ifade edildiği gibi maddeden ayrı bir formdan söz etmek mümkün değildir, sadece düşünsel olarak maddeden bağımsız bir formdan bahsedilebilir. Form, bireysel töze içkindir. Aynı madde türünün daima aynı formu alması, daima peş peşe, aralıksız olarak gelmesi sayesinde form ezeli-ebedidir.³⁹¹ Örneğin çam tohumundan daima çam, gül tohumundan gül, insandan insan meydana gelmesi gibi.

Yukarıdaki açıklamalar bağlamında Aristoteles’e göre Ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluş meydana getiren nedenlerden biri madde, diğeri formdur; ancak bu iki neden oluş ve bozuluş sürecini açıklamada yetersizdir. Çünkü maddi neden oluşabilen varlıklarda, bazen olabilen bazen de olmayabilen şeydir. Ebedi varlıklar (Tanrı, gök küreler...) gibi bazı şeyler zorunlu olarak var-olurken, diğerlerinin (insan, ağaç... gibi) olup-olmaması zorunlu değildir. İşte oluş ve bozuluş bazen var-olmak bazen de olmamak için vardır. Oluşabilir şeylerin sebebi maddi neden iken, onların ereksel nedeni de sahip oldukları formdur.³⁹² Oluş ve bozuluşun formel nedeni varlık kazanan şeylerin mahiyetini oluştururken aslında bir anlamda tözü açıklayan tanımını verir.³⁹³ Bir şeyin görünüşünün tam olması, onun varolma nedenini (ereğini) ortaya koyduğu anlamına gelmez. Örneğin çeliğe makas görüntüsü verilebilir; ama o makas kesmediği, yani yapılmaya nedenini gerçekleştirmediği müddetçe sadece bir görüntüdür. Yine toprağa atılan bir elma tohumu

³⁸⁸ Ross, s. 274.

³⁸⁹ Aristoteles, *Metafizik*, VIII. Kitap (H), dpnt. 1, s. 388.

³⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), dpnt. 5, s. 334.

³⁹¹ Ross, s. 275.

³⁹² Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (Çev.: Celal Gürbüz), II. Kitap, 335 a 32-34, 335 b 5-7, s. 142.

³⁹³ Bolay, s.71.

elma ağacı görüntüsüyle büyür, ancak elma verene kadar sadece ağaçtır; ne zaman elma verir ise o zaman formu ereğini tamamlamış olur, elma ağacı olarak tanımlanır. Oluş-bozuluş sürecinde olanak halindeki maddenin form kazanması ereğe ulaşma isteğindendir. Oluş-bozuluşta değişime neden olan şey Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, değişen şey madde, değişmenin kendisine doğru olduğu, yöneldiği şey ise formdur. Form almış madde olanak halinden etkinliğe geçmiş, yani ereğine ulaşmış gibi görünüyorsa da; ancak işlevini yerine getirdiğinde ereği tamamlanmış olur.³⁹⁴

Aristoteles ve önceki dönem filozoflarının hepsi mutlak anlamda oluş ve yok-oluşu reddetmişlerdir; çünkü onlar için yokluktan varlığa geçiş, yoktan bir yaratma/yaratılma söz konusu olmadığı gibi, varlıktan yokluğa gidiş de mümkün değildir. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki Aristoteles diğer filozoflar gibi yokluktan gelme, yoktan yaratılma anlamında, oluş-bozuluşu kabul etmese de var olanın tamamen başka bir şeye dönüşümü anlamında oluş-bozuluşu (tözel değişimi) kabul ettiği söylenebilir.

³⁹⁴ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 97-98.

1.9. KUVVE-FİİL

Elealilerin, değişimi reddeden tutumlarına karşın, değişimi kabul eden bir filozof olarak Aristoteles, bilkuvve-bilfiil kavramını, değişim ve oluş-bozuluşun doğasını açıklamayabilmek için geliştirmiştir. Parmenides, değişim çelişik olduğu için imkânsızdır diyerek onu olanaksızlaştırırken, çağdaşı Herakleitos ise değişim çelişiktir; ama bu çelişki karşıtların birliğini oluşturur diyerek niteliksel değişmeyi kabul eden bir tutum sergilemiştir.³⁹⁵ Herakleitos yaprağın yeşilden sarıya nasıl dönüştüğü, şimdi yaşayan bir varlığın yarın ölüp ortadan nasıl kalktığını, şimdi sert olan bir buzun zamanla nasıl eridiğini yani niteliklerin nereden gelip nereye gittiği sorusunu “karşıtların birliği” ilkesi bağlamında açıklamaya çalışarak değişim problemini çözmeye çalışmıştır. Bu ilkeye göre varlığın içinde karşıt nitelikler birlik içinde bulunmakta, önce biri sonra da diğeri öne çıkarak değişimi meydana getirmektedir. Bu görüş önce Anaksagoras’ın “*homoiomereia*” (tohum) kavramına sonra da Aristoteles’in kuvve-fiil kavramına temel oluşturmaktadır.³⁹⁶

Aristoteles’in metafizikte ele aldığı kavramları mantıkla ilgili çalışmalarından bağımsız düşünölemeyeceği için, kuvve kavramını hem metafizik hem de mantık bağlamında incelemek gerekir. *Birinci Çözümlemeler* ve *Yorum Üzerine* adlı mantıkla ilgili eserlerinde “imkân, mümkün” gibi kavramlar için kullandığı “*dunaton*” kelimesi ile aynı kökten gelen “*dunamis*” kelimesi, *Metafizik* adlı eserinin konularından biri olan “kuvve” terimine denk düşmektedir. Mantık çalışmalarında “imkan” kavramının ne ifade ettiğini anlamak için kipli (içinde “zorunlu, mümkün, imkânsız vb. kelimeler geçen) önermelerle, kipli (öncüllerinden en az biri kipli önerme olan) kıyası bilmek gerekmektedir. Kipli önermelerde adı geçen bu kelimelerin Yunanca karşılıkları şu şekildedir:

³⁹⁵ Cevizci, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 91.

³⁹⁶ Denkel, s. 32-33.

Tablo 1.1. Kipli Önermelerde Kullanılan Kelimeler

<i>Dunaton</i>	Mümkün
<i>Ou dunaton</i>	Mümkün olmayan
<i>Endekhomenon</i>	Muhtemel
<i>Ouk Endekhomenon</i>	Muhtemel Olmayan
<i>Adunaton</i>	İmkansız (Olanaksız)
<i>Ouk Adunaton</i>	İmkansız Olmayan
<i>Anankaion</i>	Zorunlu
<i>Ouk Anankaion</i>	Zorunlu Olmayan

Bu listede görüldüğü gibi Aristoteles “imkân” kavramını iki farklı kelime (*dunaton*, *endekhomenon*) ile ilişkilendirmiştir; “imkânsız” kipi de “*dunaton*” kelimesinin başına olumsuzluk edatı getirilerek elde edilmiştir.³⁹⁷

Aristoteles, *Yorum Üzerine* adlı eserinde “mümkün, muhtemel ve zorunlu” kavramları arasındaki ilişkiyi şu şekilde belirler: Şayet bir nesnenin olması mümkün değil ise bu onun olmasının değil, olmamasının zorunlu olduğu anlamına gelir. Tersine bir nesnenin olmaması mümkün değilse bu onun olmasının zorunlu olduğu şeklinde düşünülmelidir.³⁹⁸ Bu ifadenin açılımı, mümkün (*dunaton*) ile imkânsız/olanaksız (*adunaton*) terimlerinin birbirine çelişik olduğudur. Başka bir ifadeyle mümkün olan bir şey imkânsız olmayandır ve tersi de doğrudur (bir şeyin olması imkânsızsa olması da mümkün değildir) şeklinde de yorumlanabilir.³⁹⁹ Ayrıca bu kavramlar, bir önermenin doğruluk değerini, yani yüklemnin konu hakkındaki iddiasının, mekanda her zaman geçerli olup olmadığını belirtir; şöyle ki “zorunlu”, daima var olanı, “mümkün” ise zamana ve mekâna göre var olabileni ifade eder. Böyle bir açıklama da bizi “zorunlu”nun daima doğruya, “mümkün”ün ise hem doğru hem de yanlış olabilene işaret ettiği sonucuna

³⁹⁷ Kaya, s. 33-37.

³⁹⁸ Aristoteles, *Yorum Üzerine* (2.Baskı), (Çev.: Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara 2002, 22^b 5-7, s.43.

³⁹⁹ Kaya, s. 38.

götürür.⁴⁰⁰ Bu durumu Aristoteles şu şekilde örneklendirir. Herhangi bir karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülebiliyor olması imkansızdır. Bunun içinde bu önerme yanlıştır. Bu önermenin karşıtı olan karenin köşegeninin, kenarı ile ölçülemez olduğu ifadesi hem doğru hem de zorunludur. İmkansız teriminin karşıtı olan, mümkün terimi ise zorunlu olarak yanlış olmayan şey anlamına gelir. Örneğin bir insanın belli bir anda bir yerde oturuyor olması mümkündür, oturuyor olmaması da mümkün olduğundan buradaki mümkün zorunlu olarak yanlış olmayan anlamında bir kullanım içeriğine sahiptir.⁴⁰¹

Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler* adlı eserinde mümkün (*dunaton*) yerine muhtemel (*endekhomeon*) terimini kullanır.⁴⁰² O, muhtemel olanı, “*bulunduğu öne sürülen, öne sürülmesiyle olanaksız hiçbir şey çıkmayacak olan*” ve zorunlu olmayan olarak tanımlar. Örneğin, A’nın B’de bulunması muhtemel ise bulunmaması da muhtemeldir.⁴⁰³ Başka bir ifadeyle muhtemel varsayıldığında imkansız bir sonuç ortaya çıkarmayandır. O herhangi bir zorunluluk içermediği için de zorunlu olmayandır, tersi ifade de aynı ölçüde doğrudur.⁴⁰⁴ Tüm bu açıklamalardan hareketle, “olanak (imkân), olasılık (ihtimâl) ve olabilirlik (kuvve)” kavramlarının “*Bu şeyin olabilirliği büyük bir olasılıkla olanaklıdır.*” örneğinde görüleceği üzere gündelik dilde sıkça tek bir cümle içinde birlikte kullanıldıkları olur. Olanak niteliğe, olasılık niceliğe, olabilirlik oluşa ait bir özellik olduğundan olanak/imkân konusu düşünme olan mantığın, olasılık konusu sayma ve ölçme olan matematiğin, olabilirlik ise konusu varlık olan metafiziğin inceleme alanına girmektedir.⁴⁰⁵

Aristoteles’in mantık bağlamında ele aldığı imkân ve zorunlu kavramlarının daha önce de bahsedildiği üzere metafizikteki karşılığı kuvve (olabilirlik, olabilir olan) ve fiildir (olan).⁴⁰⁶ O, Metafizik’de kuvve kavramını kimi zaman birbirine karışan; fakat kesinlikle birbirinden ayrılan iki anlamda kullanmıştır. Bu anlamlardan ilki; “*bir başka*

⁴⁰⁰ Sadık Türker, *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz’de Yargı Mantığı*, Dergâh Yayınları, Ankara 2002, s. 176-177.

⁴⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1019 b 24-31, s. 264.

⁴⁰² Kaya, s. 40.

⁴⁰³ Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, (Çev.: Ali Houshiary), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998, 32^a 17-19, 39, s. 47.

⁴⁰⁴ Kaya, s. 40.

⁴⁰⁵ Ali Durusoy, “Olanak Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimal ve Kuvve)”, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 27 (2), 2004, s. 121, 123.

⁴⁰⁶ Durusoy, s. 130.

varlıkta veya başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bir değişme ilkesi” olarak tanımlanan edilgin (türemiş) kuvvedir.⁴⁰⁷ Aristoteles’in özellikle ilgilendiği ikinci anlam ise, bir şeyin bir durumdan başka bir duruma geçebilme gücüne denk düşer.⁴⁰⁸ Bu tanımın açılımı, “*varlığın bir değişme ilkesinin etkisi altında bir başka varlığın veya bir başkası olmak bakımından kendisinin etkisine uğrayarak kötü yönde veya ortadan kalkmak yönünde bir değişmeyi kabul etmemesi durumu*”dur.⁴⁰⁹ Bu tanım etkin kuvvenin tanımı olup, bir tözün sahip olduğu değişimi meydana getirme gücünden çok farklı ve daha mükemmel bir duruma geçme imkânı olarak da ifade edilebilir.⁴¹⁰

Yukarıdaki tanımlar bağlamında A’nın bir başka şey olan B’de ya da A’nın bir bölümünün başka bir bölümde bir değişme getirme kuvveti, kudreti, fiil gücü olup ilk tanıma karşılık gelir. İkinci tanım olan etkin kuvve ise A’nın bir halden başka bir hale geçişi olarak formülize edilebilir.⁴¹¹ Peki nasıl oluyor da A denen şey her zaman veya çoğu zaman, düzenli olarak B’ye dönüşüyor da C denen şey olmuyor ya da daha somut bir örnek üzerinden ifade edecek olursak meşe palamudu toprağa atıldığında neden daima meşe ağacı meydana getiriyor da elma ağacı olmuyor? Aristoteles’in bu soruya cevabı, A’nın A iken bir şekilde B’yi de içeriyor olmasıdır, yani aktüel/görünür halde (fiilen) A iken (fiilen B değilken) içinde bir güç olarak, bilkuvve (potansiyel, gizilgüç) şeklinde B’yi taşımasıdır. Meşe palamudu (tohumu) örneğinden hareketle meşe tohumu A iken (fiilen B değilken) toprağa ekildiğinde bir süre sonra tohum (A’dan) önce fidan sonra da meşe ağacına (B’ye) dönüşecektir.⁴¹²

Etkin ve edilgin kuvve arasında (biri aktif diğeri pasif) güç olmak bakımından pek fark yoktur (tek kuvvedirler); çünkü bir varlık ya kendisinde değişme gücüne sahiptir ya da bir başka varlık tarafından değiştirilebilme gücüne sahiptir. Her ne kadar aralarında bir fark bulunmuyormuş gibi gözüküyor olsa da yine de bu iki kuvve birbirinden ayrılır, şöyle ki biri fiile uğrayanda (edilgin) bulunur, diğeri ise failde (etkin) bulunur.⁴¹³ Bu durum da iki tür değişimde kendini ortaya koyar; bunlardan birincisi dış bir gücün, fail bir nedenin

⁴⁰⁷ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), dpnt. 1, s. 393; 1046 a 11-12, s. 394.

⁴⁰⁸ Ross, s. 277.

⁴⁰⁹ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), 1046 a 14-15, s. 394.

⁴¹⁰ Kaya, s. 45.

⁴¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), dpnt. 1, s. 393.

⁴¹² Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 150-151.

⁴¹³ Aristoteles, *Metafizik* IX. Kitap (Θ), 1046 a 19-25, s. 394-395; Bolay, 51.

etkisiyle ortaya çıkan sanat ürünlerinde kendini gösteren değişmedir, ikincisi ise herhangi bir müdahale olmadan, varlığın doğal seyrinde ortaya çıkan değişmedir.⁴¹⁴ Örneğin bir heykeltıraşın ya da ustanın sahip olduğu yetenek, bir güç/kuvvedir, bu gücün uygulanması ise ustanın sanatını eve, heykeltıraşın heykele dönüştürmesi; maddeye fail neden tarafından etkide bulunulması, maddedeki kuvvenin açığa çıkartılmasıdır.⁴¹⁵ Bir fail nedenin müdahalesi (insan, varlığa müdahale etmediğinde) söz konusu olmadığında nesne kendi başına bırakıldığında doğal olarak değişir, kendindeki potansiyelini yani içindeki gizil gücü açığa çıkartarak yeni formlar kazanır. Buradaki değişmeler amaçlı (ereksel) değişmeler olup, nesne kendisindeki gücü açığa çıkartmak, aktüelleşerek (form kazanma) amacını gerçekleştirmek gayreti içerisinde. Örneğin meşe palamudu meşe ağacı olur (tohumlar bitki ya da ağaç haline gelir), kedi yavrusu kedi olur (her türün yavrusu yetişkin bireye dönüşür).⁴¹⁶ Aslında etkin ve edilgin kuvve, tek ve aynı gerçekliğin tamamlayıcı (bir paranın) iki yüzüdürler; örneğin soğuk hava yanan ateşi söndürme etkin gücüne sahipken, ateş de soğuk hava tarafından söndürülme edilgin gücüne sahiptir.⁴¹⁷

Aristoteles kuvveyi, etkin-edilgin ayrımı dışında bir de canlı ve cansız varlıklarda (ruhta) bulunmasına göre de akılsal (rasyonel) kuvvetler ve akıl-dışı (irrasyonel) kuvvetler diye ikiye ayırır. Akılsal kuvveler yalnızca canlılarda bulunurken, akıl-dışı kuvveler hem canlılarda hem de cansız varlıklarda bulunur.⁴¹⁸ Her iki kuvvetin ayrıldıkları noktayı Aristoteles, rasyonel kuvvetler karşıt fiiller gerçekleştirme gücüne sahip oldukları noktada, irrasyonel kuvvelerin her biri yalnızca tek bir etkide bulunma özeline sahiptirler. Bu ayrıma göre cansız nesneler tek bir etkide bulunabilir. Örneğin sıcaklık, sadece ısıtma gücüne; soğuk ise sadece soğutma gücüne sahiptir. Canlı varlıklarda ise durum farklıdır, onlar karşıt eylemleri kendi içinde barındırdığı için farklı etkilerde bulunabilirler. Bu ifade tıp bilimi üzerinden örneklendirilir ise, bu bilim hem sağlığın korunması ve geliştirilmesi hem de hastalıkların iyileştirilmesi için uğraşır. Bu

⁴¹⁴ Cevizci, Felsefe Tarihi, s. 130.

⁴¹⁵ Kaya, s. 45.

⁴¹⁶ Cevizci, Felsefe Tarihi, s. 130.

⁴¹⁷ Aristoteles, *Metafizik* IX. Kitap (Θ), dpnt. 1, 395.

⁴¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), 1046 b 1-3, s. 395-396; Bolay, s. 51.

bilimi icra eden hekim, sanatını hastanın iyiliği için kullanabileceği gibi kötülüğü içinde kullanabilir.⁴¹⁹

Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde sıkça örneklendirme yöntemini kullanmıştır ve bu örneklendirmeler tanımın olmadığı yerde tanımın yerini almıştır. Ona göre her şeyin tanımını aramamak gerekir, tanımın olmadığı yerde tekil örneklerden çıkarımlar yapılarak da konu aydınlatılabilir.⁴²⁰ Aynı durum kuvve kavramında da görülür, çünkü ona göre kuvve tanımlanamaz, tanımlanabilen ancak fiildir. Başka bir ifadeyle ancak fiile bakılarak kuvvenin ne olduğunun bilgisine sahip olunabilir.⁴²¹ O, fiil kavramının özel örnekler vasıtasıyla tümevarımsal olarak ortaya konulabileceğini, tanımın olmadığı yerde benzerliklerin görülmesinin yeterli olacağını söyler. Bina ya da heykel yapanın bina ya da heykel yapma sanatına sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, görenin gözleri kapalı olana göre durumlardan ilki fiile karşılık gelirken ikinci durumlar kuvveyi ifade eder.⁴²² Bu örneklerden hareketle bina yapan bir usta ile bu sanata sahip olan ancak yapmayan usta arasındaki fark; bina yapan usta sanatını ürüne dönüştürdüğü için kendisindeki potansiyel gücü (kuvveyi) aktüelleştirmiştir (yani fiile dönüştürmüştür), oysa diğeri sanatı kendisinde potansiyel kuvve halinde tutmaktadır, bir eylem söz konusu değildir. Bina yapma sanatına sahip olan; ancak bina yapmayan usta ile bina yapma sanatı olmayan kişi arasında görünüşte hiçbir fark yoktur, çünkü ikisi de bina yapmamaktadır. Yine gören, ama uyuduğu ya da gözlerini kapattığı için görmeyen kişi ile kör arasında görünürde hiç fark yokmuş gibi görünüyor. Oysa bina yapma sanatı olan usta şu an ev yapmıyor olsa bile istediği zaman bu evi yapma gücüne sahipken, diğerrinin bir ev yapma şansı yoktur; yine aynı şekilde gözleri kapalı olduğu ya da uyuduğu için görmeyen biri uyandığında, gözlerini açtığında tekrar görebilecekken, kör olanın böyle bir şansı yoktur. Burada gözleri kapalı olan, kapalı olduğu anda bilfiil görmeyen, ama bilkuvve görendir; oysa kör hem bilfiil hem de bilkuvve görmeyendir.⁴²³

⁴¹⁹ Aristoteles, *Metafizik* IX. Kitap (Θ), 1046 b 5-8, dpnt. 1, s. 396.

⁴²⁰ Yücefer, s. 35-36.

⁴²¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 152.

⁴²² Aristoteles, *Metafizik* IX. Kitap (Θ), 1048 a 38-40, 1048 b 1-7, s. 403.

⁴²³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 152.

Aristoteles, sadece “*fiil olduğunda kuvvenin olduğunu, fiil olmadığına kuvvenin olmadığını*” ileri sürerek kuvvenin varlığını fiile zorunlu kılmaya çalışan Megara Okulu* filozoflarının bu iddialarını çürütmeye çalışır.⁴²⁴ Çelişmezlik ilkesinin mutlaklılığını temel prensip kabul eden Megaralılara göre iki gelecekte ancak biri mümkündür ve o diğerini çelişki olarak dışarda bırakır. Her şey ezeli-ebedi olarak belirlendiği için, doğru olan ezeli-ebedi doğru, yanlış olan ise ezeli-ebedi yanlıştır. Parmenides’in etkisiyle var olan ile var-olmayan arasında hiçbir geçiş ve ara bir varlık olmadığını savunmuşlardır.⁴²⁵ Kuvvenin varlığını inkar eden Megaralılar, imkân ve oluşu ortadan kaldırarak, kuvve ile fiilin bir ve aynı şey, özdeş olduğunu savunmuşlardır.⁴²⁶ Çünkü onlara göre fail neden (sanatçı) sahip olduğu gücü/yeteneği (sanatı) bir esere/ ürüne dönüştürmediği müddetçe o güce sahip olduğu söylenemez. Örneğin mimar, bir bina inşa etmedikçe mimar olduğu söylenemez. Mimar (her ne kadar bu sanatın bilgisine sahip olsa da) yalnızca bina yaptığına mimardır. Bu görüş fail nedenin (sanatçının, ustanın vb.) sanatını bilfiil kullanmadığında, işin icrası durduğunda sanatın kaybedileceği anlamına gelir ki, böyle bir durum da sanatçı tekrar bina yapmaya başladığında sahip olmadığı bu sanatı tekrar nasıl elde edeceği? sorunu gündeme getirir.⁴²⁷ Aristoteles’e göre bu tür sanatları belli bir zamanda öğrendikten sonra kazanıldığı gibi, sanat icra edilmediğinde değil; ancak bir hastalık ya da kaza sonucu gibi bir unutkanlıkla kaybedileceğini söyler. Bu durum cansız varlıklar için de geçerlidir; çünkü soğuk, sıcak, ekşi, tatlı gibi duyuşsal niteliklerin fiilen algılanmadıkları zaman var olmadığı imkansız bir sonuç ortaya çıkaracaktır.⁴²⁸

Aristoteles’e göre Megaralıların iddia ettiği gibi şayet kuvve, güçten yoksunluk, imkânsız anlamında anlaşılması gereken bir terim ise, bu durumda oluşmamış/meydana

* Megara Okulu Sokrates’in ölümünden sonra (M.Ö. 4. yüzyılda) onun en eski ve en sadık öğrencisi Euklides tarafından kurulmuş olup, öğretileri hakkında bilgi çok sınırlıdır. (bkz. Karl Vorlander, *Felsefe Tarihi*, (Çev: Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin), İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 102.) Sokrates’in ölümünden sonra tiranların şiddetinden korkup kaçan Platon ve diğer filozoflar onun yanına sığınmışlardır. (bkz. Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, (Çev: Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 106.) Euklides, Elealılar “var olan” kavramı ile hocası Sokrates’in “iyilik” (*agaton*) kavramları arasında bağlantı kurarak Elea metafiziğini ahlâkileştirme çabası içerisindeydi ve bu bağlamda adı bazen sağduyu, bazen Tanrı, bazen akıl vs. olarak adlandırılan “iyi” nin tek olduğunu, bundan dolayı da onun karşısı olan her şeyi yok sayıp reddetme tutumu sergilemiştir. (bkz. Vorlander, 102; Laertios, 106.)

⁴²⁴ Aristoteles, *Metafizik IX*. Kitap (Θ), 1046 b 29-30, s. 397.

⁴²⁵ Aristoteles, *Metafizik IX*. Kitap (Θ), dpnt. 1, s. 397.

⁴²⁶ Aristoteles, *Metafizik IX*. Kitap (Θ), dpnt. 1, 397; Ross, s. 277.

⁴²⁷ Aristoteles, *Metafizik IX*. Kitap (Θ), 1046 b 34-36, 1047 a 3-5, dpnt. 1, s. 397-398; Kaya, s. 47

⁴²⁸ Aristoteles, *Metafizik IX*. Kitap (Θ), 1046 b 36-37, 1047 a 1-6, dpnt. 2, s. 398.

gelmemiş hiçbir zaman oluşmayacak ya da meydana gelemeyecektir. İmkânsız meydana gelme gücüne sahip olmayan ise bu iddia hareketi ve oluşu ortadan kaldırır. Bu durumda ise ayakta duranın sürekli ayakta durması, oturanın sürekli oturması gerekecektir; çünkü oturanın ayağa kalkma gücü, ayakta duranın oturma gücü olmayacaktır. Megaralıların bu iddiaları kuvve ve fiili özdeşleştirmekten başka bir şey değildir.⁴²⁹ Aynı durum duyu organlarının yetileri için de söz konusudur. Örneğin insan, görme ve duyma yetilerini kullanmadığında (gözlerimiz kapalıyken, uyurken ya da ortamda herhangi bir ses yokken) gün içinde defalarca sağır ve kör olduğu şeklinde saçma bir sonuç ortaya çıkaracaktır.⁴³⁰ Aristoteles'e göre ise, bir şey var olma gücüne (kuvvesine) sahip olabilir ya da olmayabilir; aksi ifade de doğrudur (var olmama gücüne sahiptir ancak var olabilir). Örneğin yürüme, koşma, oturma kuvvetine sahip olan istiyorsa yürümeyebilir, koşmayabilir ya da oturmayabilir. Aksi tüm durumlar da doğru ve geçerlidir. Aristoteles'e göre A'nın fiilen B olması A'nın önceden bilkuvve olarak B'yi taşıyor olmasından kaynaklanır; çünkü mutlak anlamda B-olmayan bir A'nın birden B olmasını başka şekilde açıklayamaz. Burada B'nin varlığı A'ya bağlı olduğu için B'nin imkânı da A'nın imkânına bağlıdır; çünkü A yoksa B'nin varlığa gelmesi söz konusu olamaz.⁴³¹

Kuvve terimi ile ilgili açıklamalardan hemen sonra Aristoteles, kuvvenin kavram çifti olan ve felsefe tarihinde ilk defa onun tarafından kullanılan “*energeia*” (fiil) teriminin ne olduğunu açıklamaya başlar.⁴³² *Energeia* kelimesinin Latincedeki karşılığı “*actus/actualis*”, İngilizcedeki karşılığı “*activity, act, actualization*” Türkçedeki karşılığı “bil-fiil, fiil, aktüel, edim” gibi kelimeler olup, işleme, çalışma, etkinlik, fiil, edim, edimselleşme, gerçekleşme,⁴³³ gerçek olan, etkili olan, olabilir durumda olmanın karşısı olarak edim durumunda olan gibi anlamlar taşımaktadır.⁴³⁴ “*Energeia*” (bil-fiil) teriminin etimolojik yapısına bakıldığında terim “*en*” (içinde) ve “*ergeia*”dan oluşmuş olup, “*ergeia*” “*ergein*”den gelen bir isimdir. “*Ergein*” ise “*ergasthai*” fiilinin çok nadir görülen formu olup “yapma” (to do) ya da “eyleme” (to act) gibi anlamlara gelmektedir.

⁴²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), 1047 a 10-18, dpnt. 2, 3, 4, s. 398.

⁴³⁰ Kaya, s. 47.

⁴³¹ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), 1047 a 20-24, s. 399, dpnt. 1, s. 401; Ross, s. 277; Kaya, s. 46.

⁴³² Erkızan, “*Aristoteles Yazıları Metafizik ya da “İlk Felsefe” Üzerine*”, s. 93.

⁴³³ Petes, s. 101.

⁴³⁴ Akarsu, s. 67.

Bu etimolojik inceleme doğrultusunda *energeia* varlığın sahip olduğu içsel aktivite olarak da (*inward activity*) tanımlanabilir.⁴³⁵

Aristoteles, kuvvede olduğu gibi bu aktiviteyi/faaliyeti de ikiye ayırır: 1) Asıl anlamda fiil denen içkin fiil, 2) Yalnızca hareket (*kinesis*) olan geçişli ve meydana getirici fiil. Geçişli (sonu olan) fiillerin hiçbirisi erek olmayıp bir ereğe yönelmiş durumdadırlar. Bina yapma, heykel yapma gibi bir sanat ürünü ortaya koyan eylemler geçişli fiil olup, ürün/eser ortaya çıkınca ereğe ulaşıldığından fiil de biter. Bina yapma örneğinde olduğu gibi bina yapma fiilinde erek, evin yapılıp tamamlanmasıdır. Evin inşa süresince fiil evde kendini gösterir, evle aynı zamanda vardır, ev tamamlanınca ereğe de ulaşıldığından fiil de biter. Onun bu konuyla ilgili verdiği diğer örnekler; zayıflamak, (yağlardan kurtulma) zayıflamaya ulaşıncı ortadan kalkar tıpkı ev bittiğinde inşa etme fiilinin bitmesi, heykel tamamlandığında heykel yapma eyleminin bitmesi, ders öğrenildiğinde öğrenmenin bitmesi, iyileşme gerçekleştiğinde iyileşmenin tamamlanması gibi. Buradaki bütün örnekler harekettir ve dolayısıyla eksiktir.⁴³⁶ Hareket, oluş içinde olan, henüz tamamlanmamış, bitmemiş olan anlamındadır ve bil-fiil olmaya doğru bir yönelimi (ereği/amacı, arzuyu) ya bir gereklilik ya da zorunluluk olarak içinde taşımaktadır. Başka bir deyişle Aristoteles burada, hareketle fiili özdeşleştirmiştir; çünkü her hareket tamamlanmamış bir fiil durumu ifade eder.⁴³⁷

Aristoteles için içkin fiil, kendisi dışında bir ereği olmayan ve failini mükemmelleştirendir. Bu fiilin nihai, en son ereği, kullanım ve uygulamanın kendisidir.⁴³⁸ Örneğin görme duyusu ele aldığı anda, görme bir fiildir, onun görme dışında bir ereği yoktur. Görmenin kendisi nesneden bağımsızdır; çünkü görme gören öznededir, tıpkı temaşa temaşa eden zihinde, hayatın ruhta olduğu gibi. Aristoteles'e göre, içkin fiil kendi kendini devam ettirme kabiliyetine sahip olduğu için tek ve asıl anlamda fiil olduğu gibi; o her an tamlığı, tamamlanmışlığı ifade eder. Burada ereğe ulaştığı zaman, geçişli fiillerde (hareket anlamındaki fiilde) olduğu gibi ortadan kalkması söz konusu olamaz.⁴³⁹

⁴³⁵ Erkızan, "Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine", s. 97.

⁴³⁶ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), 1048 b 19-20,30, dpnt. 2, s. 404-405.

⁴³⁷ Erkızan, "Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine", s. 83,85; Bolay, s. 53.

⁴³⁸ Aristoteles, *Metafizik* IX. Kitap (Θ), dpnt. 2, s. 404.

⁴³⁹ Aristoteles, *Metafizik* IX. Kitap (Θ), dpnt. 2, s. 404; Erkızan, "Aristoteles Yazıları Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine", s. 88.

Aristoteles'e göre bil-kuvveden→ bil-fiile geçiş, varlık türlerine göre farklılık gösterir. Örneğin düşüncenin (sanatın) ürünü olan meydana getirmelerde bir fail neden (insan) olmadan bir fiil haline geçiş mümkün değildir. Örneğin tuğla, taş ya da tahtanın bir usta tarafından eve dönüştürülmesi örneğinde olduğu gibi. Fail nedenin (eyleyen kişinin) istenciyle varlığa gelen, bir dış engel olmadan ya da bu malzemenin (maddenin) onu bir ev olmaktan alıkoyacak bir engel olmadığı ve kendine başka bir şey eklemek, çıkarmak ya da değişiklik uygulamak gerekmedikçe, o potansiyel bir evdir. Burada belirleyici unsur fail nedendir. Bu tür varlığa gelişlerde fail nedenin eylemine ihtiyaç vardır ve dış bir engel olmadığı takdirde kuvveden fiile geçiş gerçekleşmektedir. İkinci bir meydana gelme şekli ise bir fail neden gerektirmeden, kendi geçiş ilkesini kendinde barındıran doğal değişimlerdir. Örneğin sperma henüz bilkuvve insan değildir, insan olabilmesi için karşı cinse (başka bir varlığa) bırakılarak bir değişmeden geçmesi gerekir. Aynı şekilde bir tohumun, fail nedene (yapıcıya) gereksinim duymadan toprağa ekildikten sonra içinde sakladığı bitkiye dönüşmesi gibi.⁴⁴⁰

Bileşik varlıkların (madde ve formdan oluşan bireysel tözlerin) adlandırılması maddeden hareketle yapılır. Bir şeyin bir şey değil de bir şeyden olduğu ifade edildiğinde onun maddesine vurgu yapılır. Örneğin çekmecenin ağaç değil de ağaçtan, heykelin tunç değil de tunçtan yapılması gibi. Bu örneklerde çekmecenin maddesi ağaç, heykelin ise tunçtur. Buradaki madde, forma doğru gidebilen, formuna kavuşmayı arzu eden, bilkuvve yapıdadır. Ancak burada dile getirilen bilkuvve madde, ne ilk maddedir ne de uzak maddedir o sadece ve sadece yakın madde anlamındadır.⁴⁴¹ İlk (saf) madde mümkün olan bütün formları alma potansiyeline sahipken, doğal nesnelerin maddeleri sadece türsel formunu (meşe palamudunun yalnızca meşe ağacı olması gibi, o ne elma ağacı ne de başka bir ağaç olabilir) alabilir; böyle bir durum da onun ilk maddeden farklılaştırır; çünkü onun potansiyeli sadece kendi türsel formunu alarak aktüleşmesi yönünde sınırlandırılmıştır.⁴⁴² Formdan yoksun madde Aristoteles için daima belirsizdir. Bu durumda belirsiz olan bilfiil varlık değil bilkuvve varlıktır; çünkü kuvve terimi madde ile birleşir ve madde belirsizdir. Fiil, maddeyi gerçekleştirir; çünkü “*madde (...) bilfiil olduğunda o artık formundadır*”, yani fiil belirsizliğe belirlilik verir, burada tıpkı form

⁴⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), 1049 a 5-17, s. 406; Denkel, s. 198.

⁴⁴¹ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), 1049 a 19-21, dpnt. 5, s. 406; 1050 a 17, dpnt. 5, s. 410.

⁴⁴² Cevizci, *Felsefe Tarihi*, s. 131.

gibi işlev görmektedir.⁴⁴³ Her maddenin nasıl bir formu varsa her kuvveninde ona özgü bir fiili vardır.⁴⁴⁴

Aristoteles madde karşısında forma öncelik verdiği gibi, kuvve karşısında da fiile öncelik tanımıştır. Fiil, tanım bakımından kuvveden öncedir; çünkü bilfiili, bilkuvveye göre tanımlarız. Kuvve gizil halde (potansiyel olarak) varlığın içinde bulunduğu için, fiil haline geçmediği, aktüelleşmediği, açığa çıkmadığı müddetçe belirsizdir. Eylem sonucu ortaya çıkan ürüne bakarak (yani usta sanatını eve dönüştürdüğünde) tanımlama yaptığımıza göre tanımlamada fiilin önceliği vardır.⁴⁴⁵ Bu durumda da fiilin bilgisinin kuvvenin bilgisinden önce geldiği sonucu çıkar;⁴⁴⁶ çünkü belirsiz olanın değil, varlığa gelmiş, belirlilik kazanmış varlığın bilgisinden söz edebiliriz.

Fiilin kuvveye karşı bir önceliği de zaman bakımındandır. Buradaki öncelik durumu sayı açısından değil, tür bakımındandır. Aynı türden bilfiil varlığa özdeş olan bilkuvve varlık, bilfiil varlıktan sonra gelir. Örneğin meşe palamudu, meşe ağacından zaman bakımından önce geliyor gibi gözükse de aslında durum bunun tam tersidir, çünkü bilkuvve bir varlık ancak zamansal olarak kendisinden önce bulunan başka bir bilfiil varlıktan çıkar. Tüm bu süreçte daima bir ilk hareket ettirici vardır ve hareket ettirici zamansal olarak önceden bilfiildir. Meşe palamudunun olabilmesi için daha önceden var olan bir meşe ağacı olması gerekmektedir. Tıpkı yeni bir insanın olabilmesi için başka insanın bulunmasının zamansal olarak zorunlu olması gibi. Fiilin zaman bakımından kuvveye önceliği beraberinde mantıksal önceliği de getirir; çünkü A, bilfiil B olma gücüne sahip olduğu için bilkuvve B'dir. Kuvve her yerde ve durumda açığa çıkmak için fiil gerektirir ve kaynağını fiilde bulur.⁴⁴⁷

Aristoteles'e göre fiilin kuvveye karşı bir önceliği de töz olmak bakımındandır; çünkü meydana geliş sırası açısından sonra ortaya çıkan, form ve töz bakımından önce gelir. Tıpkı yetişkin bir insanın çocuktan, çocuğun sperma ve yumurtadan önce gelmesi gibi. Bu örneklerdeki sıralamada yetişkin bir forma sahipken diğeri henüz forma sahip değildir ve forma sahip olmayan ereksel olarak ona yönelmişlik hali içindedir. Buradan

⁴⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ) , 1007 b 27, dpnt. 4, s. 210; IX. Kitap (Θ), 1050 a 17, s. 410, dpnt. 4, s. 407.

⁴⁴⁴ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 159.

⁴⁴⁵ Kaya, s. 49; Denkel, s. 199.

⁴⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), 1049 b 17, s. 410.

⁴⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), 1049 b 19-27, s. 408; Kaya, s. 49; Denkel, s. 199; Ross, s.278.

hareketle, fiilin kendisinin bir erek olduğu ve kuvvenin de bir erek için tasarlanmış olduğu sonucu ortaya çıkar. Örneğin insanlar görme yetisine sahip olmak için görmezler, görmek için görme yetisine sahiptirler. Bazen de özellikle bir fail neden tarafından ortaya konulan sanatın ürünlerinde (yapay nesnelerde) erek, fiille karışır. Örneğin görmek ya da işitme fiillerinde görmek ya da işitme dışında başka eser ortaya çıkmaz. Oysa bir bina yapma sanatında bina yapma sadece fiil değildir, aynı zamanda ev gibi bir eser de ortaya çıkar. Fiil burada evle aynı zamanda başlar ve biter. Bu durumda da ortaya çıkan eser, hem erek hem de fiil durumundadır. Fiil dışında hiçbir eserin ortaya çıkmadığı durumlarda fiil, failin kendisinde bulunur, tıpkı görmenin gören özünde, bilimin bilginde, hayatın ruhta olması gibi; oysa eserle sonuçlanan eylemlerde fiil meydana gelen nesnede bulunur, bina yapma fiilinin evde, dokuma fiilinin kumaşta olması gibi.⁴⁴⁸

Aristoteles' e göre fiilin töz bakımından, kuvveden önce gelmesinin bir başka nedeni de ezeli-ebedi varlıkların tözünün yok oluşa tabi olan varlıkların tözlerinden önce gelmesidir. Çünkü zorunlu olarak var olan şeyler kuvve içermezler. Zorunlu varlığın kuvve içermemesi kuvvenin anlamından kaynaklanmaktadır; çünkü kuvve hem var olma gücüne hem de var olmama gücüne sahip olan bir şey anlamında iki zıt özelliği de potansiyel olarak kendisinde taşır. Aristoteles'in sisteminde ilk varlıklar zorunlu olarak var olan varlıklardır, eğer onlar olmasaydı diğer varlıkların varlığı söz konusu olamazdı; o halde ilk (zorunlu) varlıklar bilkuvve varlıklar değildir, çünkü onlar diğerlerinin varoluş nedeni olarak bilfiil olarak vardır. Burada fiil kavramının iki anlamının temel ayrımını görmekteyiz, hareket anlamına gelen geçişli fiil oluş içindeki varlıklara uygulanırken, içkin fiil (tam ve asıl anlamında) hareketsizlik olup saf fiil olan, Tanrı'nın faaliyetine uygulanır.⁴⁴⁹ Aristoteles için hareket halindeki hiçbir şeyin mükemmelliğinden söz edilemez; çünkü hareket içinde olan hep bir tamamlanma arzusu taşıyan ancak tamamlanmamış olan eksikliği ifade eder.⁴⁵⁰ Göksel cisimler Ay-altı âlemedekilere göre daha az kuvve içerirler, onlar oluş-yokoluşa tabi değildirler, bu yüzden de değişimi kabul etmezler, sadece yer değiştirme anlamında harekete sahiptirler. Onlardaki bu tek kuvve, A'dan→ B'ye geçme hareketidir.⁴⁵¹

⁴⁴⁸ Aristoteles, *Metafizik IX*. Kitap (Θ), 1050 a 5-12, 25-37, s. 409-411.

⁴⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik IX*. Kitap (Θ), 1050 b 7-9, s. 411, dpnt. 6, s. 410-411, dpnt. 2, s. 412; Kaya, s. 49.

⁴⁵⁰ Erkızan, "Aristoteles Yazıları *Metafizik* ya da "İlk Felsefe" Üzerine", s. 89.

⁴⁵¹ Ross, s. 279.

Fiile, kuvve karşısında öncelik tanıyan Aristoteles, evrende herhangi bir kötülük ilkesinin var olmadığını öne sürer; çünkü İyi'nin fiili, İyi'nin kuvvesinden önce gelir. Bir şeyi yapma gücüne sahip olan varlıklarda kuvve, karşıtları yapma gücüne sahiptir. Örneğin insan hem sağlıklı olma hem de hasta olma potansiyelini aynı anda kendinde barındırır. Yine bir başka varlık hem hareket hem de sukunet, hem yapma hem de yıkma potansiyellerine aynı anda sahiptir. Bu karşıt güçleri bir kuvve olarak kendinde barındıran varlıklarda, bu karşıtlıklar aynı zamanda mevcut olamaz; mutlaka biri baskınken diğeri çekinik kalır, kişinin aynı anda hem sağlıklı hem de hasta olamayacağı gibi. Bilfiil iyi olanın iyiden başka bir şey olması mümkün değildir. Oysaki bilkuvve olan hem iyi hem de kötü olma potansiyeli taşır. Bundan dolayı da bilfiil İyi olan iyi olma yönünde kendini açığa çıkardığı için bilkuvve İyi'den daha iyidir. Aynı şekilde kötünün fiili de kuvvesinden de daha kötüdür. Kötü duyuşsal varlıklarda bağımsız kendinde var değildir, çünkü kötü, bilkuvve iyyinin kapsamındadır ve bilkuvve iyi de bilfiil iyyinin altındadır. Ezeli-ebedi varlıklar kuvve barındırmadıkları için onlarda ne oluş-yokoluş ne kusur ne de kötülük vardır. Kötü bu durumda yalnızca duyuşsal varlıklarda olup, kötülük evrenin zorunlu bir ana niteliği değildir.⁴⁵²

Fiil (*energeia*) kavramıyla ilgili olarak ele alınması gereken bir terim de *entelekheia*'dır. İngilizce'ye bazen "aktüelite" bazen de "gerçekleşme, mükemmellik veya tamamlanma" olarak da tercüme edilen *entelekheia* terimini Aristoteles icat etmiştir.⁴⁵³ Bu terim bir eylemden çok statik mükemmelliğe, fiil haline geçmekten çok fiil halinde olmaya işaret eder. O aynı zaman da hiçbir oluş içermeyen, eylemle gerçekleşmiş sonuç anlamına da gelmektedir. Aristoteles bir değişme olgusunun a) mümkün, b) gerçekleşme halinde, c) gerçekleşmiş olması mümkün olan şeklinde ele alındığında a'nın bilkuvveyi, her zaman olmamakla birlikte b'nin bilfiili, c'nin ise *entelekheia*'yı ifade ettiğini söyler.⁴⁵⁴ *Energeia* ve *entelekheia* terimleri zaman zaman birbirinin yerine kullanılsa da özdeş değildirler, ancak iki terim arasında sıkı bir ilişki olduğu da yadsınamaz bir gerçektir ve bu ilişkiyi sağlayan da, "iş, çalışma, emek, yapıp-etme, işlev, ürün, eser" gibi anlamlara sahip "*ergon*" kelimesidir. "*Ergon*" terimi bir kuvvenin işlevi, kuvvenin tamamlanması ve gerçekleşmesi anlamlarına gelmektedir.

⁴⁵² Aristoteles, *Metafizik*, IX. Kitap (Θ), 1051 a 4-20, s. 413-414; Kaya, s. 50; Ross, s.280.

⁴⁵³ Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press, New York 2003, s. 21.

⁴⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ), dpnt. 4, s. 211.

İşlemekte olma durumunda ise fiil (*energeia*) tamamlanma durumuna (*en-telekheia*) doğru yönelir.⁴⁵⁵ Aristoteles, *ergon* (eser), *telos* (erek), *energeia* (fiil) ve *entelekheia* (tam gerçeklik) arasındaki ilişkiyi (heykeltraş Pauson tarafından yapılmış olan) Hermes heykeli üzerinden açıklamaya çalışır; “*çünkü burada eser, bir erektir ve fiil, eserdir. O halde bundan dolayı da fiil kelimesi –ki eser sinden türetilmiştir– tam gerçeklik anlamına doğru gider*”. Bu anlamda *ergon*’dan (eser) gelen *energeia* (fiil, eylem), *entelekheia* (tam gerçeklik) ile aynı şeyi ifade etmeye yönelir; çünkü *ergon* burada işlev, erek (*telos*) rolündedir.⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Peters, s. 105, 112.

⁴⁵⁶ Aristoteles, Metafizik, IX. Kitap (Θ), 1050 a 21-22, dpnt. 5, s. 410.

1.10. HAREKET ETMEYEN HAREKET ETTİRİCİ

Metafiziğin ontolojik mi yoksa teolojik mi yoksa onto-teolojik mi olduğu yönündeki tartışmalarının altında yatan sebep Aristoteles'in, Hareket* Etmeyen Hareket Ettirici (Tanrı) ile ilgili görüşlerini *Metafizik* adlı eserinin içinde ele alıp tartışmasından kaynaklanmaktadır. Daha genel olarak bunun nedeni Aristoteles döneminde henüz "teoloji" diye adlandırılan bağımsız bir bilimin var olmamasıdır.⁴⁵⁷ Ancak Aristoteles'in "bugünkü kuşaktan uzun zaman önce yaşamış olan ve Tanrıları ele alıp onlar hakkında ilk açıklamayı vermiş olan (...) Hesiodos'un çağdaşları ve bütün teologlar"⁴⁵⁸ ifadeleri ışığında o dönemlerde şiirsel tarzda Tanrılar hakkında mitler anlatan Homeros ve Hesiodos onun gözünde birer teologdu.⁴⁵⁹

Homeros'un "*İlyada*" (*Iliada*), Hesiodos'un "*Tanrıların Doğuşu*" (*Theogonia*) adlı mitolojik eserlerinde Zeus, Hera, Apollo, Pallas, Athena ve kısacası Olimpos'un bütün tanrıları anlatılmaktaydı.⁴⁶⁰ Mitoloji kelimesi "myth" ve "logia" kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşmuş olup, "mit bilimi" anlamına gelmektedir. *Myth* kelime anlamı olarak *fiction*, hayal, tasavvur, *illusion*, gerçeğin bozulması,⁴⁶¹ logos (akla uygun anlamlı söz) karşılığı hayali öykü⁴⁶² gibi anlamlar taşımaktadır. Tüm arkaik ve geleneksel toplumlarda mitin ne anlama geldiği, fonksiyonlarının neler olduğunu anlatan bir tek mit tanımlamak her ne kadar mümkün olmasa da yine de en kapsamlı tanım: En eski zamanlarda, başlangıçtaki masallara özgü zamanda olup bitmiş kutsal öyküleri,⁴⁶³ doğa güçlerini ve doğaüstü yaratıkları vurgulayan hayal ürünü öykülerdir⁴⁶⁴ şeklinde ifade edilebilir. Mitlerin içeriğini Tanrıların, evrenin, kahramanların oluşum/yaratılış hikayeleri⁴⁶⁵ oluşturduğundan dolayı mit, her zaman bir şeyin nasıl yaratıldığı, nasıl var

* Tezde "devinim" kelimesi yerine "hareket" kelimesini kullanılacak.

⁴⁵⁷ Yücefer, s. 46.

⁴⁵⁸ Aristoteles, *Metafizik* A, I. Kitap (A), 983 b 28-30, s. 91-92, III. Kitap (B), 1000 a 10, s. 174.

⁴⁵⁹ Yücefer, s. 46.

⁴⁶⁰ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, (2.Baskı), (çev. Mehmet S. Aydın), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 26.

⁴⁶¹ Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*, (6. Baskı) Dergâh Yayınları 2014, s. 15.

⁴⁶² Colette Estin, Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, (4.Baskı), (Çev.: Musa Eran), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2002, s. 1.

⁴⁶³ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, (çev. Sema Rifat), Simavi Yayınları, İstanbul 1993, s. 12-13.

⁴⁶⁴ Estin, Laporte, s. 1.

⁴⁶⁵ Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (4. Baskı), Ocak Yayınları, Ankara 2002, s. 51.

olmaya başladığını anlatan yaratılışın öyküsüdür.⁴⁶⁶ Mitler açıklayıcı bir karakter sergilerler ve dönem insanının kafasındaki; Tanrıların nereden geldikleri (teogoni), evrenin ve insanın nasıl yaratıldıkları, nereden geldikleri (kozmogoni, antropoloji), sonunda evrenin ve insanın geleceğinin ne olacağı (eskatoloji) türünden sorulara yanıtlar arayan⁴⁶⁷ ve tüm bu bilinmezlikler karşısında insana iç huzuru sağladığı için herkes tarafından inanılır bir özelliği vardır.⁴⁶⁸

Mitoloji yalnızca bir millete (örneğin sadece Greklere sadece Hintlilere ya da Çinlilere... vs.) ait değil, her kültüre ait bir olgudur.⁴⁶⁹ Mitler her ne kadar geçmişe aitmiş gibi görünselerde bazı değişikliklere uğrayarak günümüzde de doğum, evlilik, ölüm, taç giyme törenleri... vs. gibi merasimler şeklinde varlıklarını sürdürmeye devam ederler ve mitlerden dönüşerek ortaya çıkan bu merasimler her kültürde farklılık gösterir, tıpkı başlangıç kozmogonik mitlerinde olduğu gibi (her kültür kendi yaratılış mitini anlatır). Büyük mitolojilerin zamanla edebi eserlere dönüştüğünü de⁴⁷⁰ söylenebilir tıpkı Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde olduğu gibi.

Felsefi sorgulamaların henüz başlamadığı milattan önce beşinci yüzyılda Yunanlıların "Tanrı" kelimesinden ne anladıklarını belirlemenin yolu,⁴⁷¹ o dönemde, kronolojik sıra da gözetilerek, "Tanrı ya da tanrılar" hakkında bilgi veren ilk iki kişi Homeros ve Hesiodos'un⁴⁷² eserlerini okumaktan geçer. Homeros'un "*İlyada* adlı şiirsel eserinde dile getirdiği, "*Agememnon ellerini göklere kaldırdı ve herkes adına Zeus'a yakardı: 'Babamız Zeus, yüce ve ulu tanrımız ve sen her şeyi gören ve işiten Güneş. Irmaklar ve Toprak ve yeraltında hainleri cezalandıran tanrılar (...) Zeus ve göklerin öteki Tanrıları'*"⁴⁷³ ifadeleri döneminin çoktanrıçılık inancını gösterdiği gibi, "Zeus, insanların ve tanrıların babası" ifadesi de tektanrıçılığa doğru bir eğilimi gösterir.⁴⁷⁴ Homeros, Olimpos'taki tanrıların özelliklerini şu şekilde sıralar: 1) Tanrılar

⁴⁶⁶ Eliade, s.13.

⁴⁶⁷ Tümer, Küçük, s.52.

⁴⁶⁸ Estin, Laporte, s.1.

⁴⁶⁹ Naciye Atış, "Grek Düşünce Dünyasında Felsefe, Din ve Mitoloji İlişkisi", Kaygı, 12, 2009, s.59.

⁴⁷⁰ Seyidoğlu, s. 9-10, 15.

⁴⁷¹ Gilson, s. 25-26.

⁴⁷² Y. Gurur Sev, "Aristoteles'in Ousia Üçlemesi: Zeta, Eta, Theta", Cogito, 77, 2014, s.53

⁴⁷³ Alessandro Baricco, *Homeros, İlyada*, (2.Baskı), (çev.: Eren Cendey), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2014, s. 35-36,56.

⁴⁷⁴ Kranz, s. 1, 3.

ölümsüzdürler, 2) Tanrıların da tıpkı insanlar gibi bedenleri vardır tek fark onların her biri başka biçimlere girebilirler, 3) İnsanlar gibi doğar ve doğururlar, 4) İnsanlar gibi süslenirler, âşık olurlar, savaşır, öldürürler, beslenirler ve zengin ziyafetlerden hoşlanırlar,⁴⁷⁵ 5) Bu ölümsüz tanrılar dünyayla ilgili olmaktan çok, insan hayatı ile ilgilidirler; çünkü insanın kaderini değiştiren felaketlerin her biri, ölüm, uyku, lütuf ve iyilikler, insanlara ve doğaya güzellik veren her şey, birer Tanrı ya da Tanrıçaydı, yani fani insanların hayatlarını yöneten ölümsüz güçlerdi. Böyle bir durum o dönemde yaşayan bir Yunanlı için Tanrı ya da tanrıların, kendi hayatı üzerinde yönetme hakkına sahip olduğu inancını oluşturmaktaydı, 6) Her Tanrı'nın kendi sahasında mutlak bir egemenliği vardır; ancak buna rağmen belli noktalarda diğer Tanrıların mutlaklığını tanımak zorunda kalabilir. Örneğin Tanrılar ölümsüzler olmalarına rağmen uyurlar. Bu durumda bütün Tanrılar ve insanlar onun sahasına, sınırına girdiğinde onun mutlak egemenliğini kabul etmek zorundadır.⁴⁷⁶

Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu* adlı eserinde Homeros'ta dağınık bir biçimde gördüğümüz Eski Yunan'ın "tanrıları"nın derli toplu bir şeceresini çıkarmış,⁴⁷⁷ yaşadığı dönemin toplumsal düzenindeki adaletsizlikten yakınmış ve bu durumun tesellisini tanrılara sığınmakta bulmuştur.⁴⁷⁸ *Tanrıların Doğuşu*'nda kendisine ilham perileri olan Musa'lerden gelen bilgiyi aktarma sorumluluğunu yerine getirdiğini,⁴⁷⁹ "Onlar büyük ve kutsal Helikon Dağı'nın misafirleridir. (...) Çok güzel korolar halinde şarkılar söylerler. (...) ölümsüz tanrılara övgüler düzerler. (...) geçmişte olmuşları ve bundan sonra olacakları övebilmem için içime tanrısal sesler üflediler."⁴⁸⁰ cümleleri ile iddia eder. Musa'lar Antik Yunan mitolojisinin en itibarlı, ahlâki düzen ve sanatsal mükemmellikten sorumlu tanrıçalarıdır. Bu dönemde şairler, müzisyenler, sanatçılar ve hatta filozoflar ilham için onlarla konuşmaya çalışmaktadırlar⁴⁸¹; çünkü "Musalar (...) insanlara müzik ve çalma yeteneği verirler. (...) Musalar tarafından sevilen insanlar o kadar şanslıdırlar ki, dudaklarından adeta bal akar. (...) söylediği her şey büyük değer kazanır. Tüm

⁴⁷⁵ Cemil Sena, *Tanrı Anlayışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1978, s. 88.

⁴⁷⁶ Gilson, s. 28-29.

⁴⁷⁷ Sev, s. 53-54.

⁴⁷⁸ Sena, s. 90-91.

⁴⁷⁹ Sev, s. 54.

⁴⁸⁰ Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu, İşler ve Günler*, (çev.: Furkan Akderin), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2010, s. 7-8.

⁴⁸¹ Ayna İsababayeve, "Musa'lar Mitolojisinin Ahlak Öncülleri", Art-Sanat, 3, 2014, s. 3, 9, 10

insanların bakışları onun üzerinde olur".⁴⁸² Onların salt bilgiyi, sanatsal ilhamı vermelerinin koşulu bu kişilerde bazı ahlaki niteliklerin olması ile mümkündür.⁴⁸³

Hesiodos, eserinde tanrıların doğuşundan/doğumundan (*theogonie*) başlayarak evrenin oluşumunu (*cosmogonie*) açıklamıştır; yani bu eserde teogoniden kozmogoniye geçişi birlikte görmektedir. Böyle bir açıklama tarzı beraberinde evrenin doğumunun, oluşmasının kaynağına, başlangıcına tanrıları yerleştirmesiyle sonuçlanmıştır.⁴⁸⁴ Hesiodos bu süreci anlatırken "*Başlangıçta Kaos vardı*" demez, "*Önce Kaos oluştu, sonra Yeryüzü*" der; çünkü ona göre Kaos bile, meydana gelen, oluşan bir şeydir.⁴⁸⁵ Felsefi sorgulamayı başlatacak bu ayrım çok önemlidir; çünkü oluş-bozuluşa tabi olan bir şeyin mutlaka bir başlangıcı ve sonu olduğundan, kendisi her şeyin başlangıcı olamaz. Böyle bir çıkarımın sonucu ezeli başlangıcı/*arkhe* arama problemini gündeme getirerek felsefe tarihini başlatmıştır.⁴⁸⁶ *Khaos*, Yer (*Gaia*) ile Gök (*Ouranos*) arasında uzanan alandan başka bir şey değildir.⁴⁸⁷ Bu durumda *Khaos*, hem tanrıların hem de evrenin başlangıcıdır; çünkü bir boşluk olan *Khaos*'tan Tanrılar sırasıyla çıkar ve evrenin başlangıcına da kaynaklık eder. Tanrılar varlığa gelmeseydiler *Khaos*, yani boşluk hep devam edecekti.⁴⁸⁸ *Khaos*'un, Tanrı olduğunu gösteren bilinen bir veri bulunmamaktadır. Bu kanaatin nedeni onu Tanrı olarak gösteren, bilinen bir sanat yapıtı olmadığı gibi, onun adına düzenlenen bir kutlama, tören de yoktur.⁴⁸⁹

Hesiodos'un, *Khaos*'un ortadan kalkmasının ardından ilk varlığa gelenin Yer (*Gaia*) ve *Eros* olduğunu söylemesi⁴⁹⁰ bütün varolanlar için bir mekânın (yer/uzam) gerekliliği inancından kaynaklanmaktaydı.⁴⁹¹ Hesiodos hem tanrıların ve bütün evrenin hem de evrendeki tüm varlıkların oluşumunun arkasında yatan,⁴⁹² üreme yoluyla birbirini

⁴⁸² Hesiodos, s. 10.

⁴⁸³ İsababyeva, s. 12.

⁴⁸⁴ Atış, s. 60-61.

⁴⁸⁵ Werner Jaeger, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, (çev.:Güneş Ayas), İthaki Yayınları, İstanbul 2012, s. 27.

⁴⁸⁶ Sev, s. 54.

⁴⁸⁷ Jaeger, s. 26.

⁴⁸⁸ Atış, s. 61.

⁴⁸⁹ Atilla Erdemli, *Mitostan Felsefeye*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015, s. 92.

⁴⁹⁰ Sev, s. 56.

⁴⁹¹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208 b 32, s. 137.

⁴⁹² Guthrie, s. 43.

takip eden doğumlar zincirini başlatan gücün⁴⁹³ “ölümsüz tanrıların en güzeli olan Eros”⁴⁹⁴ olduğunu söylemiştir. Eros’un bu gücü Aşk’tır, cinsel üreme gücü⁴⁹⁵ olup bazı filozofların da Tanrı görüşüne kaynaklık edecektir.

Yunan felsefesi günden güne gelişen bir rasyonelleştirmeye mitolojiden doğmamış⁴⁹⁶ olsa da İyonyalı filozofların mitolojinin etkisinden tamamen koptuğu da söylenemez.⁴⁹⁷ Kavramlar oluşturma, keşfetme, üretme etkinliği olarak felsefe⁴⁹⁸ “Tanrı” kavramını kendisi üretmemiş, hazır bulmuştur; çünkü filozoflar bu kavramı ele almaya başladığında tanrılar zaten oradaydı.⁴⁹⁹ İlk filozof olarak kabul edilen Thales, Hesiodos’la birlikte ortaya çıkan başlangıç problemini görmüş⁵⁰⁰ ve artık evreni doğa-üstü güçlerle anlatan mitolojiden koparak akla dayalı doğal nedenlerle açıklama çabasının sonucu olarak bu ilkenin “su” olduğunu söylemiştir.⁵⁰¹ Thales’in *arkhe* olarak suyu seçmesinin gerisinde rasyonel bir nedenin mi yoksa halen mitolojinin etkisi mi olduğu tartışılıyor olsa bile,⁵⁰² Aristoteles’in bu bağlamdaki “*Tanrıları ele alıp onlar hakkında ilk açıklamayı vermiş olan eskilerin de doğa hakkında benzer bir görüşe sahip oldukları (...) dünyayı meydana getiren varlıklar olarak Okeanos ve Tethys’i kabul etmekte ve Tanrıların, şairlerin Styks adını verdikleri su üstüne yemin ettikleri söylenmektedir*”⁵⁰³ ifadesi aslında Thales’in mitolojiden pek de kopmadığını destekler niteliktedir.

İyonyalı diğer bir filozof Anaksimandros, hem Hesiodos’un Tanrıların şeceresine bir başlangıç koyma sorununu fark etmiş, hem de Thales’in bu sorunu çözmek⁵⁰⁴ için, ilk ilke/*arkhe* olarak koyduğu “su”yun değişken ve sınırlı bir madde olduğundan varlığın nedeni olamayacağı⁵⁰⁵ düşüncesiyle sorunu kendi felsefi bakış açısıyla çözmeye

⁴⁹³ Jaeger, s. 25.

⁴⁹⁴ Hesiodos, s.11.

⁴⁹⁵ Guthrie, s.43

⁴⁹⁶ Gilson, s.36.

⁴⁹⁷ Sena, s.97.

⁴⁹⁸ Gilles Deleuze, Felix Guattari, *Felsefe Nedir*, (çev.: Turan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 12.

⁴⁹⁹ Gilson, s.26.

⁵⁰⁰ Sev, s. 55.

⁵⁰¹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 32,37.

⁵⁰² Guthrie, s. 71.

⁵⁰³ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 983 b 29-32, s. 92.

⁵⁰⁴ Sev, s. 55.

⁵⁰⁵ Sena, s. 97.

çalışmıştır. İlk ilkenin nicelikçe sınırsız, sonsuz; nitelikçe belirsiz,⁵⁰⁶ başlangıcı olmayan ve kendisi her şeyin başlangıcı olan “*apeiron*” olması gerektiğini, hatta bunun olmasının zorunlu olduğunu; çünkü sınırı olanın bir başlangıcı olması gerekeceğini ve bir başlangıcı olanınsa her şeyin başlangıcı olamayacağını dile getirmiştir.⁵⁰⁷ Anaksimandros’un “Ölümsüz, yok edilemez” sıfatlarına sahip olan *apeiron*’u⁵⁰⁸ “*her şeyi çepeçevre sarıp her şeyi yönetir*”.⁵⁰⁹ Anaksimandros’un “*sonsuzluk tanrısal bir şey (...) ölümsüz, ortadan kalkmayan bir şey*”⁵¹⁰ ifadesi Yunan düşüncesinde bir devrim niteliğindedir; çünkü o zamana kadar olan insanbiçimli (*antropomorfizm*) Tanrı ve tanrılar tasavvurunun yerini yavaş yavaş insandan biçim ve mekân olarak uzaklaşan tek bir tanrıya bırakmaya başladığının göstergesi niteliğindedir.⁵¹¹

Felsefenin ortaya çıkışı ile mitolojik dünya arasındaki gizli düşmanlık kaçınılmaz bir çatışma doğurmuş olup, bunu felsefesinin odak noktası haline getiren ve eski tanrılara ilk kez savaş açan Ksenophanes’tir.⁵¹² Anaksimandros’ta başlayan antropomorfik Tanrı eleştirisi Ksenophanes’in şiirleriyle devam etmiştir. Yunan tanrılarının bu özelliğini şiirinde şu şekilde eleştirmiştir.⁵¹³

Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların
Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi
Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer
Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı.⁵¹⁴

Ksenophanes, tanrının yalnızca biçimce insana benzemesini değil, aynı zamanda onların yalan-dolan ve zina gibi insana özgü zaafları taşımalarını da eleştirmiştir.⁵¹⁵ O, “*Tek bir Tanrı, tanrılar ve insanlar arasında en ulu*” dizeleriyle Tanrıları teke indirmiş olup, “*Hep aynı yerde kalır hiç kımıldamadan*” ifadesiyle bu Tanrı’nın hareketsiz

⁵⁰⁶ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 43.

⁵⁰⁷ Sev, s. 55.

⁵⁰⁸ Jaeger, s. 44.

⁵⁰⁹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 203 b 11, s. 109.

⁵¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, 4, 203 b 14, s. 109.

⁵¹¹ Sev, s. 55.

⁵¹² Jaeger, s. 73.

⁵¹³ Sev, s. 55.

⁵¹⁴ Kranz, s. 53

⁵¹⁵ Sev, s. 55.

olduğunu ve aynı zamanda “*Hep göz, hep düşünme, hep kulaktır*” ifadesiyle Tanrı’nın düşünce ile dünyayı hareket ettirdiğini, form olarak da küreye benzediğini söyler.⁵¹⁶

Empedokles daha önce de ifade edildiği üzere, evrenin temeline koyduğu dört ana maddenin (su-hava-toprak-ateş) belli oranda birleşme ve ayrışmalarıyla dünyadaki çeşitlilik meydana gelirken; bu ayrılma ve birleşmeyi kontrol eden (ya da onları harekete geçiren) güç olarak *Sevgi (Philia)* ve *Nefret*’i (*Neikos*) gösterir.⁵¹⁷ Bu dört öğeyi; “*Parlak Zeus, yaşam kaynağı Hera, Aidoneus ve ölümlü yaşam kaynağını gözyaşlarıyla ıslatan Nestis*” dizelerinde ifade ettiği üzere *Zeus* ateşe, *Hera* toprağa, *Aidoneus* havaya ve *Nestis* de suya karşılık⁵¹⁸ gelen Yunan tanrılarıydı. Aynı şekilde bu öğeleri bir araya getiren *Sevgi* de; “*Haz ve sevinçtir verdikleri ad buna hem de Aphrodite.*”⁵¹⁹ Tanrıçasıyla eşleştirmiş ve öğeleri ayıran *Nefreti* de uyumsuzluk, kavga olarak nitelendirmiştir.⁵²⁰ Her ne kadar dört öğe ve *Sevgi/Nefret* Yunan Tanrıları ile eşleştirilmiş olsa da onları bazen Tanrı bazen maddesel varlıklar bazen de ruhsal güçler gibi görmüştür. Ksenophanes gibi insanbiçimli Tanrı anlayışını dışlamıştır.⁵²¹ Anaksagoras evrenin bir kaostan oluştuğunu, başlangıçta her şey sayı ve küçüklük bakımından sonsuz bir topluluk olduğunu ve *Nous* onları birbirinden ayırmak suretiyle bir düzen verdiği fikrini ortaya koymuştur. Onu felsefesinde *Nous* hiçbir şeye bağlı değildir, hiçbir şeyle karışmaz ve daima saftır, her şeyden hafif, düzenleyici güç olarak tanımlanmıştır.⁵²² Aristoteles, onun *Nous*’unun hareket ettirici bir neden ve Yunan tiyatrolarında olayların karmaşıklaşp, çözümsüz olduğu noktada aniden belirip mevcut sorunları çözen yapay bir tanrı ya da karakter anlamına gelen “*deus ex machina*” olarak görmektedir.⁵²³

Platon’a ise de tek Tanrı düşüncesi onun felsefesinde iyice belirginleşmeye başlamıştır. O, Tanrı’yı mitolojiden, geleneksel anlayıştan uzak durmaya çalışarak, rasyonel bir tarzda ele almış olduğundan onun tanrısı felsefi nitelikte bir Tanrı’dır. Kendi felsefi sisteminde Tanrı’yı gerçek ve temsili (sembolik) Tanrılar diye ikiye ayırır. Kendisi

⁵¹⁶ Kranz, s. 51,53, 55.

⁵¹⁷ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2014, s. 113.

⁵¹⁸ Laertios, s. 406.

⁵¹⁹ Kranz, s. 112.

⁵²⁰ Dürüşken, s. 116.

⁵²¹ Sena, s. 115-116.

⁵²² Yusuf Ziya İnan, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*, Okat Yayıncılık, İstanbul 1984, s. 106, 108.

⁵²³ Dürüşken, s. 123.

her ne kadar monist bir tutum geliştirmiş olsa da mitolojinin tanrılarında da çok uzak kalamamıştır; çünkü onun Tanrısı ile halkın mitolojik tanrıları birbirlerine karşı olduğundan onları çok sert eleştirmek yerine (hocası Sokrates’in başına gelenlere yakın şahitlik etmiş biri olarak) uzlaştırma yolunu tercih etmiş, felsefi sistemine yerleştirmiş olsa da yakın dostlarına yazdığı mektuplarda eserlerindeki sembolik tanrıların çok ciddiye alınmamaları gerektiğini söylemiştir.⁵²⁴

Platon felsefesinin temel kavramlarından biri olan “İdealar”, ezeli-ebedi, değişmez, akledilebilir ve realitenin kendisi olarak tanımlanırlar. Şayet “kutsal, ilahi” adı gerçek olan ise Platon felsefesinde bunu karşılayan kavram “İdealardan” başkası olamayacağı gibi onun Tanrısı da “İyi” ideasından başka bir şey değildir. “İyi” ideası tıpkı Güneş’in evreni aydınlatması gibi, ışığın kaynağı ve görünen dünyadaki ışığın sahibi, güzel ve doğru olan her şeyin evrensel yaratıcısıdır.⁵²⁵ Onun Tanrısının özelliklerini şu şekilde sıralanabilir; O birdir, iynin kendisidir, yetkindir, bütün niteliklerin toplamı olan salt niteliktir, ezeli-ebedi, değişmezdir, haz ve acıya karşı duyarsız ve mutlak surette güzel olandır.⁵²⁶ Platon kendisinden önceki filozoflar gibi yoktan bir yaratmayı kabul etmez; çünkü yoktan yaratma dönemin Yunan kültürü için oldukça uzak hatta imkânsız bir kavramdır. O da kendisinden önceki filozoflar gibi “*ex nihilo nihil*” ilkesi gereğince kendi Tanrısına, Semavi dinlerde olduğu gibi yoktan yaratma sıfatı yüklememiştir. Onun Tanrısı elindeki hazır malzemeyi kullanarak düzensizliği düzene sokmuş, evrene en güzel şekli vermiştir.⁵²⁷

Felsefe ile birlikte Yunan tanrıları evrenle, insan ve onun kaderiyle kurdukları ilgiyi en azından felsefi gelenekte bir daha kurmamak şartıyla kurtarmış olsalar bile toplumda dini işlevlerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Filozofların rasyonelleştirmeye çalıştıkları tanrılar artık yeryüzünde gerçekleştirecekleri dinî bir görevi olmadığı için insanlarla yaşamaktan uzaklaşıp kendi dünyalarına çekilmişlerdir.⁵²⁸ Aristoteles de dâhil olmak üzere filozofların tüm bu çabaları doğaüstü teolojiden doğal teolojiye geçişi sağlamıştır. Doğaüstü teoloji, Tanrı’yı inanç esaslarından hareketle anlamaya çalışan teolojik

⁵²⁴ Ekrem Sevil, *Platon’un Tanrı Anlayışı*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 11,17.

⁵²⁵ Gilson, s. 37-38.

⁵²⁶ Sena, s. 139

⁵²⁷ Sevil, s. 22.

⁵²⁸ Gilson, s. 44.

yaklaşırken, doğal teoloji, Tanrı'yı aklın ilkeleri doğrultusunda anlamaya çalışan teolojik yaklaşımdır. Teoloji kavramını felsefe de ilk kez kullanan Platon olmasına rağmen bu kavramı yaratan o değildir; çünkü bu kavramın kökleri doğal teolojiden çok daha eskilere dayanmaktadır.⁵²⁹ Her ne kadar kavramı ilk kullanan Platon olsa da aslında Yunanlıları rasyonel teolojiye kavuşturan Aristoteles'tir.⁵³⁰

Aristoteles, Tanrı ile ilgili görüşlerini birden fazla eserinde dile getirmiştir. Aristoteles bu eserlerinin hiçbirinde bu kavramı birbirinin tekrarı şeklinde ele almamış, farklı açılardan incelemiştir. Örneğin *Fizik*'te evrende bir ilk hareket ettiricinin varlığının gerekliliğinin zorunluluğunu kanıtlamaya çalışırken, artık varlığını ispatladığını düşündüğü bu Tanrı'nın özünü, özelliklerini, ne olduğu ve olması gerektiğini *Metafizik*'te ele almıştır.⁵³¹

Aristoteles, Hareket Etmeyen Hareket Ettiricinin varlığının zorunlu gerekliliğini *Metafizik*'te kozmolojik kanıt,⁵³² *Fizik*'te de hareket, zaman gibi fiziğinin temel kavramlarını kullanarak temellendirmeye çalışmıştır.⁵³³ *Metafizik*'te Tanrı'nın varlığının ispatlanmasında kullandığı, bir tür kozmolojik kanıt olan temellendirme asıl anlamda var olan tözün varlığından hareket eder.⁵³⁴ Şöyle ki, kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan, tek başlarına var olabilen “Üç tür töz vardır: Biri, duyusaldır ve o ezeli-ebedi tözle, yokoluşa tabi töz olarak ikiye ayrılır. (...) Diğer töz, hareketsizdir. (...) duyusal iki töz (...) hareket içerirler (...) değişmeye tâbidirler.” ve bu tözlerin varlık nedeni bütün varlıkların varlık nedenidir; çünkü tözler olmaksızın belirlenim ve hareketten söz edilemez.⁵³⁵ Var olanlar içinde birincil olanlar tözlerdir⁵³⁶, madde içeren tözler değişir, oluş ve yok-oluşa tabi olduğundan; bunların varlık nedeni asıl anlamda var olan, hiçbir şeye gereksinim duymayan, madde içermeyen dolayısıyla değişime, harekete, oluş ve

⁵²⁹ Jaeger, s. 15-16,18.

⁵³⁰ Gilson, s. 43.

⁵³¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 195-196.

⁵³² Ross, s. 282.

⁵³³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 197.

⁵³⁴ Ross, s. 497.

⁵³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1069 a 30-38, 1071 a 1-3, s. 485.

⁵³⁶ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1071 b, 5, s. 497.

bozuluşa tabi olmayan bir tözü gerektirir.⁵³⁷ Hareketsiz olan bu töz duyuşsal tözlerle ortak bir doğaya sahip olmadığı gibi onlardan farklı ilkelere sahiptir.⁵³⁸

Aristoteles, *Fizik*'te Hareket Etmeyen Hareket Ettiricinin varlığını hareket ve zamanın ezeli- ebedi oluşu ile açıklar: “*Zaman hareketin ölçüsü ise ya da bir tür hareket ise ve zaman hep varsa hareketin de ebedi olması zorunludur. Hareketin varlığa gelmiş olması veya varlıktan kesilmiş olması imkânsızdır. Hareket ebedidir, bir zaman varolduğu, bir zaman varolmadığı doğru değildir.*”⁵³⁹ Aristoteles'e göre bu hareket iki biçimde gerçekleşir “*ya hareket ettirenin kendisi aracılığıyla değil, hareket ettirenin hareket ettirdiği başka bir şey aracılığıyla, ya da kendi aracılığıyla.*”⁵⁴⁰ Doğadaki her nesne bir şey tarafından hareket ettirilir; çünkü “*hiçbir şey tesadüfi olarak hareket etmez. Her zaman belli bir nedenin var olması gerekir.*” Örneğin canlılar bazen sakin, hareketsizken, bazen de kendisinden kaynaklanan bir hareket ilkesi ile hareket ederler; ancak cansız nesneler daima dışarıdan bir başka şey tarafından hareket ettiriliyor olmalarına rağmen “*hareket eden nesnelerin ilkesi, kendi kendine hareket edenlerin içindedir, ama hepsinin ilkesi 'hareketsiz' olan bir şeydir.*”⁵⁴¹

Bir nesne bir şey aracılığıyla hareket ediyorsa, o hareket ettireni de hareket ettiren bir şeyin olması zorunludur; örneğin bir sopa bir el tarafından, el de insan tarafından hareket ettirilir. Burada hem “ilk” olan hem de “son” olan hareket eder; ama ilk sonuncuyu hareket ettirirken sonuncu ilki hareket ettiremez; çünkü “*ilk gelen, ardından gelenden çok daha hareket nedenidir.*” Aynı şekilde “ilk” olmadan “son” asla hareket edemezken, “son” olmadan “ilk” hareket eder, tıpkı insan olmazsa sopanın hareket edemeyeceği gibi [burada sopanın (son olanın) hareketi insana (ilk olana) bağılıken, insanın hareketi sopaya değil, kendi hareket ilkesine bağılıdır]. Hareket eden her şey bir hareket ettirici tarafından hareket ediyorsa, başka bir şey tarafından hareket etmeyen bir ilk hareket ettiricinin olması zorunludur; çünkü hareketin sonsuza kadar gitmesi imkânsızdır. Bu örnek bağlamında sopayı bir el hareket ettirir, eli bir insan hareket ettirir,

⁵³⁷ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 102.

⁵³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1069 a 35, dpnt. 4, s.485.

⁵³⁹ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 251 b 11-12, 252 a 3-4, s. 341, 343; *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1071 b 7-8, s. 497, 498.

⁵⁴⁰ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 256 a 4-5, s. 363.

⁵⁴¹ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 252 b 17-23, 256 a 3, 259 a 34-35, s. 345, 347, 361, 363, 379; *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1071 b 35-36, s. 500.

insanı bir başka hareket ettirici hareket ettirir, onu da bir başka hareket ettirici hareket ettirir. Bu süreç bir yerde durdurulmazsa sonsuza kadar gitmesi gerekir ki, böyle bir şey de olanaksızdır; çünkü “*sonsuzlar içinde bir ‘ilk’ yoktur*”. Bu sonsuza giden hareketin durduğu yer, “*bütün hareket eden nesneler için ilk/asıl anlamda hareketsiz bir hareket ettirici*”dir;⁵⁴² şayet böyle bir duruş noktası olmasaydı, yani hareket zinciri bir noktada durdurulmasaydı hareketin başlaması hiç mümkün olmayacaktı.⁵⁴³ Burada İlk Hareket Ettirici, hareket ettiriciliğine tabi olan şeylerden ontik olarak önce gelmektedir; ancak buradaki ontik öncelik tamamen marangozun masadan, anne babanın çocuktan, pazartesinin salıdan önce gelmesi gibi teknik, biyolojik, kronolojik bir öncelikten çok da farklı değildir.⁵⁴⁴

Aristoteles’e göre hareketin sürekli olması ve kesintiye uğramaması için, İlk Hareket Ettirici ister tek ister birden fazla olsun onun ebedi ve hareketsiz olması zorunlu olduğu gibi, “*kendisi hareketsiz ve ebedi olan böyle bir şey (...) tarafından ilk/doğrudan hareket ettirilen nesnenin de ebedi olması zorunlu*”dur. Ona göre eğer hareket her zaman varsa, ki var, o halde “*sürekli olması zorunlu, çünkü ‘her zaman varolan’ ‘sürekli’ de, ama ardışık olan sürekli değildir. Ne ki, sürekliyse tektir. Tek hareket de tek hareket ettiriciden gelir ve tek hareket ettiriciye özgüdür.*” Buradan şu sonuca ulaşabilir, hareketin sürekli var olabilmesi İlk Hareket Ettiriciye bağlıdır ve o da tektir. Şayet “*İlk Hareket Ettirenin gerçekleştirdiği*” bu “*sürekli devinim olmazsa*” diğer hareketlerin hiçbirinin olması mümkün değildir.⁵⁴⁵

Aristoteles’in kendisi hareket etmediği halde evrendeki bütün hareketin çıkış noktası olan, tüm harekete kaynaklık eden İlk Hareket Ettirici’nin tüm bu hareketin sürekliliğini devam ettirmesi için yerinin nerede olması gerektiği sorusuna verdiği cevap; hareketin mümkün başlangıç yerlerinin⁵⁴⁶ “*ya ortada ya da daire üzerinde olması da zorunlu[dur]*”⁵⁴⁷ der. İlk Hareket Ettiriciye yakın olan nesneler diğerlerine göre daha hızlı devinir. İlk Hareket Ettiricinin doğrudan doğruya etkide bulunduğu, yani hareket verdiği

⁵⁴² Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 256 a 7-18, 257 b 15, 258 b 9, s. 363, 371, 375.

⁵⁴³ Hatice Nur Erkızan, “Aristoteles’te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı”, *Felsefe Tartışmaları*, 24, 1999, s. 82.

⁵⁴⁴ Yücefer, s. 42.

⁵⁴⁵ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 258 b 10-12, 259 a 16-20, 259 b 31-32, 260 a 25-26, 260 b 4-5, 28, s. 375, 379, 381, 383, 385, 387.

⁵⁴⁶ Ross, s. 155.

⁵⁴⁷ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap 267 b 5, s. 417.

kendisine en yakın olan İlk Gök, yani Sabit Yıldızlar Küresi'dir.⁵⁴⁸ İlk Gök'ün ilk hareket eden varlık olması, hareketinin diğer hareketlerden daha hızlı olması ve İlk Gök'ün evrenin en dış küresi olmasının gideceği nokta İlk Hareket Ettiricinin yerinin evrenin en dışı olması sonucudur.⁵⁴⁹

Aristoteles'e göre İlk Hareket Ettiricinin bir özelliği de büyüklüğünün ve parçasının olmamasıdır; şayet bir büyüklüğü olsaydı ya sınırlı ya da sonsuz bir nesne olması zorunlu olurdu. Oysa "*sonsuz bir büyüklüğün varolması*" mümkün olmadığı gibi "*hiçbir sınırlı nesnenin sonsuz zaman boyunca hareket ettirmesi olanaklı*" değildir; lakin "*İlk Hareket Ettirici ebedi bir hareketle sonsuz zaman boyunca hareket ettirir.*" Buradan şu sonuca ulaşırız: İlk Hareket Ettirici "*bölünemez, parçası yoktur, hiçbir büyüklük taşımaz*"; çünkü "*maddesi olmayan şey, bölünemez.*". Aynı zamanda "*sınırlı bir büyüklük içinde (...) sınırlı bir nesnenin sonsuz bir güç taşıması da olası değildir.*"⁵⁵⁰

Aristoteles, *Fizik*'te İlk Hareket Ettiricinin özelliklerini; her şeyi hareket ettiren ancak kendisi hareket etmeyen, ezeli-ebedi, tek, bölünemez, büyüklüğü ve parçası olmayan sınırsız bir varlık olarak belirledikten sonra *Metafizik*'te bu ezeli –ebedi tözün saf fiil olduğunu söyler. Saf Fiil olması ise maddeye bulaşmamış, madde içermemiş (yani madde-dışı) olmasından kaynaklanmaktadır. Maddesi olmadığı için de herhangi bir kuvve barındırması mümkün değildir ve o kuvve içermeyen tek şeydir. Ezeli-ebedi töz, bilfiil hareket ettirmedikçe hareket mümkün olmadığı gibi, bu tözün özünde kuvvenin olmaması gerekir ki, hareket de ezeli-ebedi olsun; "*çünkü bilkuvve olan, var olmayabilir.*" Zorunlu varlıklar birincil varlıklardır, bilfiildirler ve ortadan kalkmaları söz konusu değildir; "*eğer bu varlıklar olmasaydı, hiçbir şey olmazdı.*" İlk varlıklar özü gereği var olduklarından dolayı, bilkuvve varlıklar değildir; çünkü bilkuvve varlıklar hem var olabilme hem de var olmama potansiyeline sahiptirler. Sonuç olarak İlk Hareket Ettirici bir maddeye sahip olmadığı için kuvveye, yani bir potansiyeliğe sahip değildir, o sadece fiil halindedir⁵⁵¹ ve aynı zamanda maddesiz olduğundan değişmeye de tâbi değildir; çünkü her türlü değişimin temelinde madde vardır.⁵⁵² Başka bir deyişle İlk Hareket

⁵⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap 267 b 6, s. 417; *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), dpnt. 1, s. 506.

⁵⁴⁹ Ross, s. 155.

⁵⁵⁰ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 266 a 10-13, 24, 266 b 5, 267 b 20-25, s. 411, 413; *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1075 a 7, s. 522.

⁵⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1050 b 18-20, dpnt. 2, s. 412, dpnt. 1, s. 502.

⁵⁵² Erkızan, "*Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı*", s. 83.

Ettirici kuvve içermeyeceğinden dolayı Saf Fiil'dir ve madde içermediğinden dolayı da Saf Fiil'in özü, değişme ve hareketi kabul etmez.⁵⁵³

Aristoteles için var olanlar madde ve formdan meydana gelen bileşik varlıklar olmalarına rağmen İlk Hareket Ettirici madde gibi bir dayanağa ihtiyaç göstermeyen, maddeden arınmış, en yüksek, en mükemmel gerçeklik olarak Saf Form'dur. Her şeyin formunu veren ancak hiçbir şeyden form almayan İlk Hareket Ettirici her şeye varlık ve akılsallık veren en gerçek varlık olması sebebiyle formel nedendir.⁵⁵⁴ Hareket etmeksizin hareket ettirenler, arzunun ve düşüncenin konusu olan şeylerdir. Aristoteles'e göre *"bu iki kavram (...) özdeşirler. Çünkü arzunun konusu görünüşteki iyi, akıllı isteğin ilk konusu ise gerçek iyidir."* Bir şey arzu edildiğinden dolayı iyi görünmez, iyi görüldüğü için arzu edilir; *"çünkü hareket noktası düşüncedir. Düşünce ise düşünülenle harekete geçer (...) özü gereği olan Düşünce, özü gereği en iyi olanı, en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır."*⁵⁵⁵ İyinin olduğu yerde daha iyi olduğu gibi en iyi de vardır ve bazı şeyler diğer var olanlardan daha iyi olduğuna göre İlk Hareket Ettirici zorunlu olan en iyi varlıktır.⁵⁵⁶ O halde İlk Hareket Ettirici en yüksek düşünülen, akılsal olan ve en yüksek arzu edilendir.⁵⁵⁷ Aristoteles'in tüm bu açıklamaları kendisi hareket etmediği halde her şeyi hareket ettiren bir hareket ettiricinin nasıl bu hareketi sağladığı sorusunun yanıtını da veriyor. O fizik-dışı biçimde bir arzu nesnesi olarak hareketi başlatmıştır.⁵⁵⁸

Evrendeki bütün varlıklar İlk Hareket Ettiriciye benzemeyi, onun gibi olmayı istediğinden o nesneler için ereksel nedendir.⁵⁵⁹ Ereksel neden; 1) kendisi için erek olan ve 2) ereğin kendisi anlamı olmak üzere iki temel ayrıma sahip olup, hareketsiz varlıklar arasında ikinci anlamı, yani ereğin kendisi olmak bakımından bulunur. Aristoteles tarafından ereksel neden olarak belirlenen İlk Hareket Ettirici, *"aşkın nesnesi olarak hareket ettirir ve bütün diğer şeyler, kendileri hareket ettirildikleri için hareket ederler"*,⁵⁶⁰ yani O aşk ve arzu uyandırarak diğer varlıkları hareket geçirir.⁵⁶¹ İlk Hareket

⁵⁵³ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s.410; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s.198.

⁵⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), dpnt. 1, s. 502.

⁵⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1072 a 27-29, 1072 b 19-20, s. 504-505, 507.

⁵⁵⁶ Ross, s. 281.

⁵⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), dpnt. 2, s. 504.

⁵⁵⁸ Ross, s. 283.

⁵⁵⁹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 411.

⁵⁶⁰ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1072 b 1-5, s. 505.

⁵⁶¹ Ross, s. 284.

Ettiricinin, doğrudan doğruya üzerinde etkide bulunduğu ezeli-ebedi olan İlk Gök'tür (Sabit Yıldızlar Küresi). Sabit Yıldızlar Küresi'nin tek kuvvesi, değişimin ilk türü olan dairesel yer değiştirme hareketidir.⁵⁶²

İlk Hareket Ettiriciyi diğer varlıklardan ayıran bir özellik de Saf Fiil olması dışında hareketli olan şeyler “*olduğundan başka türlü olmaya elverişli*” iken “*bu varlık hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz.*” Bundan dolayı da o, “*zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı İyi olan'dır ve bu anlamda da o, ilkedir.*” Kendi doğasına karşıt olan hiçbir şey onu etkileyemez ancak İyi olması ve arzu edilir olmasından dolayı da o evrendeki her şeyi etkiler.⁵⁶³ Bundan dolayı İlk Hareket Ettirici evrendeki olaylardan etkilenmez, evrene fiziksel bir etkide bulunmaz; bu yüzden de her şey karşısında değişmeden kendi kendisiyle aynı kalır.⁵⁶⁴ Doğa ve Gök bu İlkeye bağlıdır ve bu İlke “*ezeli-ebedi tekdüzenliliğin nedeni olduğu*” gibi “*diğer çeşitliliğin de nedenidir*”⁵⁶⁵

Aristoteles'e göre İlk İlke “*bizim kısa bir süre yaşamamız mümkün olan en mükemmel hayattır*”; çünkü “*formel töz, akıldır*” ve “*akıl fiili hayattır ve Tanrı bu fiilin ta kendisidir.*” O halde İlk İlke her zaman “*en mükemmel ve ezeli-ebedi hayattır*” bundan dolayı da “*Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız.*” İlke İlkenin “*fiili aynı zamanda zevktir*” ve sahip olduğumuz “*uyanıklık, duyum ve düşüncenin en büyük zevkler olmalarının nedeni, onların fiiller olmaları*”ndan kaynaklanmaktadır ve “*ümitler ve hatıralar ise ancak onlardan dolayı zevklerdir.*” İlk İlke hayata sahip olan değil, bizzat hayatın kendisidir ve bizim sürekli böyle bir hayatı yaşamamız imkânsızken; “*Tanrı bizim ara sıra sahip olduğumuz haz verici duruma her zaman sahip*”tir.⁵⁶⁶

Aristoteles'e göre “*akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. (...) formel töz, akıldır, akılsala sahip olduğundan bilfiildir*”. Aristoteles tarafından Saf Formun en temel özelliklerinden birinin akıl olarak belirlenmesi, bu aklın mahiyetinin ne olduğu sorusunu beraberinde getirir. Bu soruya verilecek cevaplardan biri bu tür bir aklın hiçbir şey düşünmediğidir. Onun hiçbir şey düşünmediğini söylemek ise, uykuya benzer bir durumda olduğunu

⁵⁶² Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), dpnt. 1, s. 506.

⁵⁶³ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1072 b 6, 9, 12, 15, s. 506-507.

⁵⁶⁴ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 411.

⁵⁶⁵ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1072 a 15-17, 1072 b 14, s. 517, 507.

⁵⁶⁶ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1072 b 15-19, 23, 25, 28-30, s. 507-508, dpnt. 1, s. 507.

söylemekle aynı şey olup; böyle bir iddia da onun değerinin ne olduğu sorusunun sorulmasını gerektirmektedir. Bu sorunun cevabı Aristoteles tarafından “*onun değeri düşünmeden ibarettir*” şeklinde verilmektedir. O halde bu aklın mahiyetinin ne olduğu sorusunun bir diğer cevabı da düşünmek olacaktır, ancak onun bu “*düşüncesi başka bir ilkeye bağımlı*” olamaz; çünkü o zaman düşünme fiil değil, kuvve olacağından dolayı onun “*en yüksek töz*” olmasını tehlikeye düşürecektir.⁵⁶⁷ Tanrısal aklın (nous) düşünmesi şayet bir başka ilkeye bağlı olsaydı, onun özü düşünme olamazdı, yalnızca basit bir düşünme gücü olarak nitelendirilirdi. Eğer böyle bir ilke kabul edersek özü düşünme olan ve en yüksek töz olarak kabul ettiğimiz Tanrısal aklın düşünemediğini söylemiş oluruz; oysa O saf fiildir.⁵⁶⁸ Onun özü düşünme ise peki o neyi düşünür? Bu sorunun cevabı da ya kendi kendini ya da başka bir şeyi düşünüyor olacaktır.⁵⁶⁹

Aristoteles’e göre eğer İlk Hareket Ettirici kendinden başka bir şeyi düşünüyorsa, “*bu ya her zaman aynı şeydir veya bazen bir şey, bazen bir başka şeydir.*” Ancak böyle bir iddia İlk İlke’ye ilişkin “*en yüksek Düşünce de en yüksek İyi’yi konu alır*” görüşü ile çelişmektedir; çünkü o kendisinden başka bir şeyi düşündüğünde “*bu daha kötüye doğru bir değişme olacaktır ve böyle bir şeyin kendisi de zaten bir hareket olacaktır*” ki, bu onun doğasına aykırıdır.⁵⁷⁰ Başka bir deyişle İlk İlke maddesiz olduğu ve kuvve içermediği için kendisi dışındaki bir nesneyi düşündüğünde, düşündüğü nesne madde içerdiğinden ve kuvve taşıyacağından değişim içinde olan bir varlığı düşünmüş olacaktır. Onun dışındaki her varlık oluş-bozuluşa tabi olduğu için henüz tamamlanmamış, eksik, mükemmel olmayan olduğundan dolayı; böyle bir varlığı düşünmek onun gibi en İyi, en Mükemmel varlığa gölge düşürecektir.⁵⁷¹ O halde Saf Fiil olan Tanrısal Nous’un eylemleri de tam bir yetkinlik halidir, eğer o düşünme eylemi değil de basit bir güç olursa sürekli düşünemez; çünkü artık kendi kendini düşünen konumundan başka nesneleri düşünen konumuna iner. Böyle basit bir güç sürekli değil, kesintili olarak daha yüksek bir tözü düşünmek zorunda kalır. Tanrısal akıl tam bir yetkinlik içinde olduğundan, tam olarak gerçekleştiğinden dolayı diğer tözler gibi gerçekleşme şartı bir dış maddeye bağlı olma durumunu dışlar.

⁵⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1072 b 23, 1074 b 15-20, s. 507, 518-519.

⁵⁶⁸ Zeki Özcan, “*Aristoteles’te Nous Kavramı*”, *Cogito*, 77, 2014, s. 153.

⁵⁶⁹ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1074 b 23, s. 519.

⁵⁷⁰ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1072 b 20, 1074 b 24, 26, s. 507, 519

⁵⁷¹ Aylin Çankaya, “*Aristoteles’te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler*”, *Cogito*, 77, 2014, s. 143.

Tüm bu özelliklerden dolayı Tanrısal aklın saygınlığı, değeri ve üstünlüğü tehlikeye düşmekten korunmuş olur.⁵⁷²

O halde İlk Hareket Ettiricinin kendisi dışında başka bir şeyi ya da şeyleri düşünmesi saçma olacağından dolayı o, özü gereği, zorunlu olarak “*en tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür ve düşüncesinin konusu da değişmez. (...) O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o var olan en mükemmel şeydir.*”⁵⁷³ Bir başka ifadeyle en mükemmel varlık kendisi dışında kötü olan, eksik olan, değişme içinde olan başka bir şeyi düşündüğünde bu durum onun mükemmelliğine gölge düşüreceğinden onun en İyi, en mükemmel olanın kendisini düşünmekten başka yolu yoktur⁵⁷⁴ ve bu sebepten “*onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir.*”⁵⁷⁵ İlk İlke’nin düşüncenin düşüncesi olması sebebiyle maddesi olmayan varlıklarda düşünce ile düşünülür olan şey birbirinden ayrılamaz, bir ve aynı şeydir.⁵⁷⁶ O, sadece “*ezeli-ebedi olarak kendi kendini düşünür*”⁵⁷⁷ ve bu durum hiç değişmeyecek bir gerçekliktir; çünkü onun kendisinden başka bir şeyi düşünme ihtimali yoktur. Böyle bir düşünme tarzı ve sürekli olması düşünenine “*zahmetli bir yük*” ya da yorgunluk oluşturmaz; tıpkı insanın hiçbir zaman insan olmaktan yorulmaması gibi; çünkü bu özü gereği olan bir şeydir. Buna karşılık özün dışındaki her türlü eylem yani her türlü kuvveden fiile geçiş insanı zorlayacak, ona yük olacaktır. Örneğin sürekli yürümek, koşmak... vs. insanı yorar; çünkü bunların hiçbiri insan olmanın özünü oluşturmaz.⁵⁷⁸

Her türlü düşünme belirli bir nesnenin (objenin) varlığını gerektirir;⁵⁷⁹ tıpkı “*bilim, duyum, kanı ve çıkarsamacı düşüncenin konusunun her zaman kendilerinden başka bir şey*” olması, yani suje (düşünen/bilen) her zaman başka bir objeyi (düşünülen/bilinen) düşünme konusu yapmak zorundayken, “*kendi kendileriyle ancak ilineksel olarak meşgul*” olurlar. Örneğin hekim ilineksel olarak tıbbın, sağlığın ve hastalığın sanatı olduğunu, tek başına onların hiçbirinin sanat olmadığını bilir.⁵⁸⁰ Bu tür bilme tarzında,

⁵⁷² Özcan, s. 155-156.

⁵⁷³ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1074 b 27, 33-34, s. 519-520.

⁵⁷⁴ Çankaya, s. 143.

⁵⁷⁵ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1074 b 34, s. 520.

⁵⁷⁶ Özcan, s. 157.

⁵⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1075a 11, s. 522.

⁵⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1074 b 29, dpnt. 4, s. 519.

⁵⁷⁹ Çankaya, s. 143.

⁵⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1074 b 35-36, dpnt. 1, s. 522.

yani çıkarsamacı düşüncenin ürünü olan bilmede bilen her zaman bilinenden ayrıdır; çünkü burada duyum ve bilim hiçbir zaman maddeden kurtulamamaktadır. Bu tür bilmede bilenin amacı kendisi dışındaki nesnenin bilgisine ulaşmaktır. Örneğin duyuların konusu duysal nesnelerdir. Duyular bu nesnelere ait bilgi elde ederken kendisini tamamen dışarıda bırakması, yani kendine ait bir şey katmaması söz konusu değildir. Örneğin dokunma duysal nesnede sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık vb. nitelikleri algılar ve kendine konu edinir. Bir el bir sobaya dokunduğunda buradaki sıcaklığın tam olarak duyulanması ancak kendinden bir şey katmadan duyumsama ile mümkündür; ancak pratik hayatta bu mümkün değildir. Çünkü elin de kendine ait bir sıcaklığı olduğundan sobanın sıcaklığı ile ilgili verdiği bilgi kendi sıcaklığını da ekleyerek vermiş olduğu bir sonuç olmaktan kendini kurtaramayacaktır. Başka bir ifadeyle duyumun ortaya koyduğu bilgi, kendisi ve duysal nesnenin bilgisi olacak, yani sobanın gerçek sıcaklığını tam olarak bilemeyeceğiz; çünkü verilen sıcaklık değerinde soba ve elin sıcaklığı birlikte olacaktır.⁵⁸¹ Böyle bir durum “*düşünme ve düşünülme[nin] farklı mahiyette şeyler*” olmaları sonucunu doğursa da “*maddesi olmayan şeylerde düşünülen ile düşünce farklı olmadığından tanrısal düşünceyle onun konusu aynı olacak ve düşünce, düşüncenin nesnesi ile bir olacaktır.*”⁵⁸² Aristoteles İlk Hareket Ettirici dışındaki varlıkların düşünmesini çıkarsamacı (diskürsif) düşünce olarak tanımlarken, İlk İlke’nin düşüncesini duyular ve hayalgücünden mutlak anlamda bağımsız, doğrudan ve bütünüyle kavrayan, temaşaya dayalı sezgisel düşünce (noesis) olarak tanımlamaktadır. Sezgisel düşüncede, düşünen (bilen) ile düşünülen (bilinen) bir ve aynı şey olduğundan Aristoteles için en mükemmel bilgi kendisini Tanrısal bilgide gösterecektir.⁵⁸³

Aristoteles de dahil olmak üzere Yunan filozoflarının Tanrı’sıyla Semavi dinlerin, yani Vahyin Tanrı’sının kısmi benzerlikleri olmasına rağmen yine de onun zamandışı, aldırıışsız, dünya işleriyle ilgilenmeyen... olması vb özelliklerinden dolayı aralarında önemli farklar vardır⁵⁸⁴. Bu önemli farklardan biri de Tanrı’nın evrenin yaratıcısı olup-olmadığı hususudur. Eski Yunan düşüncesinin en temel tezlerinden biri olan “Ex nihilo nihil fit” ilkesinin açılımı, hiçbir şey yoktan var olamadığı gibi hiçbir varlıkta bütünüyle

⁵⁸¹ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 198-199.

⁵⁸² Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1074 b 37, 1075 a 3-5, s. 522.

⁵⁸³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, s. 198.

⁵⁸⁴ Karen Armstrong, *Tanrı’nın Tarihi*, (Çev.: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu), Ayraç Yayınevi, Ankara 1998, s. 226.

yok olmaz şeklindedir.⁵⁸⁵ Aristoteles'in bu gelenekten tamamı ile koptuğunu varsaymak bir hatadır. Bu ilkeye bağlı biri olarak onun mutlak Tanrısı semavi dinlerde olduğu gibi evreni ve tüm varlığı yoktan yaratmadığı gibi; o ezeli olarak kendini düşünmekte, dünyadan ayrı varlıklar olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla ne bizi ne de diğer varlıkları dikkate almaktadır.⁵⁸⁶ Aristoteles için Tanrı kadar madde de ezelidir yani madde yaratılmamıştır. Tanrı onun sisteminde bir dış ilke konumunda olup maddenin hareketini açıklar; ancak varlığını açıklamaz. Tanrı hazır olarak bulduğu, yani ezeli olarak var olan maddeye şekil vererek de evreni yaratmamıştır. O sadece ereksel bir neden olarak tam bir mükemmellik sergilediğinden her şey böyle bir mükemmelliğe ulaşma arzusuyla hareket etmekte, sürekli bir oluş-bozuluş ile bu mükemmellik yakalanmaya çalışıldığından bütün varlıklar oluşmaktadır.⁵⁸⁷

Sonuç olarak Aristoteles'in Tanrı'sı *Fizik* adlı eserinde evrenin ve hareketin ezeliliğine bağlı olarak kozmolojik bir karakter sergilerken, *Metafizik*'te ise daha çok ontolojik ve teolojik bir karakter gösterir.⁵⁸⁸ Buraya kadar yapılan açıklamalar doğrultusunda Aristoteles'in Tanrı'sı kendisinden önceki geleneğin ve diğer filozofların Tanrı'sı ile birçok benzerlikler taşıyor olmasına rağmen yine de önceki tüm birikimi kullanarak Tanrı'yı yeniden inşa edip ona yeni bir takım özellikler eklemesi, temellendirmede kullandığı argümanlar bakımından farklılık arz ettiği söylenebilir. Nitekim bu farkın en açık göstergesi kendinden sonraki Hristiyan ve İslam teologlarının araştırmalarına ve öğretilerine yaptığı etkidir.

Hesiodos'la başlayan, başlangıcı ve sonu olan şeylerin kendilerinin bir başlangıç olamayacağı, bir başlangıçlarının olması gerekliliği ve bunun ezeli ebedi olması fikri aslında Yunan felsefesinde varlığa ilişkin sorgulamalara kaynaklık etmiştir. Thales'le başlayan başlangıç, ana madde, ilk ilke, yani *arkhe* arayışı felsefenin ilk problem alanını oluşturmuştur ve yine Thales'in *arkhesi* de tek ve ezeli-ebedi olma özelliği taşımaktadır. (Bu görüş Aristoteles'in Tanrısının hareketin başlangıcı olması ve ezeli-ebedi olması ile benzerlik göstermektedir.) Thales'in *arkhe* sorununu maddi bir nedenle çözme girişimindeki yetersizliği gören Anaksimandros, her şeyin başlangıcının, yani *arkhenin*

⁵⁸⁵ Denkel, s. 20.

⁵⁸⁶ Gilson, s. 43.

⁵⁸⁷ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), dpnt. 1, s. 521.

⁵⁸⁸ Bolay, s.104.

maddesiz, ezeli-ebedi, tek ve sınırsız olan Tanrısal bir ilke olduğunu söyler. (Yine burada Anaksimandros'un Tanrısının tek, ezeli-ebedi, maddesiz ve sınırsız olma özelliklerini, Aristoteles'in Tanrısında da görülmektedir.) Ksenophanes, Tanrının insanbiçimli olamayacağı gibi insani zaafı da taşıyamayacağını, ezeli-ebedi ve tek olduğunu, hareket etmeksizin düşünme gücü ile hareket veren bir ilke olduğunu söyler. (Ksenophanes'in Tanrısı ile Aristoteles'in Tanrısı'nın ortak özellikleri tek, ezeli-ebedi olmaları yanında, en önemlisi hareket etmeyen, ancak düşünce gücüyle harekete neden olan ilke olmalarıdır.) Hesiodos'un mitolojik Tanrı Eros'un aşkı, arzuyu temsil ettiği düşüncesi ile Aristoteles'in Tanrı'nın arzu nesnesi olarak evrene hareket vermesi düşüncesi arasında benzerlik vardır. Tüm bu benzerliklere rağmen Aristoteles, Tanrıyı töz olarak tanımlaması ve bütün tözlerin varlığını ona bağlaması, maddeden bağımsız, kuvve içermeyen tözün saf fiil ve saf form olması gibi kavrayışlarıyla diğer filozofların Tanrı anlayışlarından ayrılmaktadır.⁵⁸⁹

⁵⁸⁹ Sev, s. 54-57.

İKİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES FİZİĞİ

2.1. FİZİĞİN TANIMI, KONUSU, İÇERİĞİ

Aristoteles'in kurduğu felsefi sistem sadece bir dizi sorunu çözmek ya da belirli sayıda konuyu ele alıp tartışmayı kapsamaz. Ona göre dünyadaki şeyler arasında doğru türden bağlantılar (açıklayıcı bağıntılar) kurulabilir ise bu yöntem insana sadece bilgi sağlamakla kalmaz, dünyayı anlamasını da sağlar. Doğal dünyanın araştırılması bu kuralın bir istisnası değildir.⁵⁹⁰ Bu alanı inceleyen Fizik ise etimolojik olarak “doğa” anlamına “*phûsis*” kelimesinden alınmıştır. Başlangıçta doğayla ilgili her şey felsefeye konu olmuştur.⁵⁹¹ Bu bağlamda onun doğa felsefesinin en önemli özelliği ve merkezi düşüncesi, doğanın her şeyi kapsayan bir evrensel düzen sergiliyor olmasıdır. Bu düzen basitçe verilmez, sürekli olarak yaratılır ve yeniden yaratılır. Bu sürecin sürekli yeniden tesis edilmesi potansiyellerin fiilen gerçekleşmesi ile olur. Bu nedenle de düzen her daim oluş içerisinde.⁵⁹²

Yukarıdaki açıklamalar bağlamında “doğa” kavramı hem fiziğe adını verir hem de ona konu olur. Aristoteles için çok büyük önem arz eden bu kavrama, *Metafizik*'te altı anlam içeriği tespit etmiştir. Bunlar sırasıyla: 1) İlk olarak doğa “*büyüyen şeylerin meydana gelişi*”, 2) Büyüyen şeylerin (doğal varlıkların) kendisinden çıktığı ilk ögesi (ilk maddesi), 3) Tüm doğal varlıkta, özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesi, 4) Herhangi bir yapay nesnenin kendisinden çıktığı ilk (yakın) madde, 5) Doğa, doğal şeylerin tözü (madde ve formun birlikteliği), 6) Beşinci maddenin bir anlam genişlemesi ile doğa, her türlü töz olarak adlandırılmaktadır. Aristoteles, doğa için tespit ettiği tüm bu anlamları sonunda temel bir anlama indirger. Bu temel anlamı *Fizik* adlı eserinde çok net bir şekilde

⁵⁹⁰ Andrea Falcon, *Aristotle and the Science of Nature: Unity without Uniformity*, Cambridge University Press, New York 2005, s. 1.

⁵⁹¹ John Nwanegbo-Ben & Bonaventure I. Ozoigbo. "The Semantics In Natural Philosophy And Philosophy Of Physics." [Doğa Felsefesi ve Fizik Felsefesindeki Anlamlar], *International Research Journal of Natural Sciences*, 5 (1), 2017, s. 3.

⁵⁹² Katalin Martinás & László Ropolyi, Analogies: Aristotelian and modern physics [Analojiler: Aristotelesçi ve modern fizik], *International Studies in the Philosophy of Science*, 2(1), 1987, s.1-2.

dile getirilir. Doğa, bir hareket ve sukunet ilkesi ve nedenidir. Ayrıca o, kapsadığı nesnede kendi başına, ilikneksel olmayan bir anlamda bulunur.⁵⁹³

Aristoteles, doğayı ele alan bu fiziğin hangi bilimin içine girdiğini tespit ederken varlığın çeşitli alanları/bölümleri olduğu argümanından hareket eder. Varlığın her alanını farklı bağımsız bilimler tarafından ele alması gerektiği fikrini ilk ortaya atan kişi de Aristoteles'in kendisidir. Bu bilimleri de inceledikleri problem alanları, bilginin elde edilmesinde kullandıkları yöntemler ve amaçları bakımından da ayırarak bir sınıflandırmaya tabi tutar.⁵⁹⁴ Onun tespit ettiği bu bilimler; poetik (prodüktif), pratik ve teorik bilimler olmak üzere üçe ayrılır. Pratik bilimler, bilgiyi salt kendisi için değil de bir eylem için araç olarak ister. Bu tanım gereği siyaset ve etik bu bilimin konusunu oluşturur. Bilme eylemi yine salt kendisi için değil de güzel bir şey yaratmak için yapıldığında ortaya çıkan bilim alanı prodüktif bilim olup, sanat, edebiyat ve retorik bu alana girer.⁵⁹⁵

Teorik bilim alanının ulaşmak istediği bilgi çıkarsızdır ve sadece kendisi için istendiği için, kendisinden başka ereği de yoktur.⁵⁹⁶ Bu bilim incelediği tözlerin özelliklerine göre İlk Felsefe, Fizik ve Matematik olarak üç ayrı bilgi alanına ayrılır. Varlığı varlık olmak bakımından ele alan ve ona özü gereği ait ana nitelikleri, ilk ilke ve nedenleri konu edinen İlk Felsefe (Metafizik/Teoloji) evrensel bir bilimdir. Daha önce de ifade edildiği gibi İlk Felsefe özel bilim diye adlandırılan bilimlerin hiçbirisi ile aynı yapıya sahip değildir. Bu sebeple de akıl yürütmeden pay alan, az ya da çok kesin ilke ve nedenleri olan bilimlerin tamamı tüm araştırmalarını, dikkatlerini belli bir nesne/cins üzerine yoğunlaştırır ve sürekli inceledikleri alanla meşgul olurlar. Bu araştırma esnasında hiçbir zaman ne mutlak anlamda varlıkla ne de kendi sahalarına giren varlığın özüne ilişkin bir kanıtlama ile ilgilenmezler.⁵⁹⁷

Özel bilimler alanına giren Fizik de varlığın belli bir alanını kendine araştırma konusu seçmiştir. Bu alan ise hareket ve sükunet ilkesini kendisinde taşıyan, madde ve

⁵⁹³ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1014 b17-35, dpnt.3, 5, s. 241, 1015 a 1-13, s. 242-243; *Fizik*, 2. Kitap, 192b 20-22, s. 51.

⁵⁹⁴ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 39.

⁵⁹⁵ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 372.

⁵⁹⁶ Michel Crubellier, Pierre Pellegrin, *Aristoteles- Filozof ve Bilme Meselesi*, (Çev.: Burag Garen Beşiktaşlıyan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 196.

⁵⁹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ), 1003 a 20-25, dpnt.1, s. 187-188; VI. Kitap (E), 1025 b 6-12, s. 292.

formun ayrılmaz birlikteliğinin ifadesi olan fiziksel (maddi/formel) tözü kapsamaktadır. Fizik kategori olarak pratik (yapılan) ve prodüktif (meydana getirici) bilimlerin içine yerleştirilemez. Çünkü yapma eyleminde, eylemin ilkesi yapılan şeyde değil yapanda (failinde) iken; meydana getirilen şeylerde ilke meydana getiren (sanatkarda) bulunur. Oysaki fiziğin ilkesi bunlardan hiçbirisi değildir; çünkü o kendisinde hareket ilkesi bulunduran varlık alanını ele alır.⁵⁹⁸

Teorik bilimlerin kendi içlerinde öncelik sonralık durumunu inceledikleri tözlerin özellikleri belirlemektedir. Bu bakımdan Fizik, kendisinde hareket ilkesi taşıdığı için hareketsiz olmayan bağımsız tözleri, matematik maddeden bağımsız olarak var olamayan, değişmez tözleri ele alır. Daha öncede ifade edildiği üzere ezeli-ebedi, hareketsiz ve bağımsız bir tözün var olması onu konu edinen bilimin (İlk Felsefenin) diğerlerinden önce gelmesini zorunlu kılar; çünkü o tanrısal olana aittir. Şayet böyle bir tözün varlığı söz konusu olmasaydı Fizik hem ilk bilim hem de evrensel olurdu.⁵⁹⁹ Teorik bilimler arasında olan Fizik, ilk bilim olamasa da bağımsız tözleri ele alması bakımından hiyerarşik olarak matematikten önce gelir. Bu durumda ona tahsis edilen yer ortadadır. Bu sınıflandırma bağlamında Metafizik, İlk Felsefe, Fizik de İkinci Felsefe olarak nitelendirilebilir.⁶⁰⁰

Doğa biliminin araştırma kapsamına cisimler, büyüklükler, bunların etkilenimleri, hareketleri ve bu türden bir varlığın ilkeleri girer. Fizikçiye düşen görev de “*şeyleri varlıklar olmaları bakımından değil, daha çok hareketten pay alan şeyler olmaları*” açısından incelemektir. Bu tanım gereği matematiksel nesnelerle ilgilenmek Fiziğin işi değildir; çünkü fizik hareket eden tözleri matematik hareketsiz tözleri konu edinir. Ayrıca matematiğin nesneleri soyutlamaya ve ayırmaya dayanırken doğa biliminin ele aldığı nesneler eklemeye dayanır.⁶⁰¹

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda onun fiziğinin temelini duyuma bağlı görünenler/cisimler oluşturur; çünkü doğal varlıkların “*ya kendileri cisimdir ya da*

⁵⁹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, VI. Kitap (E), 1025 b 18-25, dpnt.1, 3, 4, 293-294; XI. Kitap (K), 1064 a 10-16, s. 462.

⁵⁹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, VI. Kitap (E), 1026 a 12-15, s. 295-296; XI. Kitap (K), 1064 a 30-33, s. 463.

⁶⁰⁰ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 43.

⁶⁰¹ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1061 b 6-7, s.454; *Gökyüzü Üzerine*, 268^a 1-2, 13; 299^a 16-18, s.179.

*cisimlerle, büyüklüklerle birlikte oluşurlar”.*⁶⁰² Onun fiziğinin merkezi kavramı duyulur cisimdir ve fiziğin tüm kavramlar bu merkezi kavrama bağlı olarak bir anlam kazanır. Başka bir ifadeyle bu bölümde ele alınacak yer, boşluk, zaman, sonsuzluk, hareket, değişim gibi kavramların açıklanabilmesi için duyulur bir cismin varlığı zorunludur. Örneğin hareket vardır, fakat hareket eden bir cisim yoksa kendi başına bir hareketten söz edilemez. Aynı şekilde yer vardır; ama kendi başına cisimden bağımsız bir yerden söz edilemez. O halde fiziğin temel kavramlarının dayanak noktası duyulur cisimdir.⁶⁰³



⁶⁰² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 298^a 35, 298^b 1-2, s. 175; 306^a 17, s. 215.

⁶⁰³ Saffet Babür, *Çeviriye Not*, Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 9.

2.2. YER

Aristoteles'in fizik felsefesi kapsamında ele aldığı pek çok kavramın daha sonraki dönemlerde farklı disiplinler tarafından da incelenmesi onlara multi-disipliner bir yapı kazandırmıştır. Bunun bir örneği de “yer” kavramıdır. Yer'in var olup/olmadığı, varsa mahiyetinin ne olduğu yönündeki tartışmaların temeli her ne kadar antik Yunan felsefesinde olsa da daha sonraları fizik, matematik, coğrafya, mimarlık, tarih, sanat, edebiyat... vs. gibi pek çok disiplin de kavramı kendisine konu edinmiştir. Bu durum onu hem multi-disipliner kavram statüsüne taşımış hem de ona ait algıların ve tanımlamaların da farklılaşmasına neden olmuştur; çünkü her alan kendi kavramsallaştırması çerçevesinde yer'e ait bir tanım ve bir bilgi ortaya koymuştur.

Yukarıda da ifade edildiği üzere yerin, farklı alanlardaki farklı kullanım ve anlamlara sahip olması felsefedeki yer tanımı ile fizikteki, coğrafyadaki ya da mimarlıktaki (vs) yer tanımlarını birbirinden farklılaştırır.⁶⁰⁴ Bazen de “yer, mekan ve uzam” kelimelerinin kavramsal ayrımları bazı dillerde göz ardı edilerek birbirlerinin yerine kullanılırken bazı dillerde bu ayrıma dikkat edilmektedir. Örneğin Türkçede “mekan” (space) ve “yer” (place) arasındaki farklılık dikkate alınmadan zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılır. Ancak İngilizce de ise ayrım ve kullanım farklılığı dilimize göre daha belirgin şekilde kendini gösterir.⁶⁰⁵ Mekan* ve yer** kelimeleri birbirinin yerine

⁶⁰⁴ Elife Kılıç, “Mekanın Metafizik Açısından Açıklanması”, A. Kadir Çüçen (Ed.), *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2018, s.205.

⁶⁰⁵ Ezgi Tuncer Gürkaş, Ömür Barkul, “Yer Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi”, *Sigma*, 4 (1), 2012, s. 2. (bkz. Gülay Usta, “Mekan ve Yer Kavramlarının Anlamsal Açısından İrdelenmesi”, *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 10 (1), 2020, s. 27.)

* *Mekan* kelimesi dilimize Arapçadan geçmiş olup gündelik dilde “yer, mahal; ev, oturulan yer” anlamlarına karşılık gelir (bkz. Tarık Demir, “Jeopolitikte Mekan Kavramı”, *Avrasya Terim dergisi [Eurasscience Journals]*, 8 (1), 2020, s. 2.) Etimolojik olarak mekan kelimesi "olmak" anlamına gelen “kevn” (kiyan, keynüne) mastarından türetilmiş olup, “*oluşun meydana geldiği yer*” (bkz. Kutluer, 550.) ve “*içinde bir cismin bulunabileceği yerlerin tümünü gösteren kavram*” gibi anlamlar taşır (bkz. Akarsu, s. 186.) Kavram fizik biliminde “uzay” terimine karşılık gelmekte olup eşanlamlısı da “*feza*” kelimesidir (bkz. Demir, s. 2.) Uzak kelimesinin Osmanlıcada karşılığı “*mekan*”, Latince “*spatium*” olup bütün var olanların içinde bulunduğu uçsuz bucaksız büyüklük, sonsuz ortam gibi anlamlar barındırır (bkz. Eyüp Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a Paradigmatik Bilim Tarihi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2009, s. 85.)

** *Yer* kelimesi daha çok gök altındaki ve dünya üzerindeki coğrafi durumları tanımlamak için kullanılıyor olsa da gündelik konuşmalarda daha çok “ev” kelimesine gönderme yapmaktadır (Gürkaş, Barkul, 3.) *Yer* kelimesinin yerine Osmanlıca'da “*uzam*”, Latince “*extensio*”, Yunanca “*topos*” kullanılmakta olup (bkz. Eyüp Erdoğan, s. 85.) ölçülebilir uzak anlamına gelmektedir (bkz. Demir, s. 2.) Başka bir ifadeyle biçimi ve büyüklüğü olan maddenin yer kaplama özelliğidir (bkz. Erdoğan, s. 85) ve nesnelerin yer üstündeki yayılımlarını ifade etmektedir (bkz. Demir, s. 2.)

ya da eşanlamlı kullanıyor olsa da⁶⁰⁶ mekan kavramı Ortaçağ sonlarında ortaya çıkmaya başlayan yakın dönemlerde de içi boş, soyut kavramsal bir kalıp/kategori durumunu ifade eden⁶⁰⁷ daha çok soyut olarak algılanan bir boşluk olarak tanımlanırken; yer, insan deneyimini içeren ve belli anlamlar yüklenen mekanlar olarak tanımlanmaktadır.⁶⁰⁸ Başka bir ifadeyle mekan, kesin bir sınırı olmayan uzam olarak düşünülürken, yer daha çok sınırları belli olan yaşanılan alandır. Bu tanım gereği her yer, mekanın içindeyken, mekanların hepsi yer değildir⁶⁰⁹ sonucunu ortaya çıkar ki bu durumda mekan evrensel bir küme yer de onun alt kümesi gibi durmaktadır. Yer ve mekan kavramlarının aynı mı yoksa farklı mı olduğu yönündeki bu tartışmalar bazen yerin bazen de mekanın yüceltilmesi ya da yerilerek popülerliğini yitirmesi modern öncesinden beri gelen tartışma konuları arasındadır.⁶¹⁰

M. Heidegger'e göre, Antik Yunan da "mekan"a karşılık gelen bir kelime ya da kavram yoktur. Bundan dolayı da "mekan"ı tanımlarken, "yer (*tópos*) ve kap (*khôra*)" kelimelerini kullanıyorlardı. Aristoteles, Platon'dan farklı olarak *tópos* ile *khôra* arasında ayırım yapar. Onun esas amacı *tópos* 'un (yerin) ne olduğuna açıklama getirmektir; çünkü *khôra* daha çok mekan kavramına karşılık gelmekteydi. Aristoteles'te bir cismin bir yerde bulunuşu *tópos* ile ifade edilir ve bu kelimenin üç anlamı vardır:1) "*devingen, uçsuz bucaksız, kavranması zor bir şeydir*"; 2) "*sanki bir kap gibi içi doldurulan*" hem sabit hem de devingen bir şeydir; 3) bir de mekan yaratmak, mekanlaşmak anlamında kullanır.⁶¹¹

Aristoteles, "yer" kavramı üzerine bilgi edinilmesinin gerekliliğini savunur.⁶¹² Bu gerekliliğin sebeplerinden biri; herkesin bir şeylerin bir yerlerde olması gerektiği sezgisini paylaşmasına⁶¹³ karşın keçigeyik ya da sphinks gibi var olmayanların da hiçbir

⁶⁰⁶ Münür Bilgili, "Coğrafya Öğretiminde Mekan ve Yer Karmaşası Üzerine Bir Araştırma", Coğrafya Eğitimi Dergisi [Turkish Journal of Geography Education], 2 (1), s. 14.

⁶⁰⁷ Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Yan Yollar Düşünce, Bilgi, Sanat* (2. Bs.), İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 54.

⁶⁰⁸ Usta, s.25, 28.

⁶⁰⁹ Bilgili, s. 14.

⁶¹⁰ Gürkaş, Barkul, 3; (bkz. Usta, s. 27.)

⁶¹¹ Nalbantoğlu, s. 55-56.

⁶¹² Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208a 29, s.135.

⁶¹³ Emma R. Jones, "The Nature of Place and the Place of Nature in Plato's Timaeus and Aristotle's Physics" [Platon'un Timaeus'unda ve Aristoteles'in Fizik'inde Yerin Doğası ve Doğanın Yeri] Epoché: A Journal for the History of Philosophy, 16(2), 2012, s. 247-248.

yerde olmadıklarını kabul etmeleridir.⁶¹⁴ Her şeyden önce bu iddia, Aristoteles'in yer hakkındaki düşüncelerini hem sınırlamaktadır hem de onlara yön vermektedir. Buradaki ayrım, düşünülebilen, ancak olmayan (bir keçi-geyik veya sfenks gibi) ve olan arasındaki geçiştir. Bir yerde olması gereken; bu nedenle bir yerde olmak ya da bir yere sahip olmak, bir şeyin gerçekliğine (sadece idealin aksine) yönelik gerekli bir ön koşuldur. Öyle ki bu koşul, nesnel olarak gerçek ve hayali varlıklar arasında ayrım yapılması için bir ölçüt oluşturur. Bu düşünce, Aristoteles tarafından yer tartışmasında tekrar açıkça ele alınmaz, ancak Aristoteles'in hem Platonik hem de Atomcuların yer anlayışlarını reddettiği bir ön varsayım olarak hizmet eder.⁶¹⁵ Gerekliğin bir başka sebebi de yerin ne olduğu ortaya koyulmadıkça fiziğin ele aldığı cisimlere ait bir tanımlama yapılması, bir bilgi ortaya koyulmasının mümkün olmamasıdır.⁶¹⁶ Örneğin Aristoteles fiziğinin en temel kavramlarından biri olan hareketin, “*en genel ve en başta gelen*” türünün tanımının, “yer”e göre yapılmasıdır.⁶¹⁷ Peki, bu araştırma kim tarafından yapılmalıdır? sorusuna onun cevabı; yerin var olup/olmadığı, varsa nasıl var olduğu ve ne olduğu türünden sorgulamayı yapması gerekenin doğa bilimci olduğu yönündedir.⁶¹⁸

Aristoteles, kavramın niçin ve kimin tarafından araştırılması gerektiğini belirledikten sonra kendisinden önceki filozofların konuyu nasıl ve ne kadar ele aldıklarını inceler. Kronolojik olarak bakıldığında da, Aristoteles’e göre de Antik Yunanda “yer” bahsinin ilk geçtiği kaynak mitolojidir. O, *Khaos*’u ilk nesne olarak kabul edenin Hesiodos olduğunu söylemiştir.⁶¹⁹ Hesiodos hiçbir şeyin var olmadığı zamanlarda, tüm varolanların başlangıcında, daha önce de belirtildiği üzere “*Khaos*”* olduğunu söyler.⁶²⁰ Bu kavram Hint-Avrupa toplumlarının tarih öncesi döneme ait mirasları arasındadır⁶²¹ ve “*esnemek, yarılmak, bir şeyi içinden çıkartmak için esneyip açılma*”

⁶¹⁴ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208a 30-31, s. 135.

⁶¹⁵ Jacqueline Mariña, "The Role of Limits in Aristotle's Concept of Place" [Aristoteles'in Yer Kavramında Sınırların Rolü], *The Southern Journal of Philosophy* 31(2), 1993, s. 205.

⁶¹⁶ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, dpnt. 50, s. 85.

⁶¹⁷ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208a 30-32, s. 135.

⁶¹⁸ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208a 30-35, s. 135.

⁶¹⁹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208b 29, s. 137.

* *Khora*, kelimesi “*yer, toprak, arz, alan, mekan, uzam, boşluk, açıklık*” anlamlarına gelmekte olup, İngilizce karşılığı “*land, area, space*”, Osmanlıca karşılığı “*mekan*”dır. (bkz. Peters, s. 187.)

⁶²⁰ Erdemli, s. 89.

⁶²¹ Jaeger, s. 26,

anlamlarına gelen “*khasko*” fiilinden türetilmiştir. *Khaos* kavramı “*boşluk, açıklık, uçurum, esneyen yarık*” gibi anlamlara gelir.⁶²² *Tanrıların Doğuşu*’nda Hesiodos, evrenin doğumunu “*Her şeyin başı Khaos’tu*” ondan “*Geniş göğüslü anne Gaia*” çıktı ve “*bunlar ölümsüzlerin kökeniydi*”⁶²³ şeklinde ifade etmiştir. Aristoteles, Hesiodos’un bu ifadelerinden onun da çoğu kimse gibi var olan “*her şeyin bir yerde, bir uzamın içinde*” olduğu inancına sahip olduğunu ve bu çıkarımın onu, “*varolanlar için ilkin bir mekan*”ın var olması gerektiği sonucuna götürdüğünü ifade eder. Aristoteles’e göre Hesiodos’un bu çıkarımı yerin olanağını ve gücünü hem hayranlık verici pozisyona taşıdığını hem de onu var olanlardan önce gelen bir konuma taşıdığını söyler. Yerin her şeyden önce gelmesi, tüm nesnelerin ondan sonra var olması ve onsuz olamaması yerin zorunlu olarak ilk olması anlamına gelir; çünkü yerin içindeki tüm nesneler ortadan kalkarken o yok olmamaktadır.⁶²⁴

Mitolojiden felsefeye geçildiğinde kendisi her ne kadar filozof olsa da yerin ve denizin çevresini ilk kez çizen,⁶²⁵ bundan dolayı da ilk harita* yapımcısı ve matematiksel coğrafyanın kurucusu kabul edilen Anaksimandros,⁶²⁶ felsefi anlamda olmasa da coğrafi anlamda bir yer tasviri yapmıştır. Onun coğrafi bir yer tasvirinden sonra kavramın felsefi ilk sorgulaması Parmenides’in ontolojisinde kendini göstermektedir.⁶²⁷ Ona göre varlık hareketsizdir ve hareket yalnızca yer içinde mümkündür. Eğer yerin varlığını kabul edersek bu varlığın, varlıkta hareket ettiği sonucunu kabul etmek zorunda kalırız. Böyle bir kabul de bizi, varlığın yerinde kaldığını dolayısıyla hareket etmediği sonucuna götürür.⁶²⁸ Atomcular “mekan” ile “boşluk” kavramını anlamdaş olarak kullanmış⁶²⁹ olduklarından dolayı onların bu konu hakkındaki görüşleri “boşluk” başlığında daha detaylı olarak ele alınacaktır.

⁶²² Erdemli, s. 90.

⁶²³ Hesiodos, s. 11.

⁶²⁴ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208b 32-35, 209a 1-2, s. 137.

⁶²⁵ Laertios, 68.

* Anaksimandros’un çizdiği dünyanın bu ilk (bilinen) coğrafi haritası daha sonraki nesillere kaynaklık etmiştir. Bu harita daha sonra Milletli Hekataios tarafından geliştirilerek bütün antik haritalara temel oluşturmuştur (bkz. Carlo Rovelli, *Milletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, (Çev: Atakan Altınörs), Bilgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014, s. 53).

⁶²⁶ Sezgi Durgun, “Arz’ın seyahati: Gaia’dan Google Earth’e”, *Felsefelogos*, 50, 2013/3, s. 8.

⁶²⁷ Topakkaya, *Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, s. 274.

⁶²⁸ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 17.

⁶²⁹ Ekren, s. 15.

Aristoteles, “yer” diye bir şeyin varlığından herkesin bahsettiğini ancak onun ne olduğunu yalnızca Platon’un açıklamaya çalıştığını söyler. Bu kanaatini “öteki düşünürlerde bu konuda ne iyi sorulmuş bir soru ne de iyi verilmiş bir yanıt buluyoruz” sözleri ile dile getirmiştir.⁶³⁰ Platon, ontolojisinde varlık sahasını İdealar (ilk örnekler, asıl/gerçek varlıklar) ve yeryüzünde oluş içinde bulunan ideaların kopyaları olan duysal nesneler (gölgeler, resimler, yansımalar.) olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁶³¹ Platon, *Timaios* adlı eserinde İdealar ile görünüşler arasına üçüncü bir kavram (*khora*’yı) yerleştirir. Ondan bazen cins bazen de tür diye bahseder.⁶³² Bu üçüncü türün, “içine giren ve çıkan nesneler ise başlangıçsız varlığın kopyalarıdır.”⁶³³ Platon’un *khora*’yı, varlık ile oluş arasındaki irtibatı sağlayan, her şeyin kendisinden meydana geldiği, İdeaların (asılların) taklitlerinin yansıtıldığı bir tuval, sahne gibi düşündüğü söylenebilir. Onun düşünce sisteminde *khora* oldukça muammalı bir kelimedir ve kavranması güç belirsiz doğasıyla oldukça muğlak bir yapıdadır,⁶³⁴ çünkü “kapsadığı şekillerden hiçbirine benzer bir şekil almaksızın her şeyi içerir.”⁶³⁵ O, kavram üzerindeki bu muğlaklığı kaldırmak, onu tanımlamak için; hazne (kap), altın ve anne metaforlarını kullanmıştır.⁶³⁶ Platon’da “yer” şeylerin tutulduğu, duyulur olduğu etkisiz bir kap olmakla kalmaz, onların meydana gelişinin bir parçasıdır da.⁶³⁷ Platon’un *khora* tanımı üzerinden “yer”i cismin meydana gelmesine imkân veren bir "zemin" veya bir "kap/çanak" olarak düşünmek de mümkündür.⁶³⁸

Yer kavramı, her ne kadar yukarıda bahsi geçen filozoflar tarafından ele alınmış olsa da Aristoteles kavrama ilişkin tatmin edici açıklamaların yapılamadığını iddia eder. Kendisinden öncekilerin kavrama ait ortaya koydukları tüm argümanları tek tek inceledikten sonra yere ait yeni bir açıklama getirmeye çalışır. Bundan dolayı da yeri tüm yönleri ile ele alıp sistematik olarak inceleyen Aristoteles olduğu söylenebilir.

⁶³⁰ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208a 35, 209b 16-17, s. 135, 137.

⁶³¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, s. 64.

⁶³² Muharrem Hafız, *Platon Felsefesinde Khora*, Dört Mevsim Kitap, İstanbul 2019, s. 57.

⁶³³ Platon, *Timaios*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 62

⁶³⁴ Hafız, s. 8, 14, 39, 57.

⁶³⁵ Platon, *Timaios*, (Çev: Furkan Akderin), s. 62

⁶³⁶ Hafız, s. 58.

⁶³⁷ Emma R. Jones, "The Nature of Place and the Place of Nature in Plato's Timaeus and Aristotle's Physics" [Platon'un Timaeus'unda ve Aristoteles'in Fizik'inde Yerin Doğası ve Doğanın Yeri] *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 16(2), 2012, 252.

⁶³⁸ Yalçın Koç, “*Mekân ve Nesne*”, *Felsefe Arkivi*, 29, 1994, s. 14.

Cisimlerin birbirlerinin yerini alması ona göre, yerin var olduğunun kanıtıdır. Tıpkı bir bardağın içindeki su boşaltılınca suyun yerine havanın dolması gibi. Ayrıca yer, “*içinde oluşan ve değişen herşeyden değişik bir şey*” dir. Verilen örnekteki bardak, yer olarak kabul edildiğinde, o hem sudan hem de havadan farklıdır. Ayrıca boşluğun var olduğunu iddia edenler aslında yerin var olduğunu kabul etmek zorundalar; çünkü boşluğun tanımı “*cisimden yoksun olan yer*”dir.⁶³⁹ Örneğin gündelik dilde otobüs, vapur vb. ulaşım araçlarında “*boş yer var*” şeklinde kullanılan ifade de kastedilen cisimden yoksun olan yerdir.⁶⁴⁰

Yukarıda da ifade edildiği üzere Aristoteles için, hareket tanımının olması onun üzerinde araştırma yapılmasını gerekli kılmaktadır; çünkü “*yere göre hareket olmasaydı ‘yer’ de araştırma konusu olamazdı.*” Ayrıca “*hareket eden her şey bir yerdedir*” ve bir yerde olmayanın hareket ettiği de söylenemez.⁶⁴¹ Bu açıklama “yer”in ve “hareket”in birlikte var olmasını gerektirdiğinden, onun sisteminde biri diğerini gerekli kılmaktadır. Başka bir ifadeyle yer varsa hareket, hareket varsa yer var olmak zorundadır.⁶⁴²

Onun doğa felsefesinde/fizik sisteminde yalın cisimler (ateş, hava, toprak ve su) ve onların birleşmesinden oluşan doğal cisimler yer değiştirme hareketi ile doğal yerlerine gitme eğilimi taşımaktadırlar. Aristoteles için bu durum, hem yerin var olduğunun hem de belli bir güç ve olanak taşıdığının kanıtıdır. Nesneler engellenmedikçe kimi yukarı (ateş, hava) kimi aşağıya (toprak, su) doğru hareket eder ve bunların hiçbirisi rastlantısal değildir. Onun, yalın ve doğal cisimlerin yukarı, aşağı vb. yönlerle göre hareket ettiği iddiası hemen beraberinde yer’in bölümleri mi var? sorusunu gündeme getirir. Bu soruya o, yukarı, aşağı, sağ, sol, ön ve arka gibi yönlerin yerin bölümleri ve türlerine karşılık geldiği şeklinde cevap verir.⁶⁴³ Yer in aşağı, yukarı, sağ, sol, ön, arka olarak ifade edilen bölümleri bize göre (göreceli olarak) tanımlanmaz; aksine bunlar yerin kendisi tarafından belirlenmiştir. Bundan dolayı da yer, evrenin yönlenmesini sağlar.⁶⁴⁴ Bu bölümlerin hiçbirisi rastgele olmayıp, doğada her biri kendi başına belirlenmiştir. Bunların hepsi hem

⁶³⁹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208b 1-5, 25-27, s. 135, 137.

⁶⁴⁰ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 201.

⁶⁴¹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 211a 12-13, s. 149; *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1067 b 36, dpnt. 4, s. 478.

⁶⁴² Şaban Haklı, “İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 12, 2007/2, s. 47.

⁶⁴³ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208b 7-15, s. 135, 137.

⁶⁴⁴ Helen S. Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements*, Cambridge University Press, New York 1998, s. 161.

durum açısından hem de olanak ve güç açısından birbirinden farklıdır.⁶⁴⁵ Nihayetinde Aristoteles, “yer”in var olduğu kabulünü; suyun bulunduğu yere havanın girmesi örneğinde olduğu gibi yer değiştirme ve yalın/doğal cisimlerin doğal yerlerine doğru hareket etmesi argümanlarıyla kanıtlamaya çalışmıştır.⁶⁴⁶

Aristoteles, “yer”in var olduğunu kabul edip, bölüm ve türlerini belirledikten hemen sonra “yer”in ne olduğunu sorar. Yukarıda da ifade edildiği üzere yer, içinde oluşan ve değişen şeylerden farklı bir şey olduğundan öncelikle onun cinsinin tespit edilmesi gerekir. Doğadaki duyulur nesnelerin öğeleri cisimseldir ve düşünülür cisimlerden hiçbirisi bir büyüklük taşımaz. Oysa yer, “*öyle bir doğa taşıyor ki, ne bir öğe ne de cisimsel ya da cisimden bağımsız öğelerden oluşması olanaksız; bir büyüklüğü var ama hiçbir cisimsellik taşım[az]*”. Bundan dolayı da o, ne duyulur ne düşünülür nesne kategorisine dahil edilemez. Yerin cisim olarak tanımlanması olanaksızdır; çünkü şayet yer, cisim olarak kabul edilirse “*o zaman aynı [yerde] iki cisim*” olacağından “*yerin de yeri olacaktır*” ve bu süreç sonsuza kadar sürüp gidecektir. Yer ne cisimsel ne de düşünülür bir nesne değilse acaba var olanlar için bir neden olabilir mi? Aristoteles bu soruyu “*onda dört nedenden hiçbirisi yok*” şeklinde cevap verir ve bu cevabını da şu şekilde gerekçelendirir; var olanlar ondan kurulu olmadığı için yer herhangi bir şeyin maddi nedeni olarak gösterilemez. Ayrıca yer ne bir nesnenin formudur, ne bir nesne için erektir, ne de var olanlar için bir hareket nedenidir.⁶⁴⁷

Dört nedenden birinin içine girmeyen yer, “*ya bir biçim, şekil (morphe) ya bir madde; ya sınırlar arasındaki bir ara-nesne ya da sarılan cismin büyüklüğü dışında hiçbir aralık yoksa sınırların kendisi*”dir şeklinde tanımlanabilir. Aristoteles bu tanımlardan hangi ya da hangilerinin yere karşılık geldiğini araştırır. Yer “*her cismi ilk saran şey*” olarak kabul edildiğinde sarmasından dolayı o bir sınırı ifade eder; “*çünkü saran ve sarılan nesnenin sınırları aynı yerde*”dir. Bu ifadeler yerin, nesnenin biçimi (şekil, morphe) olduğu düşüncesini doğurur. Oysaki yer bir biçim olamaz; çünkü biçim cismin sınırı, yer ise cismin sınırıdır. Biçim ile yerin kesiştiği ortak nokta “sınır” olmalarıdır, ancak “*aynı nesnenin değil*.”⁶⁴⁸ Biçim tarafından sarılan, belirsiz olan şey

⁶⁴⁵ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 208b 18-21, s. 137.

⁶⁴⁶ Copleston, s. 60.

⁶⁴⁷ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 209a 3-6, 14-26, s. 139.

⁶⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 209b 1-5, 211b 6-14, s. 141, 151.

madde olarak tanımlanıyorsa, bir küreden biçim/sınır sıyrılıp alındığında geri kalan maddeden başka bir şey değildir. Platon da maddenin “*şekil verilebilir/yoğrulabilir*” olduğunu varsaydığı için “*madde ve uzamın aynı şey olduğunu*” iddia etmiştir.⁶⁴⁹ Ayrıca maddenin en temel özelliklerinden biri olan değişim sürecinde hep aynı kalması ve kendini kapsayan şeyle süreklilik arz etmesi yerin madde olabileceği inancını daha da artırmaktadır.⁶⁵⁰ Tüm bunlara rağmen Aristoteles yerin, madde olamayacağını; çünkü bir şeyin “*madde[si] ne nesneden ayrılabilir ne onu sara[bilir], oysa yer için her ikisi de sözkonusu*”dur diyerek açıklama getirmiştir. O halde yer ne maddedir ne de biçimdir; “*çünkü biçim ile madde nesneden ayrılamaz; oysa yer ayrılabilir.*” Yer taşınabilir bir kap olarak varsayıldığında onun içine bazen hava giriyor, hava yerini terk ediyor onun yerini su alıyor ve bu durum diğer cisimler içinde aynı şekilde gerçekleşiyor. O halde kap içindeki nesnenin ne bir parçası ne de iyeliğidir, bilakis ondan ayrılabilir bir şeydir. Bundan dolayı da yer, nesnenin “*biçimi değil, çepeçevre sardığından ötürü de maddeden farklı bir şey*” dir.⁶⁵¹

Aristoteles yerin madde ve biçim olmadığını belirledikten sonra onun ne olduğu ile ilgili diğer seçeneklere açıklama getirir. Saran aynı kalırken, sarılan sık sık değiştiğinden dolayı ‘yer’ sanki saranın iç sınırıyla sarılanın dış sınırı arasında bir ara-nesne gibi görünmektedir.⁶⁵² Aristoteles bu görüşün doğru olmadığını; çünkü “*yer değiştirirken doğal olarak bitişen bir cisim sözkonusu. ‘Kendi başına’ kalıcı bir ara nesne ve doğal bir varlık olsaydı aynı yerde sonsuz yer olurdu.*” Eğer yer, ne biçim ne madde ne de ara-nesne değilse onun zorunlu olarak “*saran cismin [sarılan cisimle birleştiği] sınır*” olması gerekir. Burada sarılan cisimle kastedilen yere göre hareket eden cisimdir. Yukarıda da ifade edildiği üzere kap taşınabilir bir yer ise “*aynı şekilde yer de taşınmayan bir kap*” olarak da tasvir edilebilir. Bu durumu ırmakta yüzen/hareket eden tekne ile örneklendirmek mümkündür. Tekne ırmak içinde hareket ederek yer değiştirirken, ırmak hareketsizdir; çünkü o kaptır (yani ırmağın tümü “yer”dir) ve yerin hareketsiz olması gerekmektedir. Dolayısıyla Aristoteles yeri, “*saran nesnenin doğrudan/ilk devinimsiz*

⁶⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 209b 8-13, s. 141.

⁶⁵⁰ Ross, s. 143

⁶⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 209b 22-32, 212a 1, s. 141, 153.

⁶⁵² Ross, s. 143.

sınırı, (...) bir yüzey, kap gibi bir şey, saran bir şey” olarak tanımlar. Ona göre yerin nesneyle birlikte olması zorunludur; “*çünkü sınır sınırlananla birlikte*”dir.⁶⁵³

Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde yer kavramını bütün yönleri ile derinlemesine ele alır. Aynı kapsamlı sorgulamayı yapmasa da *Kategoriler* adlı eserinde de kavramı inceler; çünkü “yer” varlığa ait bir kategoridir. Varlığı tanımlama ve sınıflandırmak için kullandığı kategoriler arasında olan yer,⁶⁵⁴ ontolojik bağlamda hem varlığın oluşumuna imkan tanıyan bir öge hem de varlığın bir özelliği olarak kabul görmektedir. Varlığın oluşumuna imkan tanıyor olması doğal olarak onun sınırlarını belirlemesini de sağlar.⁶⁵⁵ Daha önce de ifade edildiği üzere ona göre çizgi, düzlem, cisim, zaman ve yer süreklilik arz ederler. Her cisim ve parçaları belli bir yer kaplar ve “*yerin parçaları da cismin parçalarının birleştiği aynı sınırdadır*.”⁶⁵⁶ Aristoteles’in *Kategorilerin*’de yer, onu işgal eden cisimle birlikte eş yayılımdadır. *Kategoriler*’de işgal eden bir cisim yok ise ne olduğu ya da her şeyi kapsayan bir yer hakkında bir iddia yoktur.⁶⁵⁷

Aristoteles yerin ne olduğu/olmadığını ortaya koyduktan sonra iki tür yer olduğunu söyler. Bunlardan ilki “*bütün nesnelerin içinde bulunduğu genel, ortak yer (topos koinos)*” diğeri de “*doğrudan nesnenin bulunduğu özel yer (idios topos)*”dir.⁶⁵⁸ Örneğin bir kitaplıkta A, B, C... gibi kitaplar olduğu varsayıldığında, A kitabı nerededir? sorusuna verilen “O, kitaplıktadır” cevabı “genel yer” (kitaplık) tanımına karşılık gelir. A kitabının, kitaplıktaki sınırı ne kadardır? Ya da ne kadar yer kaplıyor? türünden sorular kitabın fiziksel olarak kapladığı alana ait olduğundan onun “özel yer”ini gösterir.⁶⁵⁹

Var olanların bazıları etkinlik (gerçek anlamda) bazıları ise olanak (ilinek) halinde bir yer işgal ederler. Eş-parçalı cisimler sürekli olduğundan dolayı onun parçaları olanak halinde bir yerde iken, parçaları birbirinden ayrı ama bitişik olan kum yığını gibi cisimler ise etkinlik halinde yerededir. Her var olan değil, yalnızca yer değiştirme ya da büyüme açısından hareket edebilen her cisim etkinlik halinde bir yerededir. Ruh, gökyüzü, evren

⁶⁵³ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 211b 18-20, 212a 1-6, 14-21, 28-30, s. 153, 155.

⁶⁵⁴ Elife Kılıç, “Aristoteles’in Mekân Anlayışı”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmalar*, 22, 2012, s. 365.

⁶⁵⁵ Elife Kılıç, “Mekanın Metafizik Açısından Açıklanması”, s. 206.

⁶⁵⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, 5^a 8-14, s. 29.

⁶⁵⁷ Henry Mendell, “*Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place*” [Yerdeki Yerler: Aristoteles’in Mekan Kavramının Geliştirilmesi], *Phronesis*, 1987, s. 219.

⁶⁵⁸ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 209a 32-33, s. 141.

⁶⁵⁹ Haklı, s. 45-46.

kimi nesnelerse sadece ilineksel anlamda bir yerdedir; “*çünkü çember içinde her biri ötekini sarıyor.*” Hiçbir cisim, evreni/gökyüzünü sarmadığından o, herhangi bir yerde olmadığı gibi belli bir yerde de değildir. Bütün nesnelerin evrende/gökyüzünde olması, “herşey” ile “bütün”ün ötesinde hiçbir şey olmadığının kanıtıdır; “*çünkü evren-gökyüzü herşey*”dir. Bu bağlamda “yer”, evren/gökyüzüne eşitlenebilir gibi bir düşünce çağrıştırıyor olsa da “*yer, evren değil, evrenin –gökyüzünün sınırı olarak, hareket eden cisme bitişik olan bir şey*”dir. Bundan dolayı da yeryüzü suyun, su havanın, hava aitherin, aither de gökyüzünün – evrenin içinde ama gökyüzü hiçbir şeyin içinde değildir.⁶⁶⁰ O halde Aristoteles için evren, herhangi bir yerde değildir; gökyüzünün ötesinde bir yer yoktur. Birinci göğün dışında Hareket Etmeyen Hareket Ettirici dışında hiçbir şey yoktur ve bu birinci gök evrenin mutlak sınırır.⁶⁶¹

Genel hatlarıyla Aristoteles için yer: Onu işgal eden cisimden bağımsızdır ve farklıdır. Duyulur her cisimin bir yer içinde olması zorunlu iken, yer cismin dışındadır, onu sarandır. Cisim, yersiz olamaz, ama yer cisimler olmadan da olabilir. Cisimlerin yeri varken, yerin yeri yoktur, olamaz. Yer oluş-bozuluşa tabi değildir yani yok olmaz; ama onun içindeki cisimler oluş bozuluşa tabi olduklarından yok olabilirler. Yer, ne maddedir, ne formdur, ne ara-nesnedir; o cisimleri doğrudan saran ilk hareketsiz sınırdır. Yer içinde cisimler hareket ederken, yerin kendisi devinimsizdir.⁶⁶²

⁶⁶⁰ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 212b 3-29, s 157.

⁶⁶¹ Bolay, s. 78-79.

⁶⁶² Erdoğan, s 91-92.

2.3. BOŞLUK

Yer, “şeylerin nerede” olduğu sorusuna spesifik/özel bir cevap olarak gösterilemez; çünkü boşluk da bu soruya alternatif bir seçenek sunar. Boşluğun, yere alternatif bir seçenek oluşturması onun incelenmesini gerektirir.⁶⁶³ Bu bağlamda Aristoteles, “yer üzerine olduğu gibi aynı tarzda boşluk üzerine de düşünmek” gerektiğini ifade eder.⁶⁶⁴ Onun bu ifadesi, yer için olduğu gibi boşluk için de aynı soruların sorularak kavramın aydınlatılması, sorgulanması gerektiği şeklinde yorumlanabilir. Nasıl ki yer kavramını araştırmak fizikçinin/doğa bilimcinin göreviyse boşluk kavramını araştırmak da ona düşer;⁶⁶⁵ çünkü boşluğun olduğu/olmadığı inancının çıkış noktası yer ile bir yakınlık taşır. Ona göre “boşluk varsa onun cisimden bağımsız bir yer olması zorunlu”dur. Yerin bir anlamda var olduğu bir anlamda ise var olmadığı gibi “boşluk da ne ayrılmış bir şey olarak ne de ayrılamayan bir şey olarak var, çünkü boşluk bir cisim değil, cisim aralığı”dır. Boşluğun bir şey olması gerektiğini düşündüren neden yerinkiyse aynıdır.⁶⁶⁶ Boşluk ile yer arasındaki bu benzerlik sorunludur; çünkü boşluk özel bir yer örneğidir. Boşluk, “boş bir yer” olarak tanımlandığında yerin alt kümesi olur. Bu nedenle de boşlukla ilgili araştırma yer kavramını gerekli kılar ve yeri inceleyen kişinin onu incelemesi gerekir. Sonuç olarak daha sonra ele alınacak olan Aristoteles fiziğinin belki de en önemli kavramı olan harekete (ve dolayısıyla fiziğe) dahil edilen terimler olarak, yer ve boşluğun her biri incelenmelidir, çünkü her biri “şeyler nerede” sorusuna alternatif cevap olarak sunulmaktadır.⁶⁶⁷

Boşluğun var olduğunu iddia edenler olduğu kadar, var olmadığını iddia edenler de olduğu için onun “var mı yok mu, nasıl var, ne?” olduğu türünden soruların araştırılması hem her iki tarafının argümanlarının tartışılması hem de kavramın aydınlatılması açısından önemlidir.⁶⁶⁸ Aristoteles, her ne kadar boşluğun kavram olarak tutarsız, anlamsız olduğunu ve “boş yer” ifadesinin kendi içinde çelişki doğurduğunu düşünüyor olsa da kendinden önceki filozofların boşlukla ilgili savlarına karşı çıkmak için boşluğu

⁶⁶³ Lang, s. 122.

⁶⁶⁴ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213a 12-13, s. 159.

⁶⁶⁵ Lang, s. 123.

⁶⁶⁶ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213a 14-15, 214 a 15-21, s. 159, 165.

⁶⁶⁷ Lang, s. 123-124.

⁶⁶⁸ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213a 12-13, s. 159.

anlamalı bir kavrammış gibi ele alır tartışır. Bu sebepten dolayı onun boşlukla ilgili argümanlarının çıkış noktasını, karşıt görüşteki filozofların boşluğun varlığına ilişkin düşünceleri oluşturur.⁶⁶⁹

Boşluğun var olduğunu iddia edenlere göre o, “*bir tür yer, bir kap*”tır. Onu, “*alabildiği kütleyle taşıdığında ‘dolu’, o kütleden yoksun olduğunda ‘boş’ diye*” nitelendirirler. Aristoteles, bu türden bir açıklamanın “boş, dolu, yer” gibi kavramların aynı şey olmadığı halde sanki aynı şeymiş olduğu yanılgısı oluşturacağını iddia eder. Ona göre Anaksagoras gibi boşluğun olmadığını kanıtlamaya çalışanların yaptıkları en büyük yanlış; onun var olduğunu savunanların “boşluk” ile ne kastettiklerini açıklamak yerine onda yanlış anlaşılan şeyi çürütme çabasıdır.⁶⁷⁰ Oysaki çürütme işlemi karşı tarafın iddiasındaki hatanın nedenini göstermez; sadece onun var olduğunu gösterir. Burada çürütme, karşı tarafın yanlış sonuç aracılığıyla onayladığı bir yüklem çelişigi (olumlu ise olumsuz, olumsuz ise olumlu) olarak ortaya çıkar.⁶⁷¹ Boşluğun var olduğunu kabul edenler için o, “*içinde hiçbir duyulur cismin bulunmadığı aralık, ara nesne*”dir. Bu düşüncenin savunucuları her var olanı bir cisim olarak kabul ettiklerinden, içinde hiçbir şey olmayan hatta havayla dolu olanı bile boşluk olarak tanımlarlar.⁶⁷² Bu görüşler havanın bir cisim olup olmadığı hakkındaki yanılgılardan ortaya çıkmaktadır. Eğer havanın boşluk olduğu düşünülür ise, kap boşluğu içerecektir. Kap herhangi bir şey içermediği için havanın görünürdeki boşluğu kafa karıştırıcı olacaktır. Öyle ki, kabın içerisi, boşluk, yer olmamasına rağmen yer gibi görünecektir.⁶⁷³ Anaksagoras, havanın belirli bir var olan olduğu ilkesinden hareketle, boşluk bir kap gibi tasavvur edildiğinde onun içinde hiçbir şey olmasa bile havanın var olduğunu iddia eder. Böyle bir iddia boşluğun kendi başına var olup/olmadığına bir *açıklama* getirmez, sadece havanın var olduğunu gösterir.⁶⁷⁴ Aristoteles, Anaksagoras’ı boşluk kavramının ne anlama geldiğini düşünmeksizin boşluğa karşı tutarsız/saçma argümanlar ortaya koymakla eleştirir.⁶⁷⁵ Bu

⁶⁶⁹ Lang, s. 126.

⁶⁷⁰ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213a 15-19, 22-24, s. 159, 161.

⁶⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, IV. Kitap (Γ), dpnt. 7, s. 204.

⁶⁷² Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213a 27-31, s. 161.

⁶⁷³ Mendell, s. 211.

⁶⁷⁴ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, 204.

⁶⁷⁵ Lang, s. 125.

hatalı ve yetersiz argümanlar yüzünden⁶⁷⁶ onların sorunun eşiğine bile yaklaşamadıkları nokta da, boşluğun savunucuları bu eşiğe daha yakın durmaktadır.⁶⁷⁷

Aristoteles'e göre Demokritos, Leukippos gibi atomcular ve Phythagorasçılar boşluğun savunucularıdır. Onlar, boşluğun var olmasının zorunlu olduğunu düşünürler ve bu zorunluluğun nedenlerini ortaya koyarlar. Aristoteles, bu argümanların çok detaylı bir analizini yapar ve bunlara karşı kendi tezini öne sürer.

Atomcuların yola çıkış ilkesi Elealıların ilkeleridir⁶⁷⁸; çünkü onlar, Elealıları “*tümü bir, hareketsiz, yaratılmamış ve sonlu yaptılar ve giderek var olmayı araştırmamıza*” izin bile vermediler diyerek eleştirirler.⁶⁷⁹ Parmenides’in “*Madem halihazırda vardır evren; hemhâl, bir, sürekli(...) evren tıka-basa doludur varolanla. (...) zira varolan yapışır varolana.*”⁶⁸⁰ dizelerinin açılımı; varlığın var olması, bir ve sürekli olması boşluğu dışlar. Bunun sebebi ise varlıktaki sürekliliğin, kesintiyi ortadan kaldırmasıdır. Süreklilik, kesintili yapıyı ortadan kaldırdığından varlık parçalı bir yapıda gösteremeyeceğinden boşluk da söz konusu olamaz; çünkü kesinti varlığın olmadığı boşluk alanıdır.⁶⁸¹

Atomcular, daha önce de ifade edildiği üzere *arkhe* olarak sonsuz sayıdaki küçük atomları kabul ederler. Bu atomlar, fiziksel olarak daha küçük parçalara bölünemezler, mekanik çarpışmalarla birbirine bağlanarak nesneler meydana getirirler, birbirlerinden ayrıldıklarında ise nesneler yok olur. Mekanik çarpışma ile gerçekleşen birleşme ve ayrılma dev bir bilardo oyununa benzer.⁶⁸² Her ne kadar Atomcular, Parmenides’in ontolojisine bir karşı çıkış sergiliyor olsalar da aslında onların atom ile Parmenides’in Bir’i “bölünememezlik, doğmamışlık ve yokolmazlık” gibi özellikler bakımından aynıdır. Bu bağlamda Parmenides’in evreni dev bir atom iken, onların ki çok sayıda atomdan oluşur.⁶⁸³ Atomcular için sadece atomlar ve içinde hareket ettikleri boşluk

⁶⁷⁶ Macit, s. 278.

⁶⁷⁷ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213b 2-3, s. 161.

⁶⁷⁸ Friedrich Nietzsche, *Platon Öncesi Filozoflar* (2. Bs.), (Çev.: Nur Nirven), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 298.

⁶⁷⁹ John Burnet, *Erken Yunan Felsefesi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013, s. 245.

⁶⁸⁰ Parmenides, *Doğa Hakkında* (Şiir), (Çev.: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 27.

⁶⁸¹ Denkel, s. 44.

⁶⁸² Skirbekk, Gilje, s. 34-35.

⁶⁸³ Paul Nizan, *Eskiçağ Maddecileri*, (Çev.: Afşar Timuçin), (2. Baskı), Bulut Yayınları, İstanbul 2013, s. 27.

gerçektir.⁶⁸⁴ Sonuç olarak onlar için boşluk, varlık için ön koşuldur; çünkü atomlar boşlukta çarpışarak nesneleri oluşturmaktadır.⁶⁸⁵

Atomcular, hem hareket hem de büyüme için boşluğun varlığının gerekli olduğunu öne sürerler. Bu gerekliliği açıklamak için de dolu olan ve cisimle var olanı (atom), boş olanla da var olmayanı eşitletler. “Dolu ve boş” onlar için atomlar ve atomlar arasındaki aralıktır. Atomların boşluk olmadan hareket etmeleri söz konusu değildir; çünkü dolu olanın (atomun) içine bir şey alması olanaksızdır. Dolu olan içerisine bir şey alacak olsa aynı anda bir yerde iki ya da daha fazla nesne olacaktır.⁶⁸⁶ Böyle bir iddia (tam dolulukta hareket varsayımı aynı yerde birden fazla cisim olması gibi) çeşitli tutarsızlıklar ortaya çıkarır.⁶⁸⁷ Oysaki dolu olanın en belirgin özelliği kesinlikle içinde yabancı hiçbir şeyi barındırmaması, boşluk içermemesidir.⁶⁸⁸ Şayet dolu olan bir şey alacaksa hem en küçük olanı hem de en büyük olanı alacaktır; “çünkü ‘büyük’ birçok küçük parçadan oluşur” ve bu dolayısıyla aynı yerde eşit ya da eşit olmayan büyüklükte birçok nesnenin bulunması anlamına gelir.⁶⁸⁹

Melissos, atomcuların görüşlerine karşı çıkar ve hocası Parmenides’i onaylayarak “bütünün” hareketsiz olduğunu söyler. Ona göre bütün hareket ediyor olsaydı boşluğun varlığı zorunlu olacaktır, oysa boşluk var olmayandır.⁶⁹⁰ Boşluğun varlığını kabul etmek yokluğun varlığını kabul etmek anlamına gelir. Oysa varlık vardır. Bu temel önerme doğrultusunda varlık ve yokluk bir arada olamayacağından boşluğun/yokluğun kabulü özdeşlik ilkesine aykırı olacağından mantıksal hata doğurur. Boşluk yoksa harekette de yoktur.⁶⁹¹

Aristoteles, yukarıdaki açıklamalar bağlamında boşluğun varlığını savunanların ilk argümanlarının; boşluğu özel bir yer olarak görmeleri ve hareketin nedenlerinden biri

⁶⁸⁴ F. M. Cornford, *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, (Çev.: A. M. Celal Şengör, Senem Onan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, s. 17.

⁶⁸⁵ Skirbekk, Gilje, s. 34.

⁶⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 985 b 7, dpnt. 5, s. 98; *Fizik*, 4. Kitap, 213b 4-6, s. 161; *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, I. Kitap, 325 a 26,31, s.78.

⁶⁸⁷ Lang, s. 125.

⁶⁸⁸ Nietzsche, s. 289, 299.

⁶⁸⁹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213b 10-12, s. 161.

⁶⁹⁰ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213b 12-14, s. 161.

⁶⁹¹ Hasan Yücel Başdemir, “İlk Çağ Felsefesi: Doğa Filozofları I”, Celal Türer (Ed.), *Felsefe Tarihi*, Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), Ankara 2019, s. 108.

olarak kabul etmeleri olduğunu söyler⁶⁹² ve diğer argümanları şu şekilde sıralar: nesneler küçülüp yoğunluğunu yitirmesini⁶⁹³ yani şeyler büzüldüğünde veya sıkıştırıldığında büzülmenin meydana geldiği bir boşluğu gerekli kılar.⁶⁹⁴ Tıpkı içi şarap dolu bir fiçinin tulumu da alması gibi. Bunun nedeni, sert cisimler yoğunlaşınca içindeki boşluğa çekilmesidir. Onlar için boşluğun var olduğunun bir diğer kanıtı da büyümedir. Büyümenin olabilmesi için boşluk gereklidir; çünkü hem besinin kendisi cisimdir hem de girdiği beden cisimdir. İki cisimin aynı yerde olması mümkün değilse besinin girebileceği/yerleşebileceği bir boşluk gerekir. Kanıt olarak süngerin boş bir kabın aldığı kadar su alıyor olmasını gösterirler. Phythagorasçılar da boşluğun savunucularından olup boşluğu, “*doğaları ayıran (...) birbiri peşisıra giden nesneleri ayıran, onların sınırlarını çizen bir varlık*” olarak tanımlıyorlar.⁶⁹⁵

Aristoteles, boşluğu savunan ve reddedenlerin argümanlarını açıkladıktan sonra kavramın kendisi için ne ifade ettiğinin/etmediğinin analizine başlar. Bu analizin başlangıcını; doğayla ya da doğada var olduğu düşünülen/mejdana gelen bir boşluk değil, “boşluk” teriminin bizzat anlamının ne olduğu oluşturur.⁶⁹⁶ Yukarıda da ifade edildiği üzere boşluk, “*içinde hiçbir cisim olmayan yer*” olarak tanımlanır. Bu tanımlamanın arkasındaki düşünce, “*varolan bir cisimdir, her cisim bir yerdedir, ‘boş, içinde hiçbir cisim olmayan yerdir, dolayısıyla herhangi bir yerde bir yerde cisim yoksa orada hiçbir şey yoktur*” inancı yatmaktadır. Bu kanıya “*her cismin dokunulur olduğu*” ve böyle bir şeyinse “*ağırlık-hafiflik*” taşıyan bir şey olduğu inancı da eklenmektedir. Buradan çıkan sonuç, “*boşluk, içinde ağır ya da hafif bir şey bulunmayan (...) dokunma açısından duyulur bir cisimle dolu olmayan şey*”dir. Bu tanımlar boşluğun içinde “*ne belli bir nesne ne de cisimsel bir varlık*” bulunmadığından “yer” de olduğu gibi boşluğunda cismin maddesi olduğu iddiasını gündeme getirmiştir. Aristoteles, bu iddianın çelişik olduğunu; çünkü hem boşluğu ayrı başına bir şey olarak ele alıyorlar hem de maddenin nesneden ayrılamaz olduğu gerçeğini göz ardı ediyorlar diyerek onların argümanını eleştirir.⁶⁹⁷

⁶⁹² Macit, s. 278.

⁶⁹³ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213b 15-16, s. 161.

⁶⁹⁴ Lang, s. 125.

⁶⁹⁵ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213b 16-26, s. 161, 163.

⁶⁹⁶ Lang, 1s. 25.

⁶⁹⁷ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 213b 30-35, 214 a 1-2,6-7, 12-15, s. 163, 165.

Aristoteles, yere göre hareketin hem yerin hem de boşluğun, içinde bulunduğu cisimlerden başka bir şey olduğunu kanıtlamak için savunucuları tarafından kullanılan bir argüman olduğunu söyler. Boşluğun var olduğunu düşünenler “*boşluğun, içinde devinim olan şey olduğu için devinim nedeni olduğuna inanıyor*”lar. Bu inanç yerin var olduğunu savunanların argümanı ile benzerlik gösteriyor. Aristoteles, hareketin olabilmesi için zorunlu olarak boşluğun olması gereklidir diyenlere karşı; ayrı başına boşluk olmadığını, boşluğun yer değiştirmenin nedeni olamayacağını ifade eder. Bu iddiasıyla ilgili argümanlarından biri, yalın cisimlerden ateşin yukarı, toprağın aşağı ve ortaya doğru yer değiştirmesi onların doğaları gereği ise, boşluk bu türden bir yer değiştirmenin nedeni olamaz. Şayet boşluk yere göre hareketin nedeni değilse burada sorulması gereken peki boşluk, hangi hareketin nedenidir? Boşluk, yere göre hareketin nedeni olmadığı gibi onun hareketsiz olması zorunludur; “*çünkü bir yerden çok başka bir yere doğru devinmek için bir neden yok, boş olduğundan ötürü ayırım taşımıyor.*”⁶⁹⁸

Aristoteles, boşluğun hareketin nedeni olamayacağını kanıtlamak için öne sürdüğü diğer bir argüman da: Hareketin doğası gereği ve zorla olması ayırımına dayanır. Şöyle ki; zorla hareketin varlığı doğası gereği olan hareketin varlığını zorunlu kılar; “*çünkü zorla devinim, doğaya aykırı devinimdir*” ve doğaya aykırı olduğu için de “*doğaya göre olandan sonra gelir.*” Yalın cisimlerin önce gelen doğası gereği olan hareket olmaz ise sonra gelen zorla hareketin olması da mümkün değildir.⁶⁹⁹ Sonuç olarak yalın cisimlerin doğası gereği olan hareketi kendi doğalarından kaynaklanıyorsa sonra gelen zorla hareketin kaynağı ya da nedeni de boşluk olamaz.

Aristoteles’in diğer argümanını da: boşluğun savunucularının iddia ettiği gibi, “boşluk” cisimden yoksun bir yer ise, onun içine konacak cisim nereye/hangi yöne gidecek, nasıl yer değiştirecek ya da nasıl/nerede duracak? sorusu üzerinden gerekçelendirir. Daha önce bahsedildiği üzere yerin, aşağı, yukarı, sağ, sol, ön, arka gibi bölümleri, yönleri vardır. Oysaki sonsuzun yukarı/aşağı, ortası yoktur (bu konu sonsuzluk kavramında tekrar ele alınacak) boşluğun da yukarı aşağı gibi yön ayırımı yoktur.⁷⁰⁰ Bundan dolayı da “sonsuzluk ve boşluk” içinde bir yönü belirlemek, yönle ilgili ayırım yapmak söz konusu değildir. Boşluk, boş bir yer olarak tanımlandığında belirsizlik

⁶⁹⁸ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 214a 21-26; 214b 12-17, 32-35, s. 165, 167, 169.

⁶⁹⁹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 215a 1-6, s. 169.

⁷⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 215a 6-11, s. 169.

içerir.⁷⁰¹ Belirsizlik taşıyan boşluk içinde yalın cisimlerin yukarı mı, aşağıya mı, ortaya mı gidecekleri belirsizleşir; çünkü boşlukta cisimlerin her yöne gitmesi mümkün olduğu gibi, hiçbir yön belli olmadığından hiçbir tarafa da gidemeyebilirler.

Boşlukta hareketin olamayacağının Aristoteles için başka bir kanıtı da; “*atılan nesneler, atan ona dokunmadığı halde devinmeye*” devam etmesidir. Bunun nedeni ya bir tepki ya da hava itildiği için atılan cisim kendi doğal yerine götüren hareketten daha hızlı bir hareketle itmesidir. Ancak boşlukta bunların hiçbiri olamaz; çünkü orada hiçbir yer değiştirme hareketi yoktur. Ona göre yalın cisimler doğal yerlerine doğru hareket ederler ve ulaştıklarında da dururlar. Ancak boşluğun varlığı kabul edildiğin, hareket eden cismin niçin bir yerde duracağını ya da niçin orada duracak da başka bir yerde durmayacak? türünden bir sorunun cevabını kimse söyleyemez ve cevapsız kalır. Böyle bir durumda cisim ya durağan/hareketsiz kalacak ya da kendisinden daha güçlü bir cisim tarafından engellenmedikçe sonsuza kadar yer değiştirmeye devam edecektir. Bazıları ise boşluğun çekim etkisinden dolayı cisimlerin boşluğa gittiğini söylüyorlar; oysa boşlukta bu çekim her yerde aynı şekilde olacağından cisim her yöne gidecektir.⁷⁰²

Aristoteles, cisim-hız bağıntısı üzerinden de boşluğun kabul edilemeyeceğini kanıtlamaya çalışır. Ona göre cisim iki nedenden dolayı hızlı gider: 1) Cismin içinden geçtiği nesnenin (su-toprak, su-hava gibi) farklılığından dolayı ya da 2) Diğer koşullar aynı kalmasına karşı yer değiştiren nesnenin ağırlık-hafiflik farklılığı açısından. İlk maddenin gerekçelerini Aristoteles şöyle açıklar: İçinden geçilen nesne o anda cismin hareketine karşı yönde hareket ediyor ise cismin hareketini engeller. Bu engelleme sadece zıt yönde hareketlerde değil, durağan durumlarda da yaşanır. İçinden geçilen cisim ne kadar sıkıysa (iyi ayrılmamışsa) engelleme de o kadar büyüktür. Bu durumu şu şekilde örneklendirir: A cismi, B nesnesinin (su olsun) içinden C zamanda geçsin, aynı A cismi daha seyrek olan D nesnesinin (hava olsun) içinden ise E zamanda geçtiği varsayılın. İçinden geçilen B ve D nesneleri aynı uzunlukta ise, zaman engelleyen cisimlerin orantısına göre değişir. Bu durumda A’nın D’den geçişi B’den daha hızlıdır; çünkü hava sudan daha seyrektir. Bu örnekte olduğu gibi hızlar arasındaki oran, su ile havanın arasındaki orana eşit olacaktır. Başka bir ifadeyle A cismi D nesnesinden E=10 dakikada

⁷⁰¹ Lang, s. 161.

⁷⁰² Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 215a 14-23, s. 169, 171.

(dk) geçiyorsa, B nesnesinden C=20 dakikada geçer; çünkü “seyreklik iki katsa cisim B’yi D’yi geçtiği zamandan iki kat zamanda geçecektir” ve “C zamanı E zamanının iki katı olacaktır.” Aristoteles sonuç olarak cismin daima, “içinden geçtiği nesne ne denli cisimden bağımsız, ne denli az engelleyici, ne denli seyrekse o denli hızlı geçecektir.” diye bir belirleme yapar.⁷⁰³

Yukarıdaki tespit bağlamında nasıl ki “‘hiçbirşey’ [sıfır]ın sayısal bir oranı yoksa boşlukta da cismin aşacağı bir oran yok”tur. Aynı zamanda boşluğun, “dolu” ile de hiçbir oranı yoktur. Bundan dolayı da hareketin boşlukla bir ilgisi olamaz; çünkü “en seyrek nesnenin içinde belli bir zamanda belli bir yol alınırsa boşluk içinden geçiş her tür oranı aşar.” Örneğin F boşluğu, B (su) ve D (hava) nesnelere büyüklükçe eşit olduğu kabul edildiğinde; A cismi, F boşluğunu E zamanından (yukarıdaki örnekte verilen zaman değeri:10 dk.) daha kısa olan G zamanında geçecek olsa, “G ile E” arasındaki oran “boş ile dolu” arasındaki orana eşit olacaktır. Buradaki G zamanı, A cisminin boşlukta (F) aldığı zamandır. Havadan daha seyrek bir nesne olduğu varsayıldığı bir durumda A cismi bu seyrek nesneyi E’nin G ile (E/G) oranı kadar bir zamanda geçer; “çünkü E, G zamanını ne kadar aşıyorsa F cismi D cisminde o kadar daha seyrek olur.” Başka bir ifadeyle “A cismi hareket ederse F nesnesini G zamanında geçecektir. Demek ki F nesnesi içinde hiçbir cisim yoksa, daha da çabuk. Oysa o G zamanı içindeydi. Dolayısıyla hem dolu olanı hem de boş olanı aynı zaman içinde geçecek. Bu ise olanaksız.” Bir cismin, bir boşluk parçasının içinden bir zaman diliminde geçtiği kabulü “bir şeyin eşit zaman” dilimi içinde hem dolu olanı hem de boş olanı geçtiği şeklinde bir olanaksızlık doğuracaktır; “çünkü bir cisimle bir başkası arasındaki orantı bir zamanla öteki zaman arasındaki orantının aynı[sıdır].” Bu durumun nedenini o şöyle açıklar; her hareketin, bir başka hareketle ilgisi vardır ve her hareket bir zaman içinde gerçekleşir, her ikisi de sınırlı olduğundan daima bir başka zamanla oranı vardır, oysaki “boş ile dolu” arasında böyle bir oran söz konusu değildir.⁷⁰⁴ Sonuç olarak boşluk, içinde herhangi bir yoğunluk ve oran taşımadığından dolayı nesnelerin hareket hızının tespit edilmesine imkan tanımaz.⁷⁰⁵ Bu durumda boşluğun Aristoteles tarafından reddine sebep olur.

⁷⁰³ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 215a 25-35, 215b 1-11, s. 171.

⁷⁰⁴ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 215b 12-13, 19-35, 216a 1-11, s. 171. 173. 175.

⁷⁰⁵ Zeliha Burcu Yılmaz, “Aristotelesçi Doğa Felsefesi ve Metafizik Bağlamında Boşluğun Reddi”, *Özne* 11- 12, 2009- 2010, s. 50.

Boşluğun savunucuları yalın cisimlerin (öğelerin) taşıdığı ağırlık ve hafifliğe, boşluğun neden olduğunu iddia ederler. Bazı cisimlerin kütlece küçük olmasına rağmen daha ağır olmasını, boşluk kavramıyla açıklayanlara göre; boşluk içine girdiği cismi hafiflettiğinden dolayı daha büyük cisimlerin hafif olmasına neden olmaktadır. Bir cismin hafif olması onun ne kadar boşluk bulundurduğıyla ilgili olduğundan, çok boşluk bulunduran cisim hafif olmuş olur. Daha hafif olan cisimler daha fazla boşluk bulundurmanın yanı sıra daha az katı parça taşımaları da zorunludur; çünkü daha çok katı parça taşır ise oranlamayı aşacaklarından daha hafif olması söz konusu olmayacaktır. Bu yüzden onlar için ateş en çok boşluk taşıyan cisim olması nedeniyle en hafif cisimdir. Boşluk yüzünden cisimlerin hafiflediğini iddia edenlere Aristoteles, eğer cisimleri boşluk hafifletiyor ve bu yüzden yukarı doğru gidiyorlar ise boşluğun kendisi neden yukarı gitmediğini? sorar. Boşluk yukarı giderse dolu olanında aşağı gitmesi zorunludur. Boşluğun hareket ettiği kabulü, bu hareket için onun bir yerden başka bir yere gidiş hareketi için bir yerin olması zorunluluğunu getirir. Bu durumda boşluk hareketin nedeni olamaz; çünkü katı olanda hareket etmektedir, diyerek itirazını dile getirir.⁷⁰⁶

Boşluğun var olamayacağını Aristoteles yine, cisimlerin “ağırlık-hafifliklerine” göre yer değiştirme hızlarının farklı olması üzerinden de itiraz eder. Şöyle ki diğer koşullar aynı kalmak şartıyla “ağırlık ve hafiflikçe daha büyük bir ivme taşıyan cisimler (...) eşit yeri daha çabuk geçiyorlar”, bu durum “büyüklükler arasındaki orantı[la]” ilgilidir. Boşluğun varlığı kabul edildiğinde, aynı durum boşluktan geçerken de söz konusu olacaktır,⁷⁰⁷ yani ağır bir cisim bir boşluğu hafif bir cisimden daha çabuk geçecektir.⁷⁰⁸ Onun göre böyle bir çıkarım kabul edilemez; çünkü hangi nedenle daha çabuk geçecek? sorusunun cevabı yok. Oysaki dolu nesnelerde büyük cisimler daha güçlü olduğundan dolayı çabuk ayırıp geçiyor. Bu durum ya onun dış şeklinden ya yer değiştiren cismin taşıdığı ivmeden ya da fırlatıldığından dolayı gerçekleşir. Oysa boşlukta bütün hızlar eşit olacaktır;⁷⁰⁹ çünkü hiçbir şey sıfıra eşit bir zamanda hareket edemez ve

⁷⁰⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 309^a 5-15, 309^b 15,16, 25-29, s. 231, 233, 235.

⁷⁰⁷ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 216a 13-16, s. 175.

⁷⁰⁸ Ross, s. 145.

⁷⁰⁹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 216a 17-20, s. 175.

‘bölünecek’ bir ortam olmadığında da ağır bir cismin, hafif olandan daha hızlı hareket etmesi için bir neden yoktur.⁷¹⁰

Aristoteles’e göre cisimlerdeki sıkılaşma (yoğunlaşma) ve seyrekleşmenin (genleşme) boşluğun kanıtı olduğunu söyleyenler yanılmaktadır. Sıkılaşma ve seyrekleşmenin boşluğun kanıtı olduğunu iddia edenlere göre bu ikisi olmazsa, birleşme ve sıkışma da olamazdı. Böyle bir durum ya hareketi imkansızlaştırır ya evreni dalgalandırır ya da su ile havanın daima eşit olarak (yani bir bardak sudan hava oluşmuşsa, aynı anda eşit ölçüde havadan da o kadar suyun) birbirine dönüştürmesini gerektirir ya da boşluğu gerekli kılar. Eğer boşluk taraftarlarının “seyrekten” kastı; *“içinde ayrı başına birçok boş nesne taşıyan şey ise şu açık: kendi aralığını, kendi aranesnesini taşıyan bir yer olamadığı gibi boşluk da ayrı başına varolamazsa, ‘seyrek’ de bu biçimde varolama”* yacağı için seyrek içinde boş bir şey olması da imkansızdır. Seyrek olan hafif bir şey ise (ateşin seyrek olduğu düşünülür) yukarı doğru bir hareket gerçekleştirir. Bu düşünce boşluğun her hareketin olmasa bile salt yukarı doğru hareketin nedeni olduğu şeklinde bir düşünceye neden olur. Tıpkı hortumun kendisi yukarı gittiğinde her şeyi yukarı götürmesi gibi boşluk da cisimleri yukarı götürür. Böyle bir kabulün varacağı nokta boşluğun ona doğru gittiği (yukarı doğru, hortum gibi) bir yer gerekli olacak yani *“boşluk boşluğu”* oluşacaktır. Böyle bir durumda ağır olanın aşağıya doğru gitmesi nasıl açıklanacaktır. Eğer *“bir nesne seyrek ve boş olduğu ölçüde yukarı gidecekse, tümüyle boşluk varsa orada en hızlı gidecektir”*; oysa böyle bir durumda hareket imkansızdır; çünkü *“nasıl boşluk içinde bütün nesneler hareketsizse ise, aynı şekilde boşluk da hareketsizdir, çünkü o hareket etse hızlar ölçülemez.”*⁷¹¹

Aristoteles’e göre sıkılaşma (yoğunlaşma) ve seyrekleşmenin (genleşme) boşluğun kanıtı olduğu söyleyenler yanılmaktadırlar. Karşıt niteliklerin maddesi tek olduğundan dolayı bir madde, bilkuvve sıcakken daha sonra bilfiil sıcak olabilir. Örneğin su buharlaşıp havaya dönüştüğünde, dışardan bir ekleme olmaksızın aynı madde daha önce bilkuvve neyse şimdi bilfiil o olur. Yine aynı madde hem büyük hem de küçük cisme hizmet edebilir. Başka bir ifadeyle şimdi küçük olan bir madde başka bir zaman büyük olabildiği gibi tersi durumda doğrudur.⁷¹² Bunun sebebi ise *“duyulur bir kütlenin*

⁷¹⁰ Ross, s. 145-146.

⁷¹¹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 216b 21-35, 217a 1-10, s. 177, 178.

⁷¹² Ross, s. 147.

büyüklüğü ve küçüklüğü de maddeye bir şey eklendiğinden ötürü değil, madde olarak halinde her ikisi de olabildiği için söz konusu olur.” Sıklaşma boşluğa doğru çekilmeyle oluşmaz, cismin içindeki bir şeyin basıncının artmasıyla da oluşabilir. Örneğin suyun içindeki basıncın artmasıyla havanın dışarı çıkması gibi. Genleşme ise yalnızca bir cismin içeri girmesiyle değil, nitelik değiştirmeye de olabilir. Örneğin su buharının oluşması gibi.⁷¹³ Boşluğun kanıtını büyüyerek genleşmeden çıkarmak bizi bazı imkansız sonuçlara götürür. Bunlar: 1)Büyüyen cismin bütün parçalarının büyümeden pay almadığı veya 2)Şayet büyümeden pay alıyorsa bunun nedeni; ya şeylerin kendilerine cisim eklenmeden büyüdükleri, ya aynı yerde iki cismin olduğu ya da her tarafından ve içinde bulunan bir boşluk sayesinde büyüyordur ki bu durum da tüm cismin boş olması gerektiği gibi hepsi imkansız olan sonuçlara ulaşılır.⁷¹⁴

Sonuç olarak, Aristoteles için ne mutlak anlamda, ne seyreklik anlamında ne olarak halinde ne de ayrı başına boşluk olmadığı gibi,⁷¹⁵ cisimlerden bağımsız ve cisimler tarafından işgal edilen ya da cisimlerin içinde bir boşluk da yoktur.⁷¹⁶ O yukarıda dile getirdiği argümanlarla evrenin içinde ya da dışında bir boşluğun doğal olarak var olması imkansızlığını gösterir. Bu imkansızlık bir anlamda da evrenimiz dışında başka dünyaların olabileceği düşüncesini olanıksızlaştırır.⁷¹⁷

⁷¹³ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 214a 32-35, 214b 1-2, 217b 1-3, s. 165, 167, 181.

⁷¹⁴ Ross, 145.

⁷¹⁵ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 217b 20-22, s. 183.

⁷¹⁶ Erdoğan, s. 91.

⁷¹⁷ Edward Grant, *Aristoteles ve Aristotelesçilik*, (Çev.: Tuğçe Ayteş), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, (Edt.: Gary B. Ferngren), Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 186.

2.4. ZAMAN

Başlangıçtan günümüze hatta bir son kabul ediliyorsa o ana kadar, doğan her insan kendini toplumunun ve bilimin o an sahip olduğu “zaman” algılayışı içinde kendini bulur. Gündelik dilde zaman nedir? sorusuna hemen hemen herkesin verdiği cevap “*zaman, saatin ölçtüğü şeydir?*”⁷¹⁸ gerçekten cevap bu kadar basit mi? Felsefenin ve bilimin halen üzerinde sorgulamalarının devam ettiği kavramın cevabı muhtemelen bu kadar basit değildir. Peki nedir zaman? ve insanoğlu “zaman” kavramını neden yaratma, açıklama ve kavramsallaştırma ihtiyacı hissetti? Bu soruların cevabını belki de Antikite toplumlarında zamanın ölçülmesi ve takvimlerin oluşturulma nedenlerin de bulunabilir. Bu nedenler: 1) Yağmurun yağma zamanlarının tespit edilmesi o dönem koşullarında oldukça önemliydi hem arazilerin sulanması hem de sel gibi doğal afetlere karşı tedbir alınması için. 2) Tarımsal faaliyetlerin (toprağın ekilip-biçilmesi) düzenlenmesi için, 3) Dinsel ritüeller (Tanrıların öfkelerini yatıştırmak için ne zaman kurban sunulacak, törenlerin, ayinlerin vb.) planlanması için zamanın tespiti önemliydi. Başka bir ifadeyle o dönem toplumları bu tür gereksinimlerini planlamak yani pratik amaçla zamanı ölçmek ve takvimler geliştirmek zorunluluğu hissetmişlerdir.⁷¹⁹

Her toplum zamanı ölçme/tespit etme gereksinimini kendi yöntemleriyle gidermeye çalışmıştır. Örneğin Eski Mısır’da sürekli kendini yenileyen döngüsel* zaman anlayışı sürekli yenilenen doğa ve yaşam anlayışını beraberinde getirmiştir. Güneş’e dayalı zaman ölçümü yapmışlar ve takvim oluşturmuşlardır. Güneşe dayalı zaman ölçümü onların dinsel görüşüyle yakından ilgiliydi; çünkü Güneş (Ra)** onlar için tanrılarından birinin

⁷¹⁸ Adam Hart-David, *Zaman Kitabı*, (Çev: Cem Duran), NTV Yayınları, İstanbul 2013, s. 9.

⁷¹⁹ W. M. O’neil, *Zaman ve Takvimler*, (Çev: Çiğdem Öndem), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2001, s. 3.

* Döngüsel (Dairesel) Zaman: Bu anlayışına göre zaman sürekli tekrarlanarak, tekrar başa dönerek hareket eder. Çizgisel zaman ise tekrar söz konusu değildir, zaman sonsuza doğru akar, gider. Doğru medeniyetinde zamanın döngüsel, Batı medeniyetinde ise çizgisel nitelik taşıdığı kabul edilir. (bkz. Hümeysra YUVA, “*Türk Şiirinde Zaman Teminin Değişimi*”, Turkish Studies, 4, 2009, s. 1656.)

** Ra (Güneş Tanrısı): Antik Mısır’da dönem uygarlıklarında olduğu gibi çeşitli yaratılış mitlerine sahipti ve bunlardan en çok bilineni *Heliopolis* şehrinde ortaya çıkmıştı. Bu mite göre başlangıçta yalnızca Kaos vardı ve Ra (ya da Re) önce kendini sonra da diğerlerini bu kaostan yarattı. Ra, ilk *Şu*’yu (hava), sonra *Tefnut*’u (nem) yarattı ve bunların birlikteliğinden *Geb* (Yer) ve *Nut* (Gök) adlı iki çocuk dünyaya geldi. *Geb* ve *Nut*’un da *Osiris*, *İsis*, *Set* ve *Nephys* olmak üzere dört çocuğu oldu. Bu mite göre Ra her gün kayığıyla gökyüzünü dolaşır, geceleri ise yeraltına gider ve buradaki korkunç karanlık Tanrısı *Apep*’le savaşır. Bu savaşı her gece ertesi gün yeniden doğması için kazanmak zorundadır. (bkz. Jane Bingham, Fiona Chandler, Jane Chisholm, Gill Harvey, Lisa Miles, Struan Reid, Sam Taplin, *Antik Dünya Ansiklopedisi*, (3. Baskı), (Çev: Zeynep Tür), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2013, s. 84.) Başlangıçta Ra, diğer tanrıçalar ve insanlar dünyada hep birlikte yaşıyorlardı. Güneş de diğer canlılar gibi yaşlanmaya ve gücünü kaybetmeye başlayınca, insanlar

simgesiydi. Mezopotamya, Çin ve Meksika uygarlıklarında ise güneşin yerini Ay almıştır. Bu kültürler için Ay hem bir Tanrı hem de zamanın yaratıcısı olduğu için zaman ölçümü ve takvim Ay'a bağlı olarak yapılmıştır.⁷²⁰

Aynı dönem Antik Yunan'a baktığımızda zamanın yine Tanrılaştırıldığını görüyoruz. Bu dönemde zamanla ilgili olarak Yunan mitolojisinde *Kronos*^{***} ve *Kairos* olmak üzere iki Tanrı karşımıza çıkmaktadır. Homeros devrinden beri *Kronos* zamanı ifade eden bir Yunan Tanrısıdır.⁷²¹ *Kronos*, saatin gösterdiği zamanı ifade ederken,

bunu fırsata dönüştürmek istemişler, isyan etmişlerdir. (bkz Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s.10.) *Ra*, insanların bu itaatsizliklerine, isyanlarına çok öfkelenir ve onları cezalandırmak için üzerlerine dişi aslan Tanrıça *Sekhmet*'i gönderir. Tanrıça korkunç katliam yapar, insanları öldürür ve yer. İnsanların bu durumu bir süre sonra *Ra*'yı üzmeğe başlar ve pişman olur; ancak kan tadını alan Tanrıçayı durdurmak mümkün değil gibi görüldüğü için *Ra* ona bir oyun oynar. Tanrıça uyurken, *Ra* biraya kırmızı boya katar ve Nil nehrine döker, nehir artık kıpkırmızı kan rengine boyanmıştır. *Sekhmet* uyandığında Nil'in suyunu kan sanarak içer, aslında içtiği bira olduğu için sarhoş olur ve insanları öldürme isteğini böylelikle kaybeder. (bkz. Antik Dünya Ansiklopedisi, s.87.) Tüm bu yaşananlardan sonra dünya birlikte yaşanan ideal düzen bozulduğu için *Ra*, gökyüzü ineğinin sırtında göğsü çıkmış ve insanlara olan öfkesini unutmuştur. Bu durum insanlığı büyük bir yokoluştan kurtarmış; ancak onun yokluğu insanlara büyük bir ceza olmuştur. Çünkü onun göğsü yükselişi gündüz-geceyi doğurmuş ve zaman ortaya çıkmıştır. (bkz. Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, s. 10.)

⁷²⁰ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, s. 9-10,14.

^{**} *Kronos*: Hemen hemen her toplumun evrenin nasıl oluştuğunu anlatan bir yaratılış miti vardır. Hesiodos'un "*Tanrıların Doğuşu*" adlı eserinde anlatılan hem evrenin hem de tanrıların yaratılış öyküsüdür. Ona göre her şeyin başı *Khaos*'du. Anne *Gaia* (Yer) vardı ve bunlar ölümsüzlerin başıydı. *Gaia* ortaya çıkar çıkmaz bir şeyler şekillenmeye başladı; çünkü O, yalnızca yerinde duran değil, aynı zamanda şekli olan her cismi doğuran evrensel bir Ana'ydı. *Gaia*, eril olan *Ouranos*'u (Gökyüzü) cinsel birleşme olmadan doğurdu. Daha sonra Yer ile Gök'ün cinsel birleşmelerinden kozmik güçleri olan çocuklar (Tanrılar) oldu; ancak Gök halen Yer'in üzerine uzandığından, örttüğünden, aralarında bir aralık, mesafe olmadığından bu çocuklar dışarı çıkamıyor, kendi şekillerini gösteremiyorlardı. (bkz. Feyza Ceyhan Çoştı, *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2015, 7-8.) *Gaia* ile *Ouranos*'un bu birlikteliğinden altı erkek (Titanlar) ve altı kız (Titanidler) doğar (bkz. Estin, Laporte, 122.); ancak *Ouranos* çocuklarının görünüşünden tiksindiği için onları doğar doğmaz yeniden *Gaia*'nın bağrına geri tikiyor, (bkz. Derman Bayladı, *Mitoloji Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2015, 293.) ve bundan huzur duyuyordu, oysa *Gaia* inliyordu. Bundan dolayı *Gaia* bir plan yapar, bir kurnazlık düşünür ve çocuklarını babalarına karşı ayaklanmaya teşvik eder; ancak korku hepsini sarar sadece *Kronos* annesine yardım edeceğine söz verir. *Kronos*, annesinin yaptığı bir bıçakla babası *Ouranos*'un cinsel organını keser ve onu denize atar ve böylece *Kronos* erkek ve kız kardeşlerini *Gaia*'nın derinliklerinden kurtarır. (bkz. Laporte, 122.) *Kronos*, kız kardeşi *Rhea* ile evlendi. Annesi *Gaia* ve ölmekte olan babası *Ouranos* tarafından, oğullarından birinin bir gün kendini devireceği kehanetinde bulunmasından dolayı, doğan çocuklarını yutarak kehanetin gerçekleşmesinin engel olmaya çalışmıştır (bkz. Robert Graves, *Yunan Mitleri*, (Çev: Uğur Akpur), Say Yayınları, İstanbul 2004, 42.), tıpkı zaman içinde bir şeylerin ortaya çıkıp tekrar onların kaybolması gibi. (bkz. Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, (Çev: Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul 2013, 49.) *Rhea* bu duruma çok öfkelenir ve *Zeus*'u doğar doğmaz onu *Gaia*'ya saklaması için teslim eder. *Zeus* büyüdüğünde babasından intikam almak için annesinden yardım ister. *Gaia* da torununun bu yardım isteğine karşılık verir, sonunda kardeşlerinin de desteğini alarak (kardeşlerinin desteğinin nedeni, babasını annesinin yardımıyla hazırlanmış bir iksirle uyutup onları kurtarmış olmasıydı) babasını öldürür ve kehanet gerçekleşmiş olur. (bkz. Graves, 42-44.).

⁷²¹ Yusuf, s. 49.

Kairos ise “en uygun zaman, en uygun zamanın kollanması” gibi anlamlar içermektedir.⁷²² Başka bir ifadeyle “*ne kadar zaman geçtiği*” sorusunun cevabı *Kronos*’u gösterirken, “ne zaman, hangi vakitte” sorusunun cevabı da *Kairos*’u ifade eder.⁷²³ Sonuç olarak *Kronos* zamanın niceliksel yönünü gösterirken, *Kairos* zamanın niteliksel yönünü gösterir. Mitolojide *Kronos* kadar ünlü olmasa da yine zamanla ilgili bir diğer Tanrı da (*Dionisios* kültüyle ilgili bir kavram) *Aion*’dur. Daha sonra Platon felsefesinde de önemli bir kavram olarak karşımıza çıkacak olan *Aion*, bütün zaman dilimlerinin üstünde, sonsuz olan bir zamanı ifade eder⁷²⁴ gibi gözüküyor olsa da terimin anlamı muğlaktır; çünkü onun tam olarak “sonsuzluğa” mı, “ölümsüzlüğe” mi yoksa “ebediliğe”mi karşılık geldiği çok net değildir.⁷²⁵ Tüm bu belirsizliğe rağmen Aristoteles “*Aion*’[u], *ebediyet adı eskilerce tanrıya ilişkin*” bir kullanım olduğunu ve onun aynı zamanda “*bütün gökyüzünün sonu, bütün zamanı ve sonsuzluğu kuşatan [bir] son*” olarak O, “*ebediyettir; adını hep varoluştan (aei einai) alır; ölümsüz, tanrısal olan*”dır şeklinde tanımlamıştır.⁷²⁶

Her şeyin mitolojik olarak açıklandığı dönemlerde “zaman” her ne kadar Tanrılaştırılmış, mitleştirilmiş bir öge olsa da, felsefenin devri başladığında, kavram onun elinde kendi ilkeleri doğrultusunda yeniden işlenmiş, rasyonelleştirilmeye, kavramsallaştırılmaya çalışılmıştır. “Yer ve boşluk” kavramında olduğu gibi “zaman” da sadece felsefenin araştırma konusu olmayıp bilimin de (fizik gibi) araştırma sahasına girer. Geçmişten günümüze filozoflar, felsefenin kendi iç dinamikleri, yöntemleriyle ve de bilimin elde ettiği verilerle bağıntılı olarak “zaman”ın felsefesini yapmışlar ve yapacaklardır; çünkü felsefe de ele alınan bir kavram için bitmişlik yoktur.

Aristoteles’in “zaman”la ilgili görüşlerine geçmeden önceden kendisinin de sık sık yaptığı gibi, ondan önceki filozofların bu konuyla ilgili düşüncelerini ele almakta fayda var; çünkü bu bize kavramın (en azından Aristoteles’e kadar ki olan dönem için) nasıl şekillendiğini, onun “zamanın” felsefesini yaparken neyi kendisinden öncekilerden devraldığını, kendisinin neler eklediğini görmemiz açısından faydalı olacaktır. Yunan dünyasında, zamanın niceliksel olarak ölçülmesi için kullanılan yöntemlerden biri olan,

⁷²² Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman*, s. 105.

⁷²³ Çoştı, s. 9.

⁷²⁴ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman*, s. 105-106.

⁷²⁵ Çoştı, s. 9.

⁷²⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 279^a 22, 25-27, s. 73, 75.

Güneş saatini (*Gnomon*)* yapan ve kullanımına sunan filozof Anaksimandros'tur.⁷²⁷ O sadece zamanın niceliksel olarak ölçüldüğünü göstermekle kalmayıp felsefi olarak da onu ele almıştır: “*Varolanlar nelerden meydana gelmişlerse zorunlu olarak yok olup onlara dönerler; zira onlar birbirlerine zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefareti öderler.*”⁷²⁸ Bu açıklamaya göre *apeiron*'dan çıkan karşıtlar doğaları gereği sürekli birbirleriyle savaş halindedirler ve her biri diğerinin alanına girerek kendi alanını genişletmeye çalışır. Bu durumun örneğine doğada çok fazla rastlanır. Örneğin yağmur aşırı yağdığında toprağı alır götürür ve onu yerinden eder, ateşin önüne geleni yakar; ancak su onu söndürür. Karşıtlar arasındaki bu savaş dünya üzerindeki denge için gereklidir; çünkü karşıtların birinin çok güçlenmesi, öbürlerinin yok olmasına neden olur.⁷²⁹ İşte karşıtlar arasında bu adeleti sağlayan “zaman”dır; çünkü o, adeleti kendine göre bütün şeylere dağıtır, karşıtların yer değiştirmeden önce var olma süresini tayin ederek, sınırı aşmalarına engel olur ve böylece sonsuz olanla sınırlı olanla arasında engel koyar.⁷³⁰ Ona göre var olanların meydana geldiği ve tekrar ona döndüğü ilke “*Apeiron kocamaz, ölmez ve yok-olmaz*”⁷³¹ bu ve yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere Anaksimandros hem zaman kavramına hem de sonsuzluk kavramına felsefe tarihinde bir giriş kapısını açmıştır.

Anaksimandros'tan sonra Herakleitos da felsefesinde zamanı ele alır. Ona göre her şey sürekli değiştiğinden hiçbir şey kalıcı değildir. Evrenin sürekli değişen nesnelerin

* *Gnomon*: Antik dönemde “zaman”, güneşin doğuşu ile batışı arasında geçen süre olduğu görüşü yaygın bir kabuldü. İşte bu nedenden dolayı “zaman”ın ölçülmesinde güneşin hareketi sonucu oluşan gölgeler takip edilmiş ve bunun da doğal sonucu, bu dönemde yaygın olarak Güneş saatleri kullanılmıştır ve halen de kullanılmaktadır. (bkz. Davut Kaplan, “*Antik Çağ'da Zaman, Konik Güneş Saatleri ve Smintheion*”, *Anadolu/Anatolia Dergisi*, 35, 2009, s. 88) Bu Güneş saatleri günümüzdeki gibi mekanik zaman ölçme cihazlarının olmadığı dönemde en önemli zaman tespit aygıtlarıydı. Güneş saatleri, özel olarak hazırlanmış mermer, taş veya madeni bir zemin üzerine dikilen bir milin, güneş ışınlarının geliş açısına göre oluşan gölgesinin hareketine göre zamanın ölçülmesi esasına göre çalışmaktadır. Bu saatlerin en primitif modeli toprağı saplanmış bir çubukla yapılan şeklidir. (bkz. Yasemin Özdemir, “*Anadolu Güneş Saatleri*”, *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 1, 2013, s. 6.) Bu model ilk defa Mezopotamya'da kullanıldığı bilinmektedir. Zamanla, en yaygın kullanılan ölçme de aleti olsa da zamanı belirlemede eksik kalıyordu; çünkü bu saatlerle yalnızca gündüz saatleri tespit edilebiliyordu. Bu nedenden dolayı da gecenin tayin edilmesi bu dönem de su saatleri kullanılmıştır. Mısır'da da kullanılan Güneş saatleri, Antik Yunan'a geçtiğinde *Gnomon* adıyla anılmıştır. (bkz. Kaplan, s. 88)

⁷²⁷ Rovelli, s. 54.

⁷²⁸ Kranz, s. 32.

⁷²⁹ Denkel, s. 22.

⁷³⁰ Aynur Yetmen, *Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014, s. 17.

⁷³¹ Kranz, s. 32.

akışından oluştuğu ve bir nehre iki kez girilemeyeceği argümanları, zamanın geçici yönünü olduğunu göstermektedir.⁷³² Ayrıca ona göre zaman dama taşı oynayan bir çocuğun oyun krallığı gibi kurgulanmıştır; çünkü nasıl ki eğlenmek için çocuk oyun kurar, kurallarını kendi belirler ve oyunun kralı ise, tıpkı zaman da bu çocuk gibi kuralsız bir seyirle akar gider; kendi düzeninin, evrenin hükümdarlığına sahiptir. Onu bu şekilde düşünmesinin nedeni olarak hem çocuğun hem de zamanın neler yapabileceğinin önceden bilinmemesi gösterilebilir.⁷³³

Felsefesinde Herakleitos'un tam zıddı bir tutum sergileyen Parmenides, "zaman" konusunda ondan farklı bir görüş ortaya koymuştur. Ona göre hareket ve değişme olmadığı için onların içinde gerçekleştiği zaman da gerçek olmayıp, sadece bir yanılsamadır. Onun bu görüşlerini öğrencisi Zenon, "Akhilleus ve Kaplumbağa"* ve "Ok"**

⁷³² Ercan Salgar, "Zamanın Fiziksel Doğası", Dört Öge Dergisi, 2, 2012, s. 240

⁷³³ Coştu, s.12.

* *Paradoks*: Genel inançlara, kabul edilmiş görüşlere karşıt, aykırı düşen önerme anlamına gelen terim; ilk bakışta saçma, hatta bazen kendi kendisiyle çelişen bir görünüm sergiler. (bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1320.) Paradoksun savunduğu iddia görünüşte doğru önermelere dayanıp mantığa uygun gibi görünse de, çelişki ya da düşünülenenden farklı bir sonuç ortaya koyar. Böyle bir durumda da ya bir veya birkaç öncülü reddederiz ya iddianın mantığını sorgularız ya da paradoksun iddiasını kabul ederiz. (bkz. Stephen Law, *Büyük Filozoflar*), (Çev: Feza Çakır), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2011, s. 22.)

Akhilleus ve Kaplumbağa Paradoksu: Zenon, Parmenides'in görüşlerini paradokslarıyla desteklemeye çalışırken "saçmaya indirgeme" yöntemi olarak bilinen bir yöntem kullanır. Burada amaç karşı tarafın (rakibin) görüşlerini kabul etmenin saçma, kabul edilemez veya çelişik sonuçlara neden olduğunu ortaya koymak suretiyle çürütmeye çalışılır ve bunu iki şekilde yapar: 1) Karşıt görüşü kabul edildiği takdirde ortaya çıkacak mantıksal çelişkiyi göstermek, 2) Karşıt görüşün kabulü ya bizim aklımızı ya da ortakgörümüzü aşağıladığı için, bizi götürdüğü mantıksal sonucun "saçma" olduğunu gösterir. (bkz. Douglas J. Soccio, *Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları*, (Çev: Kevser Kıvanç Karataş), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010, 134.) Zenon, hızlı koşmasıyla tanınan, Truva savaşı kahramanı *Akhilleus* ile yavaşlığı ile bilinen kaplumbağa arasında bir yarış kurgular. *Akhilleus* yarışı kazanacağına o kadar kendine emindir ki kaplumbağaya avans bile verir ve kaplumbağa T1 noktasından ondan daha önde ama aynı anda yarışa başlarlar. *Akhilleus* T1'e gelene kadar kaplumbağa T2'ye ulaşmış olacak, *Akhilleus* T2'ye geldiğinde kaplumbağa T3'e varmış olacak ve (bkz. Hart- Davis, 11-12.) bu böyle sonsuza kadar sürüp gidecektir. *Akhilleus* ne kadar hızlı koşarsa koşsun kaplumbağayla arasındaki mesafe sürekli azalacak; ancak hiçbir zaman sıfıra inmeyecektir. Böyle bir durumda da *Akhilleus* hiçbir zaman kurbağayı yetişemeyecektir. Bu paradoks, bir büyüklüğün sonsuza kadar bölünebilir olduğu esasına dayanmaktadır. Onun bu paradoksuna, sonsuz bölünme ile sonsuz büyüklüğün aynı olmadığı için, bir büyüklüğün sonsuza kadar bölünmesi onu sonlu bir büyüklük olmaktan çıkarmaz şeklinde bir eleştirel cevap verilebilir. Elbette Zenon'da bizim gibi algıladığımız, yaşadığımız dünyada *Akhilleus*'un kaplumbağayı hemen geçeceğini görürüz; ancak onun göstermeye çalıştığı mantıksal dünyada bunun mümkün olmayacağıdır; çünkü hareketi kabul ettiğimizde *Akhilleus* hiçbir zaman kaplumbağayı geçemez. Ona göre eğer bu bize saçma geliyorsa bu bizim hareketin gerçek olduğu kabulümüzden kaynaklanmaktadır. (bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 252.)

** *Ok Paradoksu*: Zenon'un bu paradoksunda bir okun, bulunmadığı yerde hareket etmediği gibi bulunduğu yerde de hareket edemeyeceğini; uçan bir okun ise her zaman bulunduğu yerde olduğu için sürekli hareketsiz olduğunu iddia eder. (bkz. Michael Clark, *Paradokslar Kitabı*, (2. Baskı), (Çev: Ahmet Fethi), Hil Yayınları, İstanbul 2011, s. 101.) Ona göre atılan bir ok havada herhangi bir anda

paradokslarıyla ispatlamaya çalışmıştır.⁷³⁴ Parmenides'e göre varlık, ezeli-ebedi olduğu için "zaman" içinde bir "başlangıç ve son"dan söz edilemeyeceği gibi; yine aynı varlık Bir ve bütün, bölünemez olduğundan "zaman" içinde "öncelik, sonralık" gibi bir ardılıktan söz edilemez; çünkü böyle bir geçiş değişimi, hareketi gerektirdiğinden onun mükemmelliğine, bütünlüğüne aykırıdır. Başka bir ifadeyle varlık sabit olduğundan dolayı, zaman içinde oluşan "öncelik, sonralık" gibi bir durum söz konusu olamaz.⁷³⁵ Zenon'un paradokslarıyla göstermeye ya da ispatlamaya çalıştığı şey zaman ve mekanın bölünemez olduğudur; ancak biz hareketi ve oluşu kabul edersek, zorunlu olarak zaman ve mekanın da bölünebileceğini de kabul etmemiz gerekir ki oysa böyle bir kabul akla aykırıdır.⁷³⁶

Zaman kavramına Platon da *Timaios* adlı eserinde yer vermiştir. Ona göre "evreni yaratan Baba, ilksiz tanrıların örneğine göre" evreni şekillendirdi ve "gök doğmadan önce, günler, geceler, aylar yoktu, bunları göğü kurarken yaratmayı düşündü". Onun bu ifadelerinden evren oluşuktan sonra zamanın ortaya çıktığı söylenebilir. Zaman ve evren birlikte yaratıldıkları için, bir gün yok olmaları gerekirse bu yok olma yine birlikte olacaktır.⁷³⁷ Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere ona göre zaman evrenle birlikte yaratılmıştır.

Aristoteles'in kavramla ilgili ele aldığı ilk problem zamanın var olup/olmadığı sorunudur. Bu sorgulamanın sonunda zamanın yokluğu (var-olmadığı) değil de, varlığı kabul edilirse, bu kez de artık var-olan zamanın doğasının ne olduğunun açıklığa kavuşturulması gerekliliğine vurgu yapar. O, zamanın "Ya hepten varolmadığı ya da

belli bir konumda bulunur. Hareket ediyorsa bu ok ya bulunduğu yere geliyordur ya da başka bir yere gidiyordur. Ancak "tam şu an başka bir yere gidemez, çünkü burada; ayrıca başka bir yerden de geliyor olamaz, çünkü zaten buraya gelmiş durumda"dır. (bkz. Hart- Davis, s. 12.) Başka bir ifadeyle eğer bir okun hareket ettiği söyleniyorsa bulunduğu yerde hareket edemez; çünkü sadece bir anlığına oradadır. Şayet hareket, zaman içinde yer değiştirmeyse bu ok bir zaman aralığında hareket edecektir. Ok, "zamanın bir anında hareket edemez, çünkü bir anın süresi yoktur." Zenon'un buradan çıkardığı sonuç: Atılan bir okun her anda hareketsiz olduğu ve hiçbir zaman hareket etmediğidir. (bkz. Clark, s. 101). Zenon, okun uçtuğu süreyi sonsuza yaklaşan kısa anlara ayırsak bile okun bu anların her birinde duruyormuş gibi görüldüğünü iddia etse bile, zaman bu kısa anların peş peşe gelmesinden oluşmamakta, o niteliksel olarak tüm bu noktaların bir sürekliliği içinde akıp gitmektedir. Zamanın parçalara bölünmesi reel hayatta değil ancak zihnimizde gerçekleşen bir olaydır; çünkü biz dış dünyada sürekli akıp giden bir zamana tanıklık etmekteyiz. . (bkz. H. J. Störing, *İlk Çağ Felsefesi*, (3. Baskı), (Çev: Ömer Cemal Güngören), Yol Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 182.)

⁷³⁴ Hart- Davis, s. 11.

⁷³⁵ Yetmen, s. 22.

⁷³⁶ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, s. 108.

⁷³⁷ Platon, *Timaios*, 37 c, 37 e, 38 b, s. 40-42.

kaygan-ele avuca gelmez bir şey olduğu” sonucuna “*zamanın bir parçası varolmuştur, [artık] yoktur: öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur.*” argümanlarından ulaşılabileceğini söyler.⁷³⁸

Yukarıda da ifade edildiği üzere Aristoteles için, “*hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir.*”; ancak var olmayan parçalardan bileşik olan zamanın “bir şeyin varlıktan pay alması olanaksız” görünmektedir. Parçalanabilen her nesnenin var-olduğu söyleniyorsa şayet zaman yoktur denilemez; çünkü parçalanabilir olanın tüm parçaları veya bazı parçaları vardır; oysa zamanın parçaları olmasına rağmen onun parçaları ile ilgili aynı yargıya varılamaz. Bunun nedeni zamanın parçalarından biri olan “geçmiş” olup bitmiştir, öteki parçası olan “gelecek” ise henüz olmamıştır. “Şimdiki an” terimi ise zamanın bir parçası gibi görünüyorsa da onu zamanın parçası olarak görülemez; “*çünkü parçanın bir ölçüsü vardır*” ve “*bütünün parçalardan kurulması gerekir*”. Ancak ona göre zaman, “şimdiki an”lardan oluşmuş gibi de durmamaktadır.⁷³⁹

Peki öyleyse Aristoteles için “şimdi/an”ın doğası nedir? Öncelikle şunu söylemek gerekir ki, Aristoteles’in zaman kavramının analizinde “şimdi/an” terimi kilit bir rol oynar.⁷⁴⁰ Bu kilit rol ise “an”a Aristoteles tarafından yüklenen özelliklerden kaynaklanır. Bu özellikleri ise şu şekilde sıralayabiliriz: 1) Onun için “an” bir sınırdır; çünkü gelecekle ilgili hiçbir şey içermeyen geçmiş ile geçmişle ilgili hiçbir şey içermeyen geleceği birbirinden ayırır.⁷⁴¹ 2) “An” her ne kadar zamanın parçalarını (geçmiş-gelecek) birbirinden ayıran bir sınır olsa da, kendisi zamanın bir parçası değildir. Bunun sebebi ise çünkü parçanın bir ölçüsü vardır ve bütünün parçalardan kurulması gerekir. Zaman bir bütün ise “an” onun bir parçası değildir; çünkü zaman “an”ların toplamından, biraraya gelmesinden oluşmamıştır.⁷⁴² Başka bir ifadeyle “an” zamanı ölçen bir şey değildir, sadece zamanın (geçmiş-gelecek) parçalarıyla birlikte bir anlam taşır.⁷⁴³ 3) “An” her ne kadar zamanın parçası olmasa da aralarında birbirini zorunlu kılan bir ilişki vardır. Şöyle ki, “zaman olmasa ‘an’ da olamaz; ‘an’ olmasa zaman da olamaz” ve her daim “an”ın

⁷³⁸ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 217b 31-35, s. 183.

⁷³⁹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 218a 1-8, s.183, 185.

⁷⁴⁰ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman*, s. 116-117.

⁷⁴¹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap 218a 8, 24, s. 185, 6. Kitap, 233b 35, 234a 1-2, s. 265-267.

⁷⁴² Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 218a 6-8, s. 185.

⁷⁴³ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman*, s. 117.

zamanın içinde bulunması zorunludur.⁷⁴⁴ 4) “An”ın bir başka özelliği de hep başka bir şeyin içinde olduğu için farklı, hep “an” olduğu için de aynıdır.⁷⁴⁵ 5) “An” en çok bilinebilir olandır.⁷⁴⁶ 6) “An” bölünemez. Bundan dolayı da anın içinde hareket yoktur⁷⁴⁷; çünkü hareket zaman içinde olur oysa “an” zamanın parçası değildir. 7) “An”ın içinde hiçbir hareket taşımadığından, içinde durgunluk da barındırmaz.⁷⁴⁸

Aristoteles, “zaman”ın varlığının ve doğasının ne olduğunu açıklamaya çalışanlarda bir belirsizliğin hakim olduğunu söyler. Aristoteles, kendisinden önceki filozofların zamanı ya evrenin/bütünün hareketi (Platon) ya da gökçemberin kendisi olarak gördüklerini (Phythagorasçılar) ifade eder. O, zamanı evrenin bütünü ile özdeşleştiren görüşü eleştirir. Ona göre dairesel yer değiştirmenin bir parçası bir zamanı gösterir; ancak yer değiştirmenin kendisi hiçbir şekilde zaman değildir; çünkü buradaki parça, yer değiştirmeden alınmış kısmi bir parçadır, hiçbir zaman yer değiştirmenin kendisi değildir. Gökçemberin birden fazla olduğu durumda yaşanacak bir güçlük de, hareket eğer zaman olarak kabul edilirse bu gökçemberlerin her birinin hareketi de bir zamana karşılık gelecektir. Böyle bir sonuç da bizi zamandaş çok sayıda zamanın varlığını kabule götürür ki, böyle bir sonucun onun açısından kabulü mümkün değildir.⁷⁴⁹

Aristoteles, yukarıda ifade edildiği üzere zamanın, evrenin hareketi olduğunu iddia eden Platon’u eleştirdiği gibi, “zaman gökçemberin kendisi”dir diyen Phythagorasçıları da eleştirir. Ona göre hareket/değişim hangi nesnede gerçekleşiyorsa, bu onun salt içindedir ya da bu nesnenin bulunduğu yerdedir. Oysa Aristoteles’e göre zaman hem her nesne için aynı şekildedir hem de her yerdedir. Hareket/değişim için hızlı ya da yavaş gibi niteliksel özellikler kullanıyor iken, aynı şey zaman için kullanılamaz; çünkü hareketteki/ değişmedeki “hızlı-yavaş” gibi özellikleri belirleyen ölçüt zamandır. Şöyle ki “*kısa zaman içinde çok hareket eden nesne*” için “*hızlı*” ifadesini kullanıyorken, “*uzun zaman içinde az hareket eden nesne*” için de “*yavaş*” ifadesini kullanırız. Oysa zaman ne

⁷⁴⁴ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 219b 35, s. 195, 6. Kitap 233b 34, s. 265.

⁷⁴⁵ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 219b 13-15, s. 193.

⁷⁴⁶ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 219b 29, s. 195.

⁷⁴⁷ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 233b 30, s. 265.

⁷⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 233b 34, s. 265.

⁷⁴⁹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 218a 31-34, 218b 4-5, s. 187.

niteliksel olarak ne de niceliksel olarak bir başka zamanla belirlenmesi mümkün değildir.⁷⁵⁰

Aristoteles her ne kadar hareketteki/değişimdeki hızlı-yavaş tespitinin zaman ile yapıldığını söylese de yine de zamanın hareket/değişimden bağımsız olmadığına da vurgu yapar. Bu ilişkiyi de şöyle ifade eder; “*düşüncemizde hiçbir şey değişmediğinde ya da değişmeyi farketmediğimizde biz zamanın da geçmediğini düşünürüz*.”⁷⁵¹ Başka bir ifadeyle insanda zamanın hızlı ya da yavaş geçtiği algısını oluşturan harekettir. Örneğin çok sıkıntılı, üzgün olunduğunda ya da bir kayıp yaşadığında (ölüm) içinde bulunan an ruhsal durumla bağlantılı olarak etraftaki hareket olgusu daha az algılanmasına bağlı olarak zamanın yavaş geçtiği hissi uyandırırken, çok mutlu olunan anların daha kısa sürdüğü hissi oluşur.

Bu tespitler doğrultusunda onun için zaman, bir hareket/değişim değil; ancak ondan da bağımsız da değildir. Aristoteles “*zaman[ın] hareketin neyi?*” olduğunun açığa kavuşturulması gerektiğini düşünür. Ona göre kesin olan bizim “*hareket ile zamanı aynı anda algıla*” dığımızdır. Bedensel bir uyaran olmadığında, karanlık bir ortamda bile ruhta bir hareket gerçekleşirse, bizde zamanın geçtiği algısı oluşur. O, insan hareketi hissettiği anda zamanın da geçtiğinin farkına varıyorsa, zaman hareket olmasa bile harekete ait bir şey olmasının zorunlu olduğunu söyler.⁷⁵²

Aristoteles, hareket ile zaman arasındaki ilişkiyi bir de, hareket halindeki bir nesne bir şeyden başka bir şeye doğru hareket etmesi argümanı ile açıklamaya çalışır. Her büyüklük sürekli olduğundan dolayı hareket sürekli. Hareketin sürekli olması ise zamanı da sürekli kılar; çünkü hareket olduğunda insan zamanın geçtiğini anlıyor.⁷⁵³ Hareket ile zaman her ne kadar özdeş olmasa da benzer özellikler sergiler. Hareket sürekli olduğu gibi, zaman da sürekli. İkisi arasındaki benzer bir özellik de “öncelik-sonralık” ilişkisinde de kendini göstermektedir.⁷⁵⁴ Aristoteles, hareketin büyüklüklerle orantılı olarak bir “öncelik-sonralık” ilişkisinin zorunlu olduğunu söyler. Harekette gördüğümüz bu öncelik-sonralık ilişkisi zamanda da vardır; ancak bu ilişki ikisinde de aynı değildir.

⁷⁵⁰ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 218b 10-18, s. 187.

⁷⁵¹ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 218b 20-23, s. 187, 189.

⁷⁵² Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 219a 3-10, s. 189.

⁷⁵³ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 219a 10-13, s. 189.

⁷⁵⁴ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 207.

Çünkü hareketteki önce ile sonra bazen hareketin kendisi, hareketle aynı şey olsa da zamanın kendisi önce ile sonra ile özdeş değildir. Harekette görülen öncelik-sonralık ilişkisi bizde zamanın ilerlediği, geçtiği algısını oluşturur. Bu bağlamda Aristoteles zamanı “*önce ile sonraya göre hareketin sayısı*” olarak tanımlar.⁷⁵⁵ Aristoteles’in zamanla ilgili bir diğer tanımı da “*zaman (...) süren herhangi bir hareket miktarıdır*”⁷⁵⁶ yani zaman hareket değildir ama hareketin ölçüsüdür.⁷⁵⁷



⁷⁵⁵ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 219a 15-25, 219b 1, s. 191

⁷⁵⁶ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, II. Kitap, 337 a 25, s. 150.

⁷⁵⁷ Aristoteles, *Fizik*, 4. Kitap, 219b 2, s. 191.

2.5. SONSUZLUK

Sonsuzluk felsefe, teoloji, fizik, edebiyat, mantık ve matematik gibi birçok disiplin tarafından kullanılan, multi-disipliner bir kavramdır. Her disiplin kendi sistemi içinde kendi yöntemleri ile kavramı analiz ederek üzerindeki muğlaklığı gidermeye çalışmaktadır. Kavramın farklı disiplinler tarafından ele alınması, doğal olarak birbirinden farklı tanımların yapılmasına neden olmuştur. Felsefenin sonsuzluk tanımı ile fiziğin, matematiğin vd. disiplinlerin yaptıkları tanımlar birbirinden farklıdır. Bu durum bilimlerin, varlığın farklı bölümlerini incelemelerinden dolayı çalışma alanlarının, nesnelerinin ve bilgiyi elde etme yöntemlerinin birbirinden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar sistemlerin birbirinden farklılığına bağlı olarak kavramın anlam içeriği farklılaşsa da, hepsinde “sonsuzluk” o alanın bir gereksinimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin matematikte sonsuzluğun kaynağı sayma işlemine bağlı bir gereksinimdir.⁷⁵⁸ Matematikte sonsuz kavramını tanımlayabilmek için önce “sonlu”nun ne olduğunu ortaya koymak gerekir; çünkü iki kavram birbirinin karşıtıdır. Bu ifadeden hareketle sonlu olmayana, sonsuz denir şeklinde bir çıkarım yapılabilir. Matematikte “sonlu ve sonsuz” bir sıfattır ve adı sonlu ya da sonsuz olan matematiksel bir nesne yoktur. Ancak sonsuz matematiksel nesneler vardır.⁷⁵⁹ Matematiksel sonsuzluklara örnek olarak; sürekli devam eden bir çizgi üzerindeki noktaların sayısı, 1,2,3... gibi sonsuz doğal sayılar dizisi veya tüm kümelerin sınıfı gösterilebilir. Fizikte, sonsuz sayıda yıldız olup/olmadığı, evrenin sonsuza dek sürüp süremeyeceği veya maddenin sonsuz bölünebilir olup/olmadığı merak edilip araştırılmaya başlanıldığında sonsuzluklarla karşılaşılır.⁷⁶⁰ Teologlar için sonsuz olmak yalnızca Tanrı için geçerli bir niteliktir.⁷⁶¹ Onlar, sınırlı, yaratılmış bir zihnin, sonsuz bir Tanrı’nın sevgisini nasıl deneyimlediğine dair fikirler öne sürebilirler. Metafizik tartışmalarda ise belli bir varlığın sonsuz olup/olamayacağı ve sonsuzun görünüşte sonlu olan yaşamla nasıl ilişkili olduğu

⁷⁵⁸ Şafak Ural, “*Sonsuzun Kavranılması*”, Şafak Ural, Yücel Yüksel, Arzu Şen (Yay. Haz.), (Mantık Matematik ve Felsefe 3. Ulusal Sempozyumu: 20-24 Eylül 2005 İzmir, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008, s. 77-78.

⁷⁵⁹ Ali Nesin, *Matematik ve Sonsuz*, (11. Baskı), Nesin Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 200-201.

⁷⁶⁰ Rudy Rucker, "Introduction." [Giriş], Michael Heller, W. Hugh Woodin (Ed.), “*Infinity: New Research Frontiers* [Sonsuzluk: Yeni Araştırma Sahaları], Cambridge University Press, New York 2011, s. 1.

⁷⁶¹ Ural, “*Sonsuzun Kavranılması*”, s. 88.

sorularak⁷⁶² sonsuzluğa ait bir açıklama getirilmeye çalışılmaktadır. Sonsuz kavramının fiziki dünyadaki en önemli özelliklerinden biri hem nesnelere ait anlamlı bilgi ortaya koyabilmek için gerekli olması hem de gözlemlenebilir, algılanabilir olmadığından bir karşılığının olmamasıdır. Bu, kavramın içindeki çelişki ve uyumsuzluğun nedeni gibi durmaktadır. Sonsuz, hem algı konusu olmaması hem de gözlenebilir olmaması nedeniyle empirik yolla tasvir edilemez; ona ancak zihinsel bir işlemle ulaşılabilir.⁷⁶³

Sonsuzluğun tartışılması ve kavramsallaştırılmasıyla ilgili olarak daha önceki medeniyetlerden günümüze ulaşan bir kaynak bulunmadığından, ilk bilgilere antik Yunan kültüründe rastlanır.⁷⁶⁴ Kavrama, antik dönemde ‘sonsuz’ adıyla rastlanmaz.⁷⁶⁵ Antik Yunan’da sonsuz kavramı yerine bugün yüklenilen anlamdan oldukça uzak bir kavram olan “apeiron” (sınırsız) kullanılır.⁷⁶⁶ Sınırsız, sonsuz, belirsiz ve tanımsız anlamına gelen apeiron,⁷⁶⁷ “sınır”* anlamına gelen “pèras”ın olumsuzlanmasıyla elde edilmiş bileşik bir sözcüktür.⁷⁶⁸ Apeiron anlam içeriğinden dolayı olumsuz hatta aşağılayıcı bir sözcüktür.⁷⁶⁹ Bu nedenle o dönemde “sonlu” mükemmel, kusursuz olanla eşleştirilirken, sonsuzluğa karşı olumsuz bir içerik çağrıştıran pejoratif bir yaklaşım sergilenmiştir.⁷⁷⁰ Sonsuzluğun olumsuz bir kavram gibi algılanması, “onun tamamlanmamışlığıyla, gerçekleştirilemeyen ve gerçekleştirilebilir olmayan gizilgücüyle ilgili” bir durumdur. Sonsuzluk/sınırsızlık, sınırın getirdiği düzeni yıkararak, gerçekliği şekilsiz, düzensiz kılmak anlamına geldiğinden olumsuz ve yıkıcıdır. Sınırsızlığın olduğu yerde, her şey somut varlık olarak tanınabilirliğini kaybedeceğinden dolayı; olaylar kopuk,

⁷⁶² Rucker, s. 1.

⁷⁶³ Ural, “Sonsuzun Kavranılması”, s. 80, 84-85.

⁷⁶⁴ G. Donald Allen, “The History of Infinity” [Sonsuzluğun Tarihi], Matematik Tarihi Ders Notları , Department of Matematics, Texas A&M University, 2000, 1, Erişim (18 Ocak 2020), <https://www.math.tamu.edu/~dallen/history/infinity.PDF>.

⁷⁶⁵ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, dpnt. 2, s. 198.

⁷⁶⁶ Paolo Zellini, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, (Çev.: Fisun Demir), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2009, s. 8.

⁷⁶⁷ Allen, s. 1.

* Aristoteles felsefesinde sınır, “Her şeyin en son noktası, yani kendisinden ötede bir şeyin hiçbir parçasını bulmanın mümkün olmadığı, kendisinden beride onun her parçasının bulunduğu ilk nokta” olarak tanımlanmasına ek olarak; uzaysal büyüklüğü olan bir şeyin formu, her şeyin ereği (hareket ve eylemin varış noktası) gibi anlamlarda içermektedir. (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1022 a 1-10, s. 274.)

⁷⁶⁸ Peters, s. 39, 286.

⁷⁶⁹ Allen, s. 1.

⁷⁷⁰ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, (Çev.: Özcan Doğan), (3. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014, s. 43.

öngürülemez ve mantıksız bir hal alır. Aristoteles için de sınırsız; “*düşüncemizde bütünüyle tasavvur edilemez ve dolayısıyla bilinemez*” bir şey olarak ifade edilir.⁷⁷¹

Sonsuzluk kavramı felsefi metinlerde ilk defa Anaksimandros tarafından kullanılmıştır. Miletli filozoflar, sonsuzluğu ya kabul etmişlerdir ya da reddetmişlerdir. Onların bu tutumu sonsuzluğa kayıtsız kalmayarak olumlu ya da olumsuz bir şekilde kozmolojilerinde yer verdiklerini göstermektedir.⁷⁷² Anaksimandros, “*apeiron*”u nicelik bakımından sonsuz, nitelik bakımından belirsiz⁷⁷³ bir tür depo, banka gibi düşünmüştür.⁷⁷⁴ Onun en ayırt edici özelliği belki de bu sınırsızlığı/sonsuzluğudur.⁷⁷⁵ Anaksimandros için sonsuzluğun iki anlamı vardı; “*ilki kozmik döngülerin aşılamaz ardışıklığına bağlı*” olarak oluşan geçici anlam, diğeri “*onların asıl temelindeki kalıcılığa ve sürekliliğe bağlı anlamdır.*”⁷⁷⁶ Onun için ikinci anlamı, “*tanrısal bir şey de olsa gerek; çünkü [o]... ölümsüz, ortadan kalkmayan bir şey*”dir.⁷⁷⁷ Bu ifadelerden hareketle Anaksimandros için, “*aperion*”un ilahi bir anlam taşıdığı da söylenebilir.⁷⁷⁸

Anaksimenes, Anaksimandros’un sınırsız olan “*apeiron*”u fazla soyut ve belirsiz bulmuş olacak ki *arkheyi* tekrar somut bir madde olan havaya⁷⁷⁹ indirgemıştır. Fakat onun Anaksimandrosla benzeştiği nokta, *arkhe* olarak kabul ettiği havanın temel nitelikleri arasına sınırsız/sonsuz oluşunu koymasıdır.⁷⁸⁰ Pythagorasçılar ve Platon ise sonsuzluğun, “*ilinek olarak değil [de], kendi başına bir töz olarak*” var olduğu konusunda hem fikirdiler. Pythagorasçılar için sonsuzluk, duyulur nesneler arasında olup, gökyüzünün ötesindeki kısmı ifade etmektedir. Ayrıca onlar için sonsuz, “çift”tir; çünkü “*çift tek olanlardan kurulup sınırlandırıldığı için varolanlara sonsuzluğu ver*”ir. Platon ise gökyüzünün ötesinde hiçbir cismin hatta ideaların bile olmadığını, sonsuzluğun “*hem*

⁷⁷¹ Zellini, s. 9-11.

⁷⁷² Russ, s. 43.

⁷⁷³ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Baskı), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2013, s. 22.

⁷⁷⁴ Jones, s. 22.

⁷⁷⁵ H. Haluk Erdem, “*Anaksimandros Düşüncesinde “Apeiron” ve “Tanrısal Olan” İlişkisi*”, A. Kadir Çüçen, Harun Tepe (Yay. Haz.), *Miletli Filozoflar Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2015, s. 100.

⁷⁷⁶ Zellini, s. 10.

⁷⁷⁷ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 203b 14-15, s. 107.

⁷⁷⁸ Zellini, s. 10.

⁷⁷⁹ H. Nur Erkızan, A. Kadir Çüçen, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, (2. Baskı), Sentez Yayıncılık, Bursa 2012, s. 39.

⁷⁸⁰ Zeller, s. 59.

duyulur nesnelerde hem de idealarda olduğunu” söylemiştir. Ona göre de sonsuz şeyler ikidir (büyük ve küçük).⁷⁸¹

Aristoteles’e göre, “doğa üzerine çalışan birinin ‘sonsuz’ üzerine kafa yorması” gereklidir; çünkü doğa biliminin ele aldığı “büyüklük, hareket ve zaman” gibi kavramlarla ilgili “*her şey ya sonlu ya da sonsuz*”dur. O, felsefenin bu dalı ile ilgilenen herkesin sonsuzluktan söz ettiğini ve hepsinin “*sonsuzluğu bir varolan ilkesi diye*” aldığına vurgu yaparak, “*sonsuzluk üzerine düşünme[nin] bu bilime yabancı*” olmadığını söyler.⁷⁸²

Aristoteles, doğa filozoflarının “*hepsi[nin] ‘öge’ adı verilen nesneler içinde hep değişik bir doğayı ‘sonsuz’ diye*” kabul ettiklerini söyler. Sınırlı sayıda ögeyi (su, hava ya da bunların arasındakileri) kabul edenler bunları sonsuz olarak adlandırmazken; sonsuz sayıda ögeyi kabul edenler sonsuzun “*bitişiklik ile ‘sürekli’ olan şey olduğunu ileri*” sürmüşlerdir. Bu görüşü kabul eden filozoflar arasında, öge olarak “*eşparçalı nesne*”leri kabul eden Anaksagoras ile “*her şeyin tohumu:-panspermie-*“nın öge olduğunu iddia eden Demokritos vardır.⁷⁸³ Anaksagoras’a göre *homeomeriye* “*Hem nicelikte, hem küçüklükte sonsuz*”du; çünkü küçük de sonsuzdu. Onun burada “sonsuz”u, kavranılamayan ve bilinmeyenleri ifade etmek için kullandığı söylenebilir.⁷⁸⁴ Ona göre, herhangi bir nesneden herhangi bir nesne oluştuğuna göre parçalardan her biri bütünle benzerlik gösterdiğinden, bu durum bir zamanlar her şeyin birbiriyle karışık halde bulunmasını gerektiği sonucunu gerekli kılar.⁷⁸⁵ Anaksagoras, sonsuzu, biçimlerin henüz oluşmadığı, ilk kaos olarak tanımladığından⁷⁸⁶; bu kaosa/karışıma hareketi verip oluşumu başlatan düzenleyici ilkenin de “*US*” (*Nous*) olduğunu söylemiştir. Demokritos ise “*ilk ögelerden hiçbirinin ötekinden oluşmadığını ileri*”⁷⁸⁷ sürmüştür. Atomcular, öge olarak sonsuz sayıda ve sonsuz türde atomu benimsemiş olup, onların sonsuz bir boşlukta hareket

⁷⁸¹ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 203a 5-15, s. 107.

⁷⁸² Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 202b 30-35, 203a 1-2, s. 105, 107.

⁷⁸³ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 203a 15-20, s. 107.

⁷⁸⁴ Barnes, s. 250-251.

⁷⁸⁵ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 203a 20-25, s. 107.

⁷⁸⁶ Zellini, s. 13.

⁷⁸⁷ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 203a 30,31, 35, s. 109.

ederek nesneleri oluşturduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁸⁸ Sonuç olarak *arkhe*'nin çoğul olduğunu kabul edenler sonsuzun varlığını da kabul etmişlerdir denilebilir.

Aristoteles'in sonsuzluk kavramının lehinde ve aleyhinde olan argümanları iyi anlaşılırsa, onun sonsuzluk kavramını sanılandan daha iyi temellendirdiği görülebilir.⁷⁸⁹ Onun, sonsuzlukla ilgili ele aldığı sorunlardan biri, kavramın kaç anlamda kullanıldığıyla ilgilidir. Belirlenen anlamlardan biri “*baştan-sona gidilemeyen şeye*” veya “*doğası bakımından kat edilemez olduğu için kat edilmesi imkansız*” olana sonsuz denir; tıpkı sesin görülememesi örneğinde olduğu gibi. Başka bir anlam da sonsuz, “*sonu olmayan bir yolu içinde taşıyan şey ya da sanki doğaca bir yolu varmış gibi olan, ama bir yolu ya da sınırı olmayan şey*”dir. Son bir anlam da “*herşey ya ekleme ya bölme ya da her ikisi açısından sonsuz*” olarak kabul edilir.⁷⁹⁰

Aristoteles'in sonsuzlukla ilgili ele aldığı bir başka sorun da “*sonsuz duyulur bir cismin*” var olup/olamayacağıdır? Sonsuzun, hiçbir büyüklüğü olmayan matematiksel nesnelerde veya düşünülenlerde var olup/olmadığı genel bir araştırma konusudur. Fizikle ilgilenen filozoflar ise duyulur nesneleri inceler ve bunlar arasında büyüklük açısından sonsuz bir cismin var olup/olamayacağını kendisine araştırma konusu yapar. Cismin tanımı “*bir yüzeyle belirlenmiş, sınırlanmış şey*” olarak kabul edildiğinde, “*ne düşünülür ne de duyulur sonsuz bir nesne olabilir.*”⁷⁹¹ Sonsuz duyulur (fiziksel) bir cismin var olması mümkün değildir. Var olan her cisim ya yalın ya da bileşiktir. Bu durumda sonsuz diye bir cisim varsa onun da ya yalın ya da bileşik olması zorunludur. Aristoteles'e göre sınırlı yalın nesneler ancak sınırlı bileşik nesneleri oluşturur. Çokluk ve büyüklük açısından sınırlı nesnelerden oluşan bileşik nesnelerin büyüklük ve çokluk açısından sınırlı olması gerekir.⁷⁹² Onun bu argümanından hareketle sonsuz bir cisim olamaz; çünkü sonsuzluk, sınırsızlık ifade eder, oysaki yalın ve bileşik nesneler bir sınıra tabidir.

Aristoteles, sonsuz bir cismin olamayacağına ilişkin bir başka argüman daha ortaya koymaktadır. Sonsuz olanın, ne yalın ne de bileşik bir cisim olarak var olduğu öne

⁷⁸⁸ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi I*, (Çev: Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul 2002, s. 194-195.

⁷⁸⁹ Tamer Nawar, “Aristotelian Finitism” [Aristotelesçi Sonluluk], *Synthese*, 192(8), 2015, s. 2359.

⁷⁹⁰ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 204a 3-6, 111; *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1066 a 35,36, 470; 1066b 1, s. 471.

⁷⁹¹ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 204a 34,35, 113; 204b 1-5, 115; 205a 7-8, s. 117.

⁷⁹² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 271^b 17-20, s. 31, 33.

sürülemez; çünkü “*öğelerin dışında bu tür bir cisim yoktur.*” Bütün her şey kendilerinden meydana geldiği şeye ayrıştığına göre, sonsuzun ayrışabileceği bir öge yoktur; çünkü “[bu] *basit cisimlerin ötesinde böyle bir şey olmadığı açıktır.*” Dört öge, şeylerin ayrıştığı en son ögeler olduğuna göre, sonsuz yalın cisim olması mümkün değildir. Sonsuz, yalın cisimler arasında olması da olası değilse, acaba bileşik cisimler arasında olabilir mi? Bu sorunun yanıtı da Aristoteles açısından olumsuzdur; çünkü bileşik cisimler de yalın cisimlerden meydana gelir ve bunlar arasında sonsuzluk diye bir öge yoktur. Ayrıca bileşik cisimler birbirlerine karşıt olan (sıcak-soğuk, kuru-yaş gibi) dört temel nitelikten meydana gelir ve bu karşıtlarının “*eşit olması ve onlardan birinin sonsuz olmaması*” zorunludur; çünkü “*iki cisimden biri diğerinden güç bakımından daha zayıf olursa, sonlu olan sonsuz tarafından yok edilir.*” Böyle bir tabloda da sonsuz olan bileşen, diğerlerini yutup yok edeceğinden bileşik cismin varlığı tehlikeye girecektir. Örneğin hava soğuk, su nemli, ateş sıcak; eğer bunlardan biri sonsuz olsa ötekiler yok olurdu. Öğelerin varlığının korunması onların sayısının eşit olmasıyla bağlantılıdır.⁷⁹³ Dolayısıyla duyulur cisimlerin sonsuzluğundan söz edilemez.

Aristoteles, “yer” kavramından hareket ederek de sonsuz duyulur bir cismin var olmasının olanaksızlığını göstermeye çalışır. Onun sisteminde, her duyulur cisim ve parçası doğal olarak belli bir yerdedir. Örneğin toprağın bütünü ve onun parçası olan kum tanesi aşağıya doğru hareket ederken; ateş ve onun parçası olan kıvılcım yukarı doğru hareket eder. Nesneler, yalın ve sonsuz kabul edildiğinde hem öğelerin hem de yerlerinin sonsuz olması gerekecektir. Sonsuz ögenin var olduğu iddiası, karşıt öğelerin yok olması, ortadan kalkması sonucunu doğurur. Böyle bir kabul olanaksızdır; çünkü hem öğelerin sayısı (dört) hem de bu öğelerin doğal yerlerinin sayısı bellidir (yukarı, aşağı, ön, arka, sağ, sol olmak üzere altı tanedir.) Buradan hareketle öğeler ve yerleri sınırlıysa, bütünün/evrenin de sınırlı/sonlu olması zorunludur; “*çünkü cismi ve yerini ayırmak olanaksız*”dır. Yerin tamamı cismin varlığından daha büyük olmadığı gibi, cisimde kapladığı yerden daha büyük değildir. İlk durumda boşluğun var olduğunu, ikinci durumda ise cisim doğal olarak hiçbir yerde olamaması sonucunu doğuracağı için olanaksızdır. Bu nedenden dolayı doğa düşünürlerinden hiçbiri “*Bir*” ve “*Sonsuz*” diye toprağı ya da ateşi seçmemiş, tercihlerini hava veya sudan ya da bunların arasında

⁷⁹³ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K) 1066 b 28-32, 38-40, dpnt. 2-4, s.473; *Fizik*, 3. Kitap 204b 10-20, 25-26, s. 115, 117.

olanlardan yana kullanmışlardır; çünkü toprağın ve ateşin “yerleri açıkça belirli, sınırlı” iken hava ve suyun yerleri “hem yukarıya hem aşağıya, iki yana”dır.⁷⁹⁴ Ayrıca sonsuz duyulur bir nesnenin varlığı sonsuz bir yeri gerektirir ki, bu da olanaksızdır.⁷⁹⁵

Aristoteles, Anaksagoras’ın sonsuzun hareketsiz (duradurduğu) olduğu konusundaki iddialarını eleştirir. Anaksagora’a göre sonsuz, kendine dayandığı ve hiçbir şey onu sarmadığından kendi içindedir. Bu iddianın altında “sanki bir şey neredeyse orada olması doğal”mış, orada bulunması zaten beklenen, orada olması onun doğal yerinin orası olmasından kaynaklanıyormuş savından kaynaklanmaktadır. Aristoteles, bu iddianın doğru olamayacağını; çünkü nesnelerin bazen dışardan bir güçle (zorlamayla) doğal yerinin dışında bulunabileceğini söyler. O, yine Anaksagoras’ın sonsuzun kendine dayandığı, kendi içinde olduğu için zorunlu olarak hareketsiz olduğu savına yeterince açıklama getirmediğini ve sonsuzun hareketsiz olduğunu söyleyerek, işin içinden sıyrılmış gibi davranmasının doğru olmadığını ifade eder. Anaksagoras’ın sonsuzun niçin hareket etmesinin doğal olmadığına dair mutlaka bir açıklama getirmesinin gerektiğini düşünür. Örneğin sonsuz, hareket edecek bir yeri olmadığı için hareketsizdir şeklinde bir açıklama getirilebilir; ancak bu doğru olamaz; çünkü böyle bir açıklama onun doğal olarak hareket etme olanağı taşınmasına engel bir durum değildir. Toprak (yeryüzü) bir yere gitmiyor, merkezde kalıyor; bu durum o sonsuz olsaydı da aynı şekilde olacaktı. Toprak gidecek bir yeri olmadığı için merkezde kalmıyor, merkez onun, doğal yeri olduğu için orada bulunuyor. Yani toprağın (yeryüzünün) merkezde bulunması, sonsuz olmasından değil, ağır olmasındandır. Bu örnekte olduğu gibi toprağın merkezde bulunması onun ağır olmasıyla ilgiliyse, sonsuzun hareketsiz olduğu iddiası “‘sonsuz’, sonsuz olduğu için, sonsuz olan da kendine dayandığı için” hareketsizdir şeklinde bir açıklama yetersiz kalacaktır. Sonsuz hareketsiz ise onun herhangi bir parçasının da hareketsiz olması zorunludur; “çünkü bütünün ve parçanın yerleri eşbiçimli”dir. Buradan hareketle sonsuzun yeri kendi içinde ise parçasının da yeri kendi içinde hareketsizdir şeklinde bir sonuca ulaşılır.⁷⁹⁶

⁷⁹⁴ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 205a 8-12, 117; 30-40, 119; *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1067 a 7, 20-23, dpnt. 2, s. 474, 475.

⁷⁹⁵ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 199.

⁷⁹⁶ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 205b 1-23, s. 119, 121.

İlerleyen sayfalarda daha detaylı ele alınacağı üzere duyulur her cisim ya ağır ya hafiftir. Hafif cisimler yukarı, ağır cisimler aşağı doğru hareket etme eğilimindedirler. Bir cismin hem sonsuz olması, hem de cisimlerin bir yeri olduğu görüşü, birbiriyle çelişiktir. Sonsuzun ya da yarısının bu iki yerden birinde olması gerekir ki, bu da olanaksızdır; çünkü sonsuzu yukarı, aşağı, uç ya da orta diye bölmek mümkün değildir. Yeri belirtmek için “nerede?” sorusuna “bir yerde, aşağıda, yukarıda... vb.” şeklinde bir cevabı sonsuzluk için vermek mümkün değildir, bunların her biri bir sınırı ifade eder; oysa sonsuz, sınırsız olandır. Aristoteles, sonsuzlukla ilgili bu açıklamalardan sonra “*bir yerin sonsuz olması olanaksızsa her cisim de bir yerde ise sonsuz bir cismin varlığı olanaksız*”dır şeklinde tespitte bulunur. Ona göre, sonsuzun bir nicelik olması da olanaksızdır; “*çünkü belli bir nicelik, iki metreküp, üç metreküp demek*” olduğundan sonsuzu bu kavramlarla tanımlamak da mümkün değildir. Ona göre tüm açıklamalardan çıkan sonuç; “*etkinlik [aktüel/fiil] halinde sonsuz bir cisim yok*”tur.⁷⁹⁷

Aristoteles’e göre düşünürlerde “*sonsuz bir şey[in] var*” olduğu inancı beş nedenden kaynaklanmaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir: 1)Zamanın sonsuzluğu, 2)büyükliklerin sonsuza kadar bölünmesi, 3) sonsuz, oluşan nesnenin ayrıldığı şey olarak kabul edildiğinde ancak oluş ve yok oluşun ortadan kalkmayacağı olgusu, 4) bir nesnenin başka bir nesne için zorunlu olarak sınır oluşturması ve sınırlı olanın hep bir sona varması kabulünden hareketle hiçbir sınırın olmamasının zorunlu olduğu görüşü, 5) herkes için ortak sorun oluşturan, en önemli ve en başta gelen ise “*düşüncede sınır olmadığından; sayı, matematiksel nicelikler ve gökyüzünün ötesi[nin] sonsuz*” olarak görünmesi gibi düşünceler sonsuzluk kavramının var olması gerektiği düşüncesine zemin oluşturmuştur.⁷⁹⁸

Aristoteles, sonsuzu kendisinin dışında bir şey olmayan değil de, kendisinin dışında hep bir şeyi olan şey olarak tanımlanmıştır. Ona göre, kendisi dışında hiçbir şeyi olmayan sonsuz olamaz, bu özellik “*tanrı ve bütüne*” aittir; çünkü “*bütün’ü hiç eksiği olmayan nesne diye tanımlıyoruz*” (insan, sandık gibi...). O halde eksiği olan şey, ‘tam’ olarak adlandırılmaz. ‘Bütün’ ve ‘tam’ kavramları ya birbirinin aynısıdır ya da doğaca birbirlerine benzerlik göstermektedirler. Eksiği olan ‘tam’ olmadığı gibi, sonu olmayan

⁷⁹⁷ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 205b 24-35, 206a 1-8, s. 121, 123.

⁷⁹⁸ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 203b 15-25, s. 109, 111.

hiçbir nesne de “tam” olarak nitelendirilemez; çünkü son, sınırı ifade eder. Sonsuz, sınırsızlık gibi bir anlam taşıdığından, bilinir bir şey değildir; çünkü o, madde ve form taşımaz. Böyle bir durumda belirsiz olan, bilinmeyen sonsuzun; duyulur nesneleri sarması, kapsaması, sınırlandırması garip olduğu kadar olanaksız bir iddia da içerir.⁷⁹⁹

Aristoteles, ekleme (toplama) ve bölme ile oluştuğu düşünülen sonsuzluk konusuna da açıklama getirmiştir. Ona göre sonsuz, “*bir ekleme bir de bölme açısından sözkonusu*”dur. O, ekleme açısından sonsuzlukla bölme açısından sonsuzluğun bir anlamda aynı olduğunu; “*çünkü sınırlı bir nesnede ‘sonsuz’a ekleme ile ötekinin tersi biçimde gidiliyor.*”⁸⁰⁰ Aristoteles herhangi bir şeye bir başka şey eklenerek elde edilen toplama bakımından sonsuzlukla, bir şeyin sonsuza kadar bölünebilmesi anlamında sonsuzluğun var olduğunu;⁸⁰¹ ancak bu tarz bir var olmanın yalnızca potansiyel anlamda olabileceğini ifade eder.⁸⁰² Ona göre, sayı toplama, uzay bölme ve zaman da hem toplama hem de bölme anlamında sonsuzluk taşır.⁸⁰³ Düşünülebilen çok büyük bir sayıya bir sayı daha ekleyerek daha büyük sayılar elde edilebilir, bir doğru belirli oranlarla (yarısı, üçte biri, çeyreği, vb.) hep bölünmeye devam edebilir, zamanda ileri veya geri bir noktadan öte bir zaman düşünülebilir ya da zaman çok küçük anlara doğru bölünebilir. Burada sayı, doğru ve zaman sonsuz büyüğe veya küçüğe gidiyormuş gibi dursa da sonsuz olan açıkça sonlu parçaların (sayı, doğru, zaman) ekleme veya bölme ile ulaştığı sonuç değil, ekleme veya bölme sürecidir. Ekleme veya bölme işlemi sonsuza kadar devam etse bile (potansiyel olarak) aktüelde sonuç sonlu olacaktır.⁸⁰⁴

Aristoteles, ‘sonsuzluğun’ kendisinden önceki filozofların zannettiği kadar korkutucu bir şey olmadığını düşünür. Hatta evrende ‘sonsuzluğun’ da bir rolü olduğuna inanır.⁸⁰⁵ Şöyle ki mutlak anlamda sonsuzun olmadığı iddiası yukarıdaki kavramlarla

⁷⁹⁹ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 207a 1,2; 8-15, 26,27, 30,31, s. 127, 129.

⁸⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 206a 16, 206b 3-5, s. 123, 125.

⁸⁰¹ Ross, s. 139.

⁸⁰² Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 206b 12, s. 125.

⁸⁰³ Ross, s. 139

⁸⁰⁴ John M. Cooper, “*Aristotelian Infinities*” [Aristoteles’in Sonsuzları], *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 51, 2016, s. 167-170, 197-198.

⁸⁰⁵ Amanda M. Akin, “*To Infinity and Beyond: A Historical Journey on Contemplating the Infinite*” [Sonsuzluğa ve Ötesine: Sonsuzluğu Düşünme Üstüne Tarihsel Bir Yolculuk], 2017, Mathematical Association of America, Erişim (27 Ocak 2020), 9, https://www.maa.org/sites/default/files/images/upload_library/46/HOMSIGMAA/HOM_AmandaAk_in_ToInfinityandBeyond.pdf.

ilgili olanaksız sonuçlar ortaya çıkaracaktır; örneğin zamanın bir başı sonu olması gerekecek, büyüklükler hep yeniden büyüklüklere bölünmeyecek, sayı da sonsuz olamayacaktır.⁸⁰⁶ Ancak ona göre “zamanın sonsuza kadar sürmesi mümkün görüldüğü kadar uzayda sonsuz kadar bölünebilir; çünkü herhangi bir doğru sonsuz noktalardan oluşur.”⁸⁰⁷ Bu örneklerden hareketle sonsuzluğun bir şekilde var olmasının gerekliliği açıktır; çünkü sonsuzluğun reddi buradaki kavramlarda olduğu gibi pek çok imkansız sonuçla karşılaşılmasına neden olmaktadır. Bu nokta da asıl yapılması gereken şey, sonsuzluğun hangi anlamda var olup/olmadığının açıklığa kavuşturulmasıdır. Aristoteles, var olmanın ya gerçekte (aktüel) var olabilmek ya da potansiyel olarak var olmak anlamına geldiği tezinden hareketle sonsuzun da bu kavramlardan birinde var olması gerektiğini söylemiştir. Yukarıda dile getirilen sorunların çözümü ‘sonsuzun’ varlığını gerektiriyorsa, o ya aktüel ya da potansiyel olarak var olmalıdır.⁸⁰⁸ Aristoteles’in potansiyel (olanak/kuvve) sonsuzluğun varlığına izin verirken, aktüel sonsuzluğun varlığın inkar ettiği yaygın olarak kabul görmektedir.⁸⁰⁹ Potansiyel sonsuzluk; sınırlama olmadan artan veya devam eden şeyleri ifade eder. Başka bir ifadeyle potansiyel sonsuz (sınırsız), zamanla sınırsız olacak şekilde büyüyecek bir duruma karşılık gelir. Aktüel sonsuzluk ise şu anda sınırsız olan durumlar için kullanılır.⁸¹⁰ Sonsuzun potansiyel halinde var olması, şu tuncun, heykel olması olanaklı ise o heykel olacaktır örneğinde olduğu gibi, ‘sonsuz’ da etkinlik halinde var olacak diye anlamamak gerekir. Bu durumu daha çok “*Olimpiyat Oyunları var*” örneğinde olduğu gibi hem Olimpiyat oyunlarının olmasının olası hem de gerçekten yapılmakta şeklinde anlamak gerekmektedir. Bu örnek, hem olanaklılık hem de etkinlik içermektedir.⁸¹¹ Başka bir ifadeyle örneğin potansiyel bir yüzücü, eğitim, düzenli çalışma vs. ile aktüel bir yüzücüye dönüşebilir; ancak potansiyel bir sonsuzluk asla aktüel bir sonsuzluğa dönüşemez.⁸¹² Dolayısıyla sonsuzu; insan, ev

⁸⁰⁶ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 206a 9-11, s. 123.

⁸⁰⁷ Rudy Rucker, “Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite” [Sonsuzluk ve Akıl: Sonsuzun Bilimi ve Felsefesi], Princeton University Press, New Jersey 2005, s. 3.

⁸⁰⁸ John Bowin, “*Aristotelian Infinity*” [Aristoteles’e Göre Sonsuzluk], David Sedley (Ed.), Oxford Studies in Ancient Philosophy [Antik Felsefe Üzerine Oxford Çalışmaları], Oxford University Press, New York 2007, s. 233.

⁸⁰⁹ Nawar, s. 2345.

⁸¹⁰ Akin, s. 9.

⁸¹¹ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 206a 20, 21, 22-24, s. 123.

⁸¹² T. J. Thresiamma, “*A Comparison of Potential Infinity and Actual Infinity*” [Potansiyel Sonsuzluğun ve Aktüel Sonsuzluğun Bir Karşılaştırması], International Journal of Science & Research, 3(11), 2014, s. 2526.

gibi belli bir töz olarak değil de gün, yarışma gibi daima oluş-yokoluş içinde olan bir süreç gibi tasavvur etmek gerekir;⁸¹³ çünkü “*sonsuzun bağımsız bir varlık, bir kendinde şey olması mümkün değildir.*”⁸¹⁴ Onun bu ifadelerinden hareketle sonsuz; sonlu olan bir parçanın yine sonlu olan bir parçanın arkasından gelmesi, onu takip etmesiyle⁸¹⁵ oluşan bir tekrarı ifade eder. Aristoteles’ten başlayarak, on dokuzuncu yüzyıla kadar filozoflar ve matematikçilerin çoğunluğu aktüel sonsuzluk kavramını reddetmişlerdir.⁸¹⁶ Aristoteles’e göre eğer bir kişinin “sonsuzluk” kavramıyla ilgili bir problemi varsa bunun tek sebebi, insanlık için anlaşılması çok zor ve imkansız olan ‘aktüel sonsuzluk’ kavramından kaynaklanır.⁸¹⁷

⁸¹³ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap, 206a 21, s. 123.

⁸¹⁴ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1066 b 2, s. 471.

⁸¹⁵ Ross, s. 140.

⁸¹⁶ Øystein Linnebo, Stewart Shapiro, “*Actual and Potential Infinity*” [Aktüel ve Potansiyel Sonsuzluk], *Noûs*, 53(1), 2019, s. 160.

⁸¹⁷ Akin, s. 9.

2.6. DÖRT NEDEN ÖĞRETİSİ

İnsanın doğal olarak bilme isteği ve hayret duygusu onu sorgulamaya (felsefe yapmaya) yöneltmiştir.⁸¹⁸ Başlangıçtan itibaren bu bilme isteği ve hayret duygusu insan çevresinde olup biteni, doğayı, evreni, kendisini (onunla ilişkili olan her şeyi) anlamaya, açıklamaya ve anlamlandırmaya yönelttiği söylenebilir. Bunları yapmaya çalışırken belki de en fazla her şeyin nedeni sorgulanır. Neden yağmur yağar? Neden taş suda batarken tahta su üstünde yüzer? Tanrı/tanrılar neden evreni yarattı? İnsan neden bilinçli bir varlık? Neden canlılar ölür? vb. türünden sorular aslında bir “neden” sorgulamasıdır.

Felsefi bağlamda “neden” kavramına ait ilk açıklamalara antik Yunan felsefesinde rastlanır. Aristoteles’te olduğu gibi diğer Yunan filozoflarınca da “*aitia/aition*” terimleri “neden” kelimesine karşılık gelecek şekilde kullanılıyordu.⁸¹⁹ Bir olayın/durumun meydana gelmesinden sorumlu olan tüm faktörleri anlatan *aitia* kelimesi orjinalinde “-den sorumlu tutulma” anlamına gelmektedir.⁸²⁰ Ayrıca *aitios* sıfatı hukuk terminolojisinde “-den suçlu” anlamında kullanılmaktadır.⁸²¹ Bu anlamlar bağlamında “neden” kelimesi ilk başta Yunanca’da olumsuzluk çağrıştırıyor olsa da günlük kullanımda bu olumsuzluk görülmez. Türkçe’de kelimenin bu olumsuz anlamı Arapça kökenli “sebep olmak, sebebiyet vermek ve müsebbip olmak” kelimeleri ile yakınlık taşımaktadır.⁸²² Günümüzde ise “*neden*” kelimesinin mevcut anlamı, bir şey üretmeye yeterli olan öncül bir olay olarak ifade edilmektedir.⁸²³

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle “*neden*” kelimesinin antik Yunan felsefesinden başlayarak, “açıklayıcı etken, yol açma, sorumlu olma” gibi anlamlara karşılık gelecek şekilde kullanıldığı⁸²⁴ bir şeyin oluşumunu sağlayan, bir şeyin oluşma gerekçesi, bir şeyi etkileyen, doğuran, sonuç yaratan etken; bir olayın ya da varlığın görünüşünü, meydana gelişini ya da ondaki değişimi açıklayan şey anlamına gelecek

⁸¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 980 a 20, 982 b 13, s. 75, 83.

⁸¹⁹ Michel Crubellier, Pierre Pellegrin, *Aristoteles- Filozof ve Bilme Meselesi*, dpnt. 24, s. 237.

⁸²⁰ Höffe, *Aristotle*, s. 76.

⁸²¹ Crubellier, Pellegrin, s. 237.

⁸²² Irmak Güngör, “*Neden Kavramı ve Nedensellik İlkesi*”, A. Kadir Çüçen (Ed.), *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi* (1. Baskı), Sentez Yayıncılık, Bursa 2018, s. 291

⁸²³ Marino Perez Alvarez, “*The Four Causes of Behavior: Aristotle and Skinner*” [Davranışın Dört Nedeni: Aristoteles ve Skinner], *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 9 (1), 2009, s. 46.

⁸²⁴ Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü, s. 42.

şekilde de kullanıldığı görülür.⁸²⁵ Cicero, Aristoteles'in nedenlerini “*causae*” olarak Latinceye aktararak Batı dünyasına miras bırakmıştır.⁸²⁶ İngilizceye de “*cause*” veya “*reason*” şeklinde çevrilmiştir.⁸²⁷

Aristoteles'e göre bir şeyi bilmek, onun nedenini(lerini) bilmekle mümkündür.⁸²⁸ Aristoteles bilimi, olguların nedenlerinin ortaya koyulduğu bilgi üzerinden inşaa etmeye çalışmıştır.⁸²⁹ Böyle bir bilim (episteme) nedenin yöntemsel sorgusuyla deneyimden ayrılır.⁸³⁰ Ona göre doğru bilgi nedenin bilgisidir,⁸³¹ çünkü nesnelerin nedeni kavranmadıkça, açıklanmadıkça o nesneyi bilmek mümkün değildir.⁸³² Bu bağlamda modern anlamdaki nedenler ile Aristoteles'in nedenleri birbirinden farklıdır. Modern filozoflar arasında neden ve nedenselliğin en iyi nasıl inceleneceği üzerinde ortak bir görüş olmasa da doğa kanunları açısından nedenin, sonucundan daha önce ve yeterli olduğu konusunda ortak bir görüş bulunmaktadır. Modern bilimde, nedenler ve uygun doğa kanunları bilinirse, önceden hangi sonucun ortaya çıkacağını tahmin edilebilir/bilinebilir olması yönü ile Aristoteles'in nedenlerinden ayrılır. Bu durum şu şekilde örneklendirilebilir: 1) Heykellerin bronzdan yapılması onun ağır olmasının Aristotelesçi nedenidir; (2) Ayın konum olarak dünya ile güneşin ortasında olması, ayın tutulmasının Aristotelesçi nedenidir; (3) Diyet ve ilaç tedavisine ek olarak yemekten sonrası yürüyüş gibi spor etkinlikleri, sağlıklı kalmanın Aristotelesçi nedenidir ve 4) Bir telin 1/2 oranla bölünmüş olması, onun bir oktav çıkarmasına Aristotelesçi nedendir. Bu örneklerden hareketle Aristoteles'in nedenleri, sonucundan sonra değildir ve de gerekli olduğu kadar yeterlidir. Ayrıca onun nedenleri doğa yasalarının bir gösterimini de içermez. O halde, Aristotelesçi bir nedeni bilmek, modern bilimde olduğu gibi onun etkilerini tahmin

⁸²⁵ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 367; Soccio, s. 292; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 131; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 268.

⁸²⁶ Dürüşken, s. 255.

⁸²⁷ Höffe, *Aristotle*, s. 76.

⁸²⁸ Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, I. Kitap, 71 b, s. 11; *Fizik*, 1. Kitap, 184a 10-15, s. 9; *Metafizik*, I. Kitap (A), 983 a 25-26, s. 86.

⁸²⁹ Wolfgang Detel, "Aristotle's Logic and Theory of Science" [Aristoteles'in Mantığı ve Bilim Kuramı], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy* (ss. 245-269), Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 252.

⁸³⁰ Höffe, *Aristotle*, s. 76.

⁸³¹ Andrea Falcon, "Aristotle on Causality" [Aristoteles'in Nedenselliği Üzerine], Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition)*, 2006, Erişim (17 Eylül 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/aristotle-causality>

⁸³² Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap 194b 19-20, s. 61.

etmeye izin vermez; daha ziyade etkilerden Aristotelesçi nedenler çıkartılabilir. Tüm bunlar Aristotelesçi neden kavramının modern anlamda nedene karşılık gelmediğini göstermektedir. Aristoteles'e göre ortaya çıkan sonucun sebebi “*neden*” sorusuna cevap verebilen olgudur.⁸³³

Aristoteles geliştirdiği neden öğretisi ile nesne(lerin) varoluş koşullarının ortaya koyularak doğru bilinmesinin sağlanmış olacağını düşünüyordu.⁸³⁴ Şeylerin nedenlerinin sayısı ne dikey olarak sonsuz bir dizi oluşturur ne de tür bakımından sonsuzdur; çünkü bir şeyin bir şeyden sonsuza varıncaya kadar çıkması mümkün değildir. Örneğin insanın hava, havanın Güneş, Güneş'in Nefret, Nefretin de başka bir şey, o başka bir şeyinde başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi ve bunun da sonsuza kadar gitmesi anlamında bir dizi oluşturması mümkün değildir. Aristoteles, nedenler zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceğini kıyas biçiminde de göstermeye çalışmıştır. Bir dizide ilk terim, son terim ve aracı terimler olduğu düşünüldüğünde burada önce gelenin sonradan gelenin nedeni olması gerekir. Bu dizide terimlerden hangisinin neden olduğu sorusunun cevabı ilk terimdir. Son terim bir neden olmadığı gibi aracı terim de neden olamaz. Ona göre “*eğer bir ilk terim olmazsa, kesinlikle neden de olmaz.*” Nedenlerin tür bakımından da sonsuz olduklarını söylemek bilgiyi imkansız kılar; çünkü nedenleri bildiğimizde bilgiye ulaştığımızı düşünürüz. Sonsuz sayıda ve türde neden olmadığına göre bu nedenlerin sayısı kaç tanedir? sorusuna onun cevabı: Birincil töz olarak nitelendirdiği ve bağımsız varoluşa sahip varlıklarda bu sayı (maddi, formel, fail/etken ve ereksel/final neden olmak üzere) dördür.⁸³⁵

Aristoteles'in geliştirdiği bu dört neden öğretisinin aslında bir açıklama kuramı olduğu görüşü, Aristoteles araştırmacıları arasında hemen hemen ortak kanıdır.⁸³⁶ Aristoteles ve halefleri için bu dört nedenin bilgisine sahip olmak onun tasvir ettiği evrendeki, doğal veya sanat ürünü (yapay) olan nesnelerin bütünü bilmeye imkan

⁸³³ Detel, s. 252.

⁸³⁴ Ayhan Bıçak, “*Aristoteles Bağlamında Araştırmacılık ve Filozofluk*”, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmalar, 34, 2017, s. 51.

⁸³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 983 a 27, 86-87; II. Kitap (a), 994 a 1-7, 11-18, 994 b 27-30, s. 147-148, 151.

⁸³⁶ Cynthia A. Freeland, “*Accidental Causes and Real Explanations*” Rastlantısal Nedenler ve Gerçek Açıklamalar], Lindsay Judson (Ed.), *Aristotle's Physics A Collection of Essays* [Aristoteles Fiziği: Bir Deneme Koleksiyonu], Oxford University Press, New York 2003, s. 49.

tanıyan rasyonel bir yapıdır.⁸³⁷ Ayrıca dört neden, kendileri olmadığında bir şeyin de olmasının mümkün olmadığından dolayı o şeyin oluşmasında payı olan ve bu anlamda olmazsa olmaz temel kurucu unsurlardır.⁸³⁸

Aristoteles'in bu öğretisi, değişim ve değişen şeylerin kuramıdır; çünkü bir şeyler değiştiği için değişim kuramıdır. Bu öğretiye iki nedenden dolayı ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Birinci neden Parmenides'in, değişimin gerçek olmadığını sadece görünüşte olduğunu ve yalnızca değişmeyenin gerçek olduğunu ileri sürerek değişim olgusunu reddetmesidir. Aristoteles, Parmenides'in bu argümanını kabul edilemez bulmaktadır; çünkü değişim ve değişen şeyler olduğu algısına dair açık bir his vardır. Genel olarak açıklama ve bilimsel bilgi arayışının bizim için ve duyularımız için açık olanlarla başlaması gerektiğini savunur. Aristoteles, Parmenides'in bu iddiasının (meydan okumasının) da cevaplanması gerektiğini düşünür. Bundan dolayı da değişim olgusu her ne kadar gerçek olsa da bunun nasıl gerçekleştiğinin gösterilmesinin gerekliliğini savunur ve bu amaçla da dört neden öğretisini geliştirir. Bu öğretiyi geliştirmesindeki etkili olan ikinci neden ise Platon'un bir şekilde değişen şeylerin gerçek olsalar bile onların bir özü olmadığı iddiasıdır. Platon için bir şeyin gerçek olması sabit ve değişmez bir öze sahip olmasıdır ki bu da yalnızca idealara aittir. Aristoteles, Platon'un bu iddiasını da reddeder; çünkü ona göre değişen şeyler (örneğin belli bir insan) her ne kadar değişiyor olsa da var olduğu (insan yaşadığı) sürece aynı değişmez öze sahip olmaya devam etmektedir. Bu iddiasını kanıtlamak için de dört neden öğretisini geliştirmiştir.⁸³⁹ Tüm bu açıklamalardan hareketle onun dört neden öğretisini değişim ve hareketin altında yatan genel prensipleri ortaya koyabilmek/açıklayabilmek için geliştirdiği söylenebilir.⁸⁴⁰ Peki bu nedenleri kim araştırarak ve bunu kim bilgiye dönüştürecek? Bu soruya Aristoteles, bu sahada araştırma yapma görevi doğa filozoflarının/bilimcilerininindir⁸⁴¹ diyerek cevap verir.

Aristoteles tarafından belirlenen dört nedenden ilki; nesneye içkin olup, nesnenin ondan oluştuğu/yapıldığı ve değişmenin kendisinden ileri geldiği dayanak anlamına gelen

⁸³⁷ Nayla Farouki, *İdea Nedir?* (Çev.: Atakan Altınörs), Say Yayınları, İstanbul 2009, s. 77.

⁸³⁸ Hümeýra Özturan, “*İlk Çağ Felsefesi: Sistematik Felsefe- II (Aristoteles)*”, Celal Türer (Edt.), Felsefe Tarihi, Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2019, s. 184-185.

⁸³⁹ Politis, s. 51-52.

⁸⁴⁰ Erdoğan, s. 56.

⁸⁴¹ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 198a 22, s. 81.

maddi nedendir.* Örneğin bronz heykel, gümüş kadeh gibi nesneler ele alındığında heykelin maddesinin bronz, kadehin maddesinin gümüş olduğu söylenir.⁸⁴² Bu örneklerden hareketle aslında maddi neden “bu neden yapılmıştır?” (*what is it made of?*) sorusunun cevabıdır (bronzdan, gümüşten).⁸⁴³ Değişen, maddi şeyin maddesi, o şeyin nasıl değiştiğini ve özellikle nasıl meydana getirildiğini ya da ortaya çıktığını açıkladığından onun terminolojisinde, madde “*bir şeyin içinden çıktığı şeydir.*”⁸⁴⁴ İster doğal ister sanat ürünü eserlerde olsun bütün oluş ve değişimin üzerinde cereyan ettiği, oluş ve değişim sonucu oluşan nitelikleri üzerine alan ya da üzerinden atan ve tüm bu niteliklerden bağımsız olan şey, onun sisteminde maddi neden olarak ifade edilmektedir.⁸⁴⁵ Aristoteles, kendisinden önceki “*ilk ilke ve gerçek üzerine düşünmüş olan filozofları[n] (...) tümü[nün], belirsiz bir biçimde olmakla birlikte*” maddi nedeni sezdiklerini ifade eder. Bu filozoflardan bazıları için maddi neden tek iken, bazıları içinde birden fazla sayıdadır. Bu durum onların maddi nedenin sayısı konusunda aynı görüşte olmadıklarını gösterir. Aynı görüş farklılığı maddi nedenin yapısal özellik bakımından bir cisim mi yoksa cisim-dışı bir şey mi olduğu konusunda da mevcuttur.⁸⁴⁶ O, bu dönem filozoflarının sadece maddi nedene dayanarak varlığı açıklama girişimlerinin oluş ve yok oluşu yadsımlarına neden olduğunu ifade etmiştir.⁸⁴⁷ Daha önce de belirttiğimiz üzere sadece Hareket Etmeyen Hareket Ettirici Saf Form olduğu için onun dışındaki bütün varlıklar, varlığa gelebilmek için maddeye bulaşmışlardır, madde içerirler.

Dört nedenin ikincisi olan formel neden “*bir nesnenin ne olduğunun tanımı*”nı verir.⁸⁴⁸ Form bir şeyin özü, hakiki doğasıdır ve şeylerin amacı da sahip oldukları maddenin forma bürünmesidir.⁸⁴⁹ Bundan dolayı da formel neden, “Bu nedir?” (*what is*

* Daha önce Metafizik bölümünde “madde-form” kavramlarına değinildiğinden, tekrara düşmemek için, maddi ve formel nedenle ilgili çok ayrıntılı bir açıklama yapılmayacaktır.

⁸⁴² Aristoteles, *Fizik*, II. Kitap, 194b 24-25, 61; Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 983 a 30-31, s. 89.

⁸⁴³ Christopher Gill, “*Essentialism in Aristotle's Biology*” [Aristoteles’in Biyolojisinde Özcülük], *Critical Quarterly*, 53 (4), 2011, s. 13.

⁸⁴⁴ Politis, s. 53.

⁸⁴⁵ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi* 3, s. 174.

⁸⁴⁶ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 983 b 7, 20, 90-91; 988 a 17, 23-25, s. 116-117.

⁸⁴⁷ Güvenç Şar, “*Aristoteles ve Sokrates Öncesi Felsefe*”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 34, Haziran 2017, s. 66.

⁸⁴⁸ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 194b 27, s. 61.

⁸⁴⁹ W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Çev: Ahmet Cevizci), (2. Baskı), Gündoğan Yayınları, Ankara 1999, s. 136.

it?) sorusunun cevabını verir.⁸⁵⁰ Bu soru, garip (tuhaf) ya da bilinmedik bir şeyle karşılaştığımızda aklımıza ilk gelen sorudur. Aslında bu soruya verilen cevap, o nesnenin özünün ne olduğuna ilişkindir. Örneğin “Bu nedir?” sorusuna verilen şu şekilde bir cevap, aslında formel nedeni izah etmektedir. Bu bir tasarım mobilya parçasıdır. Bu cevaptan sonra bu nesne neden yapılmıştır diye merak edebiliriz. Ahşaptan ya da plastikten cevabı da yukarıda söylediğimiz maddesel nedenin açıklamasıdır.⁸⁵¹ Formel neden bir şeyin ne olduğunu göstermesi bakımından onun “öz” kavramı ile de benzerlik gösterdiği söylenebilir.⁸⁵²

Oluş ve değişme esnasında bir şey daima başka bir şeye dönüşür yani form kazanır. Mermer, Afrodite heykeline dönüşür;⁸⁵³ sperm ve yumurta birleşerek insan formunu alır, yumurta tavuğa dönüşür. Aristoteles yukarıda da ifade edildiği gibi kendisinden önceki filozofların maddi nedeni tespit ettiklerini, ancak hiçbirinin açık olarak formel nedeni ortaya koyamadıklarını söyler. Ona göre bu nedene en çok yaklaşanlar İdealar kuramının varlığını savunanlardır.⁸⁵⁴ Daha öncede ifade edildiği üzere Platon, İdeaları aşkınsal bir dünyaya yerleştirip, onların (kalıcı evrensellerin) kendi göksel dünyalarında birbirlerinden yalıtılmış şekilde bulunduklarını; duyulur şeylerin ideaların ancak eşlemleri (taklitleri) olduğunu söyler.⁸⁵⁵ Platon’a göre İdealar, oluşun kendisine göre meydana geldiği formel nedenler olup, oluşu rastlantısallıktan kurtarıp ona mantıksal bir zorunluluk katmıştır.⁸⁵⁶ Platon, Aristoteles’in belirlediği dört nedenden ikisini (maddi ve formal nedeni) daha önceden kullanmıştır. Aristoteles de Platon’un metafiziğini kendi madde-form şemasına aktarmış ki bu Platon’un Aristoteles’e başlıca mirasıdır.⁸⁵⁷

Nesnelerle ilgili tam bir fikre sahip olabilmemiz için dört neden gereklidir; çünkü bunlar bir şeyin neden o olduğu şey ya da o olduğunu söylemenin dört yoludur. Eğer nesneler sabit olsaydı (maddesel ve formel) iki neden yeterli olacaktı. Fakat Ay-altı

⁸⁵⁰ Gill, s. 13.

⁸⁵¹ Alvarez, s. 46.

⁸⁵² Gill, s. 13.

⁸⁵³ Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi 3: Aristoteles*, s. 176.

⁸⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 988 a 33-38, s. 117.

⁸⁵⁵ Frederick Copleston, *Platon* (5. Baskı), (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınlevi, İstanbul 2013, s. 46.

⁸⁵⁶ Cengiz İskender Özkan, “*Timaios’ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği ve ‘Neden’ Kavramının Dört Anlamı*”, *Felsefi Düşün*, 57, 2015, s. 177.

⁸⁵⁷ Noburu Notomi, “Plato’s Metaphysics and Dialectic” [Platon’un Metafiziği ve Diyalektiği], A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (ss. 192-211), Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 192, 195.

alemdede nesneler dinamiktir yani hareket halindedirler ve bu yüzden değişime maruz kalırlar.⁸⁵⁸ Bu bağlamda öğretinin üçüncü nedeni; “*değişmenin veya sükunetin kendisinden başladığı ilk ilke*” (ileri geldiğı şey) ya da “*yapılan şeyi yapan ve değıştiren şeyi değıştiren*” anlamına gelen fail (etken) ya da hareket ettirici nedendir.⁸⁵⁹ Fail neden, “*bunu ne yapar ya da ortaya çıkaran nedir?*” (*what does it do or bring about?*) sorusunun cevabını içerir.⁸⁶⁰ Herhangi bir değişimin olabilmesi, bu değişimi sağlayacak hareket ettirici bir unsuru gerektirmektedir, etken bu anlamda yapılmış olanın nedenidir.⁸⁶¹ Örneğin öğüt veren bir şeyin, baba çocuğun;⁸⁶² virüs, bakteri, mantar gibi mikroorganizmalar bazı hastalıkların nedenidir. Bu örneklerde de görüldüğü gibi fail neden dünyada görünür hareketi veya dönüşümü ortaya çıkaran, tetikleyici unsur gibidir. Bu sebepten de fail neden günümüz neden kavramına en yakın olandır.⁸⁶³

Öğretinin sonuncu nedeni “*bir şeyin kendisi için olduğu şey*”i ifade ettiğinden erek/amaç (*telos*) olarak adlandırılır.⁸⁶⁴ Bu bağlamda ereksel (final) neden, “*bu ne için yapılmıştır ya da fonksiyonu nedir?*” (*what is it for?*) sorusuna cevap verir.⁸⁶⁵ *Telos*, “tamamlanma, sona ulaşma, son, bitim, erek, amaç, gerçekleşmiş/gerçekleştirilmiş veya ulaşılmış sonuç” gibi anlamlar taşımaktadır.⁸⁶⁶ Örneğin sağlıklı olmak/kalmak amacıyla gezintiye çıkan kişi için sağlık gezintinin nedenidir. Kişiyne neden gezenti yapıyorsun diye sorulduğunda “sağlıklı olmak için” cevabını vererek olayın nedenini açıklamış olur. Aynı şekilde zayıflama/diyet, ilaçlar, spor, aletler ve hekim gibi unsurlarda sağlığın nedenleri arasındadır. Burada sıralanan araçların hepsi erek için olsalar da, birbirinden bazıları araç bazıları da eylem (kimi eser, kimi araç) olması bakımından ayrılırlar.⁸⁶⁷

⁸⁵⁸ Alvarez, s. 46.

⁸⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), 983 a 31, dpnt. 2, s. 89, V. Kitap (Δ), 1013 a 30, s. 236; *Fizik*, 2. Kitap, 194b 31, s. 63.

⁸⁶⁰ Gill, s. 13.

⁸⁶¹ Afşar Timuçin, *Aristoteles Felsefesi*, Kavram Yayınları, İstanbul 1976, s. 104-105.

⁸⁶² Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 194b 30, s. 63.

⁸⁶³ Shields, *Aristotle*, s. 65; Soccio, s. 294

⁸⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1013 a 33, s. 236.

⁸⁶⁵ Gill, s. 13.

⁸⁶⁶ Peters, s. 369.

⁸⁶⁷ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1013 a 34-35, 1013 b 1-3, s. 236; *Fizik*, 2. Kitap, 195a 1-2, s. 63.

Ortaya çıkan bir şeyin ne için/ne uğruna olduğu ereksel nedeni vermektedir.⁸⁶⁸ Bu bağlamda belirli bir şeyin meydana getirilmesindeki son (telos), o şeyin açıkça yöneldiği şeyi ifade eder. Onun, bu sonu bir şeye dair bir açıklama ve neden olarak görmesinin sebebi; belirli bir meydana gelme sürecinin (örneğin belirli bir insanın meydana gelme sürecinin) son durumuna (meydana gelen/ ortaya çıkan şeye) bakılarak açıklanabileceğini düşünmesidir. Çünkü ona göre meydana gelme sürecinin son hali bu sürecin niçin olduğu gibi olduğunu ve olduğu gibi gerçekleştiğini açıklayan şeyin bir parçasıdır.⁸⁶⁹ O, maddi ve fail nedenlerin tek başlarına doğadaki değişimi ve doğayı açıklamaya yeterli olmayacağını, doğada ereksel nedenin varlığının zorunlu olduğu tezini öne sürer.⁸⁷⁰ Bu gerekliliği de dört maddeyle şu şekilde açıklar: 1) Doğal olay/olguların her zaman ya da çoğunlukla düzenlilik göstermesi, 2) Her şey ya rastlantı eseri ya da bir şey uğruna gerçekleşmesi 3) Rastlantı eseri gerçekleşen olaylar her zaman ya da çoğunlukla olmadıkları için bir düzenlilik göstermezler ve 4) Doğal olaylar bir şey uğruna ortaya çıkar.⁸⁷¹

Aristoteles hem *Fizik*'te hem de *Metafizik*'te ereksel neden ile “zorunluluk” (*anankê*) arasındaki ilişkiyi irdemiştir. Leucippus, hiçbir şeyin (özellikle doğa olaylarının) rastgele (boşuna, anlamsızca) olmadığını, her şeyin bir nedenden zorunlulukla olduğunu söyler. Eğer rastlantı yoksa nedenden doğallıkla hangi amaç için olduğunu anlaşılabileceği söyleyen Leucippus'un bu iddiasını, Demokritos doğal dünyanın amaçlılığını reddederek her şeyin “zorunlukla” açıklandığı, fail nedenin olmadığı mekanik bir görüş ileri sürer.⁸⁷² Aristoteles bu iddialara özellikle atomcular başta olmak üzere kendisinden önceki doğa filozofları ile kendisinin evrendeki olay ve olguları açıklama tarzının birbirinden çok farklı olduğunu söyleyerek cevap verir. Bu iddiasını da şu şekilde gerekçelendirir; onlar neden ile ürün (eser) arasındaki ilişkiyi açıklarken her ne kadar aksi beyanda bulunsalar da esasen zorunlu bir ilişki olmadığını

⁸⁶⁸ Charles M. Bakewell, *Source Book in Ancient Philosophy*, Forgotten Books (Orjinali Charles Scribner's Sons New York 1909), 2012, s. 226.

⁸⁶⁹ Politis, s. 54-55.

⁸⁷⁰ Falcon, "Aristotle on causality" [Nedensillikte Aristoteles], Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), 2006, Erişim (17 Eylül 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/aristotle-causality>

⁸⁷¹ Christopher Shields, *Ancient Philosophy: A Contemporary Introduction* [Antik Felsefe: Çağdaş Bir Giriş], (2. Baskı), Routledge: Taylor & Francis, New York 2012, s. 135.

⁸⁷² C. C. W. Taylor, "The Atomist" [Atomcular], A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (ss. 181-204), Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 185-186.

kabul ederler. Ona göre nedensel bir süreçte, sürecin sonucu veya ürün, sürecin nedeni olarak kabul edilmediği takdirde zorunluluktan da söz etmek mümkün değildir.⁸⁷³ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere antik Yunan felsefesinde zorunluluk kavramına kullanıldığı, çeşitli dönem ve ekollerde farklı anlamlar yüklendiği söylenebilir; çünkü kavrama atomcuların ya da Platon'un (vb.) ya da Aristoteles'in verdiği anlamlar birbirinden farklıdır.⁸⁷⁴

Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde zorunlulukla ilgili ele aldığı ilk sorun onun “*bir koşula bağlı olarak mı yoksa mutlak olarak mı söz konusu?*” olduğudur.⁸⁷⁵ Bu soruyla ilgili o dönemdeki yaygın görüşün zorunluluğun basit olduğu ve onu oluş sürecinin sonuna değil içine yerleştirmek gerektiği idi.⁸⁷⁶ Bu durumu da örnek olarak duvarın oluş (varlığa geliş) sürecini gösterir. Daha önce de ifade edildiği üzere duvarın yapım aşamasında taş gibi ağır nesneler altta, tahta gibi hafif nesneler zorunlu olarak doğaları gereği üstte bulunur. Burada duvar oluş (yapım) sürecinden bağımsız değildir; ancak taş ve tahta gibi maddeden dolayı meydana geldiğini söylemek de hata olur; çünkü duvarın bir şeyleri örtmek, korumak gibi bir de yapılış amacı vardır.⁸⁷⁷ O halde duvarın oluş/yapılış süreci duvarı açıklamaz ve zorunlu kılmaz iken duvarın kendisi bu süreci açıklar. Duvar yapmak için belli aşamaları malzemeleri kullanmak ve belli bir süreç içinde belli işleri yapmak zorunlu ise aksi takdirde duvar yapılamıyorsa zorunluluk basit değil koşulludur ve bu zorunluluğu sonuçta ulaşmak istediğimiz erek tesis eder.⁸⁷⁸

Zorunlu kavramına *Metafizik*'te ise dört (4) anlam yükler: 1) Yaşamın sürmesi için koşul olarak var olması gereken şeyler. Örneğin insan ve hayvanlar için besin, su ve oksijen vb. gibi unsurlar yaşamın devamı için zorunludur. 2) Kendileri olmaksızın iyyinin var olamayacağı ya da kötünün ne uzaklaştırılabileceği ne de yok edilebileceği koşullar. Hasta olan birinin ilaç alması iyileşmesi için zorunludur ya da alacaklı birinin alacağını tahsil edebilmesi için borçlu olanı bulmasının zorunlu olması gibi. 3) Ayrıca zorunlu,

⁸⁷³ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 185-186.

⁸⁷⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 23.

⁸⁷⁵ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 199b 34, s. 89.

⁸⁷⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 186.

⁸⁷⁷ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 200a 1-7, s. 89.

⁸⁷⁸ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 186.

zorla, zorlamayla yapılan şey anlamına gelmektedir. 4) Son olarak da olduğundan başka türlü olamayan şeyler için de bu kavramı kullanılır.⁸⁷⁹

Aristoteles'in belirlediği dört neden şu şekilde şematize edilebilir:

Tablo 2.1. Dört Neden.⁸⁸⁰

Neden	Tanımlama	Örnek
Maddi neden	Varlığı meydana getirir	Bronz
Formal neden	Varlığa şekli veya yapısını verir	İnsan şekli
Fail neden	Varlığa şekli veya yapıyı dayatır	Heykeltıraş
Ereksel neden	Varlığın ne uğruna olduğunu tanımlar	Ölüyü onurlandırma

Aristoteles, dört nedenden fail ve ereksel nedeni dışsal, maddi ve formel nedeni ise içsel neden olarak nitelendirir. Belirlediği dış nedenler iç nedenlerin açığa çıkması için çalışır. Bu durumu onun klasik örneğinden hareketle, bir evin yapımı [maddenin (taşın) kuvveden fiile geçip ev formunu kazanması] için bir ustaya [(mimar) fail nedene] ve bu evin yapılması için bir ereğe [(amaca) mimarın ünlü olma merakı gibi] ihtiyaç vardır.⁸⁸¹ O her ne kadar dört neden belirlemiş olsa da çoğu kez üçünü tek bir nedene indirger.⁸⁸² Bu üç (formal, fail ve ereksel) nedeninin aynı öğede aynı açıdan hem değişmeyen hem de belirli değişikliklerin kaynağı olarak bir arada olabilmesi tuhaf değildir. Aksine, aynı öğede hangi yönlerin vurgulandığına bağlı olarak farklı açıklama türlerini ortaya koyarlar.⁸⁸³ Onun, özü bazı durumlarda (ev ve yatak örneği gibi) ereksel neden bazı durumlarda da ilk hareket ettirici (bulutlarda gök gürültüsü ortaya çıkması gibi) olarak görmesi; doğal dünyada maddi neden dışındaki formal, fail ve ereksel nedeni zaman zaman birleştirdiği (özdeş kılması) ve bundan dolayı da gerçek anlamda neden olarak maddi ve formel nedeni kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir.⁸⁸⁴ Ona göre meydana gelen şeyler madde ve formdan oluşan bir bütündür. Ereksel neden çoğu kez formla karışabilir;

⁸⁷⁹ Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1015 a 20-35, s. 243-244.

⁸⁸⁰ Shields, *Aristotle*, s. 44.

⁸⁸¹ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 59.

⁸⁸² Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 198a 24, s. 81.

⁸⁸³ Julia Annas, "Aristotle on Inefficient Causes" [Fail Olamayan Nedenlerde Aristoteles], *The Philosophical Quarterly*, 32(129), 1982, s. 321.

⁸⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1041 a 24-30, s. 373; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 397; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 179.

çünkü “*Erek, henüz gerçekleşmemiş olan formdur.*”⁸⁸⁵ Başka bir ifadeyle maddenin kuvveden fiile geçişi yani form kazanması artık gerçekleşmiş bir erektir.⁸⁸⁶ Ereksel nedenin sürecin ve varlığın niçin olduğunu, hedefini veya amacını açıklaması ve maddenin amacının form kazanarak kuvveden fiil durumuna geçme ereği birbirine indirgenebileceğini gösterir. Fail neden, süreçleri başlatarak ve etkilerini gösteren bir neden olsa da o da formel nedene indirgenebilir; şöyle ki sağlığı meydana getiren hekimin zihnindeki sağlıkla ilgili kavramdır (formdur). Hekimin kafasındaki bu formu kuvveden fiile geçirerek hastayı sağlığına kavuşturur.⁸⁸⁷

Sonuç olarak başka filozoflar tarafından nedenlerden bir veya bir kaç farkedilmiş olsa da dört neden öğretisi Aristoteles tarafından sistemleştirilmiştir. Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda o her ne kadar oluş ve değişmeyi açıklamak için dört neden gerekli olduğunu vurgulasa da fail ve ereksel nedeni formel nedene indirgeyerek nedenler öğretisinde ekonomik bir tutum sergileyerek onu maddi ve formel neden olmak üzere ikiye indirgemıştır.

Aristoteles, ay-altı alemdeki (doğal ya da sanat/ yapay) nesnelerin oluşumunu açıklarken kullandığı argümanlardan biri de dört neden öğretisidir. Doğanın ve sanat eseri olan yapay nesnelerin varlığa gelebilmesi için bu dört nedenin varlığı zorunludur; çünkü bu nedenlerden biri eksik olduğunda nesne var olamaz. Bu sebeple de onun kurduğu bu fiziki sistem tam bir klasik determinizm olarak nitelendirilemese de yine de determinist bir yapıyı çağrıştırmaktadır.

⁸⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), dpnt. 2, s. 87.

⁸⁸⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 179.

⁸⁸⁷ István Bodnár ve Pierre Pellegrin, s. 276; Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap (A), dpnt. 2, s. 87.

2.7. RASTLANTI - ŞANS

İnsanlar günlük hayatta çoğu kez rastlantı ve şans kavramları ile karşılaşır. Herkes iyi ya da kötü şanslı olmanın nasıl bir his olduğunu bilir ve yine herkes belli bir beklenmedik sonuçla karşılaştığında bunu şansa bağlar.⁸⁸⁸ Bu nedenle şans kelimesi farklı bağlamlarda farklı şeyler ifade etse de, değişmez bir şekilde sürpriz potansiyeline işaret eder. Şans eseri olarak tanımlanabilecek herhangi bir olayın bizi şaşırtma kapasitesi vardır.⁸⁸⁹ Eğer bir insan (kumar, yatırım, borsa ya da sigortacılık vb. gibi işlerle) iş dünyasındaysa teknik olarak şansın matematiksel ve istatistiksel açıdan ne olduğunu bilmesi



⁸⁸⁸ John Dudley, *Aristotle's Concept of Chance*, State University of New York Press, Albany 2012, s. 1.

⁸⁸⁹ James A. Coffman "On the Meaning of Chance in Biology" [*Biyolojide Rastlantının Anlamı Üzerine*], *Biosemiotics*, 7(3), Sayı: December 2014, s. 378.

zorunludur. Ayrıca bilim adamları fizik*, biyoloji**, matematik*** gibi pek çok alanda rastlantı/şans, olasılık kavramlarını kullanırlar ve kavramlara kendi disiplinlerinin

* Klasik fizik determinist bir yapıda olup evrendeki tüm fiziksel olayların neden-sonuç ilişkisi bağlı olarak ortaya çıktığını savunur. Determinist yapı bir fiziksel sistemin başlangıç koşulları bilindiğinde “t” gibi sürenin sonunda sisteme ne olacağı önceden öngürebileceği savına dayanır ve olasılığı (rastlantı ve şansı) dışlar. Oysa bu determinist yapıya karşı kuantum fiziği olasılıkçı, belirsizliklere açık, indeterminist bir yapı sergiler. (bkz. Eren Veysel Ersoy, *Oyunun Kurallarını Fizik Söyler*) (2.Baskı)95-97,103, ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2011, s. 113.) Kuantum Fizikçisi Heisenberg’e göre elektronlar her zaman var değildirler. Bu elektronlar bir gözlemci onları izlediğinde yani başka bir şeyle etkileşime girdiği ya da çarpıştıkları zaman bir olasılıkla bir yerde maddeleşiyordu (Kuantum sıçraması). Bir gözlemci ya da etkileşim yoksa belli bir yerde yani konumda bulunmazlardı. Kuantum fiziği bir cismin bir etkileşim sonrası gerçekleşecek olan kuantum sıçramasının öngürebileceğini olduğunu ve bunun büyük ölçüde rastlantı ile gerçekleştiğini öne sürüyordu. Bu ifadeye göre bir elektron etkileşime girdiğinde hangi konumda olacağı, nerede ortaya çıkacağı önceden bilinemez sadece bir olasılık olarak konumlarının hesaplamaları yapabilir. Örneğin elinizden uçup giden bir balonun nereye gideceği öngörülemmez sadece olasılık olarak gidebileceği yerler söylenebilir. Fiziğin bu tür incelemeleri yapan dalına istatistiksel fizik denir. (bkz. Carlo Rovelli, *Fizik Üzerine Yedi Kısa Ders*, (Çev: Tolga Esmer), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2017, s. 23,-24, 52.)

** Günlük kullanımda olduğu gibi biyolojik söylemde de rastlantı/ şans kavramı öngörülemmez, tahmin edilemez ve kasıtsız olmasından dolayı gelişigüzel, geçici veya kazara olan beklenmedik durumları veya belirsiz ihtimalleri anlatmak için kullanılır. (bkz. Coffman, s. 378.) Günümüzde bilindiği üzere canlı türlerinin kalıtsal özelliklerini nesiller boyu taşıyan, aktaran DNA’dır. (bkz. David Ruelle, *Rastlantı ve Kaos* (1.bs), (Çev: Deniz Yurtören), Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 15.) Yine biyolojide bazen bir türün bir bireyinde öngörülemmez bir yanlışlık (mutasyon) DNA’nın yapısına yazıldığı anda mekanik bir şekilde milyonlar belki de milyarlarca kopyalanıp ilerleyen zamanda rastlantısal olmaktan çıkıp zorunluluk ve kaçınılmaz olanın alanına yerleşebilmektedir. (bkz. Jacques Monod, *Rastlantı ve Zorunluluk*, (Çev: Elodie Eda Moreau), Alfa Basım Yayıncılık Yayınları, İstanbul 2012, s. 113.) Biyologlar genellikle bu genetik mutasyonların adaptasyon açısından “şans” veya “rastgele” olarak ortaya çıktığını kabul ederler. Bu iddia, Darwin’in “kendiliğinden”, “tesadüfi” veya “şans” varyasyon (değişim, çeşitlilik) anlayışına kadar gitmektedir. (bkz. Francesca Merlin, "Evolutionary Chance Mutation: A Defense of the Modern Synthesis' Consensus View" [Evrimsel Şans Mutasyonu: Modern Sentez'in Konsensüs Görüşünün Savunması], *Philos Theor Biol* (2:e103), 2010, s. 1.) Bu bağlamda Evrim teorisi, seçim eyleminin, genetik materyalde meydana gelen mutasyonlara bağlı varyasyon olduğunu iddia eder ve bu tür bir varyasyonun "rastgele" gerçekleşmesi teorisinin merkezi bir önermesidir. Bu nedenle, mutasyonun varlığı, rastlantı/ şans kavramının biyolojiye (evrimsel teoriye) girmesini sağlayan temel bir yoldur. İlk defa Darwin’in tarafından ortaya konulan Doğal seleksiyon/ seçim önemli bir şans bileşenine sahip bir süreçtir ve bu, doğal seleksiyon teorisi ile yerçekimi teorisi arasında önemli bir fark yaratır. Klasik fizik, içinde bulunduğu fenomenlerin deterministik bir teorisini sunarken, doğal seleksiyon teorisi, doğal bilimlerde istatistiksel düşünmenin gücünün ilk örneğidir. (bkz. Elliott Sober, “The nature of selection: Evolutionary theory in philosophical focus” [Seçimin doğası: Felsefi odakta evrim teorisi] University of Chicago Press, 2014, s. 103.)

*** Matematikte rastlantı, bilinmezlik, talih/şans vb. kavramlar biraz da olsa olumsuz çağrışımlar oluşturur. Bundan dolayı da bu kavramlar bilimden çok sanki kahinlerin, büyücülerin, falcıların ilgi/ uzmanlık alanına giriyormuş algısı oluşturuyor olsa da bu algı yanıltıcıdır; çünkü rastlantı konusunda bilimsel araştırmalar yapılması olanaksız değildir. (bkz. Ruelle, s. 13.) İşte bu rastgele olayların gerçekleşme ihtimalini inceleyen olasılık teorisi matematiğin bir dalıdır. (bkz. Ian Stewart, *Matematiğin Kısa Tarihi* (3.bs), (Çev: Sibel Sevinç), Alfa Yayınları, İstanbul 2017, s. 292.) Olasılık kuramı, insanın belirsizlik üzerine düşünmesini sağlaması ve risk değerlendirmelerini yapabilmesi açısından oldukça önemli bir alandır. (bkz. Tony Crilly, *Gerçekten Bilmemiz Gereken 50 Matematik Fikri* (5.bs), (Çev: Cem Duran), Domingo Yayınevi, İstanbul 2016, s. 124.) ve bundan dolayı da belirsizliğin matematiği olarak tanımlanır. (bkz. Stewart, 292.) Olasılığın matematiksel kuramlar arasına girmesi on yedinci (17.) yüzyıldadır. B. Pascal, P. Fermat ve A. Gombaud arasında kumar problemlerinin tartışılması sonucu ortaya çıkmıştır. (bkz. Crilly, s. 125.) Bütün olasılıklar 0 ile 1 arasında gerçekleştiği kabul edilir. Bu ifadenin açılımı eğer bir olayın olma olasılığı kesinse 1 ile;

temellendirmeleri doğrultusunda açıklama da getirirler. Ayrıca bu kavram sayısız edebiyat eserlerine de konu olmuştur. Dolayısıyla bu kavramlar günümüz fenomeni olarak, teknik ve bilimsel açıdan birçok düzeyde insan için ilgi konusu olmuştur. Ancak kavramın derinlikleri yalnızca felsefe ile analiz edilebilecek, geniş kapsamlı etkileri ve çıkarımları olan bir konudur.⁸⁹⁰ Felsefinin değişmez problem alanlarından biri olan nedensellik tartışmalarının yolu sürekli rastlantı/şans kavramları ile kesişmektedir; çünkü herhangi bilinen bir nedenle/nedensellik açıklanamayan olay ve olgular rastlantı ve şans kavramlarıyla açıklanmaya çalışılmaktadır.⁸⁹¹

Rastlantı kelimesi Farsça “*rast*” kökünden türetilmiştir. Rastlantı teriminin yaygın kullanımından önce Arapçadan dilimize geçen ve aynı anlam içeriğine sahip olan “tesadüf” kelimesi kullanılmaktaydı. Farsçada “*rast*” düz, doğru, sağ, hayırlı gibi olumlu anlamlar çağrıştırırken, Arapçada “*sadefe*” kökünden türetilmiş olan tesadüf kelimesi ise çarpma, çarpışma gibi anlamlar taşımaktadır. Yunan mitolojisi ve felsefesinde rastlantı kelimesinin karşılığı olan “*tyche*” bir şehrin kaderini yöneten Tanrı anlamına gelmekte olup çoğunlukla Yunan metinlerinde belirli bir amaç olmaksızın bir şeyin ortaya çıkmasını ifade etmekteydi.⁸⁹² Ayrıca “*tyche*” kelimesi bir kişinin tanrılardan aldığı şans, uğur/uğursuzluk, (iyi veya kötü) talih, isabet etmek, denk gelmek gibi anlamlar da taşımaktadır.⁸⁹³

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle rastlantı/tesadüf kelimeleri “*birbirinden bağımsız birden fazla olgu veya olayın, sonucu yönlendiren bir kasıt olmaksızın bir araya gelerek planlanmamış bir sonuç üretmeleri*” olarak tanımlanabilir.⁸⁹⁴ Bir şeyin rastlantı/şans eseri olarak meydana geldiğini söylemek, onun planlı bir şekilde gerçekleşmediğini söylemektir.⁸⁹⁵ Kavram felsefede ise öznde (özde) hiçbir değişikliğe neden olmaksızın ortaya çıkan, oluşu tahmin edilemeyen, etkin sebebi bilinmeyen, izahı yapılamayan, gelip geçici nitelik taşıyan, yitip giden olayları ifade etmek için

fakat olayın gerçekleşmesi mümkün değilse 0 ile ifade edilir. (bkz. Stewart, s. 293.) Böyle bir durumda 0,1 düşük bir olasılığı, 0,9 da yüksek bir olma olasılığına denk gelir. (bkz. Crilly, s. 125.)

⁸⁹⁰ Dudley, s. 1.

⁸⁹¹ Macit, s. 158.

⁸⁹² Mehmed Ali Çalışkan, *Rastlantı*, Küre Yayınları, İstanbul 2018, s. 14-17.

⁸⁹³ Peters, s. 386-387.

⁸⁹⁴ Çalışkan, s. 15.

⁸⁹⁵ Coffman, s. 378.

kullanılmaktadır.⁸⁹⁶ Bu tanım bağlamında rastlantı şeylerin öz doğasının bir parçası olmayan ve görünüşte bir neden olmaksızın beklenmedik bir şekilde gerçekleşen olaylarla ilgili olup⁸⁹⁷ bir olayın/bir şeyin nedeni ya da ereği anlaşılmadığında, açıklanamadığında kullanılan bir kavramdır. Olayın bir yeter sebebi olduğunda ise rastlantı dışlanır.⁸⁹⁸

Yunan mitolojisinin doğa tasarımı rastlantı ve zorunluluk kavramları arasında kesin çizgilerle belirlenmiş bir ayrım bulunmamaktadır. Her ne kadar insanların dünyasında bütün olup bitenler tanrılar tarafından belirlenmiş gibi algılanıyorsa da, tanrılar tarafında ise böyle bir zorunluluk algısı yoktur. Çünkü tanrılar arasında sürekli bir savaş/rekabet olduğu için buradaki sonuç rastlantısallık taşımaktaydı.⁸⁹⁹ Mitolojiden felsefeye geçildiğinde günümüze ulaşan kaynaklar doğrultusunda rastlantı kavramını Aristoteles'ten önce kullanan filozoflar olsa da onu daha felsefik bağlamda daha sistematik olarak inceleyen Aristoteles olduğu söylenebilir. Diğer kavramlarda olduğu gibi burada da kendisinden önceki filozofların kavramı nasıl ele aldıklarını inceledikten sonra kendi felsefi sistemi içinde konuya bir açıklama getirmeye çalışır.

Maddi, formel, fail ve ereksel neden (dört nedenin) dışında rastlantı ve şansın (talihin) da neden olarak kabul edenlerin olması ve hatta bazı şeylerin bunlara bağlı olduğu/oluştugu iddiaları Aristoteles'te bu iki kavramın araştırılması gerekliliği fikrinin zeminini oluşturmuştur. Onun rastlantı ve şans kavramları ilgili ele aldığı sorunların başında bu kavramların gerçekte var olup- olmadığı sorunudur. Bu soruya (kendisinden önceki) bazı filozofların rastlantı/şansın varlığını kabul ederken bazılarının ise reddettiğini söyleyerek cevap verir. Reddedenlerin gerekçesi: Hiçbir şey rastlantı ya da şans eseri oluşamaz. Aslında bu şekilde olduğu iddia edilen bütün nesnelerin bir nedeni vardır. O bu durumu şu şekilde örneklendirir: Pazara giden birinin orada karşılaşmak istediği ama beklemediği biri ile karşılaşmasının (denk gelmesinin) nedeni kişinin alışveriş yapma ya da ihtiyaçlarını giderme isteğidir. Bu açıklamalar doğrultusunda buna benzer örneklerin ya da durumların rastlantı eseri meydana geldiğini söyleyenler

⁸⁹⁶ Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (5. bs.), Bulut Yayınları, İstanbul 2004, s. 407; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 309.

⁸⁹⁷ Alan Woods, Ted Grant, *Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim* (2.bs), (Çev: Ufuk Demirsoy, Ömer Gemici), Yordam Kitap, İstanbul 2020, s. 144.

⁸⁹⁸ Friedrich Albert Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, (4.Baskı), (Çev.: Ahmet Arslan), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2016, s. 32.

⁸⁹⁹ Çalışkan, s. 16.

yanılmaktadır; çünkü bunların hiçbirisi bir rastlantının sonucu olarak ortaya çıkmaz bilakis belli bir nedenin sonucu olarak gerçekleşir. Aristoteles, kendisinden önceki eski bilgelere hiçbirinin de oluş ve yok oluş nedenleri arasına rastlantı/şans kavramlarını koymadıklarını söyler. Bunun sebebi de onların hiçbir şeyin rastlantı ya da şans eseri oluşacağına inanmamalarıdır.⁹⁰⁰

Aristoteles rastlantıyı kabul eden filozoflara örnek olarak Empedokles'i gösterir. Daha öncede belirtildiği üzere Empedokles, doğal varlıkların gerçek olmayıp, onların (kendisi tarafından ortaya konulan) dört öğenin rastlantısal birleşimi sonucu meydana geldiğini savunur. Doğal varlıklar gibi canlı varlıklar da aynı şekilde öğelerin rastlantısal karışımlarının sonucu oluşur.⁹⁰¹ Onun evrenin oluşumunu anlatırken (Aristoteles'in aksine) "*hava bu şekilde yükseldi ama çoğu kez de başka biçimde*" ifadesi havanın daima yukarıda bulunmadığı sonucunu doğurur. Havanın rastlantısal olarak bazen yukarıda bulunması gibi hayvanların organları da rastlantısal olarak oluşur.⁹⁰² Ateş, hava, su ve toprak gibi kimyasallardan oluşan, et ve kemikten Sevgi ile bir araya gelen uzuvlar rastlantı eseri "öküz başlı insanlar" ya da "insan başlı öküzler" gibi yaşayan şeyler ortaya çıkar. Bu şekilde ortaya çıkan canlıların çoğu kırılgan/hassas ve kısır olduğu için sadece insan ve hayvan türü varlığını sürdürebilir. Empedokles'in üreme yeteneğinin tasarlanmayıp rastlantı eseri ortaya çıktığını öne sürmesi modern evrim teorisinin nüvelerini taşıdığı şeklinde yorumlanabilir.⁹⁰³ Çünkü biyolojik özellikleri açıklamak için geliştirdiği bu açıklamalar hayvanların evriminde doğal seleksiyona bağlı olarak en iyi/en güçlü olanın hayatta kaldığı şeklinde bir söylemi içinde barındırır.⁹⁰⁴ O halde tüm varlıklar öğelerin rastlantısal birleşimlerinden meydana geliyorsa "en iyi ya da mükemmeli" planlayan bir tanrının varlığından söz edilemez. Bu bağlamda insanların sahip oldukları yetilerle birlikte var olması sadece dört öğenin rastlantısal karışımının ilineksel sonucu olduğundan gelip geçicidir.⁹⁰⁵

⁹⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 195b 30-35, 196a 1-10, s. 67, 69.

⁹⁰¹ W.K.C. Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 57, 59.

⁹⁰² Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 196a 20- 23, s. 69.

⁹⁰³ Anthony Kenny, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy [Antik Felsefe: Batı Felsefesinin Yeni Bir Tarihi]*, Volume 1, Clarendon Press, Oxford 2004, s. 22-23.

⁹⁰⁴ W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi-II: Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a* (Çev.: Faruk Gültekin), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 153.

⁹⁰⁵ W. T. Jones, *Klasik Düşünce: Batı Felsefe Tarihi I*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 45.

Empedokles dışında bazı filozofların da gökyüzü ile bütün evrenin, her şeyi karıştırıp mevcut düzeni oluşturan sarmalın/girdabın rastlantı ile oluştuğunu ileri sürmüştürler. İddia sahiplerine göre bitki ve hayvanlar rastlantı eseri oluşmazlar; çünkü ne olduğu belli olan bir tohumdan rastgele bir şey çıkmaz (şöyle ki elmadan armut değil elma çıkması gibi, zeytin tohumundan zeytin, insandan insan çıkar). Bunu sağlayan/neden olan şey onlara göre ya bir doğa ya US ya da böyle başka bir şeydir. Aristoteles, bunların bitki ve hayvanların rastlantı eseri olmadığını söylemelerine rağmen “*gökyüzü ve görünenler içinde en tanrısal olan nesnelerin rastlantı*” eseri oluştuğunu iddia etmelerini şaşırtıcı, akıl almaz ve tutarsız bulur. Bir başka grup da talihin bir neden olduğunu ancak Tanrısal ve çok gizemli olduğu için insan düşüncesi tarafından bilinemeyeceğini öne sürmüşlerdir.⁹⁰⁶

Yukarıdaki ifadeler bağlamında Aristoteles her ne kadar rastlantı kavramının varlığını kabul edenleri eleştiriyor olsa da kendisi de Ay-altı alemde oluşan şeylerin “*bazıları doğanın, bazıları sanatın, nihayet başka bazıları da rastlantının*” ürünü olarak görmektedir. Onun bu ifadesi rastlantı kavramının doğada işlerlik gördüğünü kabul etmesi olarak yorumlanabilir. Varlıklar arasında kimi nesneler her zaman aynı durumda ve zorunludurlar. Burada kullanılan zorunluluk ifadesi bir “zorlama”yı değil varlığın olduğundan başka türlü olmasının imkansız olduğunu anlatır. Başka bir ifadeyle bu nesneler “her zaman öyledir.” Bu nesnelere karşılık bazı nesneler de “çoğunlukla öyledir” ve bunlar ne zorunludur ne de her zaman aynı durumdadırlar. Her iki durumda olan/oluşan nesnelerin hiçbirinin nedeni rastlantıya bağlı değildir.⁹⁰⁷

J. Barnes’e göre Aristoteles rastlantıyı; yukarıda “çoğunlukla öyle olan ve zorunlu olmayan” nesneler olarak ifade eden grubun oluşumunda ortaya çıkan istisnalar olarak görür. Örneğin insanların saçları çoğunlukla yaşlanmaya bağlı olarak beyazlaşır; eğer Sokrates’in ya da herhangi birinin saçları beyazlaşmıyorsa burada bir rastlantıdan söz edilir.⁹⁰⁸ Aynı şekilde insanların kalbi her zaman sol taraftadır ama rastlantısal/istisnai durumlar da kalbi sağ tarafta da olan insanlar da vardır. Doğumsal olarak bu insanların tüm organlarının yeri çoğunluktan ters yerleşim gösterir. Bu örnekte olduğu gibi rastlantı

⁹⁰⁶ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 196a 24-34, 196b 1, 5-7, s. 69, 71.

⁹⁰⁷ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1032 a 13-14, 327 *Metafizik*, VI. Kitap (E), 1026 b a 27-30, s. 300; *Fizik*, 2. Kitap, 196b 10-13, s. 71.

⁹⁰⁸ Jonathan Barnes, *Aristoteles*, (Çev: Bahar Öcal Düzgören), Altın Kitapları Yayınevi, İstanbul 2002, s. 87

doğanın alışıl gelmiş yarasına istisnai bir durumu ifade eder. İstisnai olarak meydana gelen bu rastlantısal şeyler, ilineksel olarak yani bir yan niteliğın sonucu olarak ortaya çıkar.⁹⁰⁹ Aristoteles'in rastlantı ve şans diye bir şey var, bu açık⁹¹⁰ ifadelerinden onun bu kavramların varlığını bir şekilde kabul ettiğı şeklinde yorumlanabilir. Nesneleri de zorunlu olarak olduğundan başka türlü olamayan ve çoğunlukla öyle olan diye iki gruba ayırır. Bu iki grup içinde rastlantı çoğunlukla öyle olanlar içinde istisnai bir durum olarak ortaya çıkar. O halde her zaman aynı ve zorunlu olanlarda rastlantı meydana gelmesi söz konusu değildir. Örneğın doğan her insan ölüyorsa, ölümsüz bir insana rastlanması mümkün olmadığı gibi aynı şekilde toprak da ya da suyun dışında herhangi bir yerde yaşayan bir balık türüne de rastlanılmaz.

Aristoteles, ister doğa tarafından ister düşünce (yapay ya da sanat) ürünü olan nesneler olsun hepsinin ortak özelliğinin “bir şey için” olması olarak görür. Başka bir ifadeyle hepsinin bir ereksel nedeni vardır. Zorunlu (her zaman aynı) ve çoğunlukla öyle olanlar dışında da nesneler arasında da bazılarının da ereksel nedeninin olması olasıdır. Bu nesneler “ilineksel” olarak oluştuğunda bunların rastlantı sonucu meydana geldiğı düşünülüyor. Daha önce de ifade edildiğı üzere bazı nesneler “kendinden, kendi başına” vardır, bazı nesnelerde “ilineksel” olarak vardır. Onun ev örneğinden hareketle evi yapan mimar kendinden/kendi başına neden iken, bu mimarın beyaz tenli olması ya da müzisyen... vb özelliklere sahip olması ilineksel nedendir. Kendinden/kendi başına neden daima belirliken, ilineksel neden belirsizdir; çünkü tek nesne için sayısız ilinek söz konusudur. İlineksel nesnelerin varlığı zorunlu değildir, belirsizdirler; bu yüzden ilineksel nedenler düzensiz ve sonsuz sayıdadır.⁹¹¹ Rastlantı sonucu oluşan nesnelerin nedenlerinin belirsiz olması zorunludur. Burada rastlantının nedeninin belirsiz olması onu insan için bilinemez hale getirir; çünkü insan nedenini bildiğı şeyi bilebilir. Bazıları da hiçbir şeyin rastlantısal olarak oluşamayacağını savunur ki her iki görüşte yerinde ve akla uydundur. Rastlantısal oluşumlar olanaklıdır; “çünkü ilineksel anlamda oluşma var.” Rastlantısal oluşumlarda ilineksel nedenler arasındadır ama hiçbir zaman hiçbir şeyin mutlak anlamda nedeni olamazlar. Yukarıdaki onun örneğinden hareketle bir evin nedeni mimardır ancak mimarın flütçü (müzisyen) ya da hekim olması beyaz ya da siyah olması

⁹⁰⁹ Ross, s. 128

⁹¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 196b 14-15, s. 71.

⁹¹¹ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 196b 14-30, s. 71, 73; *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1065 a 25-26, s. 465.

tamamen ilinekseldir. Yine aynı şekilde evinden çıkıp pazara giden biri birçok nedenden dolayı bu eylemi yapmış olabilir; alışveriş için, birini görmek için, sırf gezmek için, davalı ya da davacı olduğu için ... vs. Bu amaçlardan birinden dolayı pazara giden birinin orada alacaklısını görüp parasını alması tamamen rastlantısalıdır. Bu örneklerde olduğu gibi nedenler belirsiz olduğu için rastlantı da tamamen belirsizdir.⁹¹² O halde Aristoteles rastlantıyı bir şekilde bilinmeyen bir neden olarak görür. Şayet şu olay ya da nesne rastlantı sonucu meydana geldiği söyleniyorsa bu ifadenin okunuşu/açılımı oluşan şeyin niçin meydana geldiği kesin olarak söylenemiyordur.⁹¹³

Aristoteles, rastlantı ile şans (talih) kavramlarının aynı mı yoksa farklı mı olduğunu? sorar ve cevabı da her ikisinin birbirinden farklı olduğu yönündedir. Rastlantı, şansa göre daha kapsamlıdır; çünkü şans eseri olan her şey rastlantısalıdır; fakat rastlantısal olan her şey şans eseri değildir. Şans/şans eseri olan şeyler bir eylemin söz konusu olduğu olaylarla ilgili olduğu için eylemin olmadığı olaylar da şans eseri bir durumla karşılaşmak olası değildir. Şanslı olmak bir anlamda mutlulukla aynı şey ya da yakın anlamlıdır; çünkü mutluluğun kendisi de iyi bir eylemdir.⁹¹⁴ Bu bağlamda şans, insanların üzerinde düşündükleri ve bir seçim yapıp eylemde bulundukları durumlarda karşılaştıkları rastlantısal olaylar için kullanılan bir kavramdır.⁹¹⁵ O halde şans, “*bilinçli bir seçim sonucu belli bir amacı gerçekleştirmek üzere meydana gelen olaylarda iş gören tesadüfi bir nedendir.*” Buradaki bilinçli seçim düşünceden bağımsız olamayacağından, şans ve düşünce aynı şeye aittir; çünkü düşünceden bağımsız (ayrı olarak) seçim yapmak söz konusu değildir. Rastlantı gibi şansa bağlı olayları meydana getiren nedenlerde insan için belirsizdir. Bundan dolayı da “*şans insani hesaplamaya gelmeyen*” ilineksel bir neden olarak tanımlanabilir. Şans da rastlantı gibi gerçek anlamda hiçbir şeyin nedeni değildir. Şans eseri gerçekleşen şeylerin sonucunun iyi ya da kötü olmasına göre “iyi şans, kötü şans” olarak adlandırılır iken bahtlılık büyük mutlulukları, bahtsızlık ise büyük felaketleri tanımlamak için kullanılır.⁹¹⁶

⁹¹² Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 197a 10-17, 20, s. 73, 75.

⁹¹³ Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 27.

⁹¹⁴ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 197a 35-37, 197b 1-5, s. 75, 77.

⁹¹⁵ Ross, s. 129.

⁹¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1065 a 30-33, 1065 b 1-3, s. 465-466

Yukarıda ifade edilenler bağlamında cansız nesnelerin, hayvanların, bitkilerin ve çocukların şanslı bir eylemde bulunmaları söz konusu olamaz; çünkü tercih yok. Oysa rastlantı hem cansız varlıkların hem de canlıların karşılaşılabileceği bir durumdur. Rastlantı, “‘bir şey için’ olup da nedeni dışarda olan nenelerde, o oluşan şey amaç tutulmaksızın oluşma söz konusu” olunca kullanılan bir kavramdır;⁹¹⁷ çünkü rastlantı düşünülüp hesaplanmış bir seçime sahip olmayan eylemlerde karşılaştığımız ilineksel bir durumdur.⁹¹⁸ O, bu duruma bir atın bulunduğu yerden başka bir yere giderek kendini esir tutanların elinden kurtulup özgürlüğüne kavuşmasını ya da bir binanın altından geçen birinin kafasına taş düşmesini örnek gösterir.⁹¹⁹ Bu örneklerden hareketle ne atın kendini kurtarmak bilinçli bir seçim yapıp kaçmayı planlayıp bunu eyleme döktüğü ne de taşın bilinçli olarak birini seçip kişinin kafasına düştüğü iddia edilebilir. Her iki örnekte tamamen rastlantısaldır.

Aristoteles’e göre rastlantı ile şans arasındaki en büyük farklılık kendini doğa gereği olan nesnelerin oluşumunda gösterir. Çünkü doğa gereği oluşan nesnelerden bir nesne doğaya aykırı, anormal türden bir oluşum gösterdiğinde bu durum şans eseri değil daha çok rastlantısal bir oluş olarak ifade edilir. Ona göre doğal olarak oluşan nesnelerin nedeni kendi içinde iken rastlantısal oluşan nesnelerin nedeni dışarıdadır.⁹²⁰ Rastlantısal meydana gelişler doğaya uygun meydana gelişlere karşıt/aykırı bir durumu ifade eder. Bu karşıt durum “*anormal, eksik, kusurlu*” her şeyi içermektedir. Doğal varlıkların meydana gelişlerinde, meydana gelen ile ortaya çıkan şey aynı türdendir; çünkü form, türsel olduğu için bir türün içine giren tüm bireylerde aynı şekilde var olur.⁹²¹ Çünkü tür, bireylere biçin kazandıran bir prototip/ana-örnektir. Tür bir kere meydana geldikten sonra çok beklenmedik bir kaza (felaket) oluşmadığı sürece aynı şekilde varlığını sürdürür. Türün bireyleri dört neden ile ilişkili olarak (zorunlulukla) ortaya çıktıkları için rastlantıya açık değillerdir. Bu dört nedenin bir arada tespit edilemediği yerde rastlantısal oluşumlar olma olasılığı vardır.⁹²² Örneğin insandan insan, kediden kedi, meşe palamudundan meşe ortaya çıkmasında olduğu gibi hepsi aynı forma sahiptir. Ancak doğaya aykırı oluşlarda

⁹¹⁷ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 197b 7-8, 14, 18-20, s. 77.

⁹¹⁸ Ross, s. 129.

⁹¹⁹ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 197b 14, 15, s. 30.

⁹²⁰ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 197b 33-37, s. 79.

⁹²¹ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1033 b 30-33, dpnt. 1, s. 337, dpnt. 1, s. 340.

⁹²² Ş. Teoman Duralı, *Felsefe- Bilimin Doğuşu: Aristoteles’te Canlılar ve Bilim Sorunu*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011, s. 144.

meydana gelenle, ortaya çıkan şey arasında türsel özdeşlik yoktur. Örneğin attan at, eşekten eşek meydana gelirken bazen bu iki farklı türün birleşmesi sonucu oluşan katır (melez) doğaya aykırı bir meydana gelişir. Katır türsel olarak ne attır ne de eşektir.⁹²³

Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde rastlantı ve şans kavramlarının mahiyetinin ne olduğu ve aralarındaki farkları ortaya koyduktan sonra ilineksel bir neden olarak kabul edilecek bu kavramların gerçek nedenlerden önce gelip gelmediğini sorgular. İlineksel olan hiçbir zaman kendi başına olandan önce gelmediğine göre zorunlu olarak ilineksel bir neden de kendi başına neden önce gelemez. Bu durumda rastlantı ve şans, us ve doğadan sonra gelir. Bu çıkarıma göre usun ve doğanın, gökyüzünün/evrenin ve diğer pek çok nesnenin bir nedeni olarak usun ve doğanın rastlantısal nedenden önce gelmesi zorunludur. Bu durumda rastlantı bazı filozofların iddia ettiği gibi evrenin gerçek nedeni değildir.⁹²⁴

Dört neden öğretisinden dolayı onun fiziki sisteminde erekselliğe bağlı bir zorunluluk ve determinizm var olsa da rastlantı, şans gibi kavramları da görmezden gelememiştir. Çünkü hem kendisinden önceki filozoflar bu kavramların var olduğunu iddia etmişler hem de bu kavramları doğadaki işleyişten sorumlu tutmuşlardır. Kendi gözlemleri de rastlantı sonucu oluşan nesnelerin var olduğunu göstermekteydi. Bu kavramı görmezden gelmeyip mahiyetinin ne olduğunu araştırması onun işini ne kadar ciddiye aldığını gösterir. Dört neden dışında bir nedenle oluşan nesneleri rastlantısal nedenle açıklamıştır. Mevcut durumda bir nesnenin oluşmasına neden olan şey bilinemediği, tespit edilemediği için rastlantısal denilmiştir. Bu kabul de aslında onun fiziki sisteminin ılımlı bir determinist yapıda olduğunu gösterir.

⁹²³ Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1033 b 33-35, 1034 a 1-3, dpnt. 2, s. 336.

⁹²⁴ Aristoteles, *Fizik*, 2. Kitap, 198a 1-13, s. 79.

2.8. DEĞİŞİM

Değişim (*metabole*) konusu başlangıçta felsefenin ele aldığı bir kavramdı. Felsefe ile bilimin ayrılığından sonra kavramın, bilim (kimya* gibi) tarafından da ele alınması onu multi-displiner (ortak) bir kavrama dönüştürmüştür. Bu durum kavram üzerinde tartışmaların halen sürdüğünün bir göstergesi şeklinde yorumlanabileceği gibi sonradan kendi problem alanlarını, terminolojilerini, kavramlarını kurmaya çalışan bilim dallarınca bazı sorunların çözümlenebilmesi için değişim kavramının açıklığa kavuşturulması ihtiyacından doğmuş da olabileceği şeklinde yorumlanabilir.

Değişim olgusunu felsefi bir sorun olarak ilk defa ele alanlar Milet Okulu filozofları ve Pythagorasçılar olduğu söylenebilir. Çünkü onların temel sorunu görünürdeki değişimin ardında değişmeden kalanın ne olduğunu? ortaya koymaktı. Bu sorunun cevabı da daha önce de ifade edildiği üzere *arkhe* problemi olarak felsefe tarihinde karşılığını bulmaktadır. Onlar varlığın her ne kadar görünüşte değişiyor gibi görünse de aslında özünün değişmeden aynı kaldığı iddiasındaydılar. Bundan dolayı da değişmeyen *arkhe* düşüncesi ile varlıktaki değişim olgusunu hiçbir zaman uzlaştıramamışlardır.⁹²⁵ Bu bağlamda aslında onların amacı değişim kavramını felsefi bir sorun olarak açıklama çabasından çok değişimin içindeki değişmeyi, değişmezliği açıklama çabasıydı şeklinde de yorumlanabilir.

Değişim sorununu sistematik şekilde ele alanların başında Herakleitos ve Elea Okulu filozofları gelir. Herakleitos, değişmeyen, kendi kendisiyle daima aynı kalan evren tasarımına karşı çıkar;⁹²⁶ çünkü onun için var olmanın zorunlu şartı değişim ve harekettir.⁹²⁷ Onun tasarladığı evrende, sürekli bir oluş ve değişim söz konusu

* Kimya, maddenin bileşimi ve bileşimdeki değişimleri konu alan bir bilim dalı olarak tanımlanır. Kimya bilimine göre kimyasal değişim, maddenin bileşiminde değişikliğe neden olarak başka bir maddenin meydana gelmesi olayıdır. Bu tür değişime örnek olarak sütün ekşimesi, demirin paslanması, benzinin yanması, ekmeğin küflenmesi, kirazın çürütmesi kâğıdın, odunun, kömürün yanması, sütün mayalanması sonucu yoğurt ve peynir elde edilmesi verilebilir. Fiziksel değişim de ise sadece maddenin fiziksel özelliklerinde bir değişim olurken kendisi aynı madde olarak kalır. Örneğin suyun donması, erimesi veya buharlaşması, kâğıdın parçalanması, bardağın kırılması gibi. (bkz. Baki Hazer, *Genel Kimya*, (6.Baskı), Türkmen Kitabevi, İstanbul 2012, s. 1.)

⁹²⁵ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 70.

⁹²⁶ Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, s. 120.

⁹²⁷ Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, (3. Baskı), Alesta Yayınları, Ankara 2000, s. 53.

olduğundan⁹²⁸ kalıcı, durağan, sürüp giden hiçbir şey yoktur.⁹²⁹ Herakleitos’a göre tüm evren ırmak misali akış halindedir ya da her şey “akış, ilerleme veya değişim” içindedir;⁹³⁰ çünkü “*Aynı ırmaklara* girenlerin üzerinden farklı sular akar*”⁹³¹ Bu fragmana göre, bir kişi aynı nehre iki kez giremez; çünkü değişimin kendisi ve sürekliliği hem kişiyi hem de ırmağı değiştirir. Olayın tekrarı söz konusu olduğunda ilk girilen ırmağın suları akıp gitmiş yerine başka yeni sular gelmiş hem de kişi bu süre içinde değişmiştir.

Herakleitos için değişim, karşıtların savaşı/mücadelesi sonrası birbirine dönüşmesiyle ortaya çıkan bir sürecin ifadesidir.⁹³² Tüm şeyler için genelleştirilebilen deneyimsel gerçekliğin değişimine rağmen her gün aynı olan dünyadaki varlıklardan söz edebilmek için değişimi yüklenebilecekleri bir tanım veya kimliğe ihtiyaç vardır. Irmak, sürekli değişse bile bellekte, sözde ve yazıda değişmeyen ırmağın dayanağını veren “logos”tur.⁹³³ Logos bireysel bir fantezi olmayıp, herşey/herkes tarafından paylaşılan şeydir ki bu özelliğinden ötürü kişisel olmayan, evrensel ve tarafsız otoritedir.⁹³⁴

⁹²⁸ Osman Elmalı, Ömer Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (2. Baskı), Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2010, s. 51.

⁹²⁹ Bayram Ali Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, s. 86.

⁹³⁰ Edward Hussey, “Heraclitus” [Herakleitos], A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (ss. 88-112), Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 99.

* *Irmak (Potamos)*: Herakleitos’a atfedilen ırmak fragmanlarında sadece yukarıda belirttiğimiz fragman ona aittir, diğerleri bu fragmandan türetilmiştir. Irmak, Homeros’tan itibaren Yunan dünyasında oluşun, yenilenmenin ve hareketin simgesi olarak kabul görmüştür. (bkz. Cengiz Çakmak’ın yorumu, Herakleitos, *Fragmanlar*, (2.Baskı), (Çev.: Cengiz Çakmak), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2009, s. 53, 217.) Herakleitos için ırmak, doğanın akış içindeki değişimini ifade etmekteydi. (bkz. Erkut Sezgin, *Kuramdan Çözümlemeye Felsefe ve Doğa*, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 4.)

⁹³¹ Herakleitos, s. 53.

⁹³² Elmalı, Özden, s. 51.

⁹³³ Carol Poster, “*Being and Becoming: Rhetorical Ontology in Early Greek Thought*” [Varlık ve Oluş: Erken Yunan Düşüncesinde Retorik Ontoloji], *Philosophy & Rhetoric*, 1996, s. 4.

⁹³⁴ Hussey, s. 92.

Herakleitos’a göre değişim, hareket gibi evrendeki bütün “*Her şey bu logos**”a göre olup... [biter]” ve “*evreni yöneten [bu] logos*”⁹³⁵tur.

Herakleitos, değişimi savunan akış filozofu olarak nitelendirilirken onunla taban tabana zıt görüşlere sahip olan Parmenides değişmezlik filozofu olarak nitelendirilir.⁹³⁶ Çünkü Herakleitos, değişim ve hareket tek gerçekliktir dediği noktada, Parmenides değişim ve hareketin olanaksız olduğunu ileri sürmüştür.⁹³⁷ Parmenides’e göre kendisinden önceki filozoflar, dünyayı açıklama girişimlerinde yanlış bir yol tutmaları onların, başarısız olmalarına neden olmuştur. Çünkü değişimi onaylayarak veya karşıtları birleştirerek böylece olan ve olmayanı birlikte kabul ederek hakikatte gerçek olmayan basit belirli mevcudiyetleri kabul etmişlerdir.⁹³⁸ Parmenides için, evrende “değişim”in var olduğunu kabul etmek hem mantıksal hem de ontolojik çelişki doğurur. Şöyle ki değişmeyi kabul eden biri, bir şeyin önce belirli bir şey, bir süre sonra başka bir şey olduğunu düşünür, oysa böyle bir şey imkansızdır; çünkü bir şey hem var hem de yok olamaz. O halde değişmeyi çelişkiye düşmeden kabul edemeyiz.⁹³⁹ Parmenides’in varlığı, tam bir doluluk hali olarak tanımladığından, bu doluluk değişime ve harekete yer açmaz, imkan tanımaz.⁹⁴⁰ Onun için değişme, basit ve aldatıcı görüntüden başka bir şey değildir.⁹⁴¹

* *Logos*: Herakleitos’un kullandığı “*logos*” terimi “*söylemek, anlatmak, konuşmak*” anlamlarına gelen “*legein*” fiilinden türetilmiştir. (bkz. Cengiz Çakmak’ın yorumu, Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 29.) *Logos* kelimesinin beşinci yüzyıldan önceki dönemlerde ve Herakleitos’un zamanında yaygın bir kullanıma sahip olduğu bilinmektedir. Bu dönemlerde taşıdığı anlamlar: 1) Söylenen ya da yazılan herhangi bir şey. 2) Değer, saygınlık ve ün. 3) Düşünme, tartma, değerlendirme. 4) Neden, sebep. 5) Boş laf/ bahane karşıtı bir anlam içeriğinde. 6) Ölçü. 7) Uygunluk, orantı, ilişki 8) Genel ilke, yasa, kural. 9) Akıl yetisi. 10) Bir şeyin özsel doğasını ifade eden formül ya da tanım. 11) Birlikte, anlaşılabilir verilen kararlar gibi. (bkz. Guthrie, *Yunan Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi İlkçağ Filozoflar ve Pythagorasçılar*, 426-431.) Tüm bu anlamlara rağmen Herakleitos *Fragmanlar*’da *logos*’u a) Söz, söylem, anlatma, b) Yasa, kural, ilke, ölçü, miktar, c) Ün ve saygınlık anlamlarına gelecek şekilde kullanmıştır. (bkz. Cengiz Çakmak’ın yorumu, Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 29.) *Logos*, Platon ve Aristoteles’ten itibaren mantığında kullanım alanına girmiştir. Burada “*bir şeyi anlaşılır kılan kavram ve temel, mantıksal olanın birliği, bilim ilkesi*” anlamına gelecek şekilde kullanımını görmekteyiz. Kavram daha sonra Hellenistik felsefede Tanrı-evren ilişkisini sağlayan aracı anlamında kullanılmıştır. (bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Baskı), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2013, s. 225)

⁹³⁵ Herakleitos, s. 29, 177.

⁹³⁶ John Palmer, *Parmenides ve Sokrates Öncesi Felsefe*, (Çev.: Eser Yavuz), Dergah Yayınları, İstanbul 2020, s. 418.

⁹³⁷ Guthrie, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 52.

⁹³⁸ Curd, s. 37.

⁹³⁹ Aster, s. 52.

⁹⁴⁰ Sezgin, s. 6.

⁹⁴¹ Lange, s. 34.

Empedokles ise değişim konusunda Herakleitos (sürekli bir değişim hali) ile Parmenides'i (ezeli değişmezlik durumunu) uzlaştırma yolunu tercih etmiştir. Ona göre her iki filozofunda haklı yanları vardır. Herakleitos için çevremizde tikel nesnelerde sürekli bir değişim olduğu yadsınamayacak bir gerçektir. Parmenides de haklıdır; çünkü mutlak oluş yokoluş söz konusu olamaz.⁹⁴² Empedokles'e göre dört kök maddenin birleşiminden oluşan varlıklarda, Sevgi ve Nefret'in itici gücü ile oluşan değişim (birleşme ve bölünme) durmaksızın kozmik bir döngü içindedir. O, değişim sürecinin yinelenmelerle gerçekleşen sürekliliğini, birleşme ve bölünmenin dengeli karşıt doğrulardaki zıt süreçlerinin simetrisi olarak ifade eder, üstelik bu döngünün sürekli tekrarlanması ile bir çeşit değişmezlik de oluşur. Onun bu dinamik dünya bakışı, bir ve çok hareket ve durağanlık, hatta hareket içinde durağanlık sağlar.⁹⁴³

Anaksagoras ve Empedokles, Elealıların değişmezlik, hareketsizlik kanuna karşı Miletlilerin değişmez tek bir ögenin dönüşümü ile oluşan şeylerin, değişikliği açıklayamadığı noktada değişmez öğelerin sayısını çoğaltarak ve şeylerde bu öğelerin miktarlarının değişimini/dönüşümünü sağlayan güçler ile yanıt vermeye çalışmışlardır. Dahası onlar, etkileyeni ve etkileneni, zihni ve maddeyi, ruhu ve bedeni ayırt etme yönünde önemli bir adım atmışlar; töz ve özellikleri arasında kesin bir ayırım koymasalar da maddi ve zihinsel mevcudiyetler ile hareket eden ve hareket ettiren arasındaki farka dair farkındalık göstermişlerdir.⁹⁴⁴

Platon, Parmenides'in değişmez varlıklar ile değişen görünüşler iddiasını bir adım öteye taşıyarak değişmez ilkelerin/formların olduğu İdealar dünyası ve değişimin ve değişen şeylerin olduğu görünür dünya ayrımını gider.⁹⁴⁵ Platon, mantıklı/algılanabilir şeylerin çeşitliği ve istikrarsızlığına dikkat çekerek değişikliğin gözlemcinin bakış açısına, farklı şeyler arasındaki ilişkiye göre değişim, zamanda ve mekânda değişim gibi çeşitli türler içerdiğini ortaya koyar.⁹⁴⁶ O, aralıksız bu değişim gerçek olamayacağına

⁹⁴² Zeller, s. 86-87.

⁹⁴³ Daniel W. Graham, "Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides" [Empedokles ve Anaxagoras: Parmenides'e Yanıt], A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (ss. 159-180), Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 161-162.

⁹⁴⁴ Graham, s. 171-172.

⁹⁴⁵ Noburu Notomi, "Plato's Metaphysics and Dialectic" [Platon'un Metafiziği ve Diyalektiği], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy* (ss. 192-211), Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 192, 195.

⁹⁴⁶ Notomi, s. 202.

göre gerçek bilginin ve söylemin nesnesi olarak her durumda değişmeyen, bir ve sürekli aynı kalan akledilebilir şeylerin olduğu bir gerçek İdealar/formlar dünyasının varlığını ileri sürmüştür.⁹⁴⁷ Gerçek İdealar/formlar ise değişim, çelişki, sınırlama veya perspektif içermezler.⁹⁴⁸ Nitekim onlar kendiliklerinden varolurlar, oluş ve bozuluşa tabi değildirler.⁹⁴⁹ Algılanabilir dünyadaki varlıklar ise bu İdea'ların duruma, bakış açısına göre değişen eksik bir kopyası olduğu için değişim ve dönüşüm göstermektedir.

Aristoteles'in doğa felsefesinde, “değişim”in merkezi kavram statüsünde olduğu söylenebilir.⁹⁵⁰ Onun değişimle ilgili düşünceleri yukarıda saydığımız filozoflardan farklıdır. Çünkü Aristoteles'in değişim ve hareket kavramları arasında ayırım yapar iken bu filozoflar değişim ile hareket arasında ayırım yapmamışlar, hareketi değişim gibi algılamışlardır.

Aristoteles'in *Metafizik*'te değişimle ilgili yaptığı ilk belirleme onun ya ilineksel ya da mutlak/asıl anlamda meydana geldiğidir. Mutlak anlamda değişme, nesnenin “kendisinde bir şeyin” ya da “kısımlar bakımından” bir değişimi ifade eder.⁹⁵¹ Daha öncede ifade edildiği üzere ilineksel anlamda değişme; nesne de zorunlu olmayan, süreklilik göstermeyen ve yapısal özelliklerini etkilemeyen bir durumdur.⁹⁵² Bir hastalık sürecinden sonra göz ya da göğüste olan sorunun ortadan kalkmasıyla bedenin iyileşmesi (bedenin ve parçaları) mutlak anlamda değişmeye; eğitilmiş olan kişinin yürümesi ya da müzisyen olanın gezinti yapması da ilineksel anlamda değişmeye örnek gösterilebilir.⁹⁵³ Ona göre ilineksel olmayan mutlak anlamda değişme, “*her şeyde bulunmaz, sadece karşıtlar, onların ara durumları ve çelişkiler arasında bulunur.*”⁹⁵⁴

Aristoteles bütün değişmelerin “*bir şeyden bir şeye*” doğru olduğunu ve bunun da dört şekilde gerçekleştiğini savunur. Bunları da şu şekilde açıklar: 1) Bir öznenen

⁹⁴⁷ Luc Brisson, “Plato’s Natural Philosophy and Metaphysics” [Platon’un Doğa Felsefesi ve Metafiziği], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy* (ss. 212-234), Blackwell Publishing, Oxford 2006, s. 218.

⁹⁴⁸ Notomi, s. 203.

⁹⁴⁹ Brisson, s. 214.

⁹⁵⁰ Antti Hautamäki, “Change, Event, and Temporal Points of View” [Değişim, Olay ve Geçici Bakış Açısı], Margarita Vázquez Campos ve Antonio Manuel Liz Gutiérrez (Ed.), *Temporal Points of View: Subjective and Objective Aspects*, Vol. 23, Springer, Switzerland, 2015, s. 199.

⁹⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1067 b 1-5, s. 476; *Fizik*, 5. Kitap, 224a 20-25, s. 217.

⁹⁵² Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, 212.

⁹⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1067 b 1-5, s. 476; *Fizik*, 5. Kitap, 224a 20-25, s. 217.

⁹⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1067 b 12-13, s. 476.

(taşıyıcıdan) başka bir özneye (A'dan→ B'ye) doğru, 2) Bir öznenen özne olmayana (A'dan→ A-olmayana) doğru, 3) Özne olmayandan bir özneye (A-olmayandan→A'ya) doğru, 4) Özne olmayandan başka bir özne olmayana (A-olmayandan→B-olmayana) doğru. Bunlar arasında özne olmayandan→ özne olmayana doğru olan yönelim bir değişme değildir; çünkü burada ne karşıtlar ne de çelişikler olmadığından bir zıtlık söz konusu değildir. Bu seçenek değişimi ifade etmediğine göre zorunlu olarak geriye üç tür değişim kalmaktadır. Bu türlere bakıldığında özne-olmayandan→ özneye (çelişigine) doğru gidiş, oluş anlamında bir değişime denk düşerken; öznenen→ özne-olmayana (çelişigine) gidiş de yok oluşa karşılık gelir. Bunların her ikisi de (oluş/yok oluş) mutlak/asıl anlamda (tözel) değişimin tam karşılığıdır; çünkü çelişikler arasındadır. Değişme "*ondan yerine daha çok ona doğru olan şey*"dir.⁹⁵⁵ Bu anlamda değişim, maddenin bir formdan diğerine geçişini ifade eder ve bu durum ancak potansiyelden (bilkuvveden) aktüele geçiş (bilfiil) olarak kavranabilir. Bu durumda değişim, bir varlığın başka bir varlık haline gelmesi olarak tanımlanabilir.⁹⁵⁶

Bir öznenen→ başka bir özneye doğru yönelme anlamında değişme ise harekete karşılık gelir.⁹⁵⁷ Hareket anlamında değişim de ise özne/taşıyıcı (töz) sabit kalmakla birlikte onun niteliğinde, niceliğinde ve yerinde bir değişiklik olur. Bu türden bir değişim karşıtlar arasında gerçekleşir.⁹⁵⁸ Tüm bu açıklamalardan hareketle Aristoteles'in genel olarak, üç tür değişim tanımladığı söylenebilir. Bunlar: bir şeyin ortaya çıktığı *üretim* (oluş); bir şeyin yıkıma uğradığı *yok olma*; ve bir şeyin kendisinin sabit kalırken bazı niteliklerinin değiştiği *dönüşüm* (hareket).⁹⁵⁹

Aristoteles her hareketin bir değişim olduğunu söylüyor olsa da (tözel) değişimin harekete karşılık gelemeyeceğini ifade eder. İki kavram arasındaki temel farklılığı da var-olmayan kavramından hareketle açıklamaya çalışır. Şöyle ki var-olmayanın pek çok anlama karşılık gelecek şekilde kullanımı mevcuttur. Bunlardan ilki yanlış olarak tanımlanan var-olmayandır. Bu tanımlamada özne ve yüklem gerçeğe uygun düşmeyen

⁹⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1067 b 15-27, 1068 a 5, dpnt.1, s. 476-478; *Fizik*, 5. Kitap, 224b 7, 35; 225a 1-20, s. 221, 223.

⁹⁵⁶ Oded Balaban, "The modern misunderstanding of Aristotle's theory of motion." [Aristoteles'in Hareket Teorisinin Modern Yanlış Anlaşılması], *Journal for general philosophy of science* 26(1), 1995, 3-4.

⁹⁵⁷ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1068 a 5, s. 478.

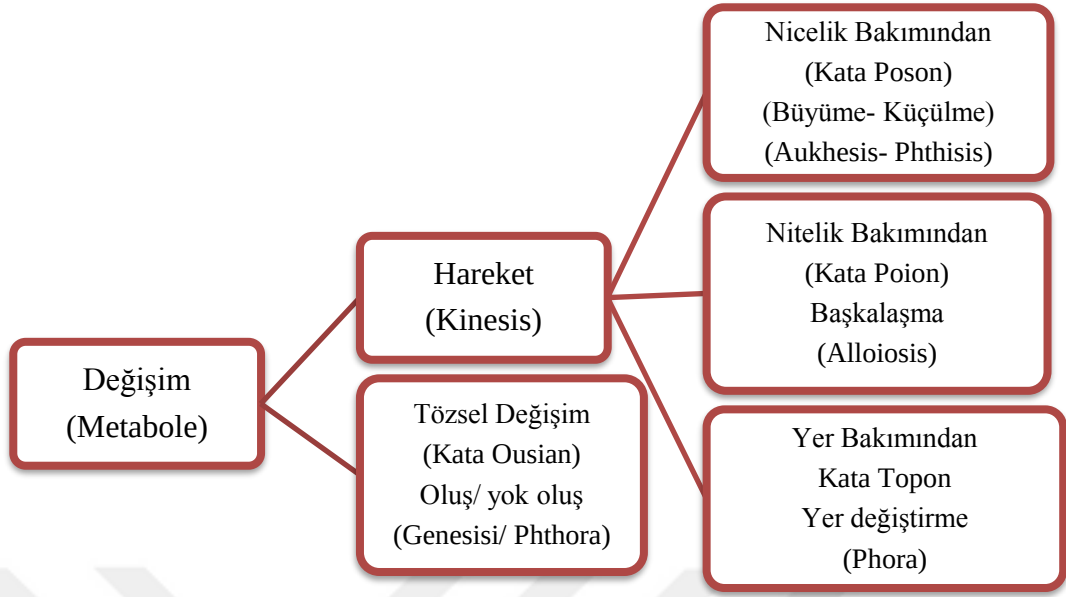
⁹⁵⁸ Özcan, Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler, s. 213.

⁹⁵⁹ Hautamäki, s. 199.

birleşmesi ve ayrılması söz konusudur. Böyle bir var-olmayan tanımında hareketten söz edilemez; çünkü yanlış iken doğru, doğru iken yanlış hale getirilmiş bir önermede gerçek bir değişmeden söz edilemez. Var-olmayanın diğer anlamı da bilkuvve (potansiyel) halinde olup; bilfiil var olana karşıt olması anlamındadır. Bilkuvve halinde olan bir var-olmayanın hareket etmesi söz konusu değildir; çünkü hareket eden varlık bilfiil olarak var olmayıp yalnızca ait olduğu öznenen kaynaklı ilineksel anlamda bir hareket söz konusudur. Var-olmayanın son anlamı da var olan bir öznenen pozitif bir niteliğe zıt olan anlamında var-olmayan (beyaz-olmayan, iyi-olmayan gibi). Bu anlamda var-olmayan kendisinden değil. Bu açıklamalara göre var-olmayanın hareket etmesi imkansız olduğuna göre oluşun da hareket olarak tanımlanması hatalı olur; çünkü oluş var-olmayandan (kuvve olandan) meydana gelir. Var-olmayan hareket etmediği gibi sükunet (durgunluk) halinde de olamaz. Hareket halinde olan cisimler daima bir yerde olmasına karşın var-olmayanın bir yeri olması da olası değildir. Hareketin karşıtı bir hareket ya da sükunet olduğundan dolayı yok oluş da bir hareket değildir; çünkü onun karşıtı oluştur. Oluş/yok oluş tözsel değişme olup çelişikler arasında gerçekleşirken, “*öznenen özneye doğru olan değişme*” de bir hareket olup karşıtlar (yoksunluk da bir karşıtlık olarak kabul edilir) arasında gerçekleşir.⁹⁶⁰ Sonuç olarak potansiyel halde var olanın aktüelleşerek varlığa gelmesi ya da aktüel olanın tekrar potansiyele geri dönmesi Aristoteles’in terminolojisinde değişim olarak ifade edilirken; zaten mevcut olan bir tözün geçirdiği değişim ise hareket olarak nitelendirilir. Değişimin, aşağıda şematize edilen şekilde farklı türlere ayrılmasının nedeni; onun, farklı varlık kategorilerinde gerçekleşmesiyle ilişkilidir.⁹⁶¹

⁹⁶⁰ Aristoteles, Metafizik, XI. Kitap (K), 1067 b 25-40, 1068 a 1-8; dpnt. 2, s. 477-478; Fizik, 5. Kitap, 225a 20-35, 225b 1-5, s. 223.

⁹⁶¹ Y. Gurur Sev, Çevirenin Önsözü, Aristoteles, Oluş ve Bozuluş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019, s. 7.



Şekil 2.1. Değişimin Türleri.⁹⁶²

Değişimin, hareket terimine karşılık kullanılamayacağına bir kanıt da “*tözle ilgili olarak hareket yoktur; çünkü tözün bir karşıtı yoktur.*” ifadesidir.⁹⁶³ Hem birincil hem de ikincil tözler açısından bakıldığında, bu tözlere karşıt tözler yoktur. Şöyle ki Ayşe, Fatma, Ahmet gibi tek tek duyuşal tözlerin karşıtı olmadığı gibi bunlardan soyutlanarak elde edilen ikincil töz olan “insan” kavramının da bir karşıtı yoktur.⁹⁶⁴ Bundan dolayı da töz de hareket değil sadece değişim gerçekleşir. Ayşe değişime uğradığında Fatma’ya dönüşmez, formunu yitirerek insan-olmayan bir duruma değişir (ölüm ile toprağa ayrışması gibi). Buradaki süreç tamamen oluş-yok oluştur. Fatma’nın boyunun uzaması, saç renginin değişmesi, şehir değiştirmesi, yaşlanması... vs ise harekete örnektir. Bu açıklamalar bağlamında günümüzde kimyanın tanımladığı kimyasal değişim ile Aristoteles’in tözsel değişim; fiziksel değişim ile de özellikle nitelik bakımından hareketin benzerlik taşıdığı söylenebilir.

Değişim ve hareket arasındaki temel farklılıkları ortaya koyan Aristoteles, değişimi belirli bir potansiyelin gerçekleşmesi olarak tanımlayarak, değişime içsel bir yönlendirme anlamı verir. Değişim her zaman, ilgili bir potansiyelin ortaya çıkarılması ile elde edilecek belirli bir sonuca yöneliktir. Değişimin içsel yönlendirmesi, değişimdeki önceyi

⁹⁶² Aristoteles, *Metafizik*, VII. Kitap (Z), 1032 a, dpnt. 3, s. 327.

⁹⁶³ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1068 a 11; Aristoteles, *Fizik*, 5. Kitap, 225b 10, s. 225.

⁹⁶⁴ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 210-211.

ve sonrayı karakterize etmek için kullanılabilir: değişimde önce veya sonra olmak, ilgili potansiyelin nihai sonuca göre az çok gerçek (aktüel) olmasıdır.⁹⁶⁵



⁹⁶⁵ Andrea Falcon, “*Aristotle on Time and Change*” [Zaman ve Değişim Üzerine Aristoteles], Dyke, Heather Dyke and Adrian Bardon (Ed.), (ss. 1-563), *A Companion to the Philosophy of Time*, Wiley-Blackwell, Malden 2013, s. 52.

2.9. HAREKET

Aristoteles'in "yer, boşluk, zaman ve sonsuzluk" gibi kavramları ele almasının nedeni, bu kavramları hareketin ne olduğunun açıklayabilmek için gerekli koşullar olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.⁹⁶⁶ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere hareket (*Kinesis*)* kavramı Aristoteles'in fizik felsefesinin en önemli, en merkezi kavramlarından biridir. Bir bilim dalı olarak fiziğin** tarihsel süreci içinde, her yeni fizik kuramı ortaya çıktığında hareket kavramını yeniden tanımlanması fizik için de kavramın ne kadar önemli olduğunun bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Aristoteles modern fizik anlayıştan farklı olarak hareketi nesnelerin birbirine göre göreceli konumlarıyla ilişkili olarak tanımlamaz. Hareketi (ilerleyen bölümde daha ayrıntılı ele alınacağı üzere) doğal nesnelerin doğalarına ilişkin olarak ele alır. Hareket, nesnelerin doğalarına içkin olup, belli bir ilkeye göre hareket etmektedir. Harekete sebep olan bu ilkelerin ortaya konulması fiziğin temel konusudur. Bundan dolayı da hareketin doğası ve nedeni Aristoteles için onun anladığı anlamda fiziğin kendisidir.⁹⁶⁷

Antik Yunan dünyasında Aristoteles'ten önceki filozoflar da kendi felsefeleri bağlamında hareket kavramını ele almışlar, sonunda da onun varlığını ya kabul etmişler ya da reddetmişlerdir. Bundan dolayı da hareketi inceleyen ilk kişinin Aristoteles olmadığı; ancak kavramı kapsamlı ve sistematik olarak ele alıp analiz eden ilk kişinin o olduğu söylenebilir. Kavramın ona gelene kadar ki süreçte nasıl açıklandığına, şekillendiğine bakıldığında Millet Okulu filozofları için hareket bir sorun değildi; çünkü onların her şeye nüfuz eden vitalizm anlayışının hareketin sorgulanmaz bir yönüdü. Özellikle Anaksimandros ve Anaksimenos ruh içerisine öncesiz ve sonrasız hareket

⁹⁶⁶ Lang, s. 66.

* *Kinesis*: "Hareket, devinim, kıpırtı, kımıltı, değişim" gibi anlamlar taşıyan kelimenin İngilizce karşılığı "motion, movement, change", Latince karşılığı "motus", Osmanlıca karşılığı da "hareket, fa'alliyet" şeklinde ifade edilmektedir. (bkz. Peters, s. 191-192.)

** Günümüzde nesnelerin hareketlerini ve bu harekete neden olan etkileri inceleyen fizik alt dalı "mekanik" olarak adlandırılmaktadır. Bu alt dalda da kendi içinde üçe ayrılır. Hareket çeşitlerini kinematik, hareketi değiştiren etkileri dinamik, denge durumunu ise statik dalı incelemektedir. Cismin bir konumdan başka bir konuma geçmesi hareket olarak tanımlanırken buradaki konum terimi ise bir doğru üzerinde hareket eden cismin, seçilen başlangıç noktasına uzaklığını ve yönünün ifadesidir. Bir cismin hareket ederken geçtiği noktaların çizilmesi ile elde edilen eğriye hareketin yörüngesi denir. Yörünge biçimlerine göre cisimler doğrusal, dairesel hareket ediyor şeklinde ifade edilir. (bkz. Mehmet Taşkan, *Fizik Evreni*, Cinius Yayınları, İstanbul 2008, s. 15.)

⁹⁶⁷ Zeliha Burcu Yılmaz, s. 48.

özelliği eklemişlerdir. Döneminin Antropomorfik Tanrı anlayışına karşı bir tutum ortaya koyan Ksenophanes, kendi Tanrısını hareketten uzak tutmuştur, ona hareket özelliği vermemiştir.⁹⁶⁸

Herakleitos daha öncede ifade edildiği gibi değişmeyi ve dolayısıyla hareketin varlığını kabul eder; çünkü onun *arkhe*'si olan “ateş” sürekli hareket eden bir yapı sergilediğinden hareketin kendisi olarak da değerlendirilebilir.⁹⁶⁹ Ona göre “*Kykeōn karıştırılmazsa ayrışır.*”⁹⁷⁰ Bu fragmanın yorumu: *Kykeōn*, o dönem su, şarap, arpa unu ve rendelenmiş peynirin karıştırılması ile elde edilen bir içecekti. Herakleitos, *Kykeōn* ile kosmoz arasında bir koşutluk kurup, kosmozun birliğini onu meydana getiren şeylerin hareket halinde olmasına bağlar. Kosmozda hareket yoksa her şey karıştırılamayan bu içecek gibi birbirinden ayrışır.⁹⁷¹

Herakleitos'un çağdaşı Parmenides “*evren; hemhal bir, sürekli...*” olduğu gibi “*tıka-basa [da] doludur varolanla*” ve “*Yine de devinimsizdir büyük bağların sınırları içinde, başsız sonsuzdur*”⁹⁷² dizeleri varlık görüşünü dile getirir. Onun bu ifadelerinden varlığın bir, sürekli, bölünemez ve dolu olduğu için, boş yer (uzay) fikrini ve hareketi dışladığı söylenebilir.⁹⁷³ Zenon paradokslarıyla* değişimin özel bir türü olan hareketin imkansız olduğunu, hareketin varlığını kabul etmenin çelişkiye neden olacağını kanıtlanmaya çalışılmıştır.⁹⁷⁴

⁹⁶⁸ Peters, s. 192.

⁹⁶⁹ Dürtüşken, s. 99.

⁹⁷⁰ Herakleitos, s. 287.

⁹⁷¹ Cengiz Çakmak, Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 287.

⁹⁷² Parmenides, s. 27, 29.

⁹⁷³ Burnet, s. 137.

* *Dikotomi/İkileşim Paradoksu*: Bu paradoksa göre şayet hareket varsa, hareket eden cismin kısıtlı bir zaman içinde, sonsuz sayıda noktaya ulaşması zorunludur; fakat bu imkansız olduğundan hareketin varlığından da söz edemeyiz. Zenon'a göre her mesafe sonsuz bölünebilir ve hareket eden nesne önce mesafenin yarısını sonra tamamını almalıdır. (bkz. Soccio, s. 134.) Örneğin oturduğunuz sandalyeden kalkıp kapıya yöneldiniz, kapıyı açabilmeniz önce sandalye ile kapı arasındaki tüm mesafenin yarısını katetmek zorundasınız; ancak bu yarı mesafeyi katetmeden önce onun yarısını (bir çeyreğini) katetmelisiniz, bu yarı mesafenin/ilk çeyreğinde yarısını sonra onun da yarısını derken bu süreç sonsuza uzar gider. Böyle bir durumda duyu algılarınız sizi sandalyeden kalkıp kapıya yürüyüp onu açtığınız duygusu ile aldatmış olur. Oysa katedeceğiniz mesafe ne kadar kısa olursa olsun, hedefe ulaşmanız için katetmeniz gereken sonsuz sayıda nokta vardır ve sonlu zaman diliminde sonsuz sayıda mesafeyi geçip kapıya ulaşmanız imkansızlaşır. Böyle bir durumda siz sandalyeden bile kalkmamış olacaksınız duyularınız size her ne kadar aksini söylüyor olsa da (bkz. W. T. Jones, s. 38-39.) Daha önce ele belirtildiği üzere *Akhilleus ve Kaplumbağa Paradoksu* ile *Dikotomi Paradoksu* aynı türden olup, ilki rölatif hareketten diğeri ise mutlak hareketten yola çıkılarak hareketin olmadığı kanıtlanmaya çalışılmıştır) (bkz. Ekren, s. 27.)

⁹⁷⁴ Jones, s. 38.

Atomculara göre de sonsuz sayıdaki atomlar, boşlukta karşılıklı olarak çarpışarak hareket etme eğilimindedirler. Atomların sahip oldukları bu hareket düzensiz, rastgele olmayıp benzer atomların bir araya gelmesinde olduğu gibi belli bir eğilim gösterirler.⁹⁷⁵ Onlar atomların hareketi için boşluğu gerekli kılmışlar; boşluk olmasaydı atomlar birleşme-ayrılma hareketlerini yapamayacakları için cisimlerin (varlığın) oluşması da söz konusu olamayacaktı.⁹⁷⁶ Her ne kadar atomlar boşlukta hareket ediyor olsalar da kendi içlerinde boşluk barındırmazlar. Bu özelliklerinden dolayı da atomun içinde bir hareketten söz edemeyiz. Onlara göre hareket atomların boşlukta yer değiştirmesinden başka bir şey değildir.⁹⁷⁷ Onlar, kendi içinde hareketsiz olan atomların bu harekete geçiren şeyin ne olduğu sorusuna sessiz kalarak tatmin edici bir cevap verememiş olsalar⁹⁷⁸ da atomların iki tür harekete sahip olduğunu öne sürmüşlerdir: Bunlardan ilki kozmik süreç başlamadan önce başlangıcı olmayan doğal hareket, diğeri ise varlıkları meydana getirirken sergiledikleri, çarpma vurma ile karakterize olan bir başlangıcı ve sonu olan mekanik harekettir.⁹⁷⁹

Aristoteles, kendisinden önceki yukarıda bahsedilen filozofların kavrama ilişkin açıklamalarını dikkatle inceledikten sonra kendi özgün hareket kuramını geliştirir. Değişim ve hareket onun fiziğinin merkezi kavramlarıdır. Hareketi sadece *Fizik* adlı eserinde ele almayıp onun metafiziksel temellerini de *Metafizik* adlı eserinde incelemiştir. Bu bağlamda *Metafizik* de öncelikle varlık ile hareket arasındaki ilişkiyi ortaya koyar. Asıl anlamda var olan töz olduğuna göre, hareket bu töz türlerinden hangisi ya da hangilerine aittir? Bu soruya şu şekilde cevap verir; “*Bazı şeyler sadece bilfiil*” (maddesi olmayan ilk formlar, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici gibi) olarak, “*bazı şeyler sadece bilkuvve*” (sonsuzluk, boşluk gibi) olarak, “*bazı şeyler ise hem bilfiil, hem bilkuvve olarak vardır*” (madde/form içeren tüm bileşik varlıklar gibi).⁹⁸⁰ Değişme ve hareket her zaman varlık kategorilerinde gerçekleşir; çünkü varlığın kategorileri üstünde bir cins yoktur. Bundan dolayı da “*şeylerin dışında hareket yoktur.*” Bu ifadeden hareketin yalnızca madde ve form içeren duyusal tözlere ait olduğu sonucu çıkar. Daha öncede ifade

⁹⁷⁵ Maria Michela Sassi, *Anaksagoras ve Demokritos*, Ed. Umberto Eco, *Antik Yunan*, (2.Baskı), (Çev.: Leyla Tonguç Basmacı), Alfa Basım Yayın Dağıtım San. Ve Tic. Ltd. Şti., İstanbul 2018, s. 390.

⁹⁷⁶ Dürüşken, s. 127.

⁹⁷⁷ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 127.

⁹⁷⁸ Dürüşken, s. 128.

⁹⁷⁹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 129.

⁹⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1065 b 5-6, dpnt. 5, s. 466.

edildiği üzere değişim, töz kategorisinin de gerçekleşen bir durum iken hareket nitelik, nicelik ve yer kategorilerinde ortaya çıkan bir durumu ifade eder. Burada sorulması gereken başka bir soruda hareket eden bu tözler hangi bilimin konusudur? Ona göre “*duyusal ilk iki töz, fiziğin konusudur. Çünkü onlar hareket içerirler. Hareketsiz töz ise (...) farklı bir bilimin konusudur.*”⁹⁸¹ (Daha önce de belirtildiği üzere ona göre hareketsiz tözü, inceleyen Metafizik/ İlk Felsefe’dir). Aristoteles’in bundan yaklaşık iki bin beş yüz yıl önce yaptığı bu tespit halen geçerliliğini sürdürmektedir; çünkü “hareket” kavramı halen daha fiziğin en temel kavramlarından biridir.

Aristoteles, fiziğin araştırma konusu olan doğanın bir hareket ve değişme ilkesi olduğunu ve hareketin ne olduğunun tam olarak ortaya konulmadan doğanın bilinmeyeceğini iddia eder.⁹⁸² O halde doğayı araştırmak, doğru anlamak, bilmek için, onun niçin ve nasıl hareket ettiğinin bilinmesi zorunludur; çünkü hareketi açıklamadan doğayı bilmek imkansızdır.⁹⁸³ Hareket onun fiziki sisteminin en önemli kavramı pozisyonunda ise ve o bilinmediğinde doğayı bilmek imkansızlaşıyorsa sorulması gereken bir soru da onun hareketi nasıl tanımladığıdır. Bu soruyu *Metafizik*’te “*bilkuvve olanın bilkuvve olmak bakımından fiili*”ni hareket olarak tanımlarken; *Fizik*’te “*olanak halinde olan nesnenin gerçekleşmesi, yani kendisi olarak değil, devinebilir bir şey olarak gerçeklik halinde varolup etkinlikte bulunma süreci*” olarak tanımlar.⁹⁸⁴ Bu tanımlar bağlamında o, hareketi potansiyel olanın (potansiyellerin) gerçekleşmesi olarak görür. Başka bir ifadeyle hareket, potansiyel (bilkuvve) olanın, aktüelleşme (bilfiil olma) süreci olarak da ifade edebilir. O halde bu sürecin nasıl işlediğinin, süreçte etkili olanların neler olduğunun açıklanması gerekir. Ona göre bu süreci yöneten (daha önce detaylı olarak ele alınan) potansiyel (dynamics), energia (aktivite, aktüellite) ve entelekheia (mükemmellik) kavramlarıdır. *Dynamics* (kuvve) kısaca değiştirme yeteneği anlamında olup *energia* (fiil) ise bu yeteneğin çalışmasını temsil ederken, entelekheia ise en iyi şekilde gerçekleştirilmiş yetenek olarak tanımlanabilir.⁹⁸⁵ *Energia* oluş halinde olan varlık

⁹⁸¹ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1065 b 7-9, s. 466, dpnt. 2, s. 467; XII. Kitap (A), 1069 a 36-39, s.485.

⁹⁸² Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap, 200b 11-13, s. 93.

⁹⁸³ Aysun Gür, *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm: Aristoteles Geleneğinden Modern Bilime*, Asa Kitabevi, Bursa 2008, s. 37.

⁹⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1065 b 17, s. 167; *Fizik*, 3. Kitap, 201a 27-29, s. 97.

⁹⁸⁵ Katalin Martinás and Ropolyi László, "Analogies: Aristotelian and modern physics." [Analojiler: Aristotelesçi ve modern fizik], *International Studies in the Philosophy of Science*, 2 (1), 1987, s. 5.

tarafından ulaşılmış olan mükemmelliği ifade ediyor ise hareket bu mükemmel olma durumuna yönelişin adıdır;⁹⁸⁶ çünkü hareket halinde olan hiçbir şey mükemmel olarak tasvir edilmez.⁹⁸⁷ Hareketin belirsiz bir şey gibi görülüyor olmasının nedeni “onu ne *bilkuvve* varlıklar, ne *bilfiil* varlıklar grubu içine sokmanın mümkün olmamasından” kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı da onun “mahiyetini kavramak, ne olduğunu yakalamak güç”tür.⁹⁸⁸

Aristoteles hareketle ilgili olarak o hep var mıydı yoksa önceden yoktu da sonradan mı oluştu ve bir gün gelecek yine yok olacak mı türünden sorularla aslında onun ezeli-ebediliği problemini tartışır. Bu sorunun iki cevabı olduğu ortadadır ya hareket yoktu sonradan oluştu ve oluşan her şey gibi bir an gelecek yok olacak, artık hiçbir şey hareket etmeyecek ya da ezeli ebedi, ölümsüz hareket devam edecektir. Aristoteles, evrenin oluşması konusunda bir şeyler söyleyen ve hareket olmazsa oluş/yok-oluşun olamayacağını savunanları kastederek onların hareketin var olduğunu ileri sürdüklerini söyler. Evrenle ilgili bölümde daha detaylı ele alınacak olan sonsuz sayıda evrenin olduğu ve bunların bazılarının oluşurken bazılarının yok olduğu görüşü beraberinde hem hareketin kabulünü hem de onun her zaman olduğu sonucunu beraberinde getirir. Sonlu ya da sonsuz ama tek evrenin varlığını savunanları kastederek de bu grubun kendi temellendirmelerine bağlı olarak hareketi kabul ettiklerini ifade etmiştir.⁹⁸⁹ Empedokles ve Anaksagoras boşluksuz bir bütün içerisinde hareketin olduğunu kabul etmiş olsalar da,⁹⁹⁰ hiç değilse bir zaman diliminde durağanlığın (sükunet/hareketsizlik) hakim olduğunu söylemişlerdir.⁹⁹¹ Daha önce de ifade edildiği gibi Anaksagoras için başlangıçta her şeyin bir arada olduğu sonsuz zaman boyunca durağanlık (sukunet) ortama hakimdi. *Nous*, hareketi başlatarak nesneleri birbirinden ayırmış,⁹⁹² tıpkı suyun anaforunun ağır olanı ortaya/merkeze biriktirmesinde olduğu gibi dönme hareketi yoğun ve nemli olanı merkeze doğru taşıırken sıcak ve seyrek olanı da dışarıya doğru itmiştir. Anaksagoras’ın bu açıklamaları dairesel hareketin başlangıçtaki kaotik kütleyle bir düzen getirdiği

⁹⁸⁶ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), dpnt. 3, s. 467.

⁹⁸⁷ Erkızan, “Aristoteles Yazıları *Metafizik* Ya da “İlk Felsefe” Üzerine”, s. 89.

⁹⁸⁸ Aristoteles, *Metafizik*, XI. Kitap (K), 1066 a 17-19, 24, s. 469-470; *Fizik*, 3, 201b 33, s. 101.

⁹⁸⁹ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 250b 8-22, s. 337.

⁹⁹⁰ Jones, s. 118.

⁹⁹¹ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 250b 23, s. 337.

⁹⁹² Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 250b 24-26, s. 337.

şeklinde yorumlanabilir.⁹⁹³ Empedokles ise *Sevgi* 'nin her şeyi bir araya getirdiği ya da *Nefret*'in bütün öğeleri ayırdığı dönemlerde hareket hüküm sürer iken, iki gücünde mutlak egemenliğinin olmadığı ara dönemlerde ise durağanlık hakimdir.⁹⁹⁴

Aristoteles hareketin ezeli-ebedi olup olmadığı sorunuyla ilgili olarak kendisinden önceki filozofların düşüncelerini ortaya koyduktan sonra kendisinin bu sorunla ilgili olarak düşüncelerini dile getirir. Hareket, hareket edebilenin etkinlik halidir ve hareketin türüne göre de hareket etmeleri olanaklı olan nesnelerin bulunması zorunludur. O halde nitelik değiştirebilen nesnenin nitelik değiştirmesi, nicelik değiştirebilen nesnenin nicelik değiştirmesi, yer değiştirebilen nesnenin yerini değiştirmesi birer hareket türüdür. Tıpkı yanan bir nesnenin önce “yanabilir”, yanmaya neden olan nesnenin de yakmadan önce “yakabilir olması gibi. Bu nesnelerle ilgili zorunlu olan bir husus da ya bunlar bir zaman yoktu sonradan oluştu ya da hep vardılar (ebedi).⁹⁹⁵

Hareket etkinlikte bulunma olduğuna göre, etkilenme ya da hareket edebilme olanağı taşıyan nesnelerin varlığı her durumda hareketin ortaya çıkacağı sonucunu taşımaz; ancak belli bir biçimde ve birbirlerine yaklaşarak bu olanağı açığa çıkartabilirler. Hareket, bir hareket ettirici ve hareket etme olanağı taşıyan nesne yaklaştıklarında ortaya çıkar. Bu durumda hareket edebilir olan ve hareket ettiricinin varlığı, hareket için zorunlu iki öğedir ve bu iki öğenin birbirini etkilemesi gerekmektedir.⁹⁹⁶ Hareketin ezeli-ebedi olup/olmadığı sorusunun cevabı aslında hareketin bu iki zorunlu öğesinin ezeli-ebedi olup/olmadığıyla yakından ilintilidir. Her hareket/değişim bu iki öğenin yaklaşmasıyla ortaya çıkıyorsa bu karşılaşmanın pek çok defa olması mümkündür. Her karşılaşma bir öncesi karşılaşmayı zorunlu kılacağından olayı bitimsiz bir süreci dönüştürür. Nasıl ki değişme daha önceki bir başka değişmeyi zorunlu kılıyor ise son değişmeden sonra da başka bir değişmenin olması zorunludur; çünkü hareket eden ile hareket ettirici olan şey birlikte son bulmaz. Örneğin yanmakta olan ile yanabilir olan şey birlikte son bulmaz, yanmayan ama yanabilme olanağı taşıyan bir başka nesnenin olması

⁹⁹³ Nietzsche, s. 252-253.

⁹⁹⁴ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 250b 26-29, s.337.

⁹⁹⁵ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 251a 9-17, s. 339.

⁹⁹⁶ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 251b 1-5, s. 339, 341.

her zaman mümkündür. Sonuç olarak “*devinim ebedidir, bir zaman varolduğu bir zaman varolmadığı doğru değildir*” bunun aksi iddialar sadece “*edebiyat yapmak*”tır.⁹⁹⁷

Aristoteles hareketin hep var olduğunu kendi zaman kuramından giderek de kanıtlama getirmeye çalışır. Hareketin olmadığını söylemek zamanın da olmadığı anlamına gelir; çünkü “*zaman devinimin ölçüsü ya da bir tür devinim*”dir.⁹⁹⁸ Zamanın hareketle olan ilişkisi, uzunluğun vücutla ilişkisine benzer. Şöyle ki uzunluk vücutun sınırlarının çizilmesiyle ortaya çıkar ve vücutun mutlaka bir uzunluğu vardır. Benzer şekilde, zaman üretilir hareketin sınırlarının çizilmesiyle oluşur ve hareket zorunlu olarak hareketin içinde bulunur.⁹⁹⁹ Zaman hep varsa ki var, hareketinde ebedi olması zorunludur. Onun düşünce sisteminde zaman daha önce de ifade edildiği üzere “an” dan bağımsız değildir. Zamanda “an” dışında bir şey olması olanaksızdır, “an” ortadır; çünkü gelecek zamanın başlangıcını ve geçmiş zamanın sonunu birlikte taşımaktadır. Bu durumda “an” iki yönlü (hem başlangıç hem de son) olduğu için zaman hep var olmak zorundadır. Hareketin bir niteliği olan zaman hep varsa harekette hep var olmak zorundadır.¹⁰⁰⁰

Aristoteles hareketle ilgili aynı sorunu doğanın “*bütün nesneler için bir düzen nedeni*” olmasından hareketle de açıklamaya çalışır. Ona göre, “*doğal olan*” ile “*doğaya göre olan*” nesnelerde bir düzensizlik söz konusu değildir; çünkü düzen tamamen mantıksal bir bağıntı taşımaktadır. Sonsuz bir zaman boyunca durağanlık gösteren bir nesnenin bir zaman gelip harekete geçmesi ve bunun hiçbir ayrımının olmaması (neden daha önce değil de tam o anda harekete geçmesi gibi), bir düzen taşımaması doğanın işi olamaz. Doğa gereği olan nesneler yalınlık taşır. Örneğin ateş doğası gereği yukarı hareket eder, onun bir zaman yukarı gittiği başka bir zaman gitmemesi gibi bir durum söz konusu değildir. Sonuç olarak hareketin olmadığı ya da olamayacağı bir zaman dilimi yoktur.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁷ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 251b 29-35, 252a 1-5, 343.

⁹⁹⁸ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 251b 12-13, s. 341.

⁹⁹⁹ Mark Sentesy, "Time as the Number of Motion in Aristotle's Physics." [Aristoteles'in Fiziğinde Hareket Sayısı Olarak Zaman], *Academia*, Erişim (27 Ocak 2020), https://www.academia.edu/5326177/Time_as_the_Number_of_Motion_in_Aristotle_s_Physics.

¹⁰⁰⁰ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 251b 19-27, s. 341.

¹⁰⁰¹ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 252a 10-20, s.343; 252b 5, s. 345.

Aristoteles, hareketle ilgili ele aldığı bir başka sorunda; niçin var olanlardan bazıları kimi zaman hareket ederken, kimi zamanda durağanlık göstermektedir? Bu durumla ilgili olarak üç tür olasılık tespit etmiş olup bunlar sırasıyla; a) Var olan her şey durmaktadır, b) Var olan her şey hareket etmektedir, c) Var olanların bazıları hareket ederken bazıları durmaktadır. Bu olasılıklardan ilki olan var olan her şeyin hareketsiz olduğu görüşünü kabul etmek hem algıya/duyuma (gözleme) hem de düşünceye aykırıdır. Var olanların sonsuz ve hareketsiz olduğu kabulü duyuma aykırıdır; çünkü duyum bize var olanların çoğunun hareket ettiğini göstermektedir. Böyle bir kabul evrenin sadece bir bölümünde değil tamamında belirsizliğe neden olur. Ayrıca bu olasılığın kabulü sadece doğa bilimci için belirsizlik oluşturmaz bütün bilimler hatta sanılarla ilgili de belirsizlik yaratır; çünkü herkes için doğa bir hareket ilkesidir ve herkes bu hareketi kullanmaktadır.¹⁰⁰²

Var olan her şeyin hareketsiz olduğunu kabul etmek ne kadar yanlış ise tüm var olanların sürekli hareket ettiğini ileri sürmek de aynı ölçüde yanlıştır. Herakleitos var olanların kimi zaman hareket ettiği kimi zaman da durağanlık gösterdiği şeklindeki iddiaları reddetmiştir; çünkü onun için hareket sürekliktir. Ona göre kimi var olanların bazen hareket edip bazen durağanlık gösterdiği yönündeki bir iddia algıların yanıltmasının sonucudur. Aristoteles, onun bu iddiasının, hareketin sürekli olamayacağı için doğru olmadığını söyler. Bu görüşü savunanların tüm hareket için mi yoksa herhangi bir hareket türü için mi bu savı ortaya koydukları belirlenemiyor olsa da, bu sava karşı çıkmak zor değildir. Örneğin sürekli devam eden bir büyüme ve eksilmeden söz edilemez; çünkü orta diye bir şey var ve hareket burada kesintiye uğramaktadır.¹⁰⁰³ Örneğin sonsuz büyüme sonunda sonsuz büyüklükte bir nesnenin var olması anlamına gelmektedir ki bu da olası değildir. Çünkü sonsuz büyüklükte olan ve büyümeye de devam eden bir nesne için sonsuzluk büyüklükte bir yer gerekir ki böyle bir yerde mevcut değildir.¹⁰⁰⁴ Nitelik değiştirme de sürekli değildir ve nitelik değiştirme bir karşıttan diğerine doğrudur. Örneğin bir kişi hastalandığında nitelik değiştirme belli bir zaman dilimde sağlığa doğrudur. Kişi sağlığına kavuştuğunda bu süreç tamamlanmış olacak ve kişi belki de uzun süre bir daha hastalanmayacağından sağlıklı olma durumu uzun bir süre devam edeceğinden burada bir nitelik değiştirme de olmayacak. Hastalıktan sağlığa geçildiğinde

¹⁰⁰² Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 253a 22-35, s. 349; 254a 25-27, s. 353.

¹⁰⁰³ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 253b 7-15, s. 349, 351.

¹⁰⁰⁴ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s.231.

en azından bu iki durum için nitelik değiştirme durumu tamamlanacağından olay artık kesintiye uğrayacaktır. Aynı şekilde yer değiştirme hareketi de sürekli değildir. Toprak doğası gereği aşağıya, ateş yukarıya gider ve bunlar doğal yerlerine ulaştıklarında artık durağanlık hakim olur. Bu öğeler doğal yerlerinden ancak zorlama ile harekete geçirilirler. Yapılan açıklamalar doğrultusunda denilebilir ki Aristoteles için, var olan her şeyin sürekli hareket etmesi ya da sürekli durağanlık göstermesi olanaksızdır. Çünkü algı/duyum ve gözlem aynı nesnenin bazen hareket edip bazen de durağan olduğunu göstermektedir.¹⁰⁰⁵

Burada aydınlatılması gereken bir nokta da bazı nesnelerin bazen durup bazen hareket etmesinin altında yatan nedenin ne olduğudur? Hareket edenler ve hareket ettiricilerin bazıları *kendinde* bazıları ise *ilineksel* olarak hareket eder. Ona göre kendinde hareket eden nesneler; a) kendisi tarafından hareket edenler, b) başkası tarafından hareket ettirilenler diye ayrılır. Bu sınıflandırma da kendi içinde doğa gereği ve doğaya aykırı olmak hareket olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Kendisi tarafından hareket ettirilen nesneler (hayvanlar gibi) doğa gereği hareket etmektedirler. Bunlarda hareket ettirici neden nesnelere içkindir. Bu hareketin en temel özelliği “*canlıya özgü ve ruhu olanlar*”a ait olmasıdır.¹⁰⁰⁶ Örneğin bir kediye bazen bir sobanın arkasında hareketsiz yatarken bazen de bir farenin peşinde koşarken gözlemleyebiliriz. Burada kedi kendi hareket ilkesini içinde taşıdığından, istediği zaman hareket eden istediği zaman hareketsiz kalabilen canlıdır.¹⁰⁰⁷ Tıpkı insanın yürümesinin ve yürümemesinin nedeni, kendisinin olması gibi. Bir dış güç ya da başka bir nesne tarafından hareket ettirilen cansız/yapay nesnelerin bazıları doğaya uygun hareket ederken bazıları da doğaya aykırı hareket ederler. Örneğin toprağın yukarı, ateşin aşağıya doğru hareketi doğaya aykırı harekettir; çünkü doğası gereği toprağın konum olarak aşağıya, ateşin yukarı gitmesi gerekmektedir.¹⁰⁰⁸ Yine aynı şekilde bir masa kendi kendine asla hareket etmez, ancak gerçekleşmesi için bir hareket ettiricinin zorunlu olarak var olması gerekir. Bu hareket ettiricinin kendisi ya hareketsizdir ya da hareket eden bir şeydir. Şayet hareket ettirici hareket eden bir şeyse ya kendisi ya da başka bir şey tarafından hareket ettirilir. Bu süreç

¹⁰⁰⁵ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 253b 25-35, s. 351, 353; 254a 33-35, s. 355.

¹⁰⁰⁶ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 254b 6-15, s. 355; 255a 6, s. 57.

¹⁰⁰⁷ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 232.

¹⁰⁰⁸ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 254b 21-23; 255a 6, s. 357.

bu şekilde sonsuza kadar sürüp gideceği için Aristoteles, hareket ettiriciyi “hepsinin ilkesi ‘devinimsiz’ olan bir şeydir.” diyerek Hareket Etmeyen Hareket Ettiricide durdurur.¹⁰⁰⁹

Aristoteles’e göre, her hareket ettirici nesne “*ya kendisi aracılığıyla ya da başka bir nesne aracılığıyla*” hareket ettirir. Daha önce de örnek verildiği üzere “insan-el-sopa-top” örneğinde bir insan bir topu hem kendi aracılığıyla hem de sopa aracılığıyla hareket ettirir. Burada elin sopayı, sopanın da topu hareket ettirdiği düşünüldüğünde, aracı bir nesne ile hareket ettiren bir nesnenin “*kendisi kendi aracılığıyla devindiren bir devindirici olmaksızın devindirmesi*” mümkün değildir. Bu örnekte sopa el tarafından hareket ettirildiği için hareket ediyorsa, hareket ettirici eldir. Eli de kendi kendini devindiren insan hareket ettiriyor. Bu durum da eli de hareket ettiren bir hareket ettirici nesnenin varlığı (insan) zorunludur; çünkü hareket daima bir hareket ettiriciyi gerekli kılmaktadır. Bu örnekte olduğu gibi hep başka bir nesne aracılığıyla hareket eden nesneden, “*daha önce kendisi aracılığıyla devindiren bir nesnenin var olması zorunludur*” (insan gibi) ve bu nesnenin de “*kendi kendini devindirmesi zorunlu*”dur.¹⁰¹⁰

Aristoteles, hareketin mahiyetinin ne olduğunu, onun ezeli-ebedi olup olmadığını, zaman ile ilişki durumu gibi sorunlara bir açıklama getirdikten sonra hareketi sınıflandırmıştır. İlk sınıflandırma canlı ve cansız varlıkların hareket türlerine göre, ikincisi göksel cisimler ile Ay-altı alemdeki duysal cisimlerin hareket türlerine göre, üçüncüsü doğal ve kısıtlı hareket türleri ve sonuncusu da kendi belirlediği varlık kategoriler teorisine göre yapar. Kategorilere göre de hareket (veya değişim) dört türe ayrılır: (a) önemli değişim (olmak ve yok olmak); (b) niceliksel değişim (artış ve azalma); (c) niteliksel değişim (renk değişikliği gibi); ve [d] hareket (yerin değiştiği hareket).¹⁰¹¹

Aristoteles varlık kategorilerine göre yaptığı bu sınıflandırma da oluş ve yok oluş (yukarıdaki a seçeneği) değişim kavramında da ele alındığı gibi töz’e ait olup tözsel değişimi ifade eder. Hareketin ise yalnızca (b, c, d seçeneğinde ifade edilen) nitelik, nicelik ve yer kategorilerinde gerçekleştiğini söyler.¹⁰¹² Bu hareket türleri içinde sorguladığı ilk şey hangisinin ilk olduğudur. Bunlar arasında yer değiştirme hareketinin “ilk” olması zorunludur; çünkü Ay-üstü alemdeki göksel cisimler sadece yer değiştirme

¹⁰⁰⁹ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 259a 30-35, s. 379.

¹⁰¹⁰ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 256a 21-35, s. 363, 365.

¹⁰¹¹ Katalin Martinás & László Ropolyi, s. 2.

¹⁰¹² Aristoteles, *Fizik*, 5. Kitap, 225b 7,8, s. 223.

hareketi yaparlar, diğer hareket türleri onların tözsel yapılarına uygun değildir. Oysa Ay-altı alemde oluş/yok oluşa tabi olan nesneler için yer değiştirme hareketi, hareket türleri açısından en sonuncudur. Yer değiştirme hareketinin Ay-altı alemde sonuncu olması zorunludur; “*çünkü oluşmaktan sonra ilk gelen, nitelik değiştirme ve büyümedir, oysa yer değiştirme [gelişmesini] çoktan tamamlamış nesnelerin devinimidir.*” Oluşan nesnelerde bu oluşa neden olan oluşmayan bir başka nesnenin olması zorunlu olduğu kadar yer değiştirme açısından da daha önceden bu nesnenin hareket ediyor olması zorunludur, tıpkı doğuranın doğandan önce gelmesi gibi. Görünürde ilk hareketin “oluş” olduğu gözlemlenebilir; ancak “*oluşan nesnelerden önce, kendisi var olan ve oluşmayan başka bir şeyin devinmesi zorunlu, bundan önce de başka bir şeyin...*” Bu ifadeler bağlamında “oluşun” ilk hareket olması olanaksızdır. Büyüme, eksilme, nitelik değiştirme ve yok oluş ise oluşun arkasından gelmektedir. Bu durumda oluşun kendisi bile yer değiştirmeden sonra geliyorsa, oluşun ardından gelen hiçbir hareket türü daha önce gelemez. Oluş içindeki nesneler tam olmayan, form kazanmaya gitmekte olan bir şey gibi görünmektedir ve bundan dolayı da yer değiştirme yetenekleri en son gelmektedir. Örneğin bitkiler organ eksikliği yüzünden hareketsizdir ve pek çok canlı cinsi için tamamlanmış olanlarda yer değiştirme yetisi bulunur. Böyle bir durumda “*kendi doğasını daha çok elde etmiş nesnelerde yer değiştirme [yetisi] daha çok bulunuyorsa*”, bu hareket varlık açısından da öteki hareket türlerinden önce gelir. Çünkü yer değiştirme hareketinde nesnenin varlığı/neliği değişmezken, “*nitelik değiştirenin niteliği, büyüyen ile eksilenin niceliği*” değişmiş olur.¹⁰¹³

Aristoteles’e göre doğal cisimlerin hepsi ve büyüklükleri yer açısından hareket ederler. Bu yer değiştirme hareketi ya düz (doğrusal/çizgisel) ya dairesel ya da ikisinin karışımı şeklinde gerçekleşir. Yukarıda ifade edildiği gibi ilk hareket türü yer değiştirmedir ve bu hareket de kendi içinde bu alt türlere ayrılmaktadır. Burada sorulması gereken bir soruda bu alt türler içinde de bir ilk, öncelik/sonralık ilişkisi olup olmadığıdır. Aristoteles bu soruyu hareketin “sürekliliği ve ebediliği” üzerinden giderek açıklama getirmiştir. Hareketin hep var olması zorunlu olduğu kadar hareket türleri içinde “*ilk devindirici[nin hareketinin] tek, aynı, sürekli ve ilk olması[nın] zorunlu*” olduğunu ifade etmiştir. Yer değiştirme, ilk hareket türü olmasına ek olarak sürekli ve ebedi bir hareket

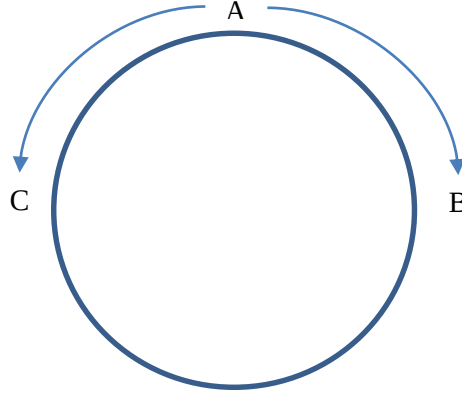
¹⁰¹³ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 260b 30-35, 261 a 1-25, s. 387, 389.

olma özelliği de taşır. Diğer hareket türlerinden hiçbiri sürekli değildir; çünkü tüm değişim ve hareket karşıtlar arasında gerçekleşir. Örneğin oluş/yok oluş için karşıtlar var olan/var olmayan, niteliksel değişim için karşıtlar büyüme/eksilme şeklinde gerçekleşir. Karşıtlar arasındaki değişim ve hareket nesnenin karşıtına ulaştığında durmakta kesintiye uğramaktadır. Değişimde de süreklilik söz konusu değildir; çünkü oluş yok oluşa karşıttır. Hem karşıtların “*aynı anda değişmesi olanaksız*” dır hem de “*aynı nesnede, aynı anda bulunmaları*” olanaksız olduğundan değişim için süreklilik söz konusu değildir. Onun için “*tek, sürekli olan sonsuz bir devinimin varolmasının olası olduğu*”na göre yer değiştirmede bunu karşılayan dairesel harekettir.¹⁰¹⁴

Dairesel hareket “*ortanın çevresinde*” gerçekleşirken, düz/doğrusal hareket ya yukarı (ortadan→ çevreye) ya da aşağıya (çevreden→ ortaya) doğru gerçekleşir. Dairesel harekete karşı başka bir hareket olmadığından, onun karşıtı yoktur. Düz hareketin biri yukarı diğeri aşağıya olmak üzere iki yönü vardır. Buradaki aşağı ve yukarı terimleri hem yer ayrımıdır hem de karşıtlık (karşıt yerler yukarı-aşağı, ön-arka, sağ-sol). Örneğin eğri çizginin karşıtı düz çizgidir. İçbükey ve dış bükey eğri birbirlerine göre karşıtken; ikisi birden düz çizgiye karşıttırlar. Düz çizgi biçimindeki hareket A’dan→B’ye ya da B’dan→A’ya doğru giden bir hareketi ifade eder. Bu iki yön birbirine karşıttırlar ve “*birbirlerinde duraklarlar ya da son bulurlar.*” Dairesel harekette A’dan→B’ye olan hareket A’dan→C’ye olan dairesel harekete karşıt olamaz; çünkü “*devinim aynı noktadan aynı noktaya,*” oysa karşıt hareket “*karşıt noktadan karşıt noktaya*”dır. Doğrusal hareket sınırlı olmasına karşın, dairesel hareket aynı simgeler etrafında sonsuz sayıda daireler oluşturabilir. Bundan dolayı da dairesel hareketin karşıtı düz hareket değildir. Doğrusal hareket eden bir nesne sürekli bir yer değiştirme hareketi gerçekleştiremez; “*çünkü o geri dönmek zorunda*”dır ve “*doğrusal bir devinimle geri dönen nesne ise karşıt devinimler gerçekleştirir.*” Sonuç olarak dairesel hareket “*dışında hiçbir değişme ne sonsuz ne [de] sürekli*”dir. Oysa doğrusal hareketin başı, ortası ve sonu bellidir. Doğrusal hareket eden nesnenin harekete başlayacağı bir yer (başlangıç noktası) ve ulaşmak istediği bir yer (son nokta/hareketin bitiş sınırı) vardır. Ancak “*yer değiştirmenin belli sınırları yok*”tur.

¹⁰¹⁴ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 261 a30-35, 261 b 1-8, s. 389, 391.

Doğrusal hareket bu noktalarda kesintiye uğradığından onun için bir süreklilikten söz edilemez.¹⁰¹⁵



Şekil 2.2. Aristoteles'te Dairesel Hareket

Ayüstü evrendeki göksel cisimlerin hareketi daireseldi; çünkü “*sürekli devinim, bir sürekli olana özgüdür.*” (Evren konusunda daha detaylı olarak ele alınacak) Bundan dolayı da dairesel hareket yapan bir cisim, ezeli-ebedidir ve sükunet halinde olamaz.¹⁰¹⁶ Ayaltı evrende doğrusal hareket eden nesnelerin bir kısmı yalın bir kısmı bileşiktir. Yalın cisim hareket yetisini doğasından taşıyan ateş, hava, su ve topraktır (dört kök madde). Bunların belli oranda karışımlarından ise bileşik cisimler oluşur. Yalın cisimlerin hareketi yalınken, bileşik cisimlerin hareketi karışıktır. Bileşik cisimlerin karışımında hangi madde daha fazla ise onun özelliğine göre hareket edecektir ve onların hareketleri ağırlıklarına bağlıdır.¹⁰¹⁷ Aşağıya ya da yukarıya doğru hareket eden her cisim, ya ağırdır ya hafiftir ya da iki özelliği birden taşıyordur. Mutlak anlamda “hafif”, yukarıya ve uç sınıra doğru olan hareketi ifade ederken; mutlak anlamda “ağır”, aşağıya, ortaya doğru bir hareket olarak tanımlanır. En ağır nesne aşağıya doğru hareket eden tüm cisimlerin altında duran şeyken, en hafif yukarıya doğru hareket bütün cisimlerin üzerinde duran şey anlamındadır. Cisimler birbirine göre ya ağırdır ya da hafiftir. Örneğin hava sudan, su da topraktan daha hafiftir. Ağırlık ve hafiflik bu durumda doğrusal hareket eden, yalın ve bileşik cisimlere ait bir özelliktir. Dairesel hareket eden bir cismin ağırlık ya da hafifliğinden söz edilemez; çünkü bu cisimlerin ne doğaları gereği ne de doğalarına

¹⁰¹⁵ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, 268^b 19-21, 270^b 1-10, 34-35, 271^a 19-26, s. 15, 27, 29; *Fizik*, 8. Kitap, 261b 32-35, 265a 10-11, 28-32, s. 391, 407.

¹⁰¹⁶ Aristoteles, *Fizik*, 8. Kitap, 263a 26, s. 399; *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1073 a 30-32, s. 512.

¹⁰¹⁷ Aristoteles, Gökyüzü Üzerine, 268^b 20-30, 269^a 1, s. 17.

aykırı/zorla hareket etmeleri mümkün değildir. Dairesel hareket daha öncede ifade edildiği gibi sadece ortanın etrafında bir harekettir.¹⁰¹⁸ Onun bu ifadelerinden göksel cisimler sadece dairesel hareket yaptıkları için ağırlık ve hafiflik gibi unsurları içermediği sonucu çıkarılabilir.

Aristoteles, kendilerinde bir tür hareket kıvılcımı taşıyan “ağır ve hafif” kavram çiftinin öğelerle ilişkisi bağlamında ne anlama geldikleri, doğasının ne olduğunun, hangi nedenle hareket olanağı taşıdıklarının incelenmesi gerektiğini;¹⁰¹⁹ çünkü cisimlerin doğal (doğası gereği olan) hareketlerini sağlayan ve onların belli zamanda alacağı yolu belirleyen etkenin bu kavramlar olduğunu düşünmektedir.¹⁰²⁰ Ona göre hafif, “*yukarıya ve uç sınıra doğru devinen*” ağır, “*aşağıya, ortaya doğru devinen*”dir. Platon’un bu kavramlara verdiği anlam, çok sayıda aynı parçalardan oluşan bileşik, daha az sayıda aynı parçadan oluşan bileşik daha ağır şeklindedir. Sözgelisi daha çok kurşunun daha az kurşundan ağır olması gibi (madde miktarının azlığı ya da fazlalığı hafiflik ve ağırlığı belirliyor gibi.) Bu durum aynı, eş biçimli cisimler için de geçerlidir; çünkü aynı şekilde bir cismin eş parçası ne kadar fazla ise o kadar ağırdır. Aristoteles, bu tür belirlenim yapıldığında mutlak anlamda bir ağırlık ve hafiften söz edilemeyeceğini söylemiştir. Öğelerin üçgenlerden oluştuğu iddiası bağlamında, üçgenlerin azlığı yüzünden hafif olan ve doğal hareket yeri yukarı olan ateş artık yukarı gidemeyecektir. Daha çok ateş bu iddia sebebiyle daha çok üçgen taşıyacağından daha ağır olacak ve daha az yükselecektir. Oysa ki gözlemlenen ateş ne kadar çoksa o denli hafif ve o kadar hızlı yukarıya çıktığı şeklindeydi. Aristoteles, havanın, suyun ve ateşin aynı üçgenlerden oluştuğunu aralarındaki farklılığın azlık/çokluktan kaynaklandığı iddiasının da tutarsız olduğunu söylemiştir. Bu iddiaya göre hava daha çok olduğu için suya göre daha ağır olacaktır. Bu durumda suya göre daha ağır olacak havanın aşağıya doğru devinmesi gerekirken her zaman yukarı doğru yükseliyor diyerek iddianın geçersiz olduğunu göstermeye çalışır.¹⁰²¹

Aristoteles, öğelerin taşıdığı ağırlık ve hafifliğe, boşluğun neden olduğunu (atomcular) iddia edenlerin olduğunu söyler. Bazı cisimlerin kütlece küçük olmasına rağmen daha ağır olmasını, boşluk kavramıyla açıklayanlara göre; boşluk içine girdiği

¹⁰¹⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 269^b 22-35, 308^a 29-33, s. 21, 227.

¹⁰¹⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 307^b 29, 308^a 1-2, s. 225.

¹⁰²⁰ James T. Cushing, *Fizikte Felsefi Kavramlar 1*, (Çev.: B. Özgür Sarıoğlu), Sabancı Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003, s. 20.

¹⁰²¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 308^a 15-23, 29-31; 308^b 5-28, s. 225, 227, 229.

cismi hafiflettiğinden dolayı daha büyük cisimlerin hafif olmasına neden olmaktaydı. Bir cismin hafif olması onun ne kadar boşluk bulundurduğuyla ilgili olduğundan, çok boşluk bulunduran cisim hafif olmuş oluyordu. Daha hafif olan cisimler daha çok boşluk bulundurmanın yanında daha az da katı parça taşımaları da zorunludur; çünkü daha çok katı parça taşısa oranlamayı aşacaklarından daha hafif olması söz konusu olmayacaktı. Bu yüzden onlar için ateş en çok boşluk taşıyan cisim olması dolayısıyla en hafif cisimdi. Boşluk yüzünden cisimlerin hafiflediğini iddia edenleri bekleyen bir başka çıkmaz da eğer cisimleri boşluk hafifletiyor ve bu yüzden yukarı doğru gidiyorlarsa boşluğun kendisi neden yukarı gitmediği sorusudur. Boşluk yukarı giderse dolu olanında aşağı gitmesi zorunludur. Boşluğun hareket ettiği kabulü, bu hareket için onun bir yerden başka bir yere gidiş hareketi için bir yerin olması zorunluluğunu getirir. Bu durumda boşluk hareketin nedeni olamaz; çünkü katı olanda hareket etmektedir.¹⁰²²

Aristoteles için, hafif ve ağır nesnelerin kendi doğal yerlerine doğru hareketlerinin nedeni; doğanın onlara “*bir yerde olmak*”lığı vermiş olmasından kaynaklanmaktadır. Hareketler ya doğaya göredir ya da doğaya aykırıdır (zorla) Her yalın cismin doğaya göre harekette bulunması hem zorunludur hem de bu hareket tektir.¹⁰²³ Bir cismin doğal hareketi yukarıya doğruysa bu cisim ya ateştir ya da havadır. Eğer cismin doğal hareketi aşağıya doğruysa bu cisimde ya su ya da topraktır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi (mutlak anlamda) en ağır olan öge en altta bulunacağından evrenin merkezinde toplanma eğilimi gösterecektir. Toprak ne zaman doğal yerinin dışına çıksa ve hatta Ay’a çıkartılsa toprak (yeryüzü) evrenin merkezine ulaşma yönünde bir hareket sergileyecektir.¹⁰²⁴ Diğer öğelerin doğal yerleri ise “*su, toprağın, hava suyun, ateş havanın çevresinde*” olacak şekilde bir sıralanmaya tabidirler.¹⁰²⁵ Bu ifadelerden hareketle en altta toprak onun üzerinde su, onun üzerinde hava ve en yukarıda ateş doğal yerlerinde bulunmaktadır. Su öge olarak ağırdır; ancak toprak ondan daha ağır olduğu için toprak altta su onun üzerindedir. Hava ve ateş öge olarak hafif olduğundan suyun üzerinde hava bulunur. Su, doğal yerinin dışında olduğunda; örneğin toprağın içinde bulunduğu doğal yerine dönmek için yukarı doğru hareket ederken, havada ya da ateşte bulunduğu ise aşağı

¹⁰²² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 309^a 5-15, 309^b 15,16, 25-29, s. 231, 233, 235.

¹⁰²³ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 269^b 8, 300^a 20, s. 17, 185.

¹⁰²⁴ Erdoğan, s. 76.

¹⁰²⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 287^a 33, s. 117.

doğru hareket eder. Daha önce ifade edildiği gibi bileşik cisimlerin hareketi yapısında hangi öge fazla bulunuyorsa ona göre gerçekleşmektedir. Örneğin bir masada toprak ögesi çok fazla ise masa doğal hareket olarak merkeze doğru bir eğilim gösterirken¹⁰²⁶ bir balonun yapısında hava ögesi fazla ise yukarı doğru hareket etme eğiliminde olacaktır.

Cisimlerin dışsal bir gücün/kuvvetin etkisiyle doğal yerinden uzaklaşması sonucu oluşan hareket doğaya aykırı (zorla yapılan) hareket olarak tanımlanır.¹⁰²⁷ Bir nesne için doğaya aykırı hareket başka bir cisim için mutlaka doğaya uygundur ve bu durum da zorunludur. Bir cisim için aşağıya doğru devinim doğasına aykırı ise karşıtı olan yukarıya doğru devinim doğasına uygundur; yukarıya doğru devinim doğasına aykırı ise aşağıya göre devinim onun doğasına uygun olmalıdır. Örneğin ateşin aşağı doğru devinmesi doğasına aykırıyken, toprağın doğasına uygundur. Buradan da görüldüğü üzere karşıtlardan biri doğaya aykırısı ise diğeri zorunlu olarak doğasına uygundur. Doğaya uygun harekette bütün nasıl hareket ediyorsa akılsal olarak parçada oraya doğru hareket etme zorunluluğu vardır. Örneğin toprağın bütünü doğasına uygun nasıl hareket ediyorsa kum tanesi de aynı yönde hareket eder. Toprak bir yöne parçası başka bir yöne gitmesi söz konusu değildir. Her öge doğal hareketinde kendi yerine doğru gidiyor ve oraya ulaştığında orada kalıyorken; zorla doğal yerinin karşıtına gidiyorsa, oraya ulaştığında da orada zor ile kalıyor. Doğaya aykırı hareketler çok sayıda olmasına rağmen doğaya göre devinim tektir. Zorlama ile hareket eden bir nesne, hareket ettirici onu bıraktıktan sonrada bir süre daha hareketini sürdürür. Nesnenin hareketsizliği/duradurması da “*ya zor ile ya da doğaya göre*” gerçekleşir. Bir nesne zorla hareket ettirildiğinde hareket noktasına ulaştığında orada zorla dururken, doğaya uygun hareket ettiğinde hedef noktaya ulaştığında orada doğaya uygun durur; çünkü “*sonsuz gitmek olanaksız*”dır.¹⁰²⁸ Harekette iki şey zorunludur: hareket ettirici ve hareket eden nesne. Hareket ettirici “*devinebilir olanın devindiricisi*” iken, hareket eden nesnede “*devindirence devindirilebilir*” olmalıdır.¹⁰²⁹ Aristoteles göre hareket eden ister canlı ister cansız nesne olsun, bu iki temel ilkenin bulunması zorunludur. Hareket ettirici ve hareket eden birbirinden kuramsal olarak ayrıdır. Örneğin hareket ilkesini kendinde taşıyan

¹⁰²⁶ Erdoğan, s. 76-77.

¹⁰²⁷ Erdoğan, s. 78.

¹⁰²⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 269^b 1-5, 35, 270^a 1-5, 276^a 23-25, 300^a 27-30, 301^b 5, 28, s. 19, 21, 23, 57, 185, 193.

¹⁰²⁹ Aristoteles, *Fizik*, 3. Kitap 200b 30-31, s. 95.

hayvanlarda “ruh” hareket ettirici hayvanın bedeni ise hareket eden durumundadır. Aynı şekilde Ay-üstü evrendeki göksel cisimlerin hareket ettiricisi göksel zeka iken hareket eden göksel cisimlerin bağlı olduğu kürelerdir. Cansız nesneler açısından bakıldığında bir top hareketsiz iken ona dışardan bir kuvvet uygulanmadan hareket haline geçmesi söz konusu değildir. bir insan topa ayağı ile vurup ona bir kuvvet uyguladığında top hareket etmeye başlar. Bu örnekte hareket ettirici insan hareket eden toptur. Bütün cansız nesneler için hareket ettirici dışarda bulunur. Hareket ilkesini kendinde taşıyanlarda hareket ettirici ile hareket edeni birbirinden kesin çizgilerle ayırt etmek çok mümkün değilken, yapay nesnelerde bu ayrım çok daha net bir şekilde ortaya konabilir.¹⁰³⁰ (Erdoğan,80)

Aristoteles’in yer değiştirme dışında ele aldığı bir diğer hareket türü de çoğalma (artma), azalma, büyüme ve küçülmeyi içeren niceliksel harekettir.¹⁰³¹ Niceliksel hareket de maddede olup biten büyüme, küçülme hareketi olarak ifade edebilir. Büyüyen bir nesne eş cinsinin eklenmesiyle büyürken, küçülen/eksilen nesne de ondan eş cinsinin kopmasıyla eksilir. Değişen nesnelerin hepsinde büyüme/küçülme hareketini görülür. Doğan her canlının boyu uzadığı (bedeni büyüdüğü) gibi, bedeninin parçaları da büyür. Örneğin bir bebek doğduğu andaki boyunun, saçlarının, kol ve bacak gibi uzuvlarının sayısal uzunluğu ile yirmi yaşındaki halindeki bu sayılan parçaların uzunlukları aynı olmayacaktır. Yıllar içindeki niceliksel bu değişiklikler hem gözlemle hem de ölçümle rahatlıkla tespit edilebilir. Niceliksel hareket, gök cisimleri için söz konusu olamaz; çünkü onları oluşturan maddenin (aither) artmasından azalmasından söz edilemez. Buradan hareketle dairesel hareket eden cisimlerde bir artma ve azalma söz konusu değildir. Büyüyen ya da küçülen nesnelerin kütlesi yer açısından da bir değişim yaşar.¹⁰³² Bu son ifadeden de anlaşıldığı üzere niceliksel hareket yer değiştirme hareketi ile bağlantılıdır. Özellikle büyüme etkinliği sırasında nesnenin kapladığı alan değiştiği kapladığı yerinde büyüdüğü düşünülür. Şişirilen balonun kapladığı yerin büyümesi örneğinde olduğu gibi.¹⁰³³

Aristoteles’in hareket türleri arasında tanımladığı niteliksel değişimi (başkalaşma) tözsel değişimden ayıran en önemli noktanın nitelik değiştirme de töz kendisiyle özdeş

¹⁰³⁰ Erdoğan, s. 80.

¹⁰³¹ Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, s. 74-75.

¹⁰³² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 270^a 23-25, 30-35, s. 23, 25; *Fizik*, 8. Kitap 260b 15, s. 385.

¹⁰³³ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 255.

kalır sadece karşıtlar arası (hastalıktan sağlığa, beyazdan karaya, sıcaktan soğuğa gibi) bir geçiş durumu yaşanır. Oysa tözsel değişimde (odunun yanarak küle dönüşmesinde olduğu gibi) töz kendi ile olan özdeşliğini kaybeder. Başka bir ifadeyle niteliksel değişimde töz aynı kalır sadece karşıt bir özellik üzerine alırken, tözsel değişimde töz tamamen farklı bir şeye dönüşür.¹⁰³⁴ Ona göre hem canlılar hem de cansız nesneler nitelik değiştirir; ancak cansız nesneler canlı nesneler gibi tüm açılardan nitelik değiştiremezler. Çünkü canlı nesnelerde olan duyu organları cansız nesnelerde yoktur ve duyu organlarının kendileri de nitelik değiştirmektedirler. Canlılar bu etkilenimin farkına varmalarına rağmen cansız nesneler bu durumu farkedemezler. Nitelik değiştirme duyu organlarına göre oluşmadığında öznenin farkına varmamasına bir engel yoktur. Nitelik değiştirme duyulanabilir niteliklerce gerçekleşiyor ise son/doğrudan nitelik değiştiren ile ilk/doğrudan nitelik değiştiren birliktedirler. Cansız ve duyumu olmayan nesneler için de aynı durum geçerlidir. Örneğin tad alma organı (dil ile) şurup birliktedir aynı şey diğer duyu organları için de geçerlidir. Hava niteliksel hareket açısından ilk hareket ettirici pozisyonundadır.¹⁰³⁵

Aristoteles, maddenin esasen tözsel değişim olmakla birlikte diğer değişim türlerini de kabul ettiğini; çünkü tüm taşıyıcıların bir takım karşıtları kabul etme özelliği olduğunu söyler.¹⁰³⁶ Her nesne değişerek her niteliği alamaz; çünkü bir nesne ancak yakın maddesinin kuvve halinde sahip olduğu nitelikleri üzerine alabilir. Örneğin demir sert olduğu için ondan yapılan bıçak gibi bir nesne de sert olur.¹⁰³⁷

¹⁰³⁴ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, (çev.: Y. Gurur Sev), 319b 1-20, s. 31, 33.

¹⁰³⁵ Aristoteles, *Fizik*, 7. Kitap 244 b13-15, 245 a 1-10, s. 315, 317.

¹⁰³⁶ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, (çev.: Y. Gurur Sev), 319b [31], s. 33

¹⁰³⁷ Özcan, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, s. 248.

2.10. EVREN ANLAYIŞI

Evren'in (Kozmosun) sözlük anlamı uzamda ve zamanda¹⁰³⁸ var olmuş olan, var olan ve var olacak olan her şey;¹⁰³⁹ uzay gerçekliğinin tamamı, düzenli ve birlik içindeki yapının uyumlu birliği ve bütünlüğü¹⁰⁴⁰ olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamlardan hareketle evren, tüm gezegenler, yıldızlar, galaksiler... kısacası her şey dediğimiz şey olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁴¹ Yunanca bir sözcük olan kozmos, “düzen içinde bir evren”¹⁰⁴², “düzenli dizilim,”¹⁰⁴³ ifadelerine ek olarak “güzellik” ve “orantı”¹⁰⁴⁴ anlamlarında da kullanılmaktadır.

“Evren nedir?” sorusuna ait yanıtlar, tarih boyunca hem sözlü hem de yazılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Her toplum, bu soruya var olan felsefi, kültürel ve bilimsel paradigmaları doğrultusunda çeşitli açıklamalar getirmiştir ve getirmeye de devam edecektir. Çünkü her alandaki bilgi değişimiyle tanımlamalar, içerikler ve yorumlar da değişmekte, yenilenmektedir.

Antik kültürlerin hepsinde, evrenin başlangıcına ve nasıl var olduğuna dair verilen yanıtlar birbirinin aynı değildir; çünkü evrenin doğuş öyküsü bu kültürlerin hepsinde farklıdır.¹⁰⁴⁵ Tarih öncesi diye adlandırılan dönemde gerçek (bugünkü anlamda) bilimin (tek bilginin bilimin ürettiği bilimsel bilgi olduğunu iddia edenler) olmadığını söyleyenler, onun varlığını inkar edenler,¹⁰⁴⁶ bu kültürlerde ya da daha sonra filozoflarca ortaya konan evren tasavvurlarının hepsinin aynı mantıksal çıkarımla yanlış olduğunu, bilimsel olmadığını söyleyeceklerdir. O günün şartları düşünüldüğünde, evrene dair bu öyküler, mitler ve felsefi açıklamaların hepsi bir bilinmezin rasyonel açıklaması ve bir muğlaklığın aydınlatılma çabası gibi durmaktadır. Ronan’a göre bugünkü bilim ve teknolojiye kaydedilen ilerlemelere paralel olarak, evrenle ilgili daha geniş ve kapsayıcı

¹⁰³⁸ Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, s. 206.

¹⁰³⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 664.

¹⁰⁴⁰ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 122.

¹⁰⁴¹ Stuart Clark, *Evren*, (çev.: Ebru Kılıç), Versus Kitap, İstanbul, 2012, s. 9.

¹⁰⁴² Carl Sagan, *Kozmos*, (çev.: Reşit Aşçıoğlu), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 17.

¹⁰⁴³ Clark, s. 10.

¹⁰⁴⁴ Özkan, s. 173.

¹⁰⁴⁵ John Langone, Bruce Stutz, Andrea Gianopoulos, *Sayıların İcadından Sicim Teorisine Bilimin Serüveni*, (Çev.: Duygu Akın), NTV Yayınları, İstanbul 2008, s. 20.

¹⁰⁴⁶ Colin A. Ronan, *Bilim Tarihi: Dünya Kültüründe Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, (3.Baskı), (Çev.: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2003, s.7.

teoriler ortaya atılmıştır; ancak bunların hiçbirisi son, kesin, mutlak açıklamalar olmayıp, sadece kendilerinden öncekilerin yerini almıştır; bundan sonra ortaya çıkacak yeni teoriler de bugünkülerin yerini alacaktır.¹⁰⁴⁷

Gökyüzü ve göksel olaylar, insanların ulaşamayacağı/erişemeyeceği ve fiziksel etkiyle değiştiremeyeceği bir alan olmasına rağmen¹⁰⁴⁸, Antik dönemden itibaren insanların bitmez tükenmez bir tutkuyla gökyüzünü sürekli izledikleri, gözlemlerine dair kayıtlar tuttukları bilinmektedir. Peki insanlar niçin gökyüzünü izleme ve kayıt tutma ihtiyacı hissetmişlerdi? Clark'a göre kadim kültürler tarafından yapılan bu gözlemlerin amacı, büyük ihtimalle takvimi belirlemek içindi.¹⁰⁴⁹ Bazılarına göre de ilk gözlemcilerin amacı yıldızların, gezegenlerin düzenine bakarak ülkelerinde, kıtlık, bolluk, sel vb. doğa olaylarının ya da kralın ölümü* gibi tarihi olayların gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini, önceden tahmin etme isteği (kehanet) olarak yorumlanmıştır. Bazen de siyasi iktidarı elde etmek amacıyla, bu çalışmalar yapılmıştır.¹⁰⁵⁰ Bu kültürlerde kozmolojik** çalışmaların ortak olan yönü ise yapan kişilerin rahip-din adamları olmalarıydı.¹⁰⁵¹

Hangi dönem, hangi kültür olursa olsun insanın, evrenin yaratılışını tasvir etme kaygısı karşımıza genel bir eğilim olarak çıkmaktadır.¹⁰⁵² Evrenin yaratılışı/varoluşu ve hayatın başlangıcı sorunu, geçen bu kadar zamana, bilgi türlerince yapılan tüm açıklamalara rağmen hala daha bilinmezliğini korumaya devam etmektedir. Gelineen nokta göstermektedir ki bugün sorulan (Evren nedir? Ezeli mi/ebedi mi? Nasıl oluştu? Nasıl yok olacak? ...vb gibi) sorular, başlangıçtaki sorulardan çok da farklı değildir.

¹⁰⁴⁷ Ronan, s. 8-9.

¹⁰⁴⁸ Halil Kırbıyık, Ümit Kızıloğlu, Nilgün Kızıloğlu, F. Rikkat Civelek, Elif Beklen, *Evren Nasıl Oluştur?* *Evrende Neler Var?*, (1.Baskı), (Edt.: Halil Kırbıyık), ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2007, s. 5.

¹⁰⁴⁹ Clark, s. 10

* Bu ifadeyi Asurlardan örneklendirecek olursak: Venüs'ün erken doğması, ülkenin kralının uzun yaşayacağı, geç doğması ise kralın erken öleceğine işaret etmektedir. Yine Ay'ın etrafı bir haleyle çevrili ve içinde de Ülker yıldızı varsa, ülkedeki kadınlar o yıl erkek çocuk doğuracak şeklinde yorumlanmaktaydı. (bkz. Patricia Fara, *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, (2.Baskı), (Çev.: Aysun Babacan), Metis Yayınları, İstanbul 2015, s. 20.)

¹⁰⁵⁰ Fara, s. 20, 34.

** Kozmoloji (evrenbilimi) (evrenin tarihini, yapısını ve evrimini inceler. Kelimenin etimolojik yapısına bakıldığında onun, Yunanca *cosmos* (düzen) ve *logia* (söylev) kelimelerinden türetildiği görülmektedir. Kozmoloji, felsefe, matematik, fizik ve astronomi gibi farklı disiplinlerin birlikte çalıştığı alanlardan biridir. (bkz. Ahmet Polatoğlu, *Astronomi ve Astrofiziğe Giriş*, Cinius Yayınları, İstanbul 2019, 112.)

¹⁰⁵¹ Langone, Stutz, Gianopoulos, s. 20.

¹⁰⁵² Fernand Schwarz, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, (3.Baskı), (Çev.: Ayşe Meral Aslan), İnsan Yayınları, İstanbul 2019, s. 53.

Evren, halen bir muamma olarak çözülmeyi beklemektedir. Bu nedenle Antik dönem (Mezopotamya, Mısır, Çin, Hint) uygarlıklarının kozmolojilerini de bu bağlamda ele almak gerekir; çünkü onlar da karşılarında duran, kendilerinin de içinde oldukları bu evreni mevcut bilgi sistemleriyle açıklamaya çalışmışlardır.

Kadim kültürlerin evren tasavvurları, içinde yaşadıkları görünür dünyanın, görünmez bir dünya tarafından meydana geldiği inancına dayanmaktaydı.¹⁰⁵³ Mezopotamya uygarlıklarının başlangıcı kabul edilen Sümerlerin* ortaya koyduğu evren modeli, Mısır modeline göre doğayı daha tasvir edici ve daha materyalistti. Zira Sümerlilerin evren açıklaması metafiziksel değil, tamamı ile fizikseldi.¹⁰⁵⁴ Başka bir Mezopotamya uygarlığı olan Babiller** de gökyüzünü izlemişler, yıldızların konumları ile gezegenlerin birbirlerine göre konumlarını tespit edip kayıt altına almışlardır. Sürekli, titiz gözlemler ve tarihteki en uzun kayıt süresiyle elde edilen muazzam bilgi deposuyla¹⁰⁵⁵ oluşturulan gök katalogları yıldızların, gezegenlerin konumlarını önceden tespit etme olanağı sağlamıştır.¹⁰⁵⁶ Bugün kullandığımız takımyıldızlarının tespitinin yarısından fazlasının Babillere ait olması onların astronomide ne kadar ileri olduğunu

¹⁰⁵³ Peter Whitfield, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, (Çev.: Serdar Uslu), Küre Yayınları, İstanbul 2008, s. 22.

* Sümerlerin kozmogonilerinin başlangıcına (kökeni hakkında bir şey söylemedikleri muhtemelen her zaman var kabul ettikleri) İlksel Denizi koyarlar. İlksel deniz, gök ve yer birlikteliğini ifade eden Kozmik Dağı oluşturmuştur. *An*, gök Tanrısı olup erildir; *Ki*, yer Tanrısı olup dişildir. Bunların birleşmesinden (yıldızlarla ilgili olan) baş Tanrı *Enlil* (hava Tanrısı) doğmuş ve gök ile yeri ayırmıştır. Sümer dilinde “evren” gök-yer anlamına gelen “*an-ki*” ile ifade edilir. Gök, gökyüzü ve onun üzerindeki uzayı kapsar, gök tanrıları burada oturur. Yer, yeryüzün ve yeraltından (ölüler diyarından) oluşur ve ölüler diyarının tanrıları burada ikamet eder. *Enlil* ile *Ninlil*’in (hava Tanrıçası) birleşmesinden Ay tanrısı *Nanna* doğmuştur. *Nanna* ile eşi *Ningal*’in birleşmesinden Güneş Tanrısı *Utu* doğmuştur. Sümerler *Utu*’nun gece uyuduğunu düşünmüşlerdi. (bkz. Samuel Noah Kramer, *Sümer Mitolojisi*, (2.Baskı), (Çev.: Hamide Koyukan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 83,86,87.)

¹⁰⁵⁴ Ronan, s. 41

** Diğer kadim kültürlerde olduğu gibi Babillerde de, bilim-din ve astronomi-astroloji ayrımı yoktu. Onlar, gezegenlerin yörünge haritalarını, göksel olayların bireyleri nasıl etkilediğini açıklamak için çıkarmışlardı. (bkz. Fara, 31.) Evrenin oluşumuna ait ilk kozmoloji kuramı Babillere ait “*Enuma Elish*” adlı yazılı kaynakta karşımıza çıkmaktadır. Bu metinde evrenin, başlangıçta tatlı su (*Apsu*), tuzlu su (*Tiamat*), bulut kümeleri ve sis (*Mummu*) gibi iç içe girmiş bir su kaosu olduğu ve kaos durumunda ise henüz yer ve gökün oluşmadığı söylenmiştir. Daha sonra bu suların karışmasıyla kaostan içinden *Lahmu* ve *Lahamu* çıkmıştır. Bu tanrılardan da ufkun temsilcisi *Anshar* ve *Kishar* türemiştir. Bu tanrı çiftinden de gök Tanrısı *Anu* meydana gelerek yer ve gök oluşmuştur. (bkz. Halil Kırbıyık, *Babillilerden Günümüze Kozmoloji* (1.Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2001, s. 12-13.)

¹⁰⁵⁵ Fara, s. 31.

¹⁰⁵⁶ Alexandre Koyre, *Bilim Tarihi Yazıları*, (4.Baskı), (Çev.: Kurtuluş Dinçer), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2002, s. 109.

göstermektedir.¹⁰⁵⁷ Mısır'da*** da gözlemler, Mezopotamya kültürlerinde olduğu gibi kısmen pratik (takvim), kısmen de kültürel (bayram günleri ve ölümlerin gökyüzünde yollarını bulmasına) kaygılarla yapılmıştı.¹⁰⁵⁸

Yunan dünyasında da, diğer antik kültürlerde olduğu gibi, çok erken dönemlerde evrenin doğuşu, yapısı ve amacıyla ilgili mitsel* açıklamalar yapılmıştır.¹⁰⁵⁹ Yunanlı filozoflar evrenle ilgili, Babil ve Mısır kaynaklarından çok şey almışlar ve bunların ışığında bugün ki astronomi** bilimin temellerini atmışlardır. M.Ö. VII yy. da Yunan

¹⁰⁵⁷ Zeki Aslan, Cemal Aydın, Osman Demircan, Ethem Derman, Halil Kırbıyık, *Astronomi ve Uzay Bilimleri* (2.Baskı), Kriter Yayınlar, İstanbul 2012, s. 72-73.

*** Mısır kozmolojisi de inanç sistemleriyle yakından ilişkiliydi. Evren tasvirlerini çizenler yine rahip-din adamları olup, onlar için öte dünya çok daha önemliydi. (bkz. Mehmet Doğan, *Bilim Ve Teknoloji Tarihi*, (2.Baskı), Anı Yayıncılık, Ankara 2013, s. 38.) Mısırlıların göğü dişi, yeri erkek olarak tasavvur etmeleri, aynı dönemdeki diğer kültürlerden farklı bir bakış açısına sahip olduklarını göstermektedir. Onlara ait bir metinde tanrılar ve insanlar yaratılmadan önce ezeli bir kaosun olduğu ve bu kaos okyanusundan ilk önce, karaların ve suların meydana geldiği ifade edilmiştir. Bu aşamadan sonra tanrıların doğuşu başlamış ve onların doğuşu ilgili sayısız mit ortaya konulmuştur. (bkz. Faruk Yılmaz, *İlkçağ Düşünce Tarihi*, (1.Baskı), Berikan Yayınevi, Ankara 2011, s. 90.) Bu mitlerden birine, Amon- Ra'nı rahibesi Prenses Nesitanebtuşu'nun mezarından çıkan bir papirüste rastlanılmıştır. Bu tasvire göre tanrıça Nut (gök) tüm bedeni gökyüzünü kaplamış ve elleri ayakları yere dayanmıştır. Onun yanına Tanrı Keb (yer) uzanmış olup, hava tanrısı Şu, kolları üzerinde Nut'u taşımaktadır. (bkz. Doğan, s. 38) Ayrıca Mısırlıların kozmolojisi insanın üreme döngüsüne benzetilmiştir. Şöyle ki, Nut, her yıl Güneş Tanrısı Ra'yı doğurur, onun günlük ve aylık hareketindeki değişimler Nut'un yıldızlarla dolu bedenindeki gezintisi ile özdeşleştirilir. (bkz. Clark, s. 11.) Gökyüzü onlar için gök cisimlerinin gemilerle dolaştığı bir okyanustu. (bkz. F. Yılmaz, s. 90) Mısırlıların evreni; ebedi, kendi kendini sürdüren bir oluşumu ifade etmekteydi. (bkz. Clark, s. 11.)

¹⁰⁵⁸ Erik Hornung, *Mısır Bilimine Giriş*, (1.Baskı), (Çev.: Zehra Aksu Yılmaz), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 148.

* Yunan kozmogoni mitleri, en eski kaynaklardan olan *İlyada*'da karşımız çıkmaktadır. Bu metinde, her şeyin kökeninde, ilksel Tanrıça Tethys'le birleşerek diğer tanrıları yaratan Okeanos olduğu ifade edilmiştir. Yer, etrafı Okeanos ile çevrili yassı bir disk şeklinde olup, üzerinde içinde gök cisimlerinin bulunduğu gökyüzü vardır. Daha önce de ifade edildiği gibi Hesiodos'un, *Tanrıların Doğuşu*'u adlı eserinde dünyanın doğuşunun başlangıcında Khaos olduğu söylenmiştir. Bu da göstermektedir ki, bu mitler kendi aralarında veya zamansal olarak çok tutarlı değildir. Dünyanın doğuşuna attıkları karakterlerde birbirinden farklılık göstermektedir. Yunan mitolojisi, yaratılış, gök cisimlerinin düzeni gibi konuların yanında tanrılar, yarı tanrılar ve kahramanları da anlatmıştır. (bkz. Giorgio Strano, *Sokrates- Öncesi Filozoflar*, Ed. Umberto Eco, *Antik Yunan*, s. 1017-1019.)

¹⁰⁵⁹ Strano, s. 1016,1017, 1019.

** Astronomi, en eski bilim dallarından biri olup, insan düşüncesine büyük katkılar sağlamıştır. Bu bilim dalı, günlük yaşam gereksinimlerinden olan zamanın tespiti, takvimin belirlenmesi, tarım ve denizcilik faaliyetlerinin, doğa olaylarının durumunu önceden tespit edip ona göre planlanması amacıyla ortaya çıkmıştır. (bkz. Zeki Tez, *Astronomi ve Coğrafyanın Kültürel Tarihi*, (1.Baskı), Doruk Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 9.) Tüm bunların yanında Ay ve Güneş tutulumları, yıldız yağmurları, kuyruklu yıldızların geçişleri, gök taşlarının dünyaya düşmesi pek çok olay da insanların dikkatini göklere çekmiştir. İnsanlar bu olayları izleyip, sistematik bir şekilde kayıtlar tutup sonuç çıkarmıştır. (bkz. Aslan, Aydın, Demircan, Derman, Kırbıyık, s. 71.) Aristoteles'e göre, astronominin konusu "duyusal, fakat ezeli-ebedi olan töz"lerin incelenmesidir. (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1073 b 6 s. 513.) Astronomi, gökcisimlerinin (yıldız, galaksi, Nebula ve astroid gibi) fiziksel ve kimyasal özellikleri yanında onların, yörünge hareketleri, kütle çekimleri, tutulumları, patlamaları gibi yönlerini de inceler. Kelimenin etimolojik yapısına bakıldığında Yunanca *astron*

dünyasında evrenle ilgili ilk felsefi, kuramsal faaliyetlerin örnekleri de ortaya çıkmaya başlamıştır.¹⁰⁶⁰ Antik uygarlıkların mitolojik evren tasvirlerinden, felsefenin kozmolojilerine geçtiğimizde karşımıza ilk olarak Thales çıkmaktadır. Miletli filozofların kozmolojiye en büyük katkıları, evrenin doğal sayılıp (çünkü o maddesel nesnelerden meydana gelmişti), (bundan dolayı da) onda olup bitenlerin doğaüstü mitolojik öğelere başvurmaksızın rasyonel olarak açıklama girişimleri idi.¹⁰⁶¹ Onlar, evreni her ne kadar mitolojik ve dinsel öğelerle değil de, *logosla* açıklamaya çalışmış olsalar da, mitolojiyi tamamen geride bıraktıkları ve bu öğelerden tamamen arınmış bir kozmoloji ortaya koydukları da söylenemez.¹⁰⁶²

Thales'e göre Yer (Dünya), yassı bir disk şeklinde su üzerinde yüzmektedir. Aynı rasyonel açıklama, onun depremin nasıl oluştuğuna ilişkin verdiği cevapta da görülmektedir. Ona göre depremler, yeryüzünü kaplayan okyanuslardaki sıcak su fışkırmalarının yerde sarsıntılar oluşturmasıyla hissedilir hale gelmektedir.¹⁰⁶³ Yine o, bir Güneş tutulmasını önceden tespit etmiştir; ancak bu tespitin arkasında Babilli ve Mısırlı gözlemcilerin tuttıkları kayıtlar bulunmaktadır.

Anaksimandros'a göre evren, *apeiron*'un içinden çıkan karşıtlardan meydana gelmiştir.¹⁰⁶⁴ *Apeiron*, karşıtlarla dolunca, içinden sıcak ve soğuk ayrılmıştır. Sıcak dışarı hareket ederek ateşten küreyi, soğuk ise içeri hareket ederek merkezde Yer'i ve onu çevreleyen havayı oluşturmuştur.¹⁰⁶⁵ O, Thales'in yassı disk şeklindeki evrenini, silindir ve yuvarlak bir sütun haline getirmiş¹⁰⁶⁶ ve onu tam merkeze, ortaya yerleştirmiştir. Ayrıca Güneş'in de ateş olup, Yer'den küçük olmadığını söylemiştir. Onun bir başka tespiti de, Ay'ın kendi ışığı olmayıp Güneş'ten aldığı ışığı yansıtmakta olduğudur.¹⁰⁶⁷

(yıldız) ve nomos (yasa) kelimelerinden meydana geldiği görülmektedir. On sekizinci yüzyıla (18. yy'a) kadar astroloji ile birlikte yol almasına rağmen, bu tarihten sonra astroloji bilim dışı kabul edilip astronomiden ayrılmıştır. (bkz. Polatoğlu, s. 2, 12.)

¹⁰⁶⁰ Langone, Stutz, Gianopoulos, s. 24.

¹⁰⁶¹ Cemal Yıldırım, *Bilim Tarihi*, (8.Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2003, s. 23-24.

¹⁰⁶² Erkızan, Çüçen, s. 40.

¹⁰⁶³ Ronan, s. 72.

¹⁰⁶⁴ Tuğcu, s. 41.

¹⁰⁶⁵ Osman Gürel, *Doğa Bilimleri Tarihi*, (1.Baskı), İmge Kitabevi, Ankara 2001, 62.

¹⁰⁶⁶ F. Yılmaz, s. 240.

¹⁰⁶⁷ Laertios, s. 68.

Pythagorasçılar, sayı kuramlarını göksel cisimleri ve evreni açıklamada da kullanmışlardır; çünkü onlar için evrenin yapı taşları sayılardı.¹⁰⁶⁸ Onlara göre uzayda on gök vardı. Bunlar (Dünya, Ay, Güneş, Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter, Satürn, Merkez Ateş, Karşıt Dünya), iç içe geçmiş eş merkezli kürelerdi ve titreşen tellerin çıkardıkları sesler tam sayılarla (6/5/4/3/2/1) orantılıydı.¹⁰⁶⁹ Tıpkı tellerin titreşirken çıkardıkları sesler gibi gök cisimleri de hareketleri sırasında havada bir ısıklık sesi (müzikal bir uğultu) çıkarıyorlardı. Her gezegen kendi yörüngesinin oranına bağlı olarak farklı bir perdeden bir ses çıkarmaktaydı. Onlar gök cisimlerinin yörüngelerini, gökyüzünde dev bir lirin tellerine benzetmişlerdi.¹⁰⁷⁰ Aristoteles, daha sonra ifade edileceği üzere gök cisimlerinin hareketleri sırasında ses çıkardıkları iddiasına eleştiri getirecektir.

Anaksagoras'a göre Güneş, akkor haline gelmiş kızgın bir kütleydi. Ay'da da tepeler ve uçurumlar vardı. Kuyruklu yıldızlar, alev saçan gezegenlerin bir araya gelmesinden oluşmuş olup, kayan yıldızların da havanın etkisiyle kıvılcım gibi uçuştuklarını söylemiştir. Anaksagoras, bazı meteorolojik olaylara da açıklama getirmiş; rüzgarların, Güneş'in havayı seyrekletmesiyle; gök gürültüsünün, bulutların çarpışmasıyla; şimşeklerin, bulutların sürtünmesiyle; depremlerin de havanın yere alçalmasıyla oluştuğunu iddia etmiştir.¹⁰⁷¹

Platon'un evren inşası, oluş ve değişimin nedenleri, kozmoloji gibi doğa felsefesini ilgilendiren konuları ele aldığı ve yaşlılık döneminde yazdığı *Timaios*'da karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁷² Ona göre, “evren doğmuştur; çünkü elle tutulur gözle görülür haldedir.”¹⁰⁷³ Onun bu ifadelerinden mevcut evrenin bir zamanlar bu şekliyle var olmadığı, sonradan bu şekli aldığı öne sürülebilir. Evren şimdi böyle ise geçmişte nasıldı? Platon'un bu soruya verdiği yanıtı göre, başlangıçta dört madde (ateş, su, toprak ve hava) kendilerine ait bazı şekillerin izlerini taşıyordu ve kuralsız, düzensiz bir hareket içinde idi.¹⁰⁷⁴ Kaotik ortamdaki bu maddeleri, evreni doğurmaya/oluşturmaya iten bir neden olmalı idi; çünkü ona göre doğan her şey bir neden zoruyla doğar, nedensiz bir doğumdan

¹⁰⁶⁸ Yıldırım, *Bilim Tarihi*, s. 24

¹⁰⁶⁹ Gürel, s. 63.

¹⁰⁷⁰ Arthur Koestler, *Bir Bilim Tarihi Kitabı: Uyurgezerler, İnsanın Değişen Evren Görüşünün Bir Tarihi*, (1.Baskı), (Çev.: Ekrem Berkay Ersöz), Phoenix Yayınevi, Ankara 2013, s. 28.

¹⁰⁷¹ Laertios, s. 70-71.

¹⁰⁷² Özkan, s. 167.

¹⁰⁷³ Platon, *Timaios*, 28 b,c, s. 28.

¹⁰⁷⁴ Platon, *Timaios*, 30a, 53b, s.31, 69.

bahsedilemezdi.¹⁰⁷⁵ Aynı diyalogda bu nedenin ne olduğu sorusuna oldukça gizemli bir yanıt vermiştir;¹⁰⁷⁶ çünkü “evreni yaratana, babasına gelince, onu bilmek zordur. Bildikten sonra herkese tanıtmak ise imkansızdır”¹⁰⁷⁷ şeklinde oldukça muğlak bir yanıt vermiştir. Platon’un, evreni oluşturan neden olarak gösterdiği *Demiourgs*’u, dinlerin yoktan yaratan, yaratıcı Tanrısına değil de, daha çok kaotik sürece şekil veren, düzenleyen sanatçı Tanrı’ya benzemektedir.¹⁰⁷⁸ *Demiourgs* iyidir; ancak İyi İdeasının kesinlikle kendisi değildir, sadece onun temsilcisi ve uygulayıcısıdır, ayrıca gücü de sınırsız değildir.¹⁰⁷⁹ Evren güzel (ise ki doğmuş olanların en güzeli), onu yapan iyi ise (ki yaratan iyi idi, iyi olanda da hiçbir şeye karşı hırs/kıskançlık uyanmaz. Hırs duymadığından da) onu (elden geldiği kadar) doğmamış bir örneğe/modele bakarak yapmıştır.¹⁰⁸⁰ Tanrı, evreni kusursuz modele göre ne çift ne de sayısız yaratmıştır, evren tektir, başka da doğmayacaktır¹⁰⁸¹; çünkü tek model tek evren gerektirir ve böylece sonsuz evrenler sorunu da ortadan kalkmıştır.¹⁰⁸² Sonuç olarak Platon, kozmosu duyulur bir varlığa ve maddeye sahip, uzay ve zamana bağlı olan bir dünya olarak tasarlamıştır.¹⁰⁸³

Bugün kimse Empedokles’in dört kök maddesinin evrenin *arkhesi* olduğuna, Demokritos’un atomlarının bölünmez olduğuna, Aristoteles’in Yer (dünya) merkezli evren anlayışına inanmamakta ve itibar etmemektedir. Çünkü artık maddenin (evrenin) yapı taşının dört kök madde olmadığı, bölünemez denilen atomların bölünüp parçalandığı hatta parçalarının bile parçalandığı, Güneş merkezli evren anlayışının tasdik edildiği bir çağ yaşanmaktadır. Bugün geçersizliği ilan edilen Aristoteles’in kozmolojisi, *Tarnas*’a göre yaklaşık iki bin yıllık döneme damgasını vuracak kadar etkili ve egemen bir paradigmaydı. Bu bağlamda Aristoteles, Yunan kozmolojisine en sistematik ve kapsamlı yapıyı veren kişidir.¹⁰⁸⁴

¹⁰⁷⁵ Platon, *Timaios*, 28a, s. 28

¹⁰⁷⁶ Şamil Öçal, “Platon’un *Timaios* Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1), 2017, s. 72

¹⁰⁷⁷ Platon, *Timaios*, 28c, s. 29.

¹⁰⁷⁸ Hafız, dpnt. 27, s. 41.

¹⁰⁷⁹ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, (1.Baskı), (Çev.: Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul 2005, s. 293.

¹⁰⁸⁰ Platon, *Timaios*, 29a, s. 29

¹⁰⁸¹ Platon, *Timaios*, 31b, s. 32.

¹⁰⁸² Öçal, s. 74.

¹⁰⁸³ Özkan, s. 172.

¹⁰⁸⁴ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi-1*, (4.Baskı), (Çev.: Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, İstanbul 2019, s. 123.

Aristoteles, evrenin tek olduğunu kabul etmesine rağmen, fiziki kurallarının farklılığı nedeniyle onu birbirinden farklı işleyen iki ayrı bölüme (Ayüstü ve Ayaltı evren) ayırmıştır. O, gökyüzü için üç anlam tespit etmiştir. Bu anlamlardan ilki, bütünü* en dış çemberindeki doğal cismi gökyüzü olarak tanımlamıştır. Onun ikinci anlam ise, bütünü en uçtaki çemberiyle süreklilik oluşturan ve içinde Ay, Güneş ve diğer gök cisimlerinin bulunduğu alan olarak ifade etmiştir. Tespit ettiği son anlamda gökyüzü, en uçtaki çemberle sarılan cisme verilen alana karşılık gelmektedir. Sonuç olarak gökyüzü, en dış çemberle kuşatılan, doğal ve duyulur cismin bütününü ifade eder. Burada şu sorunun sorulması gerekir; gökyüzünün dışında bir cismin olması mümkün müdür? Aristoteles bu soruya “*gökyüzünün dışında hiçbir cisim yoktur, olması olası değildir*” şeklinde cevap verir. Dış çemberin dışında doğal bir cisim olsa, bu yalın ya da bileşik yapıda olmalıdır. Ona göre bu “*cisim yalın olamaz; çünkü dairesel yer değiştiren nesnenin kendi yerini değiştirmesi*” olası değildir. Yalın cismin olmadığı yerde bileşik cismin varlığından da söz edilemezdi. Gökyüzünün dışında bir cisim olamayacağını, olmasının da olası olmadığı görüşüne ek olarak, onun dışında bir yerin, boşluğun ve de zamanın olması mümkün olmadığını söylemiştir.¹⁰⁸⁵

Aristoteles, gökyüzü için üç tanımlama yapmış olsa da, onun tek olduğunu, “*çok gökyüzü olmasının olanaksız olduğunu*” söylemiştir. Hem doğal varlıklara hem de sanatla oluşturulan varlıklara bakıldığında, bunların hem kendi başına formları hem de madde ile karışmış formları birbirinden farklıdır. Örneğin kürenin formu ile altın kürenin (madde ile karışmış)formu ya da dairenin formu ile tahta dairenin (madde ile karışmış) formu birbirinden farklıdır. Başka bir ifadeyle “daire”nin varlığı ile “şu daire”nin varlığı arasında fark vardır; biri form diğeri ise tek nesnenin maddedeki formudur. Bu argümandan hareketle gökyüzünün tek olması olanaksız gibi görünmektedir. Gökyüzü, duyulur bir nesne ve her nesne bir madde içeriyorsa bu (madde ile karışarak form alan) gökyüzü ile mutlak (form) haldeki gökyüzü birbirinden farklı olacaktır. Çünkü maddeden bağımsız form tanımı ile maddeye karışmış form tanımı birbirinden farklıdır. Böyle bir

* Aristoteles, bütün (holon) kelimesini evrenin tümü/ tamamı anlamına gelecek şekilde kullanmıştır. (bkz. Saffer Babür, *Gökyüzü Üzerine*, Aristoteles, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, s. 256.) Bütün’ün birden fazla anlamı olsa da gerçek, asıl anlamı; bir bütün oluşturdıkları söylenen parçalarından, hiç birisi eksik olmayan, “her şey” anlamındadır. (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Δ, V, 1023 b 25, dpnt. 6, 282; Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*, 278^b 20, s. 71.)

¹⁰⁸⁵ Aristoteles *Gökyüzü Üzerine*, 278^b 10-30; 279^a 12, 13, s. 71, 73.

durumda birden fazla gökyüzünün var olduğu ya da olma olasılığının olduğu sonucu ortaya çıkarmaktadır. Madde form öğretisinde daha önce de dile getirildiği gibi Aristoteles, her ne kadar madde ile formu tanım olarak ayırmış olsa da, dış dünyada maddeden bağımsız bir form bulunmamaktadır. İkisi daima birbirine içkin şekilde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin burun ya da et için basıklık (form), etin belli bir bükümlülüğü olarak tanımlanır. Burada et, basıklığın maddesidir. Bütün etler tek bir et oluştursa başka bir basıklık oluşması olanaksızlaşır; çünkü yeni basıklığı oluşturacak şekilde dışarıda bir malzeme/madde kalmamıştır. Aristoteles'in bu konuyla ilgili başka bir örneği de, insan (form) et ve kemikten (madde) oluşmaktadır. Tüm et ve kemikten bir insan oluşsa başka bir insanın oluşması mümkün olamaz. Tıpkı bu örneklerde olduğu gibi evren tüm maddenin bütününden oluşuyorsa, gökyüzü hem tek tek nesneler öbeğine hem de maddeden oluşan nesneler öbeğine giriyorsa dışarda başka bir gökyüzü oluşturacak madde kalmıyor demektir; çünkü maddenin tümü onda toplanmıştır.¹⁰⁸⁶

Aristoteles'in gökyüzüyle ilgili ele aldığı başka bir problem de, onun doğmuş mu/doğmamış mı? yok olacak mı/olmayacak mı? (evrenin ezeli ve ebedi olup/olmadığı) sorunudur. O, kendinden önceki, herkesin evrenin doğmuş olduğunu kabul ettiğini söylemiştir. Kendisi ise, evrenin doğmuş olabileceği düşüncesini reddeder ve bunun gerekçelerini de toplumsal bir kabulden hareketle açıklar: (En uzak atalarımızdan) Eskiler* (hem yabancılar hem de Hellenliler gibi bütün insanlar) tanrılar/tanrıçalara gökyüzünü ve yukarıdaki yeri ayırarak, ölümsüz olanı ölümsüz olanla bağdaştırmışlardır. Bu ifade gökyüzünün de tanrılar gibi doğmadığını ortaya koymaktadır. Onun doğduğunu kabul edenlerden bazıları, evrenin ebedi olduğunu kabul etmiştir (Platon gibi). Böyle bir

¹⁰⁸⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 277^b 27, 30-35, 278^a 1-2, 7-15, 25, 26, 32-35, 278^b 1-7, s. 65, 67, 69; (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1073 a 33, s. 512.)

* Eskiler ifadesi muhtemelen kendisinden önceki Yunan ve diğer kültürlerden gelen düşünürler olarak yorumlanabilir. Astronomi, din için sadece bir araç olmayıp, bazen de onun temelini oluşturan malzemeyi ona sunmuştur. Zerdüşlük, Mitraizm ve diğer astral dinler gökyüzünü; insan ruhuna, özel ruhlara ve Tanrısal varlıklara ev sahipliği yapan yer olarak kurgulamıştır. Aynı inancı Eski Yakındoğu dinlerinde de görmekteyiz; çünkü onlar da gezegenlere tanrısallık atfetmişlerdir. Aynı düşünce antik Mısır'da da ölümden sonraki yaşama geçiş ve ölümsüzlüğün kazanılmasının göksel bölgelerle gitmekle mümkün olduğu düşüncesiyle karşımıza çıkmaktadır. Buradan gök cisimleri Tanrı ya da tanrıların iradeleriyle hareket eden cisimler tasarlandığı, tanrısallıkla kutsandığı görülmektedir. (bkz. James Lattis, *Kopernik Öncesi Astronomi*, (Çev.: Yasmina Peker), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, (Edt.: Gary B. Ferngren), s. 498.) İlk uygarlıklar için gökyüzü kutsal, sihirli ve tanrıların mekanıydı. Gök cisimleri tanrılarla ilişkilendirilmiş olup, gökyüzü tanrıların öyküleriyle doluydu. (Bkz. James E. McClellan III, Harold Dorn, *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, (6.Baskı), (Çev.: Haydar Yalçın), Akılçelen Kitaplar, Ankara 2018, s. 65.)

düşüncenin kabulü imkansız olanı tasdik etmek anlamına gelir; çünkü doğan her şey bir gün yok olur. Bu durum evrenin ya oluşan ya da oluşmayan olmasını zorunlu kılar. Oluşmayan bir nesnenin yok olmaması gerekir; çünkü her zaman olan şey aslında mutlak anlamda yok olmayan şeye karşılık gelir. Şayet evren oluşan bir nesne ise yok olması da zorunludur. Bu durumda da evren oluşmuş olsa belli bir zaman sonra olmaması olanaklı olacaktır; çünkü yok olan nesne, daha önce var olan, şimdi var olmayan ya da daha sonra tekrar oluşması olanaklı olan bir nesnedir. Oluşan bir nesnenin bir zaman sonra yok olmaması olanaksızken, daha önce hep var olan bir nesnenin yok olması da olanaksızdır. O halde gökyüzünün hem oluşması* hem de ebedi olması çelişik bir durumdur.¹⁰⁸⁷

Bazıları ise doğan evrenin yok olabilir olduğunu, bazıları da sürekli değişerek yok olduğunu** (Empedokles ve Herakleitos) iddia etmiştir. Evrenin sürekli değiştiğini söyleyenlere geçmişin tümünde, insanların aktardıklarına göre ne gökyüzünde ne de onun yakın parçalarında bir değişim olmamıştır, şeklinde kendisinden önceki birikimlerinden hareketle cevap vermiştir.¹⁰⁸⁸ Bu açıklama gökyüzünde herhangi bir değişikliğin görülmediği; çünkü aynı yıldızların ve aynı gezegenlerin nesiller boyunca hep aynı şekilde görüldüğü ve gözlemlenmiş olduğu fikrinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁸⁹ Sonuç olarak Aristoteles için evrenin bütünü oluşmamıştır, yok olma olasılığı da yoktur; tektir ve “*kendisi devinimsiz ve ebedi olan*” (Hareket Etmeyen Hareket Ettirici) tarafından ilk/doğrudan hareket ettirildiği için de “*ebedi olması zorunlu*”dur.¹⁰⁹⁰

Aristoteles’in, evreni iki ayrı alana ayırmasının nedeni, sadece fiziki kuralların, işleyiş ilkelerinin farklılığından değil; aynı zamanda her iki alanın *arkhelerinin* de birbirinden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Ayüstü evren, dört maddeden farklı ve varlığı onlardan önce gelen beşinci bir unsur/element olan “*aither*”den (eter/esir)

* Aristoteles için “*oluşan*” ifadesi bir zaman yok olan nesnenin sonradan var olması; “*oluşmayan*” ise oluşması ya da oluşmuş olması ve değişmesi olası/mümkün olmayan anlamındadır. (bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 280^b 5-9, 15-16, s. 81.)

¹⁰⁸⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 270^b 5-7; 279^b 5-6, 12,20; 280^a 10; 281^b 24; 282^b 2-4; 283^a 29,30; 284^a 12, 13, s. 25, 75, 77, 87, 91, 95, 99.

** Aristoteles için “*yok olan*” ifadesi daha önce var olan bir nesnenin daha sonra olmaması ya da yok olan yüzünden var olması olası olmayan durumları ifade etmek için kullanmıştır. “*Yok olmayan*” ifadesi ise yok olması olanaksız olan nesneler için kullanır. (bkz. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 280^b 20,21, 35, s. 81, 83.)

¹⁰⁸⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 270^b 14-16, 279^b 13-17, s. 25, 75.

¹⁰⁸⁹ Ronan, s. 108.

¹⁰⁹⁰ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 283^b 26,-27, s. 97; *Fizik*, 8. Kitap, 259^b 31-33, 381

oluşturmuştur. Onun adı ebedi zaman boyunca “*hep koşmak*”tan gelmiştir. Anaksagoras, onu “ateş” yerine kullanarak, yerinde/uygun olmayan bir kullanıma sebebiyet vererek hata yapmıştır. O, beşinci unsur; “*ebedi, artması-eksilmesi olmayan, yaşlanmayan, nitelik değiştirmeyen, etkilenime uğramayan, ilk, önde gelen*” şeklinde tanımlamıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere oluş ve yok oluş karşıtlar içinde olur. Dairesel hareketin nasıl bir karşıt hareketi yoksa, bu hareketi yapan cismin de bir karşıtının olması mümkün değildir. Karşıtlardan bağımsız bir nesne, oluşmayan ve yok olmayan bir nesne olması nedeniyle *aither* oluş yok oluşa tabi değildir.¹⁰⁹¹ *Aither*, asla diğer elementlerle birleşmez ve bozulmaz. Bu özellik, ona kendi dünyasında saf ve ayrı olarak bulunma ayrıcalığı tanımaktadır.¹⁰⁹²

Aristoteles, *aither* olarak *arkhesini* belirlediği gökyüzünün, şekil olarak da dairesel olmasının zorunlu olduğunu söylemiştir. Bu zorunluluğun sebebini, dairesel şeklin hem onun varlığına en uygun olması hem de bu şeklin diğerlerinden önce gelmesi şeklinde açıklamıştır. Ona göre, bir yüzey ya düzdür ya da yuvarlaktır (daireesel), başka bir şekle sahip olma şansı yoktur. Düz yüzeyler birden fazla çizgi ile çevrili olmasına rağmen, dairesel olan tek bir çizgi ile çevrilidir (kuşatılır). Düz çizgiye sürekli bir ekleme yapılabilir; doğası buna uygundur/izin verir. Oysa daire şekli bunu yapmaya imkan tanımaz; çünkü o tamdır. Tüm bu argümanlardan hareketle o, her cinsten bir, çoktan; yalın olan bileşik olandan, tam olan tam olmayandan önce geliyor ise, dairenin de tüm diğer şekillerden önce gelmesinin zorunlu olduğunu söylemiştir. Daire tam olanlar arasındayken, düz çizgi hiçbir zaman tam değildir. Çizgiyi istediğimiz kadar uzatabiliriz; ancak dışarda hep bir şeyler kalır. Bu bakımdan ne sonsuz çizgi ne de sınırlı çizgi tam değildir. Daima “*tam/mükemmel olan tam/mükemmel olmayandan, yokolmayan yokolabilenden hem doğaca, hem tanımca hem de zamanca daha önce gelir.*” Buna ek olarak ebedi olması olası bir hareket de böyle bir olasılık taşımayan tüm hareketlerden önce gelir. O halde göksel cisimler, diğer cisimlerden önce geldiğine göre, dairesel şekil onlara en uygun olanı olacaktır. Göksel cisimler hem *arkhesi* hem de şekli açısından diğer cisimlerden önce geliyorsa; onlara özgü hareketin de diğer hareketlerden önce gelmesi gerekir. Bu önceliğin bir nedeni de, eskilerin ve en saygınların gökyüzünde/yukarıda olanlara tanrısallık atfetmeleriyle ilişkilidir. Tanrının etkinliği ölümsüzlük ise onun

¹⁰⁹¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 270^a 18-22, 30-31; 270^b 3-4, 22-25, s. 23, 25.

¹⁰⁹² McClellan III, Dorn, s. 91.

yaşamı ebedidir. Gökyüzü tanrısal olduğu için doğası gereği dairesel hareket edenin, dairesel cisim taşınması gerekmektedir. Bu hareketin hiçbir sınırı yoktur, aksine onun hareketi diğer nesnelere bir sınır teşkil etmektedir. Sınır, saran nesnelerin özelliğidir. Tam olmasından dolayı tam olmayanları ve bir sınır, bir durak taşıyan hareketleri sarar. Diğer hareketler için ya bir başlangıç nedeni ya da bir durak yeridir. Onun bir başı, bir sonu olmadığı için de sonsuz zaman boyunca durmadan devam eder.¹⁰⁹³

Aristoteles, ebedi ve sürekli olan gökyüzünün hareketinde bir düzensizlikten de söz edilemeyeceğini söylemiştir. Her düzensiz hareketin çıkışı, zirvesi ve inişi vardır. Zirve, ya hareketin başladığı yer, ya bittiği yer ya da orta noktasıdır. Bu açıdan bakıldığında doğaya uygun hareket edenler için “zirve” gidilen yer, doğaya aykırı hareketlerde başlanılan yer, dönenler için de orta noktadır. Gökyüzünün dairesel hareketinden dolayı onun ne başladığı yer, ne ortası ne de bittiği yer olması mümkün değildir. Mutlak anlamda onun başından, ortasından ve sonundan söz edilemez. O hem zaman açısından ebedi, hem de uzam açısından bileşik ve kesintisizdir. Onun yer değiştirmesinde bir zirve yoksa, onun hareketin de bir düzensizlikten de söz edilemez. Hareket eden her nesnenin bir şey tarafından hareket ettirildiği düşünüldüğünde, düzensizliğin ya hareket ettiren ya hareket edenin kendisinden ya da her ikisinden kaynaklanması zorunludur. Böyle bir durumun gökyüzünde görülmesi mümkün değildir; çünkü o ilk, önde gelen, yalın, ezeli ve ebedi ve hiç değişmeyendir. İlk olan ilk olanı, yalın olan yalın olanı, oluşmamış olan oluşmamış olanı hareket ettirir. Hareket eden bir cisim olmasına rağmen değişmiyorsa, cisimsel olmayan hareket ettiricinin hiç değişmemesi akla uygun olandır. Bu durumda hareketin düzensiz olması yine söz konusu değildir. Bir düzensizlik olduğu kabul edildiğinde ya bütünün ya da parçanın hareketindeki hızın bazen artma bazen de azalma şeklinde zaman zaman değiştiğinin gözlemlenmesi gerekecektir. Ancak sonsuz zaman boyunca onun parçalarından olan yıldızlarda bir sapma tespit edilememiştir. Gökyüzünün hareketinde bir değişimden de söz edilemez; çünkü onda artma ya da azalma yoktur. Bir nesnedeki eksilme güçsüzlük yüzünden oluşur (yaşlılık ve ortadan kalkma gibi). Güçsüzlük doğaya aykırıdır. İlk, önde gelen nesnelerde doğaya aykırılık yoktur; çünkü onlar karışmamış, yalın, kendi yerlerindedirler ve karşıtları da yoktur. Doğaya

¹⁰⁹³ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 284^a 1-10; 286^a 8-12; 286^b 10-25, s. 99, 109, 113; Fizik, 8. Kitap, 265a 20-25, s. 407.

aykırılıkları yoksa onların güçsüzlüğünden bahsedilemeyeceği gibi bir artma ya da azalma da söz konusu değildir.¹⁰⁹⁴

Aristoteles'in gökyüzü ile ilgili olarak ele aldığı başka bir konu da onda, yukarı-aşağı, sağ-sol, ön-arka gibi yönlerin olup olmadığıdır? Yukarı uzunluk, sağ genişlik ve ön de derinlik ilkesidir. Buradaki ilke kavramı, taşıyıcılarında hareketin ilk başladığı yer anlamında kullanılmaktadır. Bu yönler, hareket ilkesini kendinde taşıyan canlı cisimler için söz konusu olduğundan, her cisimde bu yönleri aramamak gerekir; çünkü canlıların bazıları bu yönlerin hepsine sahipken, bazıları da sadece bir kısmına sahiptir. Örneğin bitkilerde sadece yukarı –aşağı yönleri bulunur. Cansız cisimlerde ise bu konumlar bulunmaz; çünkü onlarda hareketin nerede başladığını göremeyiz. Onlardan bazıları hareketsizdir, bazıları da her yöne aynı şekilde hareket eder. Pythagorasçılar gökyüzünün sağ-solu olduğunu iddia etmişlerdir. Aristoteles, onların ilke olarak sağ-solu seçip (en az onlar kadar önemli olan) diğerlerini dışlamalarını hayret verici bulmuştur. Çünkü bütün canlılarda yukarı-aşağı, ön-arka arasındaki ayrım, sağ-sol arasındaki ayrım kadar önemlidir. Bu hareket yönlerinden yukarı-aşağının, havyanlar ve bitkilerde bulunmasına rağmen; sağ-sol hareketi bitkilerde bulunmamaktadır.¹⁰⁹⁵ Hareketleri yapan canlıların çeşitliliğine baktığımızda yukarı- aşağı yönde hareket eden canlıların (bitki, hayvan) sağ-sol yönde hareket edenlerden daha fazla olduğu da görülmektedir. Bu durumda yukarı-aşağıya daha fazla ilke olmayı hak ediyor gibi durmaktadır.

Bu yönlere, öncelik sonralık ilişkisi açısından da bakıldığında, uzunluk genişlikten önce gelmektedir. Bu durumda uzunluğu taşıyan yukarının, ilke olarak genişliği taşıyan (sağ) ilkeden önce gelmesi gerekmektedir. Yukarı, hareketin başladığı yer; sağ, çıkış (ayrılınan) noktası ve ön ise varış (oraya gidilen) noktası; yukarı öteki biçimler karşısında yine bir ilke olanağı taşıdığı görülmektedir. Ortaya koyduğu bu argümanlardan hareketle Pythagorasçıları, asıl ilkeleri bir kenara bırakmaları ve her cisim için aynı şekli öngörmeleri nedeniyle eleştirmiştir.¹⁰⁹⁶ Gökyüzünün canlı olması ve hareket etmesinden dolayı, canlılar için geçerli olan bu yönlerin onda da bulunması gerekir. Gökyüzünün uzunluğu, kutupları arasındaki aralık anlamına gelirken; kutuplardan biri yukarı diğeri aşağıyı ifade eder. Kutupların bizim üzerimizden görünen kısmı aşağı, bizim

¹⁰⁹⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 288^a 13, 17-29; 288^b 3-20, s. 121, 123.

¹⁰⁹⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 284^b 15-17, 20-25; 285^a 10-16, s. 101, 103, 105.

¹⁰⁹⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 285^a 20-27, s. 105.

göremediğimiz kısmı da yukarıdır. Yere göre hareketin başladığı her noktaya sağ deniliyorsa, gökyüzünün dairesel hareketinin başladığı yer de yıldızların batma yönleri olmalıdır. Yıldızlar sağdan doğup soldan batıyorlarsa bu hareketin başladığı yer de sağ olmak zorundadır. Bu durumda gökyüzünün, sağdan sola doğru dönüyor olması ve yukarının görünmeyen kutup olması zorunludur. Yukarının görünen kutup olduğu kabulü ise hareketin sola doğru olması anlamına gelecektir ki, bu da olanaklı değildir. Pythagorasçıların bu kabulü bizi (aşağıdakileri) yukarıda sağa yerleştirirken, onları (yukarıdakileri) aşağı ve sola yerleştirmiş olur. Ancak görünen ve işleyen sistem bunun tersini gösteriyor diyerek Aristoteles, onların düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koymuştur.¹⁰⁹⁷ Platon, “*bütün küre halindedir, şu yere aşağı, bu yere yukarı demeğe de lüzum yoktur*”¹⁰⁹⁸ diyerek gökyüzü için yukarı-aşağı konumlarının kullanamayacağını ifade etmiştir. Aristoteles, Platon gibi başkalarının da, gökyüzünün her yerde benzer olduğundan dolayı, yukarı ve aşağı gibi konumların olamayacağı düşüncesini savunduklarını söylemiştir. Aristoteles, evrenin uç sınırı ve ortası olduğunun kabulünün zorunlu olarak aşağı ve yukarı konumlarının varlığını da gerektirdiğini dile getirmiştir. Sonuç olarak onun için, yukarı hem konum olarak hem de doğa gereği ilktir.¹⁰⁹⁹

Daha öncede ifade edildiği üzere Aristoteles’in evreni iki farklı bölgeye ayırmasının nedenlerinden biri de, her iki bölgede farklı cisimlerin olmasıyla ilişkilidir. Ayüstü evrende Ay, Güneş, gezegenler (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn bilinmekteydi) ve sabit yıldızlar bulunmaktadır.¹¹⁰⁰ Ona göre, her bir yıldız nerede bulunuyor ve içinde taşıdığı cisim (neden yapılmışsa) neyse, ona uygun hareket etmesi akla uygundur. Ateşin doğası gereği yukarıda bulunmasından dolayı, bazıları yıldızların ateş olduğunu savunmuşlardır. Yıldızlardan yayılan ısı ve sıcaklık, hareketleri sırasında havayla sürtünmeleri sonucu oluşmaktadır. Hareket, doğası gereği tahta, taş, demir gibi cisimleri de ateşlemektedir. Dövme eylemi ile de nesneler ısınır (kurşun kütleler yumuşar). Hava ise doğası gereği, ateşe en yakın cisimdir. Yıldızların dairesel hareketi sırasında, havanın etkilenime uğraması, ateş haline gelip ısınması doğaldır. Ancak yukarıda hareket edenlerden her biri (göksel cisimler), bir küreye takılı olarak hareket

¹⁰⁹⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 285^a 20-30; 285^b 14-25, s. 105, 107.

¹⁰⁹⁸ Platon, *Timaios*, 63 a, s. 87.

¹⁰⁹⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 308^a 17-22, s. 225, 227.

¹¹⁰⁰ Erdoğan, s. 71.

etmektedir. Bundan dolayı kendileri ısınmazlar; ancak kürenin altındaki hava sürtünmeye bağlı olarak ısınır. Bu ısınma olayı da en fazla Güneş'in bağlı olduğu kürenin etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu açıklamalardan hareketle ona göre, yıldızlar ateşten oluşmamıştır ve ateş içinde de hareket etmezler.¹¹⁰¹

Aristoteles'in, yıldızlarla ilgili ele aldığı bir başka sorun da onların hareketsiz olup/olmadıklarıdır? Ona göre yıldızların kendileri hareketsizdir sadece bağlı (çakılı) oldukları daireler (küreler) hareket halindedir. Yıldızlar, şekil itibarıyla küre olduklarından ve küre şekline sahip nesneler ya yuvarlanma ya da dönme hareketi gerçekleştirdiklerinden dolayı, yıldızların da bu hareketlerden birini gerçekleştirmesi gerekmektedir. Fakat yıldızlar bu iki hareketi de yapmazlar. Şayet dönmüş olsalardı aynı yerde kalırlardı, yerleri değişmezdi ve rasyonel olarak da tüm yıldızlar aynı hareketi gerçekleştirirlerdi. Sadece yıldızlar içinde Güneş'in böyle hareket ettiğini görüyoruz; çünkü o doğuyor ve batıyor. Bunun sebebini de, göz yanılsaması olarak açıklamıştır. Göz, yıldızlar gibi çok uzaktaki nesneleri, aradaki mesafenin uzaklığından dolayı titriyor gibi görmektedir. Gezegenler, yıldızlardan daha yakın görüş mesafesinde olduklarından dolayı aynı yanılgıya maruz kalmazlar. Gözdeki titreşme yıldızların hareket ettiği yanılgısını oluşturmuştur, oysa onlar kürelere çakılıdır ve kendileri değil onlar aracılığıyla hareket ederler.¹¹⁰² Bu durum, bir arabanın içinde kendisi hareketsiz duran ancak araba hareket ettiği için arabanın gittiği yönde yol alan bir yolcunun durumuna benzetilebilir.¹¹⁰³

Aristoteles'e göre, yıldızların doğalarından kaynaklanan hareketleri olmadığından dolayı, sabit ve hareketsizdirler. Doğa, canlı varlıkların hepsine hareket etme organı (yetisi) verirken; onlardan daha değerli olan göksel cisimlerini (ki onlara tanrısallık atfedilmiştir)* ihmal ettiği/savsakladığı düşünülemez. Doğanın hiçbir şeyi boşuna ve rastlantısal yapmadığı düşünüldüğünde, yıldızlara hareket yetisi vermemesinin nedeni, onları hareket eden (etme yetisi olan) varlıklardan uzaklaştırmak içindir. Doğa, yıldızlardan, onlar aracılığıyla ilerleyebileceği her şeyi çekip aldığı için, hareketsiz nesnelere en uygun (hareket etmeye en az elverişli) şekli vermiştir. Bundan dolayı da

¹¹⁰¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 289^a 14-35, s. 125, 127.

¹¹⁰² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 290^a 7-25, 291^a 27, s.131, 133, 137.

¹¹⁰³ Weber, dpnt. 2, s.78.

* Göklerin parlak sakinleri olan sabit yıldızlar, Hareket Etmeyen Hareket Ettiriciye en yakın olan ve ona en çok benzeyenlerdir. Bundan dolayı da ikinci dereceden tanrılar olarak nitelendirilmiş olup, saf bir hazzın keyfini sürerler. (bkz. Weber, s. 78-79.)

yıldızların her birinin şekli küredir. Başka bir göksel cisim olan Ay'da, küre şeklini gözle bile görmenin mümkün olduğunu söyler. Ay küre şeklinde olmasaydı, büyüyüp küçülürken en çok yarımay, çember (dolunay) ve belli zamanlarda yarımay şeklinde olamazdı. Onun küre şeklinde olduğuna dair bir kanıt da gökbilimciler tarafından sağlanmıştır. Bu da Güneş tutulması sırasında onun yarımay şeklini almasıdır.¹¹⁰⁴

Aristoteles kurguladığı evreni, saydam, cisimsel, birbiri içine giren eksenleri üzerinde ortak bir merkez etrafında dönen küreler biçiminde tasvir etmiştir. Ortak merkezde ise hareketsiz olan Yer bulunmaktaydı.¹¹⁰⁵ Onu bu kurama götüren neden, kendisinden önce tespit edilip çözümler sunulmuş bir sorunun, kendi kurduğu sistemiyle açıklama çabasıydı. Tespit edilen bu sorun; Güneş, Ay ve gezegenler (Merkür, Venüs, Mars, Jüpiter ve Satürn) Yer ile Sabit Yıldızlar küresi arasında yaklaşık bir hızla dönerken, bazen hızlandıkları, bazen yavaşladıkları, bazen durdukları, bazen de karşı yöne giderek tanrısallıklarını zedeleyecek şekilde sabit olmayan hareketler yapmalarıydı.¹¹⁰⁶ Bu sorunu ilk çözmeye çalışan Platon'un öğrencisi Eudoksos'tur. O, Güneş, Ay ve diğer gezegenlerin düzenli/düzensiz hareketlerini açıklayabilmek için gök küreler teorisini geliştirmiştir. Güneş ve Ay'ın hareketlerini açıklamak için onlara üç küre tahsis etmiştir. İlk küre, Sabit Yıldızlar Küresiyle aynı harekete sahiptir ve Güneş'in, Yer etrafındaki günlük hareketini (doğudan batıya doğru) meydana getirmesini sağlayarak gece-gündüz oluşumuna neden olmaktadır. İkinci küre Zodyak'ın ortasından geçen daire üzerindeki harekettir. Bu hareket, Güneş'in yıllık hareketini ve mevsimlerin oluşumunu açıklamaktadır. Üçüncü küre ise Zodyak'ı genişliğine kesen, eğimli bir daire hareketi şeklindedir. Burada Ay'ın hareket ettiği daire, Güneş'inkinden daha büyük açıyla eğimli olup aylık hareketi oluşturur. Her gezegen için dört küre tasarlamış olup, birinci ve ikinci küreler Güneş ve Ay'ın ilk iki küresiyle aynı hareketleri gerçekleştirmektedir; çünkü Sabit Yıldızlar Küresi bütün diğer kürelere hareketlerini veren küredir. İlk kürenin altında bulunan ve Zodyak'ın ortasından geçen daire üzerinde hareket eden ikinci küre de bütün gezegenlerde ortaktır. Gezegenlerin üçüncü kürelerinin kutupları Zodyak'ın ortasından geçerken, dördüncü ve son küre de üçüncü kürenin ekvatoruna göre eğimli bir daire

¹¹⁰⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 290^a 30-35; 291^b 10-15, 18-20, s. 133, 139.

¹¹⁰⁵ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), dpnt. 4, s. 512.

¹¹⁰⁶ Tarnas, s. 105.

üzerindedir. Üçüncü kürenin kutupları bütün gezegenler için farklı olmasına rağmen, Merkür ve Venüs için aynıdır.¹¹⁰⁷

Aynı sorunla uğraşan Kallippos, bu durumu çözmek için Eudoksos'un yirmi altı (26) küre sayısını otuz üçe (33) çıkarmıştır. Her ne kadar sorunu çözmek için küre sayısını artırmış olsa da, kurduğu sistem Eudoksos'un sisteminden çok da farklı değildir; çünkü kürelerin pozisyonları ve sıralamaları aynı şekildedir. Kürelerin sayısındaki artışı aşağıdaki tabloda verilmiştir.¹¹⁰⁸

Tablo 2.2. Eudoksos, Kalippos ve Aristoteles'te Küre Sayıları.

Gök Cisimleri	Eudoksos	Kalippos	Aristoteles
Güneş	3	5	9
Ay	3	5	5
Satürn	4	4	7
Jüpiter	4	4	7
Mars	4	5	9
Venüs	4	5	9
Merkür	4	5	9
Toplam	26	33	55

Eudoksos ve Kalippos'un kurduğu sistemler geometrik varsayımlara dayandığından dolayı farklı sistemlerin hareketlerini hesaba katmamışlardı. Aristoteles'e göre, iç içe geçen bu küreler boşluk olmadığından birbirleriyle temas halindedirler. Bu temasa bağlı olarak, bir gök cismini taşıyan küre, dairesel hareketi esnasında iç sistemin dış küresini de hareket ettirmekteydi. O, kürelerin sayısını elli beşe (55) çıkarmış olup, onun sisteminde en dışta tek bir dönüşle mükemmel bir biçime ulaşmaya çalışan Sabit Yıldızlar Küresi (İlk Gök) bulunmaktaydı. Daha öncede ifade edildiği üzere, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, özü gereği en yüksek İyi, değişmeden korunmuş bir töz olduğu için bir erektir ve arzu nesnesidir. İlk Gök ona benzeme arzusuyla hareketini ondan almıştır. İlk Gök'ün altında, kürelerin her birinin büyük dairesi üzerinde taşıdığı bir gezegen bulunur ve bunlar da hareketlerini kendisinden hemen yukarıdaki kürenin hareketinden alır.¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁷ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1073 b 18-32, dpnt. 2, dpnt 3, s. 513, dpnt 1, dpnt. 2, s. 514.

¹¹⁰⁸ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1073 b 33, s. 514.

¹¹⁰⁹ Aristoteles, *Metafizik*, XII. Kitap (Λ), 1074 a 19, 20, s. 516, dpnt. 4, s.519, dpnt. 1, 515, dpnt.4, s.516-517.

Gök cisimlerinin her birinin hareketi uzaklıklarıyla orantılı olarak yavaş ya da hızlıdır. Yıldızların takılı olduğu son çemberin (İlk Gök/Sabit Yıldızlar Küresi) hareketi; hem yalın hem de en hızlısı olduğundan, diğerleri ona göre daha yavaş ve daha çok sayıdadır. İlk çembere yakın olanlar kendi dairesini en çok zamanda tamamlarken uzak olan daha kısa sürede tamamlayacaktır; çünkü yakın olan daha çok etkilenirken uzakta olanlar daha az etkilenir.¹¹¹⁰

Aristoteles'in gökyüzündeki hareketle ilgili ele aldığı başka bir sorun da ilk, önde gelenin (çok fazla yıldızdan oluşması) tek olması ve tek bir hareket gerçekleştirmesine rağmen, niçin ilk hareket edenin en uzağında olanlar çok çeşitli ve sayıda hareket yapmazlarken, aradakiler en çok sayıda hareket yapıyorlardı? Bu durumu şöyle açıklar: En iyiye sahip olanda "iyi", eylemden bağımsız olarak mevcuttur. Onun "iyi"ye ulaşması için bir eylem gerçekleştirmesine gerek yoktur. Bunun için de onun kendisi, diğerleri için amaçtır. İyiye en yakın olanın ona ulaşması için çok az bir eylemde bulunması yeterliyken, ondan uzakta olanların çok daha fazla eylem yapması gerekmektedir. Başka bir ifadeyle bazı nesneler zaten iyiye sahiptir, bazıları onu aramaz hemen sınırındadır ve çok az çabayla onu elde ederler, bazılarının da ona ulaşması için çok çaba harcaması gerekmektedir. Bu durumu sağlıklı olmak üzerinden örneklendirmiştir. Kimileri her daim sağlıklıdır ve bunun için bir şey yapmasına gerek yoktur. Kimilerinin ise sağlıklı olabilmesi için, zayıflaması ya da hem zayıflayıp hem de koşması gerekecektir. Kimileri ise sağlıklı olma durumuna zayıflasa ya da koşsa ya da her ikisini birlikte yapsa da hiç kavuşamayacaktır. Bu örneklendirmeyi evrene uygulamıştır. En iyi ve arzu edilen Hareketsiz Hareket Ettirici olduğuna göre, ona en yakın olan İlk gökyüzü (Sabit yıldızlar küresi) tek bir hareketle buna ulaşır. Yeryüzü (yer) hareketsizdir ve bundan dolayı da ona en uzak olan cisimlerin hareketi en azdır. Yere yakın cisimler, en tanrısal başlangıca (sınıra) ulaşamazlar sadece belli noktaya kadar gidebilirler. İlk hareketin (İlk Gök'ün) karakteri tek olmasına ve çok fazla (sayılamayacak kadar) tanrısal cismi hareket ettirmesine karşın, ötekiler çok sayıdadır; ancak tek bir cismi hareket ettirirler. Doğa, tek bir harekete çok fazla cismi bağlarken, tek cisme çok sayıda hareket vererek eşitliği sağlamıştır.¹¹¹¹

¹¹¹⁰ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 291^a 33-35; 291^b 1-10, s.137, 139.

¹¹¹¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 292^a 26-28; 292^b 4-6, 9-2, 35; , 293^a 1-3, s. 143, 145.

Aristoteles, gök cisimlerinin hareketlerine bağlı olarak bir ses çıkarıp /çıkarmadıklarını da sorgulamıştır. Çevremizdeki cisimler hareket ettiklerinde ses çıkarıyorlarsa; onlardan daha büyük ve daha hızlı olan gök cisimlerinin hareket ederken ses çıkarması zorunlu gibi durmaktadır. Bu görüşü savunanlara (Pythagorasçılar) göre; Güneş, Ay ve sayısız büyüklükteki yıldızlar hareket ederken göklerde büyük bir gürültünün çıkmaması olanaksızdır. Onlara göre hızların uzaklığına bağlı olarak çıkan sesler bir senfoni oluşturmaktadır; ancak insanlar bu sesi duyamazlar. Bunun nedeni insanın psikolojik yapısıdır. Şöyle ki, insan uzun süre ve sürekli aynı şeyi duyar ve görürse onu bir süre sonra kanıksar. Ona karşı bir duyarsızlık gelişerek bir süre sonra bu durum alışkanlığa döner, tıpkı uzun süre demir döven ustaların bir süre sonra bu gürültüyü fark etmemeleri gibi. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi insanlar da gök cisimlerinin çıkardığı sesin içine doğarlar ve bu sesin karşıtı bir sessizlik durumu olmadığından da bu sesi ayırt etme şansları yoktur.¹¹¹² Sonuç olarak Pythagorasçılara göre, kürelerin çıkardığı bu sesi (müziği) sıradan ölümlüler hem doğum anından itibaren farkında olmadan sürekli maruz kalmalarından hem de çok kaba yaratılışlı olmalarından dolayı duyma yeteneğine sahip değildirler. Gök cisimlerinin bu müziğini duyma yetisine gerçekte, sadece Usta sahipti.¹¹¹³

Aristoteles, bu açıklamaların hoş, özgün olduğunu; ancak ustaca ve sanatsal sözler olmak dışında bir anlam ifade etmediğini söylemiştir. Onun için bu iddialarının doğru olması mümkün değildir; çünkü gerçekten bir ses varsa kulağımızın bu sestem etkilenmemesi ve hiçbir etkiye uğramamasının garip bir durum olduğunu ifade etmiştir. Ona göre aşırı gürültüler cansız cisimleri bile etkilerken, canlıları etkilemiyor olması tuhaftır. Gök gürültüsünün bile taşları yerinden oynattığı görünürken; gök cisimlerinin büyüklükleri ve hızları düşünüldüğünde gök gürültüsünden daha fazla gürültü çıkaracakları aşikar olduğu yerde bu seslerin bize ulaşmaması olanaksızdır. Pythagorasçıların iddiaları doğru kabul edildiğinde cisimlerin hareket esnasında ses çıkarmaları ve bu sesin bir darbeye (etkilenime) neden olması zorunludur. Ama bir geminin ne kendisi ne de parçaları denizde ya da nehirde hareket ederken hiç ses çıkarmaz. Hareketsiz bir nesne içinde hareket eden bir şey sese neden olurken; hareket edenin içinde bulunan, onunla sürekli olan şey darbeye neden olmuyorsa ses çıkarmaz.

¹¹¹² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 290^b 12-29, s. 133, 135.

¹¹¹³ Koestler, s. 28.

Yıldızların hiçbirisi zorlayıcı bir hareket içinde olmadıklarından dolayı ses çıkarmazlar. Doğa, onların bu tarzda hareketi olmasaydı yer çevresindeki hiçbir şeyin aynı olamayacağını çok önceden fark etmiş gibi görünmektedir.¹¹¹⁴

Aristoteles, Ay-üstü evrende hangi cisimlerin bulunduğu, bunların hangi şekle niçin sahip oldukları, *arkhelerinin* ne olduğu, nasıl hareket ettikleri gibi sorunları ayrıntılı bir şekilde açıkladıktan sonra bakışını aşağıya Ay-altı evrene indirmiştir. Burada ele aldığı sorunlardan bazıları şunlardır; Yer, nerede bulunur (yerin yeri neresidir), şekli nasıldır ve hareketli mi/hareketsiz midir? Yerin konumu (nerede bulunduğu) ile ilgili herkesin aynı düşüncüyü paylaşmadığını söylemiştir. Gökyüzünün sınırlı olduğunu düşünenler Yer'i ortaya koyarlarken, Pythagorasçılar ortaya (Merkez) ateşi koymuşlardır. Onlara göre, Yer bir yıldız olup, bu ateşin etrafında dairesel hareket eder ve bunun sonucunda da gece gündüz oluşmuştur. Ayrıca ateşin etrafında dönen bu Yeri'n karşısında "karşı yer" diye tanımladıkları, ikinci yerin daha varlığını da kabul etmişlerdir.¹¹¹⁵

Pythagorasçılar gibi pek çok kişi, Yer'in ortada (merkezde) olmaması gerektiği görüşünü savunmuştur. Onların böyle bir iddia da bulunma gerekçeleri, görünenlere değil sadece sayılılara dayanmaktaydı. Pythagorasçılar için, en saygın yer, en saygın cisim içindir. Onlara göre ateş topraktan daha saygın olduğu için, en saygın yerde bulunması gerekmektedir. Evrenin (bütün'ün) en önemli yeri de ortasıdır. Bu "orta", onlara göre sanki büyüklüğün ortası, nesnenin ortası ve doğanın ortası gibi anlamlar içermektedir. O halde "orta" en önemli yer olup, oranın özellikle korunması gerektiğini düşündüklerinden buraya ateşi (Zeus'un Bekçisi) oturtmuşlardır.¹¹¹⁶

Aristoteles, Yer'in yeriyle ilgili görüş farklılıklarının, onun şekli üzerinde de sürdüğünü söylemiştir. Bazılarına göre Yer, küre (Parmenides ve Philolaos), bazılarına göre düz (Anaksimandros, Anaksimenes, Anaksagoras ve Demokritos), bazılarına göre de davul şeklindeydi. Yerin düz olduğunu iddia edenler; Güneş'in doğuş ve batışı sırasında ufuk çizgisinde çember şeklinde değil de, düz çizgi şeklinde görülüyor olması ile açıklamaya çalışmışlardır. Aristoteles'e göre onların, gözden kaçırdıkları nokta, Güneş

¹¹¹⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 290^b 30-35; 291^a 1-5, 12, 17-19, 24-27, s. 135, 137.

¹¹¹⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 293^a 15-24, s. 147.

¹¹¹⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 293^a 27-31; 293^b 1-7, s. 147, 149.

ile Yer arasındaki mesafenin uzaklığı ve çemberin büyüklüğüdür. Küçük çemberler bile uzaktan düz çizgi halinde görünürler.¹¹¹⁷

Aristoteles, kendisinden öncekilerin, Yerin düz olduğu şeklindeki yorumlarını reddetmiştir. Yer, kesinlikle küre şeklindedir ve bu durum hem duyumla algılanan hem de görülen nesneler aracılığıyla ortaya koyulmaktadır. Bu durumun en iyi ispatı da ona göre, Ay tutulmasıdır. Bu durum Yer'in arada kalmasıyla oluşur (Yer, Güneş ile Ay'ın arasına girmesiyle Ay, Yeryüzünün gölgesinde kalır). Tutulma sırasında Ay üzerinde, Yer'in oluşturduğu gölgenin küre şeklinde olması bunun kanıtıdır. Yerin küre şeklinde olduğunun başka bir kanıtı da, kuzey ülkelerinde görülen yıldızların, güney ülkelerinde görülmemesidir. Örneğin Mısır'da ve Kıbrıs'ta görülebilen kimi yıldızlar kuzeyde görülmemektedir. Bunun nedeni hem Yer'in küre şeklinde olması hem de kürenin pek büyük olmamasıdır. Aksi takdirde çok az bir yer değiştirmeye bu kadar bariz farklar ortaya çıkmazdı. Kürenin büyük olmadığını söylerken onun çevresini matematikçilerin yaklaşık olarak dört yüz bin stad (1 stad 185 m olduğuna göre yaklaşık olarak Yer'in çevresi 73.600 km) olarak belirlendiğini söylemiştir.¹¹¹⁸

Yerle ilgili çeşitli görüşlerin olduğu başka bir sorun da, onun hareket edip etmediğidir? Yer'in şekil olarak düz olduğunu savunanlar, onun bu şekilden dolayı hareketsiz olduğunu iddia etmişlerdir. Düz cisimler aşağıdaki havayı kesmemek de ve bir kapak gibi onu örtmektedir. Yer, havanın üzerini örttüğünden hava alttan çıkacak bir yer bulamadığından birikmiş bir şekilde durmaktadır. Sıkıştırılmış, durgun hava bir çıkış yolu olmadığından nicelik yüzünden hareketsizdir ve çok fazla ağırlık kaldırabilir. Yerin düz olmasının nedeninin onun büyüklüğünden kaynaklandığını ileri sürmekteydiler.¹¹¹⁹ Bazıları da, Yer'in hareketsizliğinin, dönme ve girdap hareketleri sonucu zorla oluştuğu iddiasında bulunmuşlardır. Suda girdap ya da havada hortum oluştuğu zaman önüne gelen ne varsa (daha büyük ve daha ağır) ortaya sürüklenmektedir. Empedokles gibi düşünenler gökyüzünün dairesel hareketinin, Yer'in hareketinden daha hızlı olduğu için onun hareket etmesini engellediğini ileri sürmüşlerdir. Bu durumu tıpkı bir bardak suyun hızla dairesel olarak döndürüldüğünde içinde oluşan girdap/sarmal nedeniyle ortaya doğru çekilip,

¹¹¹⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 293^b 34, 35; 294^a 1-7, s. 151.

¹¹¹⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 297^b 23, 27-30; 298^a 3-10, 15, 16, s. 171, 173; Saffet Babür, *Gökyüzü Üzerine*, dpnt.22, dpnt 52, s. 257-258.

¹¹¹⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 294^b 13-26, s. 155.

orada hareketsiz durmaya zorlanmasına benzetilebilir. Onun bu görüşünü Aristoteles, yine onun kendi kuramı üzerinden giderek eleştirmiştir. Nefretin hüküm sürdüğü dönemde, öğeler birbirinden ayrılıyorsa sarmal da oluşamayacağına göre, Yer’i ortada tutacak hiçbir şey kalmayacaktır. Ağır ve hafif gibi nitelikler sarmaldan da önce var olduğundan, hareketlerin bir kısmı (hafif) yukarı, (ağır) aşağıya gidiyordu. Yer’in ortada durmasının bu düşünce ile açıklanması mümkün değildir.¹¹²⁰

Anaksimandros gibi bazı düşünürler, “*yerin benzerlik ve eş uzaklık yüzünden*” hareketsiz olması gerektiği görüşünü savunmuşlardır. Onlar için ortada ve sınırlara eşit uzaklıkta olan bir cismin yukarı, aşağı ve yanlara hareket etmesi söz konusu değildir; çünkü onun aynı anda karşıt yönlerde doğru hareket etmesi olanaksızdır. Bundan dolayı da bu cisim için hareketsizlik zorunluluktur. Aristoteles bu kuramı zekice bulmasına rağmen, doğru olmadığını söylemiştir. Bu kurama göre yukarı doğru hareket eden ateş de, ortaya koyulduğunda toprağa özgü olan ortada durma hareketini yaparak hareketsiz kalacaktır. Bu kuram bir zorunluluk içermediğine göre Yer, toprak hem ortada durur hem de ortaya doğru hareket eder. Görünen durum böyleyken onların toprağın niçin ortada durduğunu sorup da, ateşin niçin uçta/sınırdaki durduğunu sormamalarını garip ve şaşırtıcı bulmuştur. Ateşin doğası gereği yeri uç (kenar, sınır) ise toprak ve Yer’in de bulunması gereken konum ortadır. Şayet Yer ve toprak için konum bu değil de benzerlikten dolayı ortada durduğu iddia ediliyorsa ateşin niçin kenarda hareketsiz olduğunu sormak gerekir diye eleştirisine devam etmiştir.¹¹²¹ Yer değiştirme hareketi karşıtlara ve ortaya doğru olduğundan ve rastgele bir hareket ettirici ile rastgele bir hareket olmadığına göre her nesnenin kendi yerine doğru hareket etmesi zorunludur; çünkü “*benzer benzerine gider.*” Yer’i (toprağı) mevcut yerinden alıp, Ay’ın bulunduğu bölgeye yerleştirdiğimizde de toprak şimdi bulunduğu yere doğru hareket edecektir.¹¹²²

Ay-üstü evrendeki cisimlerin *arkhesini aither* olarak belirleyen Aristoteles, Ay-altı evrendeki cisimlerin *arkhesini* de dört öğe* olarak belirlemiştir. Ay-altı evrendeki

¹¹²⁰ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 295^a 10-33; 295^b 3-6, s. 157, 159.

¹¹²¹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 295^b 10-18, 26-30, 34, s. 161.

¹¹²² Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 310^a 23-26, 35; 310^b 1-5, s. 237, 239.

* “Öge” kavramı kelime anlamı olarak, bir şeye içkin olan, onu oluşturan/meydana getiren ve tür bakımından başka türlere bölünemeyen/ayrışmayan ilk şey anlamına gelmektedir. Cisimlerin ona ayrıldığı en son kısım ama kendisinin cinse hiçbir şeye bölünmediği şeydir ve herkes, her nesne de böyle bir şeyi öge olarak adlandırmaktadır. Onun bir başka anlamı da “küçük, basit ve bölünmez”

cisimlerin bu dört öğeden meydana geldiği fikri Ona özgü bir durum değildi. Daha önce de ifade edildiği gibi Aristoteles'e gelene kadar çoğu filozof tarafında bu dört madde cisimlerin arkhesi olarak kabul edilmişti. [Thales (su), Anaksimenes (hava), Herakleitos (ateş) ve Empedokles (ateş, hava, su ve toprak)]. O bu öğeleri zaten cisimlerin yapı taşları olarak hazır bulmuştu.

Aristoteles, öğelerin sayısının sonsuz mu sınırlı mı, sınırlı ise bunun kaç tane olduğu sorunu da ele almıştır. O, Anaksagoras gibi, sonsuz sayıda öğe bulunduğunu iddia edenlerin, "öğ" kavramını doğru anlamda kullanmamalarından kaynaklı bir yanlışla düşüklerini söylemiştir. Bileşik cisimler et, kemik, odun, taş gibi eş parçalara ayrılmaktadır. Bunlardan hiçbirisi öğe değildir; çünkü başka şeylere ayrışabiliyorlar. Öğ ise türce ve biçimce başka şeylere ayrışmayan unsurlardır. Öğeyi eş parçalı olarak kabul etsek bile onları sayıca sonsuz yapmak da zorunlu değildir. Oysa sınırlı sayıda (Empedokles'in yaptığı gibi dört kök) öğeyle bütün nesneleri aynı şekilde çoğaltmak mümkündür. Matematikçiler gibi ilkler/öğeler konusunda, ekonomik (ya biçimce ya da nicelikçe sınırlı şeyleri ilke olarak) davranmak, her şeyi aynı şekilde açıklamaya yetiyorsa, sınırlı sayıda ilkeyi öğe olarak kabul etmekte hiçbir problem yoktur.

Aynı sorunla ilgili Leukippos ile Demokritos'da açıklamalarda bulunmuştur. Onlara göre İlk öğeler (atomlar) sayıca sonsuz, büyüklükçe bölünemez olduğundan, birden çokluk, çokluktan da birlik oluşamayacağını iddia etmişlerdir. Her şey bu atomların bağlantıları ve sayıca iç içe geçmesiyle oluşmuştur. Onları böyle düşünmeye iten neden, varlıkların bir şekilde sayı olduğu ve onlardan oluştuğu düşüncesini benimsemelerinden kaynaklanmıştır. Ayrıca cisimler hem şekil açısından birbirlerinden farklı hem de bu şekillerin sayısı sonsuzdur. Böyle bir iddia yalın cisimlerin de sonsuz sayıda olduğu görüşünü beraberinde getirmiştir. Aristoteles, eğer iddia ettikleri gibi cisimler şekilleri açısından birbirinden farklıysa, bütün şekiller piramit, düz çizgi, küreden meydana geliyorsa, o zaman şekiller sonsuz sayıda olamaz diye itiraz da bulunur. Bu durumda ilk şekiller ne kadar sayıdaysa yalın cisimler de o kadar sayıda olmalıdır. Bu sayı kesinlikle onların iddia ettiği gibi sonsuz değildir; çünkü sonsuz sayıda şekil yoktur. Aristoteles, onların bu görüşünü öğelerin hareket kuramından giderek de çürütmeye çalışmıştır. Ona göre her öğenin kendine özgü bir hareketi vardır ve yalın cisimlerin

olandır. (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, V. Kitap (Δ), 1014 a 27, 33; 1014 b 5, 16, s. 239-241; *Gökyüzü Üzerine*, 302^a 15-20, s. 195.

hareketi yalın olduğuna göre yer değiştirme anlamında en fazla iki hareketten (daireesel ve düz) söz edilebilir. Ayrıca hareketin yön sayısı da daha önce de değinildiği gibi sayısal olarak sonsuz değil sınırlıdır (ortanın etrafı, yukarı ve aşağı). Bu durumda hem hareketin sayısı hem de yönü sonsuz değilse (ki olmadığı belli) sonsuz sayıda da öge olması da olası değildir.¹¹²³

Aristoteles, sonsuz sayıda öge olamayacağını gösterdikten sonra, onların sayısının ne kadar olması gerektiği üzerine de açıklamalar yapmıştır. Bazıları, tek ögenin (hava, su, ateşten herhangi birinin) varlığını kabul etmiştir. Onların bu görüşünü yine hareketin sayısından giderek çürütmeye çalışmıştır. Evrende görülen, algılanan durum her doğal cismin bir hareket ilkesi taşımasıdır. Eğer bütün cisimler onların iddia ettiği gibi tek bir ögeden oluşmuş ise bütün cisimler için tek bir hareketin olması zorunludur. Ögenin tek olduğunu iddia edenlerin ortak yanılması da bu düşünceleridir. Örneğin tek ögenin ateş olduğu düşünüldüğün, ateş ne kadar çok olursa hareketi yukarıya doğru o kadar hızlı olacaktır. Bu hareket ateşten oluşan cisimler çoğaldıkça daha da artacaktır. Oysa ateşin yukarı doğru olan bu hareketinin yanında, pek çok cisimde de yere doğru (su ve toprak gibi) hızla hareket ettiğini görülmektedir. Öyleyse sadece hareketin çeşitliliğinden giderek de ögenin tek olamayacağı söylenebilir. Ögenin hem sonsuz sayıda hem de tek olmadığı ispatlandığına göre, onun sınırlı sayıda olması gerektiği sonucunu doğal olarak kabul etmek gerekir.¹¹²⁴

Aristoteles'in, ögelerle ilgili ele aldığı bir diğer konuda, onların ebedi mi yoksa oluş ve bozuluşa mı? tabi oldukları sorunudur. Bu ögelerin ebedi olması olanaksızdır; çünkü ateş, su ve diğer yalın cisimlerin sürekli çözüldüğü görülmektedir. Bu çözülme ya sonsuza kadar sürüp gider ya da bir yerde durur. Çözülmenin sonsuza kadar sürüp gitmesi beraberinde zamanın da sonsuz olmasını gerektirecektir (aynı durum birleşme için de geçerlidir). Bunun nedeni, parçaların her birinin başka zamanlarda birleşip çözülmeleridir. Böyle bir kabul bizi sonsuz zamanın dışında, başka bir sonsuz zamanın varlığını (birleşmenin zamanı ve ondan önce çözülmenin zamanı gibi) kabule götürecektir ki, bu da olanaksızdır. Çözülme bir yerde durduğuna göre, çözülmenin durduğu cisim ya bölünemez olmalı ya da bölünebilir olmalıdır. Her cisim ona göre bölünebilir ta ki hiçbir

¹¹²³ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 302^b 10-20, 25-30, 303^a 1-13, 27-32, 303^b 1-5, s. 197, 199, 201.

¹¹²⁴ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 303^b 9, 304^b 12- 22, s. 201, 207, 209.

zaman bölünemeyecek olana (dört öğeden birine) kadar. Daha çok olan daha küçüğe doğru çözülme eğilimindeyken, daha küçük olan da daha büyük olandan daha kolay yok olma eğilimindedir. Öğelerden ateşe baktığımızda onun iki şekilde yok olduğunu görüyoruz. Ateş ya karşıtı (su) tarafından söndürülerek (daha büyük olanın küçük olanı yok etmesi) ya da kendi kendine yanıp tükenerek (daha küçük olanın daha çabuk) yok olmaktadır. Bu çıkarımlardan hareketle öğelerin hem oluşa hem de yok oluşa tabi oldukları söylenebilir.¹¹²⁵

Öğelerin oluşabilir şeyler olduğu iddiası, onların nasıl oluştuğu sorununu da beraberinde getirmektedir. Bu oluşla ilgili iki seçenek söz konusudur, oluş ya cisimden bağımsız bir şeye ya da cisme bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Oluşun cisimden bağımsız bir şeye bağlı olduğunu savunanlar, ayrılmış bir boşluğun varlığını hesaba katmışlardır. Bunun nedeni ise oluşan her nesnenin bir şeyin içinde oluşmasıdır. İçinde oluşun gerçekleştiği bu yer ya cisimden bağımsızdır (boşluk) ya da bir cisimdir. Bu yer, bir cisimse aynı anda aynı yerde iki cisim olmuş olacaktır. Cisimden bağımsız bir oluş için de oluşun gerçekleştiği yerin boşluk olması gerekecek ki, iki seçeneğin de onun açısından kabul edilmesi mümkün değilmiş gibi gözükmemektedir. Aristoteles için öğeler bir cisimden oluşamaz, bu düşüncenin aksinin kabulü bizi, öğelerden önce başka bir cismin varlığını kabul etmeye götürecektir. Bu cisim ağır ya da hafif olsa, kendisi de öğelerden biri olmak durumunda kalacak (çünkü hafiflik ve ağırlık onlara özgü) ve ona göre de hareketinin yönü belli olacaktır. Bu cisim hiçbir yönelme taşımıyorsa da hareketsiz ve matematiksel bir nesne konumunda olacaktır. Oluşun içinde gerçekleştiği şey bir cisim ise onun bir yeri ve konumu olacaktır ki bu da öğelerden biri olduğu anlamına gelir. Şayet bu cisim bir yerin içinde değil de bir boşluksa ondan hiçbir şey oluşması da mümkün olmayacaktır. Bu durumda öğelerin ne cisimden bağımsız bir şeyde, ne de başka bir cisimden oluşması olanaklı değildir.¹¹²⁶

Yukarıdaki açıklamadan sonra öğelerin oluşma tarzının nasıl olacağı/olması gerektiği sorusunun cevaplarını araştırmıştır. Ona göre, Empedokles ve Demokritos öğelerin birbirlerinden oluştuklarını söyleyerek asıl anlamda oluşu değil de, onun gibi görünen bir şeyi kurguladıklarının farkına varamamışlardır. Örneğin sudan (suyun belli

¹¹²⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 304^b 23-35, 305^a 1-13, s. 209, 211.

¹¹²⁶ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 305^a 14-30, s. 211.

sıcaklık ve basınç altında buharlaşıp gaz haline geçmesi) hava olduğu zaman daha büyük yer kaplıyor; çünkü daha ince parçalı olan daha büyük yerde bulunuyor (maddenin sıvı haldeki yapısıyla gaz haldeki yapısı arasındaki farklılığı oluşturan şey; sıvı haldeki maddenin molekülleri gaz haldeki maddenin moleküllerine göre daha sıkıdır/ bir aradadır. Gaz halinde moleküller arası bağlar gevşediği için daha seyrek bir yapı gösterir bundan dolayı da daha fazla yer kaplar.) Sıvı bir cisim buharlaştığında daha fazla yer kaplayacağından dolayı içindeki kaptan taşar/fışkırır; çünkü yeri daralmıştır. Bu görüşü iddia edenler boşluğu yadsıdıklarından dolayı daha fazla yer kaplayacak bu cisme gidecek yer kalmayacaktır. Şayet boşluk ve yayılmanın varlığını kabul ederler ise, ayrılan/kopan cismin her zaman daha fazla yer kaplamasının zorunlu olmasının da bir temeli yoktur. Sınırlı bir büyüklük için sonsuz sayıda sınırlı büyüklük olamayacağından öğelerin birbirinden olduğu fikrinden vazgeçmek gerekmektedir. Oluşu bir ayrılma gibi düşündüğümüzde örneğin topraktan su oluştuğunda toprağın bir parçası kopmuş olacak başka yeni bir su oluştuğunda geride kalan topraktan yine bir parça kopmuş olacak. Bu durumda sınırlı bir toprak(cisim) parçasından sonsuz su oluşturmuş olacağız ki böyle bir şey de olanaksızdır.¹¹²⁷

Aristoteles, öğelerin oluşma tarzının ayrılma/kopma yoluyla olduğu savının olanaksızlığını gösterdikten sonra, onların birbirlerine dönüşerek oluştuğunu iddia edenlerin düşüncelerini ele almıştır. Bazıları tıpkı aynı balmumundan hem küp hem de küre şeklinin oluşması örneğinden hareketle öğelerin şekil değiştirerek birbirlerine dönüştüğünü savunurken, bazıları da yüzeylere ayrılma yoluyla bunu gerçekleştirdiklerini ifade etmişlerdir. Öğelerin şekil değiştirme yoluyla oluştuğunu kabul edenlerin zorunlu olarak onun bölünemez olduğunu da kabul etmeleri gerekecektir. Çünkü hiçbir zaman ateşin parçası ateş, toprağın parçası toprak, piramitin parçası piramit, küpün parçası küp değildir. Bu görüşü savunanlar için en çok toprak öğe olmayı hak ediyor; çünkü diğerleri de (ateş, hava ve su) göz önüne alındığında yalnızca onun yok olmayan olması söz konusudur. Toprağın yok olmamasının nedeni sadece onun çözülemeyen olmasıdır. Toprak başka bir cisim içinde çözülmediğinden, yok olmaz (yok olmaz olan bir şey öğedir). Oluşu yüzeylere dayandıranlar için oluşun bir cisme dayandırılmaması zorunlu olacaktır; çünkü öğeler yüzeylerden oluştuğunda bir cisimden

¹¹²⁷ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 305^b 1,2, 10-26, s. 211, 213.

oluşmuş olamazlar. Öğeler çoklukça eşit olmayan üçgenlerden (Platon'a göre ateş dört üçgen, hava sekiz üçgen ve su yirmi üçgen) kurulmuştur. Aristoteles öğelerin şekil ya da yüzeylere ayrılma ile oluştuğunu iddia edenlerin görünen şeyler üzerine konuşmalarına rağmen, açıklamalarının bu görünenlerle uygunluk oluşturmadığını söyleyerek eleştirmiştir. Çözümlerindeki bu uyumsuzluğun nedeni ilk ilkeleri yerinde kullanmamalarından kaynaklanmıştır. Duyulur cisimlerin ilkeleri kesinlikle duyulur, ebedi cisimlerin ilkeleri ebedi, yok olan cisimlerin ilkeleri yok olur. İlkelerin taşıyıcılarıyla eş cinsten olma zorunluluğu vardır. Bu iddia sahipleri sanılarına bağlılıkları yüzünden temellendirmelerini ne pahasına olursa olsun koruyan kişiler gibi davranmışlardır.¹¹²⁸

Aristoteles'e göre sınırlı sayıda olan bu öğelerin bir şekli olup olmadığı da aydınlatılması gereken sorunlar arasındadır. Yalın cisimler kendini saran yere göre şekil aldıklarından (en fazla da su ve hava) dolayı onların şeklinin kalıcılığından söz edilemeyeceğini düşünmüştür. Ancak bu konuda da ortak bir kanaatin olmadığı ortadır; çünkü ondan önce bazıları ateşin kolay hareket etmesi, ısıtması ve yakıcı olması özelliğinden dolayı, onun küre şeklinde olması gerektiğini söylerken, bazıları da bu özelliklerin piramit şekliyle uygun düştüğünü iddia etmiştir. Onların bu şekilleri ateşe uygun görmelerinin nedenlerinden biri; bu şekillerin en küçük yüzeylere bitişik olması nedeniyle kolay hareket etme yeteneğinin olması diğer nedense, biri bütün diğeri de en keskin açı olması nedeniyle en ısıtıcı ve en yakıcı olacağını düşünmelerinden kaynaklanmıştır. Ona göre öğe olarak ateşe bu şekilleri uygun gören iki görüş de yanılmıştır; çünkü bu biçimler doğaları gereği en kolay hareket eden biçimler olsalar bile ateşin hareketi açısından kolay bir hareket olmayacaktır. Bu biçimler doğaları gereği (ilk, önde gelen) dairesel hareket yaparken; ateş yukarı ve aşağı (yön doğasına aykırı/zorla) düz hareket etmektedir. Ateşe verdikleri biçim ile hareket tarzı uygun düşmemektedir.

1129

¹¹²⁸ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 305^b 27-35; 306^a 1, 6-12, s. 213, 215; Saffet Babür, *Gökyüzü Üzerine*, dpnt. 58, s. 258

¹¹²⁹ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, 306^b 1,9-11, 30-35; 307^a 1, 2, s. 217, 219.

SONUÇ

Bu çalışmada tarihsel süreç içinde düşün dünyasını kendi paradigması ile derinden etkileyen Aristoteles'in fizik felsefesi ile ilgili düşünceleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Onun hemen hemen tüm alanlara ait ortaya koyduğu çalışmalar her döneme olumlu ya da olumsuz nüfuz edebilen bir özelliğe sahiptir; çünkü ondan sonra herhangi bir alanla ilgili ortaya konulan düşüncelerin genel özelliği ya Aristotelesçi ya da anti-Aristotelesçi (tümdengelsel yöntemden tümevarımsal yönteme geçiş, varlığın kategorilerinin aklın kategorileri olarak görülmesi, yer merkezli evren anlayışından güneşli merkezli evren anlayışına geçiş vb.) bir yapı sergilemektedir. Bu kadar üretken bir filozofun arka planının çok zengin olmasında, düşüncelerinin şekillenmesinde pek çok aktörün, çevrenin ve düşüncenin etkili olduğu aşıkardır. Bu aktörlerden belki de en önemlisi, felsefe tarihinin ilk sistem filozofu olan hocası Platon'dur. Aristoteles on yedi yaşında Platon'un kurduğu Akademi'ye öğrenci olarak girmiş ve yaklaşık yirmi yıl burada kalıp, felsefe tarihini her dönem düşünceleri ile etkilemeyi başarmış bir filozof olarak oradan ayrılmıştır. Platon'un yapmış olduğu seyahatlerde pek çok felsefe, kozmoloji ve teoloji ile tanışmış olması Akademi'nin düşünce dünyasını zenginleştirmiştir. Akademi her türlü felsefi düşüncenin tartışıldığı, özgün düşüncelerin ortaya çıktığı bir okuldu. Aristoteles doğru zamanda doğru yerde bulunarak o dönem koşulları içinde en iyi eğitimi alma şansına sahip olmuştur. Bu durum da onun felsefi sistemine yansımıştır.

Aristoteles'in fizik felsefesini, onun metafiziğinden, epistemeolojisinden ve mantığından ayrı düşünmemek gerekir. Aristoteles mantığın olduğu gibi biyoloji, fizik gibi bilim dallarının da kurucusu olarak kabul edilir. Eserlerinde metafizik adını (İlk Felsefe) hiç kullanmadığı gibi mantık adını da (analitik) hiç kullanmamıştır. O yaptığı bilimler sınıflandırmasının içine mantığı yerleştirmemiştir; çünkü mantığı varlığın özel bir alanını konu edinerek bu alandaki problemleri ortaya koymaya çalışan bir alan olarak görmez. Mantık onun tarafından tüm bilimlerin öncesine yerleştirilmiş bir alet, bir araç, kapıları açan bir anahtar görevi üstlenir. Onu doğru düşünme ve akıl yürütme ile doğru çıkarımlara ulaşmayı sağlayan bir araç olarak gördüğünden dolayı bilimlerin önüne koymuştur. Her bilim kendi varlık alanını incelemeye başlamadan önce mantık o bilimle uğraşan kişilere doğru düşünmenin ve akıl yürütmenin ön hazırlığını sağlar. Tıpkı insanlarla iletişim kurabilmek, kendini ifade edebilmek için yaşadığı toplumun dilinin

bilinmesinin gerekliliği gibi. Bu anlamda varlığı ya da onun özel bölümlerini ele alan herkes için mantık bilmek onun tarafından zorunlu hale getirilmiştir. Çünkü o, elde edilen edilecek bilginin (önermenin) doğru, tutarlı ve rasyonel olmasını, mantığın bir yöntem olarak kullanılmasıyla garanti altına alınacağını savunmuştur.

Mantıkta ortaya koyulan özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı olarak bilinen aklın (ya da düşünmenin) ilkeleri evrensel ve zorunlu olup, çelişkiye yer vermeden doğru ve tutarlı düşünmeyi sağlayarak, düşüncenin aktarılmasını ve insanlar arasındaki iletişimde sağlıklı, sürdürülebilir olmasını da sağlar. Özdeşlik ilkesi ile bir şeyin ne (meşe, meşedir) olduğu ortaya konulup çelişmezlik ilkesi ile de onun aynı zaman ve şartlar içinde hem kendisi hem de başka bir şey (meşe aynı anda hem meşe hem de çam olamaz) olmayacağı ifade edilerek insanlar arasında ortak bir dil oluşturulur. Terimlerin anlamlarının/içeriklerinin kişiden kişiye göre değişmemesi sayesinde verimsiz, kısır tartışmaların da önüne geçilebilir.

Aristoteles'in Kategoriler adlı eserinde varlığa ait kategorileri ele alması ve aynı eserin mantığa ait bir çalışma olması varlık ile mantık arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir. Kategoriler ontik anlamda var olanın düşüncedeki karşılığı olan adların dilsel bağlamda ifade edilmesidir. Bir şeyin düşüncedeki karşılığı olan kavramlar dilsel olarak ifade edilerek (terimler) bir bağlantı içinde önermelere dönüşür. Düşünme bir şeyin düşüncesi olduğundan düşüncenin konusu olan şey varlığa aittir ve dil bu düşüncenin ifadesidir. Düşüncenin şey'e ait olması düşüncüyü şey'e göreli kılar; çünkü önce şey'in var olması gerekir ki onun üzerine bir düşünme faaliyeti gerçekleştirilebilsin. Bu bağlamda varlık düşüncüyü önceler. Bu anlamda zihinde olanlar şeylerin (varlığın), dilde ifade edilenler zihindekilerin, yazıda olanlarda dildeki sembollerin karşılığıdır. Şöyle ki "Fatma, meşe, ağaç, beyaz, üç katı..." gibi kelimelerin zihinde kavrama, dilde terime ve metafizikte varlığın (töz, nitelik, nicelik...) kategorilerine karşılık gelmesi gibi. Onun kurduğu bu yapı varlık, düşünce ve dil ilişkisini açıklık getirmeye çalışarak varlık hakkında çelişkiden uzak, doğru, zorunlu ve rasyonel bir bilgi ortaya koyma çabasının bir göstergesidir.

Aristoteles için varlığın yasaları ile düşüncenin yasalarının aynı olması mantık, metafizik ve varlığın bilgisinin (epistemolojinin) yakın ilişkili olduğu tezini doğurur. Ona göre bilinebilir olanın bilgiden önce var olması, bilgi olmasa da bilinebilir olanın

varlığına devam etmesi, yok olmaması metafiziği, epistemolojinin önüne çeker ve bilgiyi varlığa göreli kılar. Varlığın var olması ve bilgisinin elde edilmesinin mümkün olması bu bilginin içeriğinin mantık ile denetlenebilir olması, doğru, zorunlu ve kesin bilgiyi elde etmenin yöntemidir. Mantığın insanı doğru bilgiye götüren bir araç olması onun sisteminde mantık ile epistemoloji ilişkisini ortaya koyar. Aristoteles gerçekliğin doğası ve hakikatin bilgisine ulaşılabilceğini savunan filozoflardan biri olup bu görevi de Bilge olana tahsis etmiştir; çünkü o tümelin bilgisine sahiptir.

Bilgenin peşinde olduğu tümelin bilgisi onun epistemolojisinin de merkezi kavramıdır. Metafizik eserinin hemen girişinde ifade ettiği, insan doğal olarak bilmek ister cümlesinin altındaki mesajı; bilme arzusunun sadece kendisine ya da bir gruba (filozoflar gibi) ait olmayıp tüm insanlara atfedilen ortak bir özellik olduğu şeklinde okunabilir. Bu ifade aynı zamanda bilme isteğinin, türler arasında yalnızca insana ait olduğunun da bir açıklamasıdır. Ona göre duyu algısı tüm insanlarda ortak olduğundan kolaydır ve böyle bir bilginin Bilgelikle hiçbir ilgisi yoktur. Onun bu ifadesi aslında bilginin kaynağı konusunda onun ne düşündüğüne de vurgu yapar. Bilginin elde edilmesinde duyumun ve aklın işlevleri olduğu kabulü onun ılımlı rasyonalist filozoflar arasında sayılmasının nedenidir. Duyulardan en uzak olan tümelin bilgisine sahip olanlar aynı zamanda insanlar tarafından bilinmesi en zor olanların bilgisine sahip olan Bilgelerdir.

Aristoteles için bilgi olanaklıdır ancak bilinenden sonra gelir. Doğru bilginin tümelin bilgisi olduğu hususunda Platon ile görüş birliği içinde olsa da tümellerin konumlandırıldığı yer açısından farklı görüşlere sahiptir. Bilindiği üzere Platon için bu dünya ezeli ebedi formlar (tümeller) olan İdealar dünyasının sadece bir kopyasıdır. Onun için sanal bir gerçeklik olan bu dünyada her şey değişmektedir. Değişmenin olduğu bir yerde kalıcılık söz konusu olamayacağından doğru bilgi nesnesini bu dünyaya konuşturamamıştır. Sonuç olarak Platon hem varlığın gerçekliğini hem de doğru bilginin nesnesini İdealara taşımıştır. Aristoteles için de esas olan tümelin bilgisidir; ancak tümeller Platon'un iddia ettiği gibi gerçek dünyanın dışında ayrı bir dünyada değildir. Tümeli açıklayabilmek için dünyaları çoğaltmanın bir ehemmiyeti yoktur. Var olan dünya üzerinden de tümelin bilgisine gidilebilir. Tümelin bilgisi için tekil/tikel nesnelerin varlığı zorunludur; çünkü tümel kavramlar duyulur dünyadaki kendi tekil/tikellerin için de mevcuttur, onların içinden çıkarılır. Bundan dolayı da tümellerin

var oluşu için ayrı bir dünya tahsis edilmesine gerek yoktur. Tümel tekil varlıkların içindeki öze karşılık gelir; çünkü öz bir şey neyse onu o yapan şey olarak (meşeyi meşe yapan, insanı insan yapan) tanımlandığında birbirine benzer, ortak özellikleri olan bireyleri bir grubun içine yerleştiren (tür ve cins gibi), sınıflandırma yapmamızı sağlayan faktördür.

Platon için dünya, geçici ve değişken olduğu için ondan gelecek duyu bilgisinin önemi olmasa da Aristoteles'te bilgiyi başlatan duyu algısıdır. Tümel kavramların oluşturulması dış dünyanın gözlenmesi, duyum ile başlamaktadır. Buradan gelen veriler akıl yoluyla işlenip soyutlama yapılarak tümel kavramlar oluşturulur (tümevarım). Burada işleyen süreç gözlem ve duyu algısıyla başlayarak tümevarımsal akıl yürütme ile tikel bireyleri belli bir sınıfa, gruba yerleştirerek onlar hakkında tümel kavramlara ulaşmayı içerir. Tümel kavramlarla oluşturulmuş önermeler kıyas yoluyla onun istediği doğru, kesin ve zorunlu bilgiyi verir (tümdengelimsel). Onun tüm bilimler için esas aldığı tümdengelimsel yöntemdir.

Aristoteles bilginin nesnesi olan varlığı ele aldığı Metafizik adlı eseri, alanında kült olma özelliği taşımaktadır; ancak o bu adı hiç telaffuz etmemiştir. Eseri İlk Felsefe, Bilgelik ve Teoloji gibi adlarla tanımlaması aslında eserin içeriği hakkında da bilgi vermektedir. Bu adlandırılmadan da anlaşılacağı üzere metafiziğin tek bir konusu yoktur. Ancak onun bu eserinin içeriği ile günümüzde toplumda yaygın bir kanı olan spiritüel konuları ve doğaüstü varlıkları ele alan metafiziğin içerikleri aynı değildir. Bu bağlamda metafiziğinin konuları; Hareket Etmeyen Hareket Ettirici, göksel akıllar, varlık ve onun ilk ilke ve nedenlerinin bilgisidir. Metafizikte ele aldığı bu kavramlar bağlamında onun metafiziğinin onto-teolojik bir yapı sergilediği söylenebilir. Onun temel problem alanı gerçekten neyin var olduğu? sorusu etrafında biçimlenmektedir. Kendisinden önceki filozofların doğanın arkhesi nedir? sorusuna verdikleri cevaplar esasen gerçekte neyin var olduğu sorusunun da cevabını içermektedir. Ona göre metafizik, varlığı var olmak bakımından tüm yönleriyle ele alan en tepedeki bilimdir; çünkü o varlığı bütüncül olarak ele alır iken özel bilimlerin hepsi bu varlığın sadece bölümünü, parçasını ele alırlar.

Aristoteles'in ontik anlamda var olana ait belirlediği varlık kategorileri hem mantığa ait bir önerme dilini hem de ona ait bilginin varlığını olanaklı kılar. Töz, nitelik, nicelik, yer, zaman, bağıntı, durum, iyelik, etki ve edilgi olmak üzere on tane olan bu

kategoriler değişim ve harekete tabi olan varlık alanının anlaşılmasını sağlayan en temel özelliklerdir. Bunlar içinde gerçekten var olan tözdür. Töz var olmak bakımından kendisi dışında hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır; ancak onun dışındaki her şey var olmak için ona yüklenmek zorundadır. Gerçekten var olan töz olduğu için ne kadar töz varsa o kadar da bu tözü inceleyen felsefe vardır. Tözü de madde ve hareket içerip-içermemek açısından bir ayrıma tabi tutar. Bu ayrım aynı zamanda onları inceleyecek bilimlerin de ayrımının temelini oluşturur. Maddeden bağımsız, hareketsiz ve ezeli-ebedi olan tözün varlığı, maddeye bulaşmış, hareket eden tözün varlığını ikinci sıraya iter; çünkü o ilk ilke ve nedendir. Onun hakkındaki bilgi tüm diğer varlıkların tözlerinin bilgisini verdiği için onu inceleyen bilim de diğerlerinden zorunlu olarak önce gelir. Bundan dolayı da teorik bilimler sıralamasında metafizik ilk sıradadır.

Metafiziğin ele aldığı duyusal olmayan bu töz onun Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisidir. Onun en temel özellikleri, ezeli- ebedi, tek, maddesiz, hareketsiz, saf form, saf fiil, sınırsız, büyüklüğü ve parçası olmadığı için bölünemez olmasıdır. Onun hareketsiz olması evrendeki tüm hareketin garantisidir. Hareket için daima bir hareket ettiricinin varlığı zorunlu olup her hareket ettirici kendisinden önceki başka bir hareket ettiriciyi de zorunlu kılar ve bu böyle sonsuz bir zincirleme gidişe neden olacağı için bu gidişi hareketsiz töz de durdurur; çünkü sonsuzlar içinde bir ilk yoktur. Onun hareket ettirmesi fiili olmayıp arzu edilir olmasından kaynaklanmaktadır. Mükemmeliğin, mutlak tamamlanmışlığın, en İyi olanın karşılığı olan Hareketsiz Hareket Ettirici kendisi dışında başka bir şeyi düşünmesi onun eksik olanı düşünmesi anlamına gelir ki bu da onun mükemmeliğine gölge düşürür. Bundan dolayı da o sadece mükemmel olan kendisini düşünür. Hareketsiz Hareket Ettiricinin hem arzunun hem de düşüncenin nesnesi olması ona hem ereksellik hem de faillik katar. Onun dışında var olan her şey ona benzeme arzusu taşır, bu anlamda o, diğerleri için bir erektir. Aynı zamanda bu benzeme arzusu hareketi başlatır ve bu da onu fail neden yapar. Sadece kendi kendini düşünen bir düşünce de dinlerin Tanrısı ile eşitlenemez. Çünkü dinlerin Tanrısı evrendeki varlıkların yaratıcısı olarak görülürken, Aristoteles'in Tanrısının böyle bir özelliği yoktur. Onun Hareket Etmeyen Hareket Ettiricisi teolojiden arındırılarak rasyonelleştirilmiş bir özelliğe sahiptir.

Aristoteles'in sisteminde var olmak bakımından varlığı ve ona ait temel nitelikleri inceleme görevi metafiziğe verilmişken, duyusal olmayan tözler kadar gerçekten var olan

duyusal tözleri araştırma görevi de müstakıl bir bilim olan fiziğe verilmiştir. Ona göre şayet hareketsiz tözler olmasaydı, Fizik ilk bilim olurdu. Varlık bir bütün olarak ele alındığında fizik onun parçasını oluşturur ve bütün parça ilişkisi bağlamında parçanın bütünün özelliğini taşıması gerekir.

Aristoteles fizik ve diğer alanlarda bir problemin nasıl tespit edilip araştırılacağını ve bu süreçte nelere dikkat edilmesi gerektiğinin kriterlerini de ortaya koyarak problem alanın belirlenmesinin de çerçevesini çizer. Ona göre bir problemi çözmek isteyen kişinin o problemi mümkün olan tüm yönleriyle ele alması gerekir. Bu tutuma sahip olmayan bir araştırmacı hangi istikamette gideceğini, hangi yolu takip edeceğini bilmeden yürüyen, sonunda da ulaştığı yerin ulaşması gerektiği yer olup olmadığı hakkında bile çelişkiye düşen kişi pozisyonundadır. Belirlenen problem alanıyla ilgili olarak doğru yargılara ulaşmak ancak bu konuyla ilgili tüm tarafların argümanlarını dinlemekle mümkündür. Tıpkı hakimin mahkemede karar vermeden önce tarafları dinlemesi olgusunda olduğu gibi. Araştırmacı konuyla ilgili tüm argümanlar dikkatli bir şekilde analiz edildikten sonra üzerine yeni düşünce inşa etmelidir. Başka bir ifadeyle o, daha önceden tespit edilen problemler ve bunlara ait verilen tüm cevaplar ortaya koyulmadan probleme dair yeni cevap seçeneği sunmanın mümkün olamayacağını iddia eder. Problemlerin çözümüne, kavramların analizine kendisinden önceki filozofların cevapları ile başlaması onu aynı zamanda bir felsefe tarihçisi de yapmıştır. Kendisinden önceki çoğu filozofun günümüze ulaşan eserleri olmadığından onlara ait bilgilerin çoğu onun eserlerinde mevcut olması nedeniyle de bir referans niteliğindedir. Hatta Thales'in ilk filozof olarak kabulü de onun eserleri sayesinde.

Aristoteles'in yaklaşık iki bin beş yüz yıl önce kaba gözlem ve rasyonel akıl yürütme ile fizikte ele aldığı doğa, yer, boşluk, zaman, sonsuzluk, değişim, hareket ve evren gibi kavramlar modern fiziğin de ele aldığı kavramlardır. Tüm bu kavramların Fizik adlı eserinde sistemli bir şekilde ele alınması, problem alanlarının ortaya konulması, kavramların mahiyetlerinin detaylı bir analizinin yapılması ile fizik biliminin ilk şeklini tesis etmiştir. Onun fiziğinin temel konusu kendisinde bir hareket ve sükûnet ilkesi taşıyan gerçekliklerin doğasıdır.

Aristoteles fiziğinin en temel problem alanı değişim ve harekettir. Bu iki kavramı açıklayabilmek için önce yer, boşluk, sonsuzluk, zaman, dört neden, rastlantı gibi

kavramlara açıklık getirir. Herkesin bir şeylerin bir yerde olduğu varsayımını paylaşması, yerin ne olduğu ortaya koyulmadıkça fiziğin ele aldığı cisimlere ait bir tanımlamanın yapılamaması, bir bilgi ortaya koyulmasının mümkün olmaması ve en genel ve en başta gelen hareket türünün tanımının “yer”e göre yapılıyor olması bu kavramın onun tarafından araştırılmasına neden olmuştur. Genel anlamda yer, cisimden bağımsız ve onun dışındadır. Yer cismi saran hareketsiz sınırı ifade eder. Boşluğun yere karşı alternatif bir cevap oluşturduğu için incelenmesi gerektiğini düşünmüş; ancak cisimlerden ayrı ve cismin içinde bir boşluk olduğu iddiasını reddetmiştir. Hareketin ölçüsü zamanı oluşturur. Zaman tektir ve süreklidir, onun daha yavaş ya da daha hızlı olması söz konusu olmadığından hep aynıdır. Fizikçinin sonsuz kavramı üzerine de inceleme yapması gerekir; çünkü onun kendisine konu edindiği büyüklük, hareket ve zaman gibi kavramlarla ilgili her şey ya sonlu ya da sonsuzdur. O, potansiyel anlamda bir sonsuzluğu kabul etmiştir; ancak bu potansiyel sonsuzluğun hiçbir zaman aktüel bir sonsuzluğa dönüşmeyeceğini de belirtmiştir. Dört neden öğretisi de değişimi ve hareketi açıklayabilmek için geliştirdiği bir kuramıdır. Dört nedenin bilgisi doğal (hareket ilkesini kendisinde taşıyanlar) veya sanat ürünü (hareket ilkesi dışarda olan fail nedende) olan nesnelerin bütününe bilmeye imkan tanıyan rasyonel bir yapıdadır. Aristoteles’in evrendeki her şeyin ulaşmak istediği bir telos’u (maddenin form kazanma arzusu) olduğuna sık sık vurgu yapması, ayrıca doğal ve sanat ürünü olan nesnelerin varlığa gelebilmesi için bu dört nedenin zorunlu olması, onun hem teleolojik hem de mutlak anlamda olmasa da ılımlı bir determinist evren tasavvuruna sahip olduğu düşüncesini çağırıştırır. Onun fizik sisteminde her ne kadar erekselliğe bağlı bir zorunluluk ve ılımlı determinizm var ise de doğada rastlantı eseri olmuş nesnelerin varlığını hem kendi gözlemleri ile tespit etmesi hem de kendisinden önceki filozofların onu bir neden olarak görmeleri bu kavramın tüm yönleriyle onun tarafından ele alınmasına neden olmuştur. Doğada nesneler zorunlu olarak olduğundan başka türlü olamayan ya da çoğunlukla öyle olan şeklinde ortaya çıkar. Rastlantı çoğunlukla öyle olanlar içinde istisnai bir durum olarak kendini gösterir ve ilinekseldir.

Aristoteles’in düşüncesinde fiziğin temel araştırma alanı, değişim ve hareket kavramları üzerine inşa edilmiştir ve bu iki kavram birbiri ile yakın ilişki içindedir. Ona göre her hareket bir değişim olsa da her değişim bir hareket değildir. Bu ayrımın nedeni değişimde yeni bir tözün oluşması ya da yok olması söz konusu iken hareket zaten var

olan bir tözün geçirdiği değişimi ifade eder. İki kavram arasındaki bir diğer farklılık da değişimin töz üzerinde gerçekleşmesi ve tözün bir karşıtının olmamasıdır. Hareket ise töze yüklem olan yer, nitelik ve nicelik kategorilerinde gerçekleşir ve karşıtlar arası bir geçiş durumunu ifade eder. Bu bağlamda hareket türleri yere, niteliğe ve niceliğe bağlı olarak adlandırılırlar. Yer değiştirme hareketi dairesel ve doğrusal olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Bu ayrım aslında hangi varlık türlerinin hangi hareketi yapabildiğinin de ayrımını içerir. Maddede meydana gelen büyüme, küçülme, artma, azalma gibi durumlar niceliksel harekete karşılık gelirken, niteliklerde meydana gelen (beyazdan siyaha, sıcaktan soğuğa geçiş gibi) değişimlerde niteliksel harekete karşılık gelir. Bugün bilimin (maddenin bileşiminin değişerek yeni bir maddenin oluşması) kimyasal değişim ile Aristoteles'in bir tözün oluş ve bozuluş ile yeni bir töze dönüşmesi olarak tanımladığı tözsel değişim benzeşim göstermektedir. Aynı şekilde maddenin kendisinin aynı kalıp sadece fiziki özelliklerinin değişimini ifade eden fiziksel değişim ile de onun hareket türü olarak tanımladığı niteliksel hareketin benzerlikler taşıdığı söylenebilir.

Aristoteles'in yine fizik felsefesi bağlamında ele aldığı kozmolojiye ait görüşleri yaklaşık iki bin yıl boyunca etkili olmuştur. Her ne kadar Platon'un ikili evren anlayışını teke indirmiş olsa da kendi tek evrenini de Ay-altı ve Ay-üstü olmak üzere ikiye ayırmıştır. Bu ayrımın nedeni iki alemin hem hareketlerinin hem de *arkhelerinin* de birbirinden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Ay-üstü alemdeki göksel cisimler, oluş- bozuluşa tabi olmayan, karşıt barındırmayan, diğer öğelerle karışmayan, saf, ince *aither* denilen bir maddeden meydana gelmiş olup, mükemmeliğin, kusuruzluğun, tamlığın göstergesi olan dairesel hareketi gerçekleştirirler. Ay-altı alemdeki var olanlar ise toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört kök maddeden meydana gelirler ve düz/doğrusal bir hareket sergilerler.

Sonuç olarak Aristoteles ilk fizik teorisyenlerinden olup fizik felsefesi bağlamında ele aldığı kavramlar günümüz fizik bilimi alanında yapılan çalışmaların kavramsal çerçevesini oluşturmuştur. Günümüz biliminin ve teknolojinin geldiği noktadan hareketle Aristoteles'in fizikte tespit ettiği problem alanlarına ilişkin ortaya koyduğu açıklamaları topyekün yanlış ve geçersiz saymak çok da doğru bir yaklaşım gibi durmamaktadır. Günümüz biliminin gözlem araçları ve deney düzeneklerine sahip olmadan sadece çıplak gözlem ve akıl yürütme ile bir bilimin kavramsal çerçevesini oluşturmak çok da

azımsanacak bir başarı değildir. Bu tezde onun bu başarısı ve fizik bilimine olan katkıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.



KAYNAKÇA

- Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998.
- Akin, Amanda M., “To Infinity and Beyond: A Historical Journey on Contemplating the Infinite” [Sonsuzluğa ve Ötesine: Sonsuzluğu Düşünme Üstüne Tarihsel Bir Yolculuk], 2017, Mathematical Association of America, Erişim (27 Ocak 2020), https://www.maa.org/sites/default/files/images/upload_library/46/HOMSIGMA_A/HOM_AmandaAkin_ToInfinityandBeyond.pdf.
- Allen, G. Donald, “The History of Infinity” [Sonsuzluğun Tarihi], *Matematik Tarihi Ders Notları*, Department of Mathematics, Texas A&M University, 2000, Erişim (18 Ocak 2020), <https://www.math.tamu.edu/~dallen/history/infinity.PDF>
- Alvarez, Marino Perez, “The Four Causes of Behavior: Aristotle and Skinner” [Davranışın Dört Nedeni: Aristoteles ve Skinner], *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 9 (1), 2009, 45-57.
- Annas, Julia, “Aristotle on Inefficient Causes” [Fail Olamayan Nedenlerde Aristoteles], *The Philosophical Quarterly*, 32(129), 1982, 311-326.
- Aristoteles, *Birinci Çözümlemeler*, (Çev.: Ali Houshiary), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1998.
- Aristoteles, *Fizik*, (3.Baskı), (Çev.: Saffet Babür), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2005.
- Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, (Çev.: Saffet Babür), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.
- Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (2. Baskı), (Çev.: Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011.
- Aristoteles, *Kategoriler*, (3. Baskı), (Çev.: Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara 2014.
- Aristoteles, *Metafizik*, (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, (Çev.: Celal Gürbüz), Ara Yayıncılık, İstanbul 1990.

- Aristoteles, *Yorum Üzerine*, (2. Baskı), (Çev.: Saffet Babür), İmge Kitabevi, Ankara 2002.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, (Çev.: Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu), Ayraç Yayınevi, Ankara 1998.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.
- Aslan, Zeki, Aydın, Cemal, Demircan, Osman, Derman, Ethem ve Kırbıyık, Halil *Astronomi ve Uzay Bilimleri*, (2. Baskı), Kriter Yayınlar, İstanbul 2012.
- Atayman, Veysel, *Felsefeye Davet 1: Antik Felsefe*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- Atış, Naciye, "Grek Düşünce Dünyasında Felsefe, Din ve Mitoloji İlişkisi", *Kaygı*, 12, 2009.
- Aydın, Hasan, "Ortaçağ Felsefesinde Dil, Düşünce ve Gerçeklik İlişkileri ve Metafizik Alandaki İzdüşümleri", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 19, 2015.
- Babür, Saffet, "İkinci Çözümlemeler ya da İlk Bilgi-Kuramı Kitabı" (Önsöz), Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, (Çev.: Ali Houshiary), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2011.
- Babür, Saffet, *Çeviriye Not*, Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.
- Bakewell, Charles M., *Source Book in Ancient Philosophy*, Forgotten Books (Orjinali Charles Scribner's Sons New York 1909), 2012.
- Balaban, Oded, "The Modern Misunderstanding of Aristotle's Theory of Motion" [Aristoteles'in Hareket Teorisinin Modern Yanlış Anlaşılması], *Journal for General Philosophy of Science*, 26 (1), 1995, 1-10.
- Balkan, Naci ve Erol, Ayşe, *Çevremizdeki Fizik*, (2. Baskı), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2008.
- Baricco, Alessandro, *Homeros, İlyada*, (2.Baskı), (Çev.: Eren Cendey), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2014.

- Barnes, Jonathan, *Aristoteles*, (Çev.: Bahar Öcal Düzgören), Altın Kitapları Yayınevi, İstanbul 2002.
- Barnes, Jonathan, *Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, (Çev.: Hüsen Portakal), Cem Yayınevi, İstanbul 2004.
- Başdemir, Hasan Yücel, “İlk Çağ Felsefesi: Doğa Filozofları II”, Celal Türer (Ed.), *Felsefe Tarihi*, (ss. 101-115), Bilimsel Araştırma Yayınları (BİLAY), Ankara 2019.
- Bayladı, Derman, *Mitoloji Sözlüğü*, Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Bıçak, Ayhan, “Aristoteles Bağlamında Araştırmacılık ve Filozofluk”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmalar*, 34, 2017, 35-60.
- Bıçak, Ayhan, *Felsefenin Kuruluşu*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Bilgili, Münür, “Coğrafya Öğretiminde Mekan ve Yer Karmaşası Üzerine Bir Araştırma”, *Coğrafya Eğitimi Dergisi [Turkish Journal of Geography Education]*, 2 (1), 2016, 11-19.
- Bingham, Jane, Chandler, Fiona, Chisholm, Jane, Harvey, Gill, Miles, Lisa, Reid, Struan ve Taplin, Sam, *Antik Dünya Ansiklopedisi*, (3. Baskı), (Çev.: Zeynep Tür), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2013.
- Bodnar, István ve Pellegrin, Pierre, “Aristotle’s Physics and Cosmology” [Aristoteles’in Fiziği ve Kozmolojisi], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy [Antik Felsefeye Bir Rehber]*, (ss. 270-291), Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Baskı), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara 2013.
- Bowin, John, “Aristotelian Infinity” [Aristoteles’e Göre Sonsuzluk], David Sedley (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy [Antik Felsefe Üzerine Oxford Çalışmaları]*, Oxford University Press, New York 2007.

- Bravo, Hamdi, “Antik Yunan Felsefesinde Madde-Biçim ve Görünüş Gerçeklik İkilikleri”, *Kaygı*, 5, 2005.
- Brisson, Luc, “Plato’s Natural Philosophy and Metaphysics” [Platon’un Doğa Felsefesi ve Metafiziği], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy [Antik Felsefeye Bir Rehber]*, (ss. 212-234), Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Brun, Jean, *Aristoteles ve Lise*, (Çev.: İsmail Yerguz), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008.
- Burnet, John, *Erken Yunan Felsefesi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013.
- Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, (Çev.: Necla Arat), Say Yayınları, İstanbul 2005.
- Caston, Victor, “Aristotle’s Psychology” [Aristoteles’in Psikolojisi], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy [Antik Felsefeye Bir Rehber]*, (ss. 56-76), Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2007.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (6. Baskı), Asa Kitabevi, Bursa 2012.
- Cevizci, Ahmet, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Cheng, Eugenia, *Beyond Infinity: An Expedition to the Outer Limits of Mathematics [Sonsuzluğun Ötesinde: Matematiğin Dış Sınırlarına Bir Yolculuk]*, Basic Books, New York 2017.
- Clark, Michael, *Paradokslar Kitabı*, (2. Baskı), (Çev: Ahmet Fethi), Hil Yayınları, İstanbul 2011.
- Coffman, James A., “On the Meaning of Chance in Biology” [Biyolojide Rastlantının Anlamı Üzerine], *Biosemitics*, 7(3), December 2014.
- Cohen, S. Marc, “Aristotle on the Principle of Non-contradiction”, *Canadian Journal of Philosophy*, 16 (3), 1986, 359-370.

- Cooper, John M., “Aristotelian Infinities” [Aristoteles’in Sonsuzları], *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 51, 2016, 161-206.
- Cornford, F. M., *Sokrates Öncesi ve Sonrası*, (Çev.: A. M. Celal Şengör, Senem Onan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- Copleston, Frederick, *Aristoteles*, (3. Baskı), (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013.
- Copleston, Frederick, *Platon*, (5. Baskı), (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul 2013.
- Crilly, Tony, *Gerçekten Bilmemiz Gereken 50 Matematik Fikri*, (5. Baskı) (Çev.: Cem Duran), Domingo Yayınevi, İstanbul 2016.
- Crubellier, Michel ve Pellegrin, Pierre, *Aristoteles- Filozof ve Bilme Meselesi*, (Çev.: Burak Garen Beşiktaşlıyan), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017.
- Curd, Patricia, “Parmenides and After: Unity and Plurality” [Parmenides ve Sonrası: Birlik ve Çokluk], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy [Antik Felsefeye Bir Rehber]*, (ss. 34-55), Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Çakmak, Cengiz, Herakleitos, *Fragmanlar*, (2.Baskı), (Çev.: Cengiz Çakmak), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Çankaya, Aylin, “Aristoteles’te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler”, *Cogito*, 77, 2014, 131-149.
- Çelik, Sara, *Bilgi Felsefesi İlkçağ’dan Yeniçağ’a*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Çevik, C. Cengiz, *Presokratik Felsefe Üzerine*, Leukippos ~ Demokritos, *Atomcu Felsefe Fragmanları*, (Çev.: C. Cengiz Çevik), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2019.
- Çevikbaş, Sebahattin, “Bir Şeyin, Başka Her Şeyden Ayırt Edilebilirliğini Sağlayan İlke: Bireyleşim (Aristoteles, A.Thomas, D.Scotus, Leibniz)”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (1), 2006, 1-20.

- Çevikbaş, Sebahattin, *Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Başlangıçtan Hume’a Kadar)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1998.
- Çoştı, Feyza Ceyhan, *İki Zaman Düşüncesi: Öznel ve Nesnel Zaman*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2015.
- Çotuksöken, Betül, “Aristoteles’te Düşünme Varlık İlişkisi ve Nesnellik”, *Özne*, 11-12. Kitap, 2016, 87-94.
- Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix, *Felsefe Nedir*, (Çev.: Turan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- Demir, Tarık, “Jeopolitikte Mekan Kavramı”, *Avrasya Terim Dergisi*, 8 (1), 2020, 1-7.
- Denkel, Arda, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Detel, Wolfgang, “Aristotle’s Logic and Theory of Science” [Aristoteles’in Mantığı ve Bilim Kuramı], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy [Antik Felsefeye Bir Rehber]*, (ss. 245-269), Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Doğan, Mehmet, *Bilim Ve Teknoloji Tarihi*, (2. Baskı), Anı Yayıncılık, Ankara 2013.
- Dumont, Jean Paul, “Presokratikler”, Jacqueline Russ (Ed.), *Felsefe Tarihi: Kurucu Düşünceler 1*, (Çev.: İsmail Yerguz), İletişim Yayınları, İstanbul 2011.
- Duralı, Ş. Teoman, *Felsefe-Bilimin Doğuşu: Aristoteles’te Canlılar ve Bilim Sorunu*, Dergah Yayınları, İstanbul 2011.
- Durgun, Sezgi, “Arz’ın Seyahati: Gaia’dan Google Earth’e”, *Felsefelogus*, 50, 2013, 7-15.
- Durusoy, Ali, “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik (İmkân, İhtimal ve Kuvve)”, *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2), 2004, 121-134.
- Duva, Özlem, “Aristoteles’ten Heidegger’e Varlığın Çok Anlamlılığı ve Pratik Bağlamdaki Önemi”, *Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar (ETHOS)*, 8 (1), Ocak 2015, 48-63.

- Dudley, John, *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism* [Aristoteles'in Rastlantı Kavramı: Kaza, Neden, Gereklilik ve Determinizm], State University of New York Press, Albany 2012.
- Dürüşken, Çiğdem, *Antikçağ Felsefesi*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 2014.
- Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, (Çev.: Sema Rifat), Simavi Yayınları, İstanbul 1993.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999.
- Erdem, H. Haluk, "Anaksimandros Düşüncesinde "Apeiron" ve "Tanrısal Olan" İlişkisi", A. Kadir Çüçen, Harun Tepe (Ed.), *Miletli Filozoflar Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes*, (ss. 97-104), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2015.
- Erdemli, Atilla, *Mitostan Felsefeye*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2015.
- Erdoğan, Eyüp, *Aristoteles'ten Newton'a Paradigmatik Bilim Tarihi*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2009.
- Erkızan, Hatice Nur, "Aristoteles'te Mutlak Aktivite Olarak Tanrı", *Felsefe Tartışmaları*, 24. Kitap, 1999, 77-93.
- Erkızan, H. Nur Beyaz, *Aristoteles Yazıları-Metafizik ya da "İlk Felsefe" Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2012.
- Erkızan, H. Nur Beyaz, *Aristoteles Yazıları-Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2013.
- Erkızan, H. Nur ve Çüçen, A. Kadir, *Antik Çağ ve Orta Çağ Felsefesi Tarihi*, (2. Baskı), Sentez Yayıncılık, Bursa 2012.
- Ersoy, Eren Veysel, *Oyunun Kurallarını Fizik Söyler*, (2. Baskı), ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2011.
- Estin, Colette ve Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, (4. Baskı), (Çev.: Musa Eran), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2002.
- Falcon, Andrea, "Aristotle on Causality" [Aristoteles'in Nedenselliği Üzerine], Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2019 Edition), 2006, Erişim (17 Eylül 2020), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/aristotle-causality>

- Falcon, Andrea, “Aristotle on Time and Change” [Zaman ve Değişim Üzerine Aristoteles], Heather Dyke ve Adrian Bardon (Ed.), (ss. 47-58), *A Companion to the Philosophy of Time [Zamanın Felsefesine Bir Rehber]*, Wiley-Blackwell, Malden 2013.
- Falcon, Andrea, *Aristotle and the Science of Nature: Unity without Uniformity*, Cambridge University Press, New York 2005.
- Fara, Patricia, *Bilim Dört Bin Yıllık Bir Tarih*, (2. Baskı), (Çev.: Aysun Babacan), Metis Yayınları, İstanbul 2015.
- Farouki, Nayla, *İdea Nedir?*, (Çev.: Atakan Altınörs), Say Yayınları, İstanbul 2009.
- Freeland, Cynthia A., “Accidental Causes and Real Explanations” [Rastlantısal Nedenler ve Gerçek Açıklamalar], Lindsay Judson (Ed.), *Aristotle’s Physics A Collection of Essays [Aristoteles Fiziği: Bir Deneme Koleksiyonu]*, Oxford University Press, New York 2003, 49-72.
- Gill, Christopher, “Essentialism in Aristotle’s Biology” [Aristoteles’in Biyolojisinde Özcülük], *Critical Quarterly*, 53 (4), 2011, 12-20.
- Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, (2. Baskı), (Çev.: Mehmet S. Aydın), Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1999.
- Gottlieb, Paula, “Aristotle on the Principle of Non-Contradiction” [Çelişkisizliğin Prensibi Üzerine Aristoteles], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 10, September 1986, Erişim (17 Eylül 2020), <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-noncontradiction/>
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 2000.
- Graham, Daniel W., “Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides” [Empedokles ve Anaxagoras: Parmenides’e Yanıt], A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy [Erken Yunan Felsefesine Cambridge Rehberi]*, (ss. 159-180), Cambridge University Press, Cambridge 1999.

- Grant, Edward, *A History of Natural Philosophy: From the Ancient World to the Nineteenth Century* [*Bir Doğa Felsefesi Tarihi: Antik Dünyadan On Dokuzuncu Yüzyıla*], Cambridge University Press, New York 2007.
- Grant, Edward, “Aristoteles ve Aristotelesçilik”, (Çev. Tuğçe Ayteş), Gary B. Ferngren (Ed.), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, (ss. 183-193), Say Yayınları, İstanbul 2016.
- Graves, Robert, *Yunan Mitleri*, (Çev.: Uğur Akpur), Say Yayınları, İstanbul 2004.
- Guthrie, W. K. C., *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (2. Baskı), (Çev.: Ahmet Cevizci), Gündoğan Yayınları, Ankara 1988.
- Guthrie, W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi-I: Sokrates Öncesi İlkçağ Filozoflar ve Pythagorasçılar*, (Çev.: Ergün Akça), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2011.
- Guthrie, W. K. C., *Yunan Felsefe Tarihi-II: Sokrates Öncesi Gelenek Parmenides'ten Demokritos'a*, (Çev.: Faruk Gültekin), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Güçlü, A. Baki, Uzun, Erkan, Uzun, Serkan ve Yolsal, Ü. Hüsrev, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- Gündoğan, Ali Osman, “Dil-Düşünce ve Varlık İlişkisi”, *Türk Yurdu Dergisi*, 178, 2002, 18-22.
- Güngör, Irmak, “Neden Kavramı ve Nedensellik İlkesi”, A. Kadir Çüçen (Haz.), *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, (1. Baskı), Sentez Yayıncılık, Bursa 2018.
- Gür, Aysun, *Bilim Kavramında Tarihsel Dönüşüm: Aristoteles Geleneğinden Modern Bilime*, Asa Kitabevi, Bursa 2008.
- Gürel, Osman, *Doğa Bilimleri Tarihi*, İmge Kitabevi, Ankara 2001.
- Gürkaş, Ezgi Tuncer ve Barkul, Ömür, “Yer Üzerine Kavramsal Bir Okuma Denemesi”, *Sigma*, 4 (1), 2012, 1-11.
- Güzel, Cemal, “Antikçağ ile Ortaçağda Varlık Felsefesi”, *Kaygı*, 11, 2008, 223-235.
- Hafız, Muharrem, *Platon Felsefesinde Khora*, Dört Mevsim Kitap, İstanbul 2019.

- Haklı, Şaban, “İslam Felsefesinde Mekân ve Boşluk Tasavvurunun Kozmolojiye Tatbiki”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (12), 2007/2, 41-58.
- Hart-David, Adam, *Zaman Kitabı*, (Çev.: Cem Duran), NTV Yayınları, İstanbul 2013.
- Hasırcı, Nazım, *Klasik Mantık El Kitabı*, Araştırma Yayınları, Ankara 2015.
- Hautamäki, Antti, “Change, Event, and Temporal Points of View” [Değişim, Olay ve Geçici Bakış Açısı], Margarita Vázquez Campos ve Antonio Manuel Liz Gutiérrez (Ed.), *Temporal Points of View: Subjective and Objective Aspects*, 23, Springer, Switzerland, 2015.
- Hazer, Baki, *Genel Kimya*, (6. Baskı), Türkmen Kitabevi, İstanbul 2012.
- Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri*, (1952), (3. Baskı), (Çev.: Takiyettin Mengüşoğlu), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007.
- Hegel, G. W. Friedrich *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, (2. Basım), cilt: 1, (Çev.: Doğan Barış Kılınç), NotaBene Yayınları, İstanbul 2018.
- Hesiodos, *Tanrıların Doğuşu, İşler ve Günler*, (Çev.: Furkan Akderin), Sosyal Yayınları, İstanbul, 2010.
- Honer, Stanley M., Hunt, Thomas C. ve Okholm, Dennis L., *Felsefeye Çağrı*, (2.Baskı), (Çev.: Hasan Ünder), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2003.
- Hornung, Erik, *Mısır Bilimine Giriş*, (Çev.: Zehra Aksu Yılmaz), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Höffe, Otfried, *Aristotle*, State University of New York Press, New York 2003.
- Hudry, Jean-Louis, “Aristotle on Non-Contradiction: Philosophers vs. Non-Philosophers” [Çelişkisizlik Üzerine Aristoteles: Filozoflar ve Filozof Olmayanlar], *Journal of Ancient Philosophy*, 7 (2), 2013, 51-74.
- Hussey, Edward, “Heraclitus” [Herakleitos], A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy [Erken Yunan Felsefesine Cambridge Rehberi]*, (ss. 88-112), Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- İlim, Fırat, “Kategoriler”, A. Kadir Çüçen (Ed.), *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, Sentez Yayıncılık, Bursa 2018, 238- 250.

- İnan, Yusuf Ziya, *Antikçağ Düşüncesinde Tanrı ve Varlık Sorunu*, Okat Yayıncılık, İstanbul 1984.
- İsababayeve, Ayna, “Musa’lar Mitolojisinin Ahlak Öncülleri”, *Art-Sanat*, 3, 2014, 1-14.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Metafizik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2012.
- Jaeger, Werner, *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, (Çev.: Güneş Ayas), İthaki Yayınları, İstanbul 2012.
- Johnston, Derek, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (Çev.: Burcu Yalçinkaya), İnkılap Kitabevi, İstanbul 2015.
- Jones, Emma R., "The Nature of Place and the Place of Nature in Plato's Timaeus and Aristotle's Physics" [Platon'un Timaeus'unda ve Aristoteles'in Fizik'inde Yerin Doğası ve Doğanın Yeri], *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 16(2), 2012, 247-268.
- Jones, W. T., *Klasik Düşünce: Batı Felsefe Tarihi I*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Jose, Ferrater Mora, “On the Early History of ‘Ontology’” [Ontolojinin Erken Tarihinde], *Philosophy and Phenomonological Research*, 24, September 1963, 36-47.
- Kanıt, Z. Deniz, “Aristoteles’te Varlık- Düşünce İlişkisi”, *Felsefe Tartışmaları*, 13. Kitap, İstanbul 1993, 79-84.
- Karagöz, İsmail, Karaman, Fikret, Paçacı, İbrahim, Canbulat, Mehmet, Gelişgen, Ahmet, Ural, İbrahim, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (6. Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015,
- Kaplan, Davut, “Antik Çağ’da Zaman, Konik Güneş Saatleri ve Smintheion”, *Anadolu/Anatolia Dergisi*, 35, 2009, 87-97.
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân: Aristotles’ten İbn Sînâ’ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Kelikli, Murat, *Aristoteles’te Zorunluluk, İmkân ve İhtimal Sorunları*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2012.

- Kenny, Anthony, *Ancient Philosophy: A New History of Western Philosophy [Antik Felsefe: Batı Felsefesinin Yeni Bir Tarihi]*, Volume 1, Clarendon Press, Oxford 2004.
- Kılıç, Elife, “Mekanın Metafizik Açından Açınlanması”, A. Kadir Çüçen (Ed.), *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*, (ss. 205-219), Sentez Yayıncılık, Bursa 2018.
- Kırbyık, Halil, *Babillilerden Günümüze Kozmoloji*, İmge Kitabevi, Ankara 2001.
- Kırbyık, Halil, Kızıloğlu, Ümit, Kızıloğlu, Nilgün, Civelek, F. Rikkat ve Beklen, Elif, *Evren Nasıl Oluştı? Evrende Neler Var?*, Halil Kırbyık (Ed.), ODTÜ Yayıncılık, Ankara 2007.
- Kocabaş, Şakir, *Fizik ve Gerçeklik Bilim Felsefesinde Kavramsal Bir Yaklaşım*, (4. Basım), Küre Yayınları, İstanbul 2013.
- Koç, Yalçın, “Mekân ve Nesne”, *Felsefe Arkivi*, 29, 1994, 13-20.
- Koestler, Arthur, *Bir Bilim Tarihi Kitabı: Uyurgezerler, İnsanın Değişen Evren Görüşünün Bir Tarihi*, (Çev.: Ekrem Berkay Ersöz), Phoenix Yayınevi, Ankara 2013.
- Korlaelçi, Murtaza, “Varlık ve Öz-1”, *Felsefe Dünyası*, 37, 2003, 19-28.
- Kovanlıkaya, Aliye, “Kant’ın Metafizik Eleştirisi”, Erdal Yılmaz (Ed.), *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, (11-45), (2. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul 2012.
- Koyre, Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, (4. Baskı), (Çev.: Kurtuluş Dinçer), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2002.
- Köz, İsmail, “Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 2002, 355-374.
- Kramer, Samuel Noah, *Sümer Mitolojisi*, (2.Baskı), (Çev.: Hamide Koyukan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Kranz, Walter, *Antik Felsefe*, (2.Baskı), (Çev.: Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınları, İstanbul 1994.
- Kuçuradi, Ioanna, “Aristoteles’in Ousia’sı ve Substans Kavramı”, *Özne*, 11- 12. Kitap, 2009, 26-30.

- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Kutluer, İlhan, “cevher”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993, Erişim (29.11.2020), <https://islamansiklopedisi.org.tr/cevher>.
- Laertios, Diogenes, *Ünlü Filozofların Yaşamları Ve Öğretileri*, (Çev: Candan Şentuna), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.
- Lang, Helen S., *The Order of Nature in Aristotle's Physics: Place and the Elements* [*Aristoteles'in Fiziğinde Doğanın Düzeni: Yer ve Elementler*], Cambridge University Press, New York 1998.
- Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi I-II*, (4. Baskı), (Çev.: Ahmet Arslan), Sentez Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Law, Stephen, *Büyük Filozoflar*, (Çev.: Feza Çakır), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2011.
- Linnebo, Øystein ve Shapiro, Stewart, “Actual and Potential Infinity” [Aktüel ve Potansiyel Sonsuzluk], *Noûs*, 53 (1), 2019, 160-191.
- Langone, John, Stutz, Bruce ve Gianopoulos, Andrea, *Sayıların İcadından Sicim Teorisine Bilimin Serüveni*, (Çev.: Duygu Akın), NTV Yayınları, İstanbul 2008.
- Lattis, James, “Kopernik Öncesi Astronomi”, Gary B. Ferngren (Ed.), *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, (ss. 496-512), (Çev.: Yasmina Peker), Say Yayınları, İstanbul 2016.
- Lloyd, G. E. R., *Aristoteles*, (Çev.: Aylin Kayapalı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Macit, Muhittin, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Magee, Bryan, *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, (2.Baskı), (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Margenau, Henry “*Doğa Felsefesine Giriş*”, Doğan Özlem (Edt.), *Teori Ve Pratikte Felsefe Disiplinleri*, Fol Yayınları, Ankara 2020, 163-197.
- Mariña, Jacqueline, “The Role of Limits in Aristotle's Concept of Place” [Aristoteles'in Yer Kavramında Sınırların Rolü], *The Southern Journal of Philosophy*, 31(2), 1993, 205-216.

- Martinás, Katalin ve László, Ropolyi, “Analogies: Aristotelian and Modern Physics” [Analojiler: Aristotelesçi ve Modern Fizik], *International Studies in the Philosophy of Science*, 2 (1), 1987, 1-9.
- McClellan III, James E. ve Dorn, Harold, *Dünya Tarihinde Bilim ve Teknoloji*, (6. Baskı), (Çev.: Haydar Yalçın), Akılçelen Kitaplar, Ankara 2018.
- Mendell, Henry, “Topoi on Topos: The Development of Aristotle's Concept of Place” [Yerdeki Yerler: Aristoteles’in Mekan Kavramının Geliştirilmesi], *Phronesis*, 1987, 206-231.
- Merlin, Francesca, “Evolutionary Chance Mutation: A Defense of the Modern Synthesis' Consensus View” [Evrimsel Şans Mutasyonu: Modern Sentez'in Konsensüs Görüşünün Savunması], *Philosophy & Theory in Biology*, 2010, 1-22.
- Monod, Jacques, *Rastlantı ve Zorunluluk*, (Çev.: Elodie Eda Moreau), Alfa Basım Yayıncılık Yayınları, İstanbul 2012.
- Mutlu, Esra Çağrı, “Aristoteles’te Töz (ousia) Bağlamında Varlığın Çokanlamlılığı”, *Cogito*, 77, 2014, 115-130.
- Nalbantoğlu, Hasan Ünal, *Yan Yollar Düşünce, Bilgi, Sanat*, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- Nawar, Tamer, “Aristotelian Finitism” [Aristotelesçi Sonluluk], *Synthese*, 192 (8), 2015, 2345-2360.
- Nesin, Ali, *Matematik ve Sonsuz*, (11. Baskı), Nesin Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Platon Öncesi Filozoflar*, (2. Baskı), (Çev.: Nur Nirven), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Nizan, Paul, *Eskiçağ Maddecileri*, (2. Baskı), (Çev.: Afşar Timuçin), Bulut Yayınları, İstanbul 2013.
- Notomi, Noburu, “Plato’s Metaphysics and Dialectic” [Platon’un Metafiziği ve Diyalektiği], A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy [Erken Yunan Felsefesine Cambridge Rehberi]*, (ss.192-211), Cambridge University Press, Cambridge 1999.

- Nwanegbo-Ben, John & Ozoigbo, Bonaventure I. , "The Semantics In Natural Philosophy And Philosophy Of Physics." [Doğa Felsefesi ve Fizik Felsefesindeki Anlamlar], *International Research Journal of Natural Sciences*, 5 (1), 2017, 1-5.
- O'neil, W. M., *Zaman ve Takvimler*, (Çev.: Çiğdem Öndem), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2001.
- Öçal, Şamil, "Platon'un Timaios Diyaloğunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1), 2017, 65-83.
- Ömerustaoğlu, Adnan, *Bilgi Kuramı: Karl Popper'in Eleştirel Akılcılığı Üzerine*, Araştırma Yayınları, Ankara 2004.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, (13. Baskı), Divan Kitap, Ankara 2014.
- Öner, Necati, "Mantığın Ana İlkeleri ve Bu İlkelerin Varlıkla Olan İlişkileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, 1969, 285-303.
- Özcan, Muttalip, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2011.
- Özcan, Muttalip, "Aristoteles ve Metafizik", *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, 78, 2014, 165-206.
- Özdemir, Yasemin, "Anadolu Güneş Saatleri", *ActaTurcica: Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi*, 1, 2013, 1-27.
- Özkan, Cengiz İskender, "Timaios'ta Oluş ve Devinimin Nedenselliği ve 'Neden' Kavramının Dört Anlamı", *Felsefi Düşün*, 1 (5), 2015, 165-192.
- Özlem, Doğan, *Mantık*, Anahtar Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1996.
- Özturan, Hümeysra, "İlk Çağ Felsefesi: Sistematik Felsefe- II (Aristoteles)", Celal Türer (Ed.), *Felsefe Tarihi*, (ss. 165-204), Bilimsel Araştırma Yayınları, Ankara 2019.
- Öztürk, Ümit, "Carnap'ın Metafizik Eleştirisi", *Kaygı*, 16, 2011, 143-160.
- Palmer, John, *Parmenides ve Sokrates Öncesi Felsefe*, (Çev.: Eser Yavuz), Dergah Yayınları, İstanbul 2020.
- Parmenides, *Doğa Hakkında (Şiir)*, (Çev.: Y. Gurur Sev), Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2015.

- Pellegrin, Pierre, “The Aristotelian Way” [Aristotelesci Yol], Mary Louise Gill ve Pierre Pellegrin (Ed.), *A Companion to Ancient Philosophy [Antik Felsefeye Bir Rehber]*, (ss. 56-76), Blackwell Publishing, Oxford 2006.
- Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (Çev.: Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, İstanbul 2004.
- Platon, *Timaios*, (Çev: Furkan Akderin), Say Yayınları, İstanbul 2015.
- Polatoğlu, Ahmet, *Astronomi ve Astrofiziğe Giriş*, Cinius Yayınları, İstanbul 2019.
- Politis, Vasilis, *Routledge Philosophy Guidebook to Aristotle and the Metaphysics [Aritoteles ve Metafizik için Routledge Felsefe Rehberi]*, Psychology Press, New York 2004.
- Poster, Carol, “Being and Becoming: Rhetorical Ontology in Early Greek Thought” [Varlık ve Oluş: Erken Yunan Düşüncesinde Retorik Ontoloji], *Philosophy & Rhetoric*, 1996, 1-14.
- Reeves, Josh A., “The Field of Science and Religion as Natural Philosophy” [Doğa Felsefesi Olarak Bilim ve Din Alanı], *Theology and Science*, 6 (4), 2008, 403-419.
- Ronan, Colin A., *Bilim Tarihi: Dünya Kültüründe Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*, (3. Baskı), (Çev.: Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun), TÜBİTAK Yayınları, Ankara 2003.
- Ross, David, *Aristoteles*, (Çev.: Ahmet Arslan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Rovelli, Carlo, *Miletli Anaksimandros ya da Bilimsel Düşüncenin Doğuşu*, (Çev.: Atakan Altınörs), Bilgi Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2014.
- Rucker, Rudy, “Introduction” [Giriş], Michael Heller, W. Hugh Woodin (Ed.), *Infinity: New Research Frontiers [Sonsuzluk: Yeni Araştırma Sahaları]*, (ss.1-16), Cambridge University Press, New York 2011.
- Ruelle, David, *Rastlantı ve Kaos*, (Çev.: Deniz Yurtören), Say Yayınları, İstanbul 2014.
- Russ, Jacqueline, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, (3. Baskı), (Çev.: Özcan Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2014.

- Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi I*, (Çev.: Muammer Sencer), Say Yayınları, İstanbul 2002.
- Salgar, Ercan, “Zamanın Fiziksel Doğası”, *Dört Öge*, 2, 2012, 237-246.
- Sarı, Mehmet Ali, “Aristoteles’te İlk İlkelerin Bilgisi ve Nous Üzerine”, *Kaygı*, 16, 2011, 123-131.
- Sassi, Maria Michela, “Anaksagoras ve Demokritos”, Umberto Eco (Ed), *Antik Yunan*, (ss. 387-392), (2.Baskı), (Çev.: Leyla Tonguç Basmacı), Alfa Yayınları, İstanbul 2018.
- Schwarz, Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, (3. Baskı), (Çev.: Ayşe Meral Aslan), İnsan Yayınları, İstanbul 2019.
- Sedley, David, “Parmenides and Melissus”, A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy [Erken Yunan Felsefesine Cambridge Rehberi]*, (ss. 113-133), Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Sena, Cemil, *Tanrı Anlayışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1978.
- Sentesy, Mark, "Time as the Number of Motion in Aristotle's Physics." [Aristoteles'in Fiziğinde Hareket Sayısı Olarak Zaman], *Academia*, Erişim (27 Ocak 2020), https://www.academia.edu/5326177/Time_as_the_Number_of_Motion_in_Aristotle_s_Physics.
- Sev, Y. Gurur, “Aristoteles’in Ousia Üçlemesi: Zeta, Eta, Theta”, *Cogito*, 77, 2014, 51-99.
- Sev, Y. Gurur, Çevirenin Önsözü, *Aristoteles*, Oluş ve Bozuluş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2019.
- Sevil, Ekrem, *Platon’un Tanrı Anlayışı*, Birey Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Seyidoğlu, Bilge, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar Metinler ve Tahliller*, (6. Baskı), Dergâh Yayınları 2014.
- Sezgin, Erkut, *Kuramdan Çözümlemeye Felsefe ve Doğa*, İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2003.
- Sezgin, Erkut, “‘Sonsuzluk’ Kavramının İcadından Önce ve Sonra”, Şafak Ural, Yücel Yüksel, Arzu Şen (Ed.), *Mantık Matematik ve Felsefe 3. Ulusal Sempozyumu:*

20-24 Eylül 2005-İzmir, (ss. 63-72), İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.

Shields, Christopher, *Ancient Philosophy: A Contemporary Introduction* [Antik Felsefe: Çağdaş Bir Giriş], (2. Baskı), Routledge: Taylor & Francis, New York 2012.

Shields, Christopher, *Aristotle*, Routledge Taylor & Francis Group, New York 2007.

Skirbekk, Gunnar ve Gilje, Nils , *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, (6. Baskı), (Çev.: Emrah Akbaş-Şule Mutlu), Kesit Yayınlar, İstanbul 2014.

Smith, Barry, "Ontology" [Ontoloji], *Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information* [Hesaplama ve Bilgi Felsefesine Blackwell Rehberi], (ss. 155-166), Oxford: Blackwell, 8 (1), 2003.

Sober, Elliott, *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus* [Seçimin Doğası: Felsefi Odakta Evrim Teorisi], University of Chicago Press, 2014.

Soccio, Douglas J., *Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları*, (Çev.: Kevser Kıvanç Karataş), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010.

Stewart, Ian, *Matematiğin Kısa Tarihi*, (3. Baskı), (Çev.: Sibel Sevinç), Alfa Yayınları, İstanbul 2017.

Störing, H. J., *İlk Çağ Felsefesi*, (3. Baskı), (Çev.: Ömer Cemal Güngören), Yol Yayıncılık, İstanbul 2015.

Strano, Giorgio, *Sokrates-Öncesi Filozoflar*, Umberto Eco (Ed), *Antik Yunan*, (ss. 1016-1023), (2.Baskı), (Çev.: Leyla Tonguç Basmacı), Alfa Yayınları, İstanbul 2018.

Şar, Güvenç, "Aristoteles ve Sokrates Öncesi Felsefe, Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmalar, 34, 2017, 61-70.

Şulul, Cevher, "Metafiziğin Tarihsel Evrimi", *HRÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (11), 2003, 57-69.

Taşkan, Mehmet, *Fizik Evreni*, Cinius Yayınları, İstanbul 2008.

Tarnas, Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi-1*, (4. Baskı), (Çev.: Yusuf Kaplan), Külliyyat Yayınları, İstanbul 2019.

- Taylor, C. C. W., “The Atomist” [Atomcular], A. A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy [Erken Yunan Felsefesine Cambridge Rehberi]*, (ss. 181-204), Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Tez, Zeki, *Astronomi ve Coğrafyanın Kültürel Tarihi*, Doruk Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Thilly, Frank, *Felsefenin Öyküsü Yunan ve Ortaçağ Felsefesi*, (3. Baskı), (Çev.: İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2002.
- Thresiamma, T. J., “A Comparison of Potential Infinity and Actual Infinity” [Potansiyel Sonsuzluğun ve Aktüel Sonsuzluğun Bir Karşılaştırması], *International Journal of Science & Research*, 3 (11), 2526-2527.
- Timuçin, Afşar, *Aristoteles Felsefesi*, Kavram Yayınları, İstanbul 1976.
- Timuçin, Afşar, *Felsefe Sözlüğü*, (5. Baskı), Bulut Yayınları, İstanbul 2004.
- Topakkaya, Arslan, *Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırılması*, Nobel Yayıncılık, Ankara 2014.
- Trusted, Jennifer, *Fizik ve Metafizik*, (2.Baskı), (Çev.: Seval Yılmaz), İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Tuğcu, Tuncar, *Batı Felsefesi Tarihi*, (3. Baskı), Alesta Yayınları, Ankara 2000.
- Tümer, Günay ve Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, (4. Baskı), Ocak Yayınları, Ankara 2002.
- Türker, Sadık, *Aristoteles, Gazzâlî ile Leibniz’de Yargı Mantığı*, Dergâh Yayınları, Ankara 2002.
- Ural, Şafak, “Sonsuzun Kavranılması”, Şafak Ural, Yücel Yüksel, Arzu Şen (Ed.), *Mantık Matematik ve Felsefe 3. Ulusal Sempozyumu: 20-24 Eylül 2005-İzmir*, (ss. 73-90), İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2008.
- Ural, Şafak, *Temel Mantık*, (3. Baskı), Çantay Kitabevi, İstanbul 2011.
- Usta, Gülay, “Mekân ve Yer Kavramlarının Anlamsal Açından İrdelenmesi”, *The Turkish Online Journal of Desing, Art and Communication*, 10 (1), 2020, 25-30.
- Uysal, Enver, “Kindi Felsefesinde Cevher Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1), 2009, 159-170.

- Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2014.
- Veysal, Çetin, “Töz Üzerine”, *C. Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 27 (2), 2003, 202-210.
- Von Aster, Ernst, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, (çev.: Vural Okur), Düşüncebil-im Kitapları, İstanbul 1999.
- Vorlander, Karl, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: Mehmet İzzet, Orhan Saadeddin), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998.
- Whitfield, Peter, *Batı Biliminde Dönüm Noktaları*, (Çev.: Serdar Uslu), Küre Yayınları, İstanbul 2008.
- Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Cornell University Press, New York 2003.
- Woods, Alan ve Grant, Ted, *Aklın İsyanı: Marksist Felsefe ve Modern Bilim*, (2. Baskı), (Çev: Ufuk Demirsoy, Ömer Gemici), Yordam Kitap, İstanbul 2020.
- Yetmen, Aynur, *Zamanın Felsefi Temelleri Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2014.
- Yıldırım, Cemal, *Bilim Tarihi*, (8. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul 2003.
- Yıldırım, Cemal, “Metafizik Üzerine Bir İrdeleme”, *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, 1992, 37-44.
- Yılmaz, Faruk, *İlkçağ Düşünce Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara 2011.
- Yılmaz, Zeliha Burcu, “Aristotelesçi Doğa Felsefesi ve Metafizik Bağlamında Boşluğun Reddi”, *Özne*, 11-12. Kitap, 2009, 47-54.
- Yusuf, Muhammed Hacı, *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, (Çev.: Kadir Filiz), Nefes Yayınları, İstanbul 2013.
- Yuva, Hümeysra, “Türk Şiirinde Zaman Teminin Değişimi”, *Turkish Studies*, 4 (I-II), 2009, 1653-1717.
- Yücefer, Hakan, “Aristoteles’in Metafiziği”, *Cogito*, 77, 2014, 9-50.
- Zeller, Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (Çev.: Ahmet Aydoğan), Say Yayınlar, İstanbul 2008.

Zellini, Paolo, *Sonsuzun Kısa Tarihi*, (Çev.: Fisun Demir), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2009.

Zumdahl, S., ve Zumdahl, S., *Chemistry: Cengage Learning*, (9. Baskı), Boston 2013.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Fatma EREN
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Felfefe Grubu Öğretmenliği
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	