

**T.C.
VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

PLATON VE ARİSTOTELES’TE DEĞİŞME VE HAREKET ÜZERİNE

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

HİLAL DEMİR KIVRAK

DANIŞMAN

DOÇ. DR. ESRA ÇAĞRI MUTLU

VAN 2022

KABUL VE ONAY SAYFASI

Hilal DEMİR KIVRAK tarafından hazırlanan “PLATON VE ARİSTOTELES’TE DEĞİŞME VE HAREKET ÜZERİNE” adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.	
Danışman: Danışman: Doç. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU Felsefe Anabilim Dalı, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Başkan : Doç. Dr. Emrah AKDENİZ Felsefe Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Üye: Doç. Dr. Ahmet EYİM Felsefe Anabilim Dalı, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Yüksek Lisans Tezi olduğunu onaylıyorum/onaylamıyorum	
Tez Savunma Tarihi:	12/04/2022
Jüri tarafından kabul edilen bu tezin Yüksek Lisans Tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini ve imzaların sahiplerine ait olduğunu onaylıyorum. Prof.. Dr. Bekir KOÇLAR Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	

ETİK BEYAN SAYFASI

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü **Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;**

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. 09.05.2022

Hilal DEMİR KIVRAK

ÖZET
Yüksek Lisans

Hilal DEMİR KIVRAK

VAN YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
NİSAN, 2022

PLATON VE ARİSTOTELES’TE DEĞİŞME VE HAREKET ÜZERİNE

ÖZET

Bu çalışmanın amacı Platon ve Aristoteles’in felsefesinde değişme ve hareketin yerini belirlemektir. Birinci bölümde Platon öncesi Antik Yunan düşüncesinde değişme ve hareket anlayışına değinilecektir. Bu bölümde, mitolojik ozanlar Homeros, Hesiodos ve *mitos*lardan başlayarak, Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos ve Parmenides’in değişme ve hareket üzerine görüşleri onların felsefi görüşlerinden hareket ile analiz edilmiştir. Bu noktada karşımıza Platon öncesi filozoflar tarafından değişim ve hareketin ilkesi olarak kullanılan *arkhe* kavramı çıkmaktadır. Bu kabul Aristoteles’in değişme ve hareket üzerine geçen analizlerinde töz kavramı ile yakından ilişkilidir.

İkinci bölümde, Platon’un felsefesindeki değişme ve hareket üzerine görüşleri ayrıntılı olarak irdelenmiştir. İlk olarak, Platon’un iki evren anlayışı değişme ve hareket bağlamında irdelendikten sonra değişme ve hareketin yakından ilişkili olduğu madde, zaman, yer, boşluk ve ruh kavramları açısından Platon’un görüşleri serimlenmiştir.

Üçüncü bölümde ise Aristoteles’in değişme ve hareket üzerine kabulleri madde, form, töz, olanak, etkinlik, dayanak madde, zaman, boşluk, yer ve ruh kavramları açısından analiz edilmiştir.

Dördüncü bölümde ise bütün bu kavramlar üzerinden bir Aristoteles Platon karşılaştırılması yapılarak benzer farklı felsefi görüşler değişme ve hareket ekseninde süzgeçten geçirilerek analiz edilmiştir.

Anahtar : değişme, hareket, *arkhe*, töz, yer, zaman, boşluk

Kelimeler

Sayfa Sayısı : IX+ 123

Tez Danışmanı : Doç. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU

ABSTRACT
M.Sc. Thesis

Hilal DEMİR KIVRAK

VAN YÜZÜNCÜ YIL UNIVERSITY
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
APRIL, 2022

CHANGE AND MOTION ON PLATO AND ARISTOTELES

ABSTRACT

The aim of this study is to determine the place of change and motion in the philosophy of Plato and Aristotle. In the first part, the understanding of change and motion in Ancient Greek thought before Plato was discussed. In this section, starting from the mythological poets Homer, Hesiodos and myths, Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Herakleitos and Parmenides' views on change and motion were analyzed based on their philosophical views. At this point, we come across the concept of *arkhe*, which was used by pre-Platonic philosophers as the principle of change and motion. This acceptance is closely related to the concept of matter in Aristotle's analysis on change and motion.

In the second part, Plato's views on change and motion in his philosophy were examined in detail. Firstly, Plato's understanding of two universes was examined in the context of change and motion, and then Plato's views were presented in terms of the concepts of matter, time, place, space, and spirit, which were closely related to change and motion.

In the third part, Aristotle's assumptions on change and motion were analyzed in terms of the concepts of matter, form, matter, possibility, activity, underlying matter, time, space, place, and spirit.

In the fourth chapter, a comparison of Aristotle and Plato over all these concepts was made and similar different philosophical views were analyzed by filtering on the axis of change and motion.

Key Words : Change, motion, *ousia*, *arkhe*, place, time, void
Quantity of Page : IX +123
Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Esra ÇAĞRI MUTLU

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
ŞEKİLLER DİZİNİ	vii
ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR.....	viii
GİRİŞ	1
1. PLATON ÖNCESİNDE DEĞİŞME VE HAREKET	5
1.1 Homeros ve Hesiodos'da Değişme ve Hareket	5
1.2. Homeros'da Ruh Anlayışı	10
1.3 Thales'de Değişme ve Hareket.....	13
1.4 Anaksimandros'da Değişme ve Hareket	16
1.5 Anaksimenes'te Değişme ve Hareket.....	20
1.6 Herakleitos'da Değişme ve Hareket	23
1.7 Parmedines'de Değişme ve Hareket.....	30
2. PLATON'DA DEĞİŞME VE HAREKET	38
2.1 Platon'un Evren Anlayışı	41
2.2 Hareket ve Dört Öge.....	43
2.3 Hareket ve Ana taşıyıcı	48
2.4 Hareket ve Zaman.....	50
2.5 Platon'un Ruh Anlayışı	54
2.5.1 Ruhun Kısımları.....	59
2.5.2 Ruh-Beden İlişkisi	62
3. ARİSTOTELES'DE DEĞİŞME VE HAREKET	64
3.1 Aristoteles'in Varlık ve Töz Görüşü	64
3.2 Fizik Bağlamında Değişme ve Hareket.....	70
3.3 Değişme ve Hareket	79
3.4 Hareket Türleri	81
3.5 Biyoloji Bağlamında Değişme ve Hareket	87
3.6 Aristoteles'in Ruh Üzerine Görüşleri	92

3.6.1 Ruh-Beden problemi ve Ruhun Dereceleri.....	96
4. PLATON VE ARİSTOTELES’TE DEĞİŞME VE HAREKETİN	
KARŞILAŞTIRMASI.....	99
4.1 Aristoteles ve Platon’da Zaman Bağlamında Karşılaştırma.....	99
4.2 Aristoteles ve Platon’da Yer Bağlamında Karşılaştırma.....	105
4.3 Aristoteles ve Platon Ruhun Hareketi Üzerine Karşılaştırma	109
5. SONUÇ.....	114
KAYNAKÇA	119
ÖZGEÇMİŞ.....	
ORJİNALLİK RAPORU	



ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil	Sayfa
Şekil 1.1. Hesiodos'un Theogonia isimli eserindeki tanrı doğumlarının şeması.	9
Şekil 2.1. Platonik Katılar	46
Şekil 3. 1. Aristoteles'in dairesel harekete gösterimi	84
Şekil 3. 2. Zamanın sınırlı olup olmadığının gösterimi	85
Şekil 3. 3. Sonsuz devinimin olup olmadığının kanıtlaması.....	85



ÖNSÖZ VE TEŞEKKÜR

Değişme ve hareket sorununun hem çok eski hem de güncel olması, tezin konusunu değişme ve hareket olarak seçmemizdeki temel nedendir. Değişme ve hareket Eski Yunan düşüncesinden günümüz modern felsefesine hemen her filozof tarafından irdelenmiş ve yorumlanmıştır.

Antik Yunan düşünürleri, ilk olarak hareketi canlılığın göstergesi olduğunu kabul etmiş ve insan ve hayvanların özgürce hareket ederken ölümlerin ve taşların hareket etmemeleri bu canlılık göstergesinin en büyük kanıtı olarak açıklamıştır. Bir taşı hareket ettirmek mümkündür fakat taşı hareket ettiren bir canlı varlık tarafından hareketi sağlamak maksadı ile bir itki verilmesi gerekliliği ortaya konmuştur. Bu ilk ifade bitkiler gibi hareketsiz olan canlı varlıkların hareketini açıklamak açısından yeterli olmamaktadır. Öte yandan, göksel cisimler gökyüzünde belli bir sebep olmaksızın hareket ederlermiş gibi görünürler. Aslında, buradaki sebep hareketin ereğine işaret etmektedir. Bu iki örnek daha sonraları farklı hareket tanımlarının ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Örneğin, duman dikey bir yönde hareket ederken doğrusal hareket etmez; onun yerine kaotik bir hareket davranışı sergiler. Taş serbest bırakıldığında, yerkürenin yüzeyine doğru hareket eder fakat birisi tarafından atıldığında ilk önce yukarıya daha sonra aşağıya doğru hareket eder ki; bunlar da hareketin farklı türlerine örnek olarak verilebilir. Her zaman düz-çizgisel bir davranış göremeyebiliriz. Toz veya deniz dalgaları da hareket ederlerken aynen göksel kürelerdeki gibi bir erek olmaksızın hareket etmektedirler. Antik Yunan düşünürleri tarafından göksel cisimlerin ruhlar tarafından itildiği; rüzgârın rüzgâr tanrısı olan Aeolus'un nefesi olduğu; fırtınaların denizler tanrısı olan Poseidon'un mızrağından çıktığı gibi mitolojik açıklamalara inanılmış ve doğa olayları Rönesans'a gelene kadar mitolojik temellere dayandırılarak açıklana gelmiştir.

Günümüz modern felsefesinde ise hareket bir cismin konumunun belli bir zaman içindeki değişme uzunluğu şeklinde tanımlanır. Hareket bulunduğu konuma göre belirlenir. Örneğin, hareket halindeki bir araçta oturan yolcu, araca göre hareketsizdir. Öte yandan, seyahat ettiği yola göre hareketlidir. Hareketi sadece bir cismin bir noktadan diğer noktaya giderken aldığı yol olarak tanımlamak hareket kavramını bir anlamda eksik değerlendirmek demektir. Doğum, ölüm, yer değiştirme, yaşlanma, kimyasal ve fiziksel değişiklikler, evrenin genişlemesi, hücrenin

içerisindeki sitoplazmanın dönmesi, mikroskopik canlıların bölünerek çoğalması, dalgaların hareketi, gezegenlerin dönmesi, uçak hareket ederken uçak üzerinden havanın akışı, bir paraşütün havalanması, günlerin geceye gecenin gündüze dönmesi, hareket ve değişme tanımları altında vereceğimiz birçok örnekten sadece bir kaçıdır. Hareket kavramı içerisinde değişme, oluş ve bozuluş kavramları da yer almaktadır. Bu yönleri ile baktığımızda değişme ve oluşu da tartışmamıza dâhil etmek zorunluluğunu kendimizde buluruz.

Antik Yunan felsefesinde, değişme ve oluş kavramları temelinde ontolojiyi barındırır varlık tek bir anlam ve halde değildir. Antik Yunan düşünürlerine göre varlık değişme ve oluş değişik anlam ve hallere sahiptir. Tezin konusunun Platon ve Aristoteles'te değişme ve hareket üzerine seçilmesinin sebebi, Platon ve Aristoteles'in kendilerine kadar gelen filozofların hareket, değişme ve oluş kavramları üzerine olan felsefelerini irdeleyerek yeni bir hareket ve değişme felsefesi ortaya koyarak yeni bir felsefi anlayış oluşturmuş olmasıdır. Tezimi hazırlarken mümkün olduğunca geniş bir yelpazede kaynak taraması yaptıktan sonra tezin yazımına geçtim. Tezime başlamadan önce, tez konunun belirleniş sürecinden başlayarak tez araştırmamın ve yazımının gerçekleştirilmesinde her türlü yardımını eksik etmeyen ve çok büyük katkılar sağlayan danışmanım Doç. Dr. ESRA ÇAĞRI MUTLU hocama en içten teşekkürlerimi sunarım.

GİRİŞ

Hareket ve değişme üzerine olan felsefi görüşler, hareketin varlığı ve doğası hakkındaki soruları araştırmakla ilgilenirler. Bu çalışmanın temel soruları hareketin epistemolojisi ve ontolojisi, algıladığımız şekilde hareketin olup olmadığı, ne olduğu ve varsa nasıl gerçekleştiği ile ilgilidir. Hareket, doğal sistemlerdeki değişme kuramları açısından önemlidir ve felsefe alanında yer ve zaman çalışmalarıyla yakından bağlantılıdır. Öyle ki; değişme ve hareket, yer ve zaman kavramlarından bağımsız olarak düşünülemez. Hareket, Antik Yunan ve Roma dönemi felsefesinin odak noktalarından biridir denebilir.

Bu çalışmamızda değişme ve hareketin Aristoteles ve Platon düşüncesinde tuttuğu yeri serimlemeye çalışacağız. Aristoteles ve Platon her filozofta olduğu gibi öncellerinden etkilenmişlerdir ve felsefelerinde öncel filozofların etkilerini taşımaktadırlar. Buna bağlı olarak, Aristoteles ve Platon düşüncesinde hareket ve değişimin anlaşılmasının anahtar noktalarından biri Aristoteles ve Platon öncesi Antik Yunan düşünürlerinin hareket ve değişmeyi nasıl algıladıkları ve nasıl değerlendirdiklerine ilişkin bir araştırmadır. Antik Yunan'da felsefi düşüncenin şekillenmesinde Homeros ve Hesiodos'un katkısı büyüktür. Platon öncesi doğa filozoflarının felsefi düşünceleri Platon'da da görüleceği üzere bu iki ozandan etkilenmiştir. Bu bağlamda, ilk bölümde hareket ve değişme kavramını karşılayan sözcükler arasında *kínemanın*¹ (*κίνημα*) ve *allássōnun*² (*αλλασσω*) ön plana çıkmasının tarihsel serüveni, Homeros ve Hesiodos'un eserleri ve Antik Yunan doğa filozoflarının eserlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi ile serimlenecektir.

Antik Yunan filozofları doğa ve doğada gerçekleşen değişmeler hakkında birçok açıklama ileri sürmüşlerdir ve bu açıklamaları rasyonel düşünme temeline dayanan ve duyularımızla algılayabildiğimiz görünüşler anlamına gelen *fenomenlere*³ (*phainomena*) dayandırarak açıklamışlardır. Bu düşünce biçimi, doğal olayların ruhlardan veya tanrılardan kaynaklandığı açıklamasını tam anlamıyla çürütmese de yeni bir açıklama tarzı getirmiştir. Doğa filozofları varlığın temelini doğada bulunan

¹ *Kinema*; eski Yunan'da hareket anlamında kullanılmıştır.

² Başkalaşım anlamında kullanılan bir sözcüktür.

³ Görünüşler (Cevizci, 2021: 341)

bir ilke ile açıklamaya çalışırken her şeyin başlangıcı veya yönetici ilke anlamına gelen *arkhēden* (ἀρχή) kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda, onlar su, ateş veya hava gibi doğada bulunan şeyleri *arkhe* olarak nitelendirirken *arkhenin* her şeyin kendisinden meydana geldiği fakat kendisi başka bir şeyden meydana gelmemiş olan ilk ilke, neden, köken olduğunu belirtmektedirler. Dolayısıyla doğa filozoflarının temel amacı varlığın “ne”yden meydana geldiğini açıklamaya çalışmaktır ve bu çaba doğrultusunda kendisi değişmeyip bütün değişme ve oluşu yöneten ve açıklayan ilke olan *arkheyi* belirlemektedirler. Doğa filozoflarına göre *arkhe* doğadaki canlılığı ve devamlılığı sağlarken oluş ve bozuluşun sebebi olmakta ve değişmeden kalmaktadır. Örneğin, ilk filozof olarak bilinen Thales’e göre canlılığı ve devamlılığı sağlayıp doğadaki oluş ve değişimin sebebi olan *arkhe* su iken, Anaksimandros’a göre bu sebep havadır. Bir başka deyişle su ve hava, oluşun ve bozuluşun açıklayıcı ilkesi ve *kosmosun*⁴ (κόσμος) temel ilkesidir (Arslan, 2014: 90).

Arkhe tartışması içerisinde hareketi ve değişmeyi ilk olarak ayrıntılı bir biçimde tartışan filozof Parmenides’tir ve bu tartışmaları sonucunda Parmenides hareketi ve değişmeyi reddeder. Parmenides’e göre “varlık hep vardır”; varlığın bir şeyden meydana geldiğini ifade etmek ise oluşu kabul etmek olduğundan Parmenides’in görüşüne aykırıdır (Arslan, 2014: 219). Bu bağlamda, Parmenides değişmeyi reddeder ve aslında Antik Yunan filozofları arasında değişmeyi reddeden ender filozoflardan biridir. Öte yandan, ünlü “her şey akar kabulü” (*pantha rei*) ve nehir benzetmesi ile Herakleitos sürekli devam eden bir hareketi ve değişmeyi kabul eden en önemli filozoftur (Kirk, 1951: 35; Stern, 1991: 579). Bu iki filozof hareketin olmadığı ve her şeyin hareket ettiği gibi iki zıt görüşü savunmaktadırlar. Peki, bu iki ilk çağ filozofunun arasındaki hareket ve değişme üzerine olan görüşleri ne derece farklıdır ve dahası bu farklılık nereden kaynaklanmaktadır? Parmenides gerçekte değişmeyi tamamen reddeder mi yoksa Herakleitos’un “birlik içerisindeki sabit değişme” ifadesi Parmenides’in boşluk olmadığı için hareketi reddetmesi ile bağdaştırılabilir mi? Parmenides’in ardıllarından biri olan bir diğer *arkhe* filozofu olan Empedokles de Herakleitos gibi değişimin olduğunu savunur. Empedokles’in öncel filozoflardan farkı ise tekçi anlamına gelen monist bir görüşü değil de çoğulcu bir görüşü benimseyerek ateş, hava, toprak ve su gibi dört farklı öğenin hepsini *arkhe*

⁴ Fiziksel ya da görünür dünyanın uyumlu birliği (Cevizci, 2021: 521)

olarak kabul etmesidir. Empedokles'in öncellerinden bir diğer önemli farkı ise oluş ve değişmeyi tesis eden Sevgi ve Nefret gibi iki karşıt ilkenin öğeleri farklı oranlarda bir araya getirerek doğadaki şeylerin oluşmasını sağladığı veya öğeleri birbirinden ayırdığı görüşünü benimsemesidir. Buradaki oluş ve bozuluş göreceli bir değişmedir çünkü dört öge farklı oranlarda bir araya gelerek birleşmekte veya dağılmaktadır. Burada, dört ögenin bir araya gelmesi ile oluşan şeyin varlığın anlamı dışında bir anlamı yoktur (Denkel, 2011: 58). Empedokles'den sonraki diğer doğa filozofları da değişme ve hareket üzerine bazı felsefi düşünceler tesis etmişlerdir. Bu filozofların düşünceleri de Miletos Okulu filozoflarından başlayarak tarihsel bir akış ile birinci bölümde anlatılacaktır.

Tezimizde, Platon ve Aristoteles'in hareket ve değişme açısından görüşlerine değinecek olursak; Platon ve Aristoteles, hareket ve değişmeden en çok bahseden Parmenides, Herakleitos ve Empedokles gibi filozofların görüşlerinin karşıtlığına ya da birliğine göre hareket ve değişmeyi farklı açılardan ele almışlar ve yeni felsefi görüşler ortaya koymuşlardır. Varlığı somut bir *arkhe* ile açıklayan doğa filozoflarının aksine Platon için hakikatte var olan şeyler idealardır ve ona göre bu idealar varlığın *arkhesi* değildirler. Platon, varlık alanını esas var olanlar (idealar) ve var olanların yansımaları (görünüşler) olarak bölerek varlığı iki farklı anlamda incelemiş, hareketi ve değişmeyi yadsıyan Parmenides ile "Her şeyin aktığını" söyleyen Herakleitos'un sentezini yaparak yeni bir hareket ve değişme anlayışı ortaya koymuştur. Bu anlayışa göre Platon, görünüşlerin idealara yaklaşmak için başka bir deyişle idealardan pay almak için değiştiği görüşünü savunmaktadır. Platon, bu bağlamda varlığı derecelendirerek görünüşlerin idealara yaklaşması ve uzaklaşması düşüncesi üzerinden değişme problemini açıklar (Doğan, 2021: 83).

Aristoteles'e geldiğimizde ise onun felsefesinde de varlığın kendisinden kaynaklandığı bir yönetici ilke *arkhe* yoktur ve maddenin ilk hali belirsizdir (bu belirsizlik açısından değerlendirilecek olursa Aristoteles, doğa filozoflarından ayrı bir görüş sergiler çünkü doğa filozoflarına göre madde öğelerden oluşmaktadır.); madde formdan ayrı değildir ve madde her zaman formu ile mevcuttur. Başka bir deyiş ile formun ve özün doğada içkin bir şekilde bulunduğunu söylemektedir. Aristoteles felsefi görüşünü, töz (*ousia*), ilinek (*kata sumbebekos*), etkinlik (*entelekhia/energeia*) ve olanak (*dynamis*) gibi kavramlara dayandırarak açıklamaya çalışmıştır.

Aristoteles'in, Platon ve doğa filozoflarından en önemli farkı var olanda bulunan var olma olanağı ile var olanın ilineksel özelliklerinin arasında ayrım yapmasıdır; bu ayrım hareket ve değişimin açıklanmasına olanak sağlar. Aristoteles'e göre tüm varlıklar hareket ettirilen, formu ise etkinlik olarak tanımladığından ve varlığı da bu etkinliğin olanağı olarak gördüğünden Aristoteles formun hareket ettiren olduğunu söylemektedir. Bu durum şöyle açıklanabilir: Bir varlığın hareket etme olanağı varsa bu varlığın formu içerisinde bulunan hareket etme potansiyeli gerçekleşeceği zaman varlığa hareketini verecektir. Aristoteles, hareketi ay üstü âlemdeki dairesel hareket, ay altı âlemdeki varlıkların bağlı olduğu çizgisel hareket ve ilk hareketi veren kendisi durağan olan bir hareketsiz hareket ettirici olmak üzere üç farklı çeşidinin olduğunu söyler ve hareketsiz hareket ettiriciyi de hareket türlerine dâhil eder (Çağrı-Mutlu, 2012: 169).

İşte tüm bu açıklamalar ışığında tezimizde Platon ve Aristoteles'in harekete dair açıklamalarının tarihsel bir bakış açısı yardımı ile ele alınması amaçlanmaktadır. Bunun için öncelikle onlara gelene kadarki hareket ve değişme kabulleri analiz edilecektir. Bu sorgulamanın devamında önce Platon'un sonrasında ise Aristoteles'in hareket üzerine olan görüşleri yardımcı kavramlar üzerinden ayrıntılı bir biçimde analiz edilecektir.

1. PLATON ÖNCESİNDE DEĞİŞME VE HAREKET

1.1 Homeros ve Hesiodos'da Değişme ve Hareket

Mitoloji (*μῦθος λόγος*) etimolojik kökeni açısından değerlendirildiğinde söz anlamına gelen *mitos* (*μῦθος*) ve akıl anlamına gelen *logos* (*λόγος*) kelimelerinin birleşiminden oluşur. Mitolojik metinlerin en ünlüleri ozan olarak adlandırılan Homeros ve Hesiodos'un şiirsi anlatımlarından oluşan mitleridir. Homeros, *İlyada* (Homeros, 1971a: V-XIII260) ve *Odyseia* (Homeros, 1971b: XIV287) adlı eserlerinde Truva şehrindeki savaşı destansı bir dille anlatır; Homeros, *İlyada* eserinde Truva şehrindeki on yıllık kuşatmanın onuncu yılında olup bitenleri anlatır oysa *Odyseia*'nın öyküsü daha sonra, uzun savaşın bitiminde başlar ve *İlyada*'nın devamı niteliğindedir. Hesiodos'un, *İşler ve Günler* eserinde tamamen sıradan insana ait günlük yaşamı ve dünyası anlatılır (Eyüpoğlu ve Erhat, 1977: 4). Hesiodos'un, *Theogonia*'sında ise *kosmosun*, tanrıların ve doğaüstü varlıkların doğuşları, soyağaçları ve nitelikleri anlatılır (Eyüpoğlu ve Erhat, 1977: 19). Bu bağlamda, Yunan mitolojisinin; doğuş öncesi ve *mitos*u ve Olympos soylarıyla devam ettiren; Hesiodos'un yazdıklarına göre düzenlenen bir öğreti halini aldığını görüyoruz.

Homeros ve Hesiodos, *mitos*u *logos* aracılığıyla rasyonelleştirmeye veya saf dışı bırakmaya ihtiyaç duymamışlardır ama böylesi bir durum onların *mitos*larının *logos*tan yana eksik olduğunu söylemek için yetersiz kalmaktadır (Akar, 2019: 36). Homeros ve Hesiodos döneminde ortaya çıkan mitoloji yaklaşımında, *mitos* kavramı günümüzde kullandığımız anlamı ile doğaüstü olaylar ve fantastik kurgulardan oluşmaz, aslında *mitosun* anlam bakımından muhtelif kavramları ve hatta *logos*u bile karşıladığı söylenebilir. Bu itibarla, Homeros-Hesiodos döneminde yazılan ve söylenen mitlerin felsefi öğeleri de barındırdığını söyleyebiliriz ve hatta Diels-Kranz geleneğine uyarak Homeros'un da filozof olduğunu kabul ederek *mitosun* felsefeyle yaşıt olduğunu söylemeye imkân bulabiliriz (Akar, 2019: 41). Bununla birlikte, Thales'in sorduğu ilk felsefi soru olan evrenin özü, *arkhesi* nedir sorusu ile birlikte, *logosun* ortaya çıkarak *mitos*u ortadan kaldırdığını iddiasının, Vernant'ın tespitleriyle son bulduğunu söyleyebiliriz (Vernant, 2006: 371). Buraya kadar anlattıklarımız ışığında, tezimizin konusu olan değişme ve hareketin karşılaştırmasını yaparken mitolojik metinlere de bakmak gerekliliğini duymaktayız. Bu bağlamda, Hesiodosçu

metinlerden *kosmosun*, tanrıların ve doğaüstü varlıkların doğuşları, soyağaçları ve niteliklerin anlatıldığı *Theogonia* adlı eseri irdelemeye sıra gelmiştir.

Hesiodos, toprağın hazineler sakladığı görüşündedir ve *Theogonia*'sında *kaostan*⁵ *kosmosun* varlığa gelişini şu sözlerle açıklar (Hesiodos, 2019: 115):

“Kaostu hepsinden önce varolan,
Sonra geniş göğüslü Gaia, ana toprak, sürekli,
Sağlam tabanı bütün ölümsüzlerin, onlar ki tepelerinde
Otururlar karlı Olympos'un ve yol yol toprağın dibindeki karanlık Tartaros'ta,
Ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların” (Hesiodos, 2019: 115).

Hesiodos, *kaosun* ilk var olan şey olduğunu ve *kaosun* dipsiz ve sınırsız bir karanlık olduğunu, bu karanlık içerisinde şeylerin devindiğini söylemektedir. Bu bağlamda, Hesiodos'un *kaos* içerisindeki şeylerin hareketini tanımladığını görmekteyiz ve *kaostan* ilk olarak toprağın, *Gaia*⁶'nın varlığa geldiğini söyler. *Gaia* artık çoğalacak varlıkların üstlerinde varlığa gelebilecekleri bir şeydir ve *Gaia* aracılığıyla *kosmos* varlığa gelir. Hesiodos'a göre, *Gaia* sadece bir zemin değildir, dışıldır ve kendine eşit ve dört yanını saran *Uranos*⁷ yaratmıştır ve sonra yüksek dağları yaratmıştır ve sonra ise konaklarında tanrıçalar oturan dağları, sonra ise ekin vermez denizi, *Pontosu*⁸ yaratmıştır. *Uranos*, *Gaianın* tam tersidir ve *Gaia* yeryüzüyken *Uranos* göktür; *Gaia* dışıyken *Uranos* erildir. Hesiodos, bu şiirsi anlatımında *Uranos* ile *Gaianın* birleşerek tanrı ve tanrıça çocuklarını varlığa getirdiklerini şöyle anlatır *Theogonia*'sında:

“Sarmaşıp kucaklaşıp *Uranos* ile *Okeanos*'u, *Koios*'u, *Hyperion*'u, *Lapetos*'u, *Theia*, *Rheia*, *Themis* ve *Mnemosyne*'yi ve altın taçlı *Phoine*'yi sevimli *Thethys*'i doğurdu. Bunlardan sonra, *Kronos* geldi dünyaya, o art düşünceli tanrı, en belalısı toprak oğullarının ve *Kronos* dış bileli yıldızlı babasına.” (Hesiodos, 2019: 109).

⁵ Evrenin düzene girmeden önceki karışık durumu (Cevizci, 2021: 491).

⁶ Toprak (Erhat, 2019: 110).

⁷ Yıldızlı Gök, mutlu tanrıların sürekli ve sağlam yurdudur. (Erhat, 2019: 283).

⁸ Denizlerin hakimi olan tanrıdır (Erhat, 2019: 246).

Ayrıca, Hesiodos, *Gaianın sonra Kyklopları*⁹ ve *Yüz kolluları*¹⁰ doğurduğunu, ama *Uranosun* onları toprağın derinlerine hapsedtiğini söyler. Hesiodos'un anlatısına göre, başlangıçta, *Uranos* ve *Gaia* birbiriyle iç içedir ve bu içiçelik sonucu *Gaia* kendinden *Pontosu*¹¹ doğurur. *Gaia* ve *Uranos*tan başka çocuklar doğar: *Koios*¹², *Hyperion*¹³, *İapetos*¹⁴, *Theia*¹⁵, *Rheia*¹⁶, *Themis*¹⁷ ve *Mnemosyne*¹⁸ ve altın taçlı *Phoineyi*, sevimli *Thethys*¹⁹. Ardından, *Uranos* ve *Gaiadan*, *Kronos* doğar; sonra ise Titan soyu olarak anılan devler bunlardan sonra da *Kykloplar* ve *Yüzkollular* doğar (Hesiodos, 2019: 140). *Gaianın* bütün bu çocukları içinde kalıp onu sıkıştırırlar çünkü *Uranos* tamamen ona yapışıktır. *Uranosun* tamamen ona yapışık olması ve *Uranosun* çocukları *Kykloplar* ve *Yüzkolluları* toprağın derinliği olan *Tartarosa*²⁰ hapsedmesi *Gaianın* zoruna gider ve *Gaia* oğullarını nasıl kışkırttığını Hesiodos şöyle anlatır:

Koca toprak inim inim inliyordu zorundan. Kurnazca bir düzen kuruyor o zaman, ak çeliği yaratıveriyor çabucak ve koca bir tırpan yapıp o çelikten, kışkırtıyor oğullarını kızgın yüreğiyle: Benden ve azılı bir varlıktan doğan oğullarım, suçlu bir babanın cezasını verelim, dinleyin beni, ne kadar babanız da olsa bu varlık odur kötülükleri tasarlayan. Böyle dedi korktu herkes, tek ses çıkmadı yalnız art düşünceli koca Kronos şöyle söyledi anasına korkmadan; Ana, ben göreceğim bu işi, sözüm söz kötü bir babaya acımam, babamızda olsa, kötülükleri ilk tasarlayan oymuş madem (Hesiodos, 2019: 160).

*Kronosun*²¹, annesinin öcünü almaya ve babasının cezasını vermeye kararlı olduğunu anlıyoruz bu şiirsel anlatımdan. Hesiodos, anlatısına devam ederek, *Kronosun* babası *Uranos*u hadım ederek cezalandırdığını, parçalarını *Pontosa* attığını ve böylece *Uranosun* *Gaiadan* kopup ayrıldığını anlatır. Bu ayrılıktan sonra toprağın bağrından, *Erinyesler*²², parlak zırhlı uzun kargılı devler ve orman perileri çıkar. İş sadece bununla

⁹ Alınlarının ortasında tek gözleri bulunan *Uranos* ve *Gaianın* çocukları olan devler (Erhat, 2019: 182).

¹⁰ *Uranos* ve *Gaianın* çocukları *yüz kollu* devler (Erhat, 2019: 287).

¹¹ *Pontos* denizi ve *Gaia*'nın içine sızan tüm suları temsil eder (Erhat, 2019: 246).

¹² Titanlardan akıllı temsil eden tanrı (Erhat, 2019: 175)

¹³ Titanlardan ışığı temsil eden tanrı (Erhat, 2019:143)

¹⁴ *Uranos* ile *Gaianın* çocuklardan bir olan Titan tanrı (Erhat, 2019: 146)

¹⁵ Titanların aydınlık tanrıçası (Erhat, 2019: 275)

¹⁶ Tanrıların anası ve dağlık bölgelerin tanrıçası olarak bilinir (Erhat, 2019: 261).

¹⁷ Adalet ve düzen tanrıçasıdır (Erhat, 2019: 282).

¹⁸ Titanlardan hafıza tanrıçası (Erhat, 2019: 202).

¹⁹ Titanlardan denizin bereketini ve okyanusu temsil eden tanrı (Erhat, 2019: 278).

²⁰ Hesiodos'a göre ölümler diyarının en altında yer alan yer altı dünyası. *Ilyada*'da *Tartaros*'la *Hades*'in arasındaki uzaklığın dünyayla cennet arasındaki uzaklıkla aynı olduğu söylenir (Erhat, 2019: 272).

²¹ *Uranos* ile *Gaianın* Titan çocuklarından en küçüğü olan ve *Zeus* tarafından *Tartarosa* hapsedilen tanrı (Erhat, 2019: 178).

²² Evrendeki düzenin ve doğa yasalarının bekçileri (Erhat, 2019: 210).

da kalmaz; *Pontos*dan bir de güzellik tanrıçası *Aphrodite* doğar. *Gaia* ve *Uranos*un birbiriyle uzaklaşmasıyla açılan arada ise  l ms zlerin yönettiği orta dünya oluşur. *Kronos*, dişi dev olan *Rhea* ile birleşir ve bu birleşmeden birçok çocuk meydana gelir. *Olympos*daki  l ms zlerin nesli *Kronos* ve *Rheadan* gelir. Hesiodos'un şiirinde bu şöyle anlatılır:

“*Rheia*, *Kronos*'un yatağına girince,
Şanlı evlatlar doğurdu ona, *Hestia*, *Demeter*,
Altın sandallı *Hera* ve güçlü *Hades*, yerin altında oturan,
Yüreği acıma nedir bilmeyen tanrı,
Toprağı sarsan, uğultulu tanrı *Poseidon* ve
Temkinli *Zeus*, tanrıların ve insanların babası,
Yıldırımlarıyla yeryüzünü titreten” (Hesiodos, 2019: 450).

Kronos, babası *Uranosa* yaptığıının kendi başına geleceğinden korktuğu için doğan bütün çocuklarını yutar. *Rheia* çocuklarını kaybetmek istemez; *Kronosa* son doğumunda taş yutturur ve *Zeus* doğar. *Zeus* gözden uzakta büyütülür ve kardeşlerini kurtarmak için geri döner (Hesiodos, 2019: 460). *Kronos* tüm çocuklarını kuser. *Kronos*, oğlu *Zeusun* kardeşlerini yutarken onun bu yazğıdan nasıl kurtulduğunu şöyle anlatılır:

“Genç tanrı büyüdü, gelişti çarçabuk, coşkun yüreği ve gürbüz bedeniyle ve yıllar geçince art düşünceli koca *Kronos* yenilip *Gaianın* düzenine ve oğlunun  c ne, kustu birer birer yuttuğu çocuklarını, ilk kustuğu da son yuttuğu taş oldu” (Hesiodos, 2019: 495).

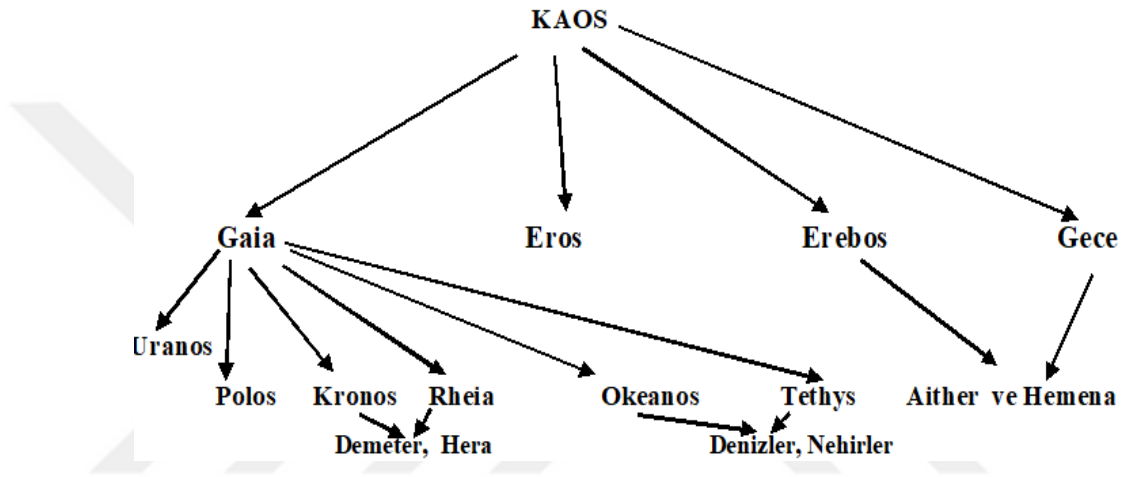
Öte yandan, *kaosda erebos*²³, ondan ise *nyks*²⁴ doğar; *nyks* kendinden önce *aither*²⁵'i doğurur ve böylece *kaosta* değişmeler devam eder. *Aither*, *erebosun* karşıtı olan mutlak aydınlıktır; *aither* kendinden *hemerayı*, gün işiğini, doğurur. Bu değişmede, meydana gelen her şey kendi karşıtını doğurur ve kendi karşıtıyla tanımlanıp var olmaya başlar (Eyüpoğlu ve Erhat, 1977: 40). Anladığımızı göre, gece gündüzden ve gündüz geceden doğmaktadır; işte burada ölümlüler gündüz ile gece

²³ Mutlak karanlık (Erhat, 2019: 98).

²⁴ Gece (Erhat, 2019: 214).

²⁵ En katışksız yüksek gök katı (Erhat, 2019: 19).

arasında yaşarlar; yaşadıkları yerde varlıktan kesildiklerinde gidecekleri *Tartaros* gibi bir *Gaia*nın karşıtı olan bir yer vardır. *Tartarosa*, *Pontos*dan *styks* nehri sızar (Erhat, 2019: 21). Tanrı doğumlarını Şekil 1.1'deki gibi tablolaştırabiliriz. Buraya kadar değerlendirdiğimizde, *kaos*tan *kosmosa* geçiş mitlerinin birçok tabiat olayına işaret ettiğini ve bu derinlemesine inceleme sırasında varlığa gelme, varlıktan kesilme, zaman, yer, hareket, değişme kavramlarının mitin içerisine ustaca yerleştirildiğini görüyoruz.



Şekil 1.1. Hesiodos'un *Theogonia* isimli eserindeki tanrı doğumlarının şeması.

Özetle, Hesiodos'un *Theogonia* adlı eseri doğa ile tanrıların etki alanlarının birbirinden ayrılmadığı ve dünya ile Tanrıların meydana gelişinin bir tutulduğu doğa tanrı ayrımının olmadığı ilk dönem düşüncesine verilebilecek en güzel örneklerden biridir. Hesiodos, Tanrıları doğa kavramlarıyla özdeşleştirilmiştir ve o Tanrılarla doğanın etki alanları birbirinden ayırmamıştır. Homeros'da ise bu durum biraz farklıdır ve insan ve ruhla ilgili şeylerle dünyadaki nesneler arasında bağlantı kurar.

1.2. Homeros'da Ruh Anlayışı

Homeros, doğa ile ilgili fikirlerinin yanı sıra insanla ilgili düşüncelere de sahiptir. İnsan ve ruhla ilgili şeylerle dünyadaki nesneler arasında bağlantılar kurar:

“Nasıl da yaprakların soyu; öyledir insanlarınki de. Yaprakları yel yere saçar; başkalarını orman tomurcuklanıp yaratır; gelince yeniden bahar. Böyledir insanların soyu da: biri yeşerir, öteki solar” (Kranz, 1994: 5).

Yaprakların bazılarının solarken bazılarının yeşermesi gibi, insanların da kimisi ölür kimisi doğar. “Daha geçici hiçbir şey beslemiyor toprak insandan” (Kranz, 1994: 5).

İnsan doğar ve ölür ve bu bağlamda insanın gelip geçici olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Homeros'un eserlerinde doğa ve Tanrıların birbirinden ayrılmadığı mitolojik öğeler sıkça bulunmaktadır.

Homeros'a göre, insan yaşarken çeşitli zorluklar ve güçlüklerle karşılaşır ve bazı hatalar yapar. Yaptığı bu hataları Tanrılara yükler fakat aslında kendi başına gelen kötülüklerin sorumlusu kendisidir. İnsan kötü ve ölçsüz davranışları yüzünden acılar çeker. Homeros, bu bağlamda Tanrısal bir düzen olduğunu ve herşeyin buna göre hareket ettiğini ifade eder. Bu Tanrısal düzen içerisinde Homeros canlılığı veren bir şeye dikkat çeker bu “yaşam soluğu” dur. Homeros'a göre yaşam soluğu, ruh ölümden sonra silik bir şekilde yaşamaya devam eden bireyselleşmiş bir hayalettir. Bu “yaşam soluğu” ölmek üzere olan kahramanın ağzından uçup gider. Homeros'a göre ruh hareketle sıkı bir ilişki içerisinde. Canlılığını koruyan, hareketli bir yapı olan beden ruhun uçup gitmesinden sonra cansız bir yığına dönüşür (Gülsoy, 2010: 3).

Platon, *Theaitetos* ve *Phaidon*'da Homeros'un bu görüşlerini şu şekilde eleştirir ve aynı eserinde hareketi savunan bu görüşe karşı çıkar:

Her şey, belki de, yer değiştirme, hareket ve birbiriyle karışma sayesinde olur ki biz buna yanlış olarak varlık diyoruz. Çünkü bir şey var değildir; aksine, her şey daimi oluş halindedir. Parmenides, bir yana bırakılırsa, sırasıyla bütün bilgiler: Protagoras, Herakleitos, Empedokles ve şairlerden şiirin her iki alanında en harikuladeleri, komedyada Epikharmos, tragedyada Homeros bu hususta aynı düşüncededirler Homeros: Okeanos tanrıların yaratıcısı, Tethys de anneleri, kelimeleriyle her şeyin akıştan ve hareketten meydana geldiğini ifade etmiştir. (Platon, 1997: 152d).

Platon, Homeros'un ruh ile görüşlerini eleştirmeye *Devlet* adlı eserinde de devam ettirir. Platon'un bu eleştirilerinin kaynağı esasında Platon'un idealar

anlayışıyla ilişkilidir. Çünkü Platon’a göre gerçekten var olanlar, gerçek varlık olan idealardır. İnsanlar ise ideaların kopyalarını yapar. Ancak, sanatçı bu kopyaların da kopyasını yapar. Yani, gerçeklikten oldukça uzak benzetmeler elde eder.

Homeros’un sözünü ettiği en önemli, en parlak konuları, savaşı, orduların, devletlerin yönetilmesini, insanları eğitme, yetiştirme işlerini ele alıp ona şunları sorsak iyi olur: Sevgili Homeros, değer bakımından gerçekten üç derece uzak kalmadıysan, bizim benzetmeci dediğimiz sadece görüntülerde kalmış işçilerden değilsen, ikinci dereceye kadar olsun yükselmişsen, kendi işlerinde olsun, devlet işlerinde olsun, insanları hangi kurumların daha iyi yapacağını kestirebilmişsen söylesene bize: Hangi devlet, düzeninde yaptığı değişikliği sana borçludur, Lakedemonia’nın küçük büyük daha nice devletlerin, Lykurgos’a borçlu olduğu gibi? Hangi devlet seni iyi bir kanun adamı sayar ve bir fayda görmüştür senden? İtalya’da Sicilya’da Kharmondas vardı, bizde Solon, sen hangi devlette kanunu koydun? Böyle bir devlet gösterebilir misin Homeros?

Peki, devletlere bir hayrı dokunmadı da, şuna buna dokundu mu acaba? Birisini adam etmiş mi ömründe? Ondan aldığı dersler için seven olmuş mu kendisini? Homerosça, bir yaşama yolu göstermiş mi kendinden sonrakilere? Pythagoras, örneğin, bunun için baş tacı olmuş, hala Pythagorasça denen bir yaşama yolunu tutan ve başkalarından ayrılan insanlar var. (Platon, 2002: 599d).

Görüldüğü gibi, Platon burada Pythagoras’ın getirdiği sistem ve yaşayış biçimini kayda değer bulurken Homeros’un bu şekilde bir felsefi çalışma gösteremediğini; siyasette ya da devlet işlerinde de kayda değer bir başarısının bulunmadığını belirtir. Esasen, Platon açısından filozof ile şair arasında da böylesine köklü bir ayrım bulunur. Aklı ve akıl yürütmeyi kullanan filozof gerçek varlığa ulaşma ve onu tanıma, bilme şansına sahiptir oysaki şair sadece nesnelerden benzetmeler üretir ve varlığın özüne ulaşmaya dair bir çabada bulunmaz (Gülsoy, 2010: 3).

Buraya kadar tezimizde, Homeros ve Hesiodos’un doğa, tanrı ve ruh üzerine görüşlerini derlemeye çalışarak onların şiirlerinde değişme ve hareketin izlerini aradık. Tüm bu anlatılanlar, ışığında tezimizin ana konusu olan Platon ve Aristoteles’te değişme ve hareket üzerine yapılacak incelemeye döndüğümüzde görürüz ki Platon öncesi filozofların felsefesini ele almak son derece önemlidir. Bunun en önemli nedeni değişme ve harekete bağlı olanın madde olması ve doğa filozoflarının ele aldığı biçimiyle değişenin altında değişmeden kalan madde olan *arkhenin* Aristoteles’in elde aldığı madde kavramına belli bir anlamda benzerlik göstermesidir. *Arkhe* kavramı felsefi olarak kullanılmadan önce mitolojik eserlerde karşımıza çıkar. *Arkhenin* *Odyssieia*’da “yönetmek” anlamında kullanıldığını görüyoruz. Antik Yunan filozofları

da doğadaki olayları açıklarken *arkhe*ye dayandırarak *logos*u da felsefi kavrayışın içine katarak açıklama getirmeye çalışmışlardır. Çağrı-Mutlu'ya göre, bu şekilde bir ilke ortaya koymanın bu filozoflar için ana nedeni, doğaya duyulan saf meraktır ama çoğunlukla *arkhe* terimi ilk ilke anlamında kullanılmakta ve değişmenin dayanağı olan şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Thales'ten Aristoteles'e kadar birçok filozof bir *arkhe* kavramı ortaya koyarak değişme ve hareketi kabul ederek doğadaki görüşleri açıklamaya çalışmışlardır (Çağrı-Mutlu, 2012: 9).



1.3 Thales'de Değişme ve Hareket

Felsefe, ilk filozof olarak kabul edilen Miletos okulunun kurucusu olan Thales ile başlar. Diğer Miletos Okulu filozofları ise Anaksimenes ve Anaksimandros'tur. Bu üç filozof Homerosçu-Hesiodosçu dönemde *mitos*lar ile açıklanmaya çalışılan doğa olaylarını doğada değişenin altında değişmeden kalan şeyin ne olduğu sorusuna yönelerek açıklamaya çalışmışlar; bu problem etrafında felsefelerini tesis etmişlerdir. Doğada değişenin altında değişmeden kalan şeyi, Miletos okulu filozofları *arkhe* olarak tanımlamışlardır. İşte tam olarak bu noktada, Homerosçu-Hesiodosçu dönemden beri tartışılacak olan doğa olaylarını sadece *mitos*a bağlı olarak değil *logos*u da felsefi kavrayışın içine katarak açıklama getirmeye çalışmışlardır. Miletos Okulu filozoflarından sonra Herakleitos *logos* kavramını daha ayrıntılı irdelemiş ve *arkhenin* yanında bir yönetici ilkenin de olduğunu söyleyerek *logos* kavramına ayrıntılı bir felsefi bakış açısı getirerek bu kavramı geliştirmiş ve pekiştirmiştir. Bu itibarla, tezimizin konusu olan değişme ve hareket problemini *arkhe* problemi noktasından yola çıkarak açıklamak yerinde olacaktır.

Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros her şeyin özünü oluşturun *arkheyi* şöyle açıklarlar:

Her şeyin kendisinden geldiği, kendisine gittiği, kendisinden yapıldığı şeyin, değişenin altından değişmeden kalan varlığını devam ettiren şeyin ne olduğu sorusunu sorarak bunun arkhe olduğunu söylemişler ve bu arkheyi dinamik, kendinden hareketli ve ezeli-ebedi olarak canlı ve kendi kendisine değişme gücüne sahip olan şey olarak tanımlamışlardır (Arslan, 2014: 88).

Bu bağlamda, Miletos okulu filozoflarının değişmeyi yadsımadığını ve değişme ve hareketi kabul ederek değişenin altında değişmeden kalan şeyi arama yolunda öğretilerini ortaya koymuşlardır. Peki, Thales, Anaksimenes ve Anaksimandros için değişenin altında değişmeden kalan *arkhe* nedir ve bu *arkhe* somut mudur; yoksa soyut mudur? Ya da bu şekilde keskin bir sınıflandırma yapmak mümkün müdür? Tüm bu sorulara cevabımız şu şekilde olacaktır: İlkin, her filozofun farklı bir *arkhe* ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Thales'in *arkhesi* su iken, Anaksimandros belirsiz bir şey olarak adlandırdığı *apeironun arkhe*, Anaksimenes ise yoğunlaşma ve seyrekleşme özelliklerine sahip olan havanın *arkhe* olduğunu söylemiştir. Thales ve Anaksimenes'in *arkhesi* somut iken Anaksimandros'un *arkhesi* soyut olan *apeiron*dur (Arslan, 2014: 73). Mitolojik döneme dönüp

baktığımızda, Homeros ve Hesiodos'un destanlarında daha önce de tartıştığımız gibi bir *arkhe* arayışı yoktur. *Arkhe*den ilk söz eden Thales'dir; bu anlamda *arkhe* tanımı ile *logosun* temellerinin atıldığını söylemek yerinde olur. Bu noktada, Miletos Okulu filozoflarının felsefi öğretileri mitolojik dönem ozanlarının felsefi kavrayış ve anlayışlarından büyük farklar gösterir. Thales'in *arkhesi* olan su ile devam ederek felsefi bakışını irdeleyerek, bu *arkheyi* merkeze alan filozofun öğretisinde değişme ve hareketin izlerini bulmaya çalışalım.

Thales'e göre dünya su üzerinde yüzer ve su tanrılarla doludur. Dünyanın su üzerinde durduğuna dair açıklamayı yine Aristoteles'ten öğrenmekteyiz. Aristoteles'e göre bu kuram dünyanın yeri ile ilgili bilinen en eski kuram olma özelliğine sahiptir.

... diğerleri dünyanın suyun üzerinde durduğunu söyler. Bu gerçekten de korunmuş olan en eski teoridir ve Miletli Thales'e atfedilir. Dünyanın dümdüz durduğu varsayılmıştır çünkü odun veya ona benzer yapılar gibi yüzerek durmaktadır ki bunlar havanın üstünde değil de suyun üstünde duracak gibi meydana gelmişlerdir (Aristoteles, 1984b: 294a28).

Yeryüzü suyun yüzeyinde hareketsiz mi; yoksa hareket halinde bir kara parçası mıdır? Bu sorunun cevabına ilişkin net bir kaynağımız yoktur. Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinden Thales'in *arkhenin* ne olduğu sorusuna evrende en çeşitli ve farklı kılıklar altında kendisini gösteren unsurlardan biri ile yani su ile cevap verdiğini ve su her şeyin *arkhesi*, ilkesi, nedeni veya tözüdür önermesi ile anlamaktayız (Arslan, 2014: 85). *Metafizik* isimli eserinde ise Aristoteles tohumun nemli olduğunu ve suyun nemli şeylerin yapısında olduğunu söyler (Aristoteles, 2017: 983b20). Thales'in şu üç önermesi ile felsefi bakış açısını anlamaktayız (Arslan, 2014: 90):

- i. “Her şeyin özünün *arkhesinin* su olduğu” (Metafizik, 983: b27).
- ii. “Yeryüzü, suyun yüzeyinde yüzer” (Arslan, 2014: 88).
- iii. “Her şey tanrılarla doludur” (Arslan, 2014: 90).

Arkheyi merkeze alan görüşleri yorumladığımızda, Thales'e göre su, evrendeki canlılığı ve devamlılığı sağlayıp doğadaki oluş ve değişimin sebebi olmaktadır; çünkü *arkheyi* merkeze alan anlayışa göre su kendisi değişmeden kalan ve değişmeye sebep olan şeydir. Burada örnek vermek gerekirse, depremin sebebi suyun hareketi olacak ve böylece dünya suyun üzerinde yüzdüğü için suyun hareketi ile sarsılacaktır. Bu anlayışa göre, yeryüzü suyun üzerindedir ve yeryüzü üzerindeki her şeyin *arkhesi* sudur. Thales'e göre ürünlerin yetişmesi, ağaçların meyve vermesi, yeryüzünün

hareketi her şey su sayesinde ve anlaşıldığı üzere varlığın ve düzenin temel ilkesi sudur.

Üçüncü kabulün temelinde ise her şeyin canlı güçlerle dolu olduğu düşüncesi bulunmaktadır. Bu kabulün temelinde bulunan görüş *hyle*²⁶ ve *zoon*²⁷ kelimelerinin birleşiminden oluşan “hilozoizm” olarak adlandırılmaktadır ve “canlı maddecilik” olarak kabul edilebilir. Tüm bunlar aslında, Thales’in felsefesinde mitolojik öğeler bulunduğunu da göstermektedir (Mutlu, 2012: 13). Bunlara örnek olarak, mıknatısın demiri hareket ettirmesine Thales’in mıknatısın tanrılarla dolu olduğunu söylemesi örnek olarak verilebilir (Arslan, 2014: 88).

Thales’in hem hareketi hem de değişmeyi kabul ettiğini ve felsefesini tesis ederken *arkhenin* değişmediğini ama her şeyin değiştiğini söylediğini görürüz. Genelleştirdiğimizde, *arkhenin* kendisi değişmeyen fakat bütün değişme ve oluşu sağlayan ve yöneten ilke olduğu görüşünün *arkheyi* merkeze alan filozoflar arasında hâkim olduğu görüşüne varırız. Ama Aristoteles’e göre bu değişme tek bir değişme yani başkalaşımdır (*allássō/αλλασσω*). Aristoteles’in bu değişmeyi *allássō* olarak adlandırmasında çok haklı bir gerekçesi vardır; çünkü her şey varlığın temelinde olan *arkhenin* başkalaşmış halleridir; bütün varlıklar *arkheden* varlığa gelir ve bu *arkhenin* başkalaşmış halleridirler (Aristoteles, 1984c: 314a5).

Thales, suyu *arkhe* olarak kabul ederek görüşlerdeki değişmeyi açıklama yolunda önemli bir adım atmıştır. Thales’in kabul ettiği bu ilk *arkhe* öğretisi gelişmeye açıktır ve ilk olarak Thales’in suya verdiği değer kaçınılmazdır. Ardıllarının, su yerine başka *arkheleri* öne sürmeleri de kaçınılmaz olmuştur. Eğer, *arkhe* görüldüğü şeylerden farklı ise, görünen şeyler ve varlığın görünen biçimleri *arkheyi* yansıtmıyorsa bunda görünen şeylerin ve görünen şeylerin değişmesinin ve hareketinin aldatıcı olduğu sonucuna varılabilir. Bu nedenle tartışmamıza *arkhe* anlayışını geliştirmeye çalışarak doğada görüşlerin ve görüşlerdeki değişimleri açıklamaya çalışan diğer iki Miletos Okulu filozofu olan Anaksimandros ve Anaksimenos ile devam edelim.

²⁶ Maddeyi veya şeyleri ifade eder (Çağrı-Mutlu, 2012: 13).

²⁷ Canlı anlamına gelir (Çağrı-Mutlu, 2012: 13).

1.4 Anaksimandros'da Değişme ve Hareket

Anaksimandros'un *Peri Physeos*²⁸ eserinin bir cümlesinin orijinal hali bize kadar gelmiştir (Arslan, 2014: 98). Anaksimandros'un bu eserinden bize ulaşan ve kendisinin orijinal ifadesi olduğu kabul edilen sözleri şöyledir: “Var olan şeyleri ilkesi apeirondur. Şeyler ondan meydana gelir ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalkarlar; çünkü onlar zamanın sırasına uygun olarak birbirlerine karşı işlemiş oldukları haksızlıkların kefareтини öderler” (Arslan, 2014: 98).

Doğa filozoflarının Thales ile başlayarak doğada değişen şeyin altında değişmeden kalan şeyin ne olduğu problemine cevap olarak tanımladıkları farklı *arkheler* olduğunu söylemiştik. Anaksimandros'un *Peri Physeos*'undan, onun *arkheyi apeiron*²⁹ gibi soyut bir kavram olarak tanımladığını görüyoruz. Peki, Anaksimandros *arkhesini apeiron* seçerek tesis ettiği felsefesinde, *apeiron* yukarıda bahsettiğimiz anlamlardan hangisine karşılık gelmektedir? Yani, Anaksimandros'a göre *apeiron* nicelik bakımından sınırsız olan mıdır? Yoksa nitelik bakımından belirsiz olan mıdır? Ya da, her iki anlamda da kullanılmış mıdır? Şüphesiz, *apeironu arkhe* seçerek hangi anlamı karşılamak maksadı ile bunu yaptığını bilmek Anaksimandros'un felsefesini anlamak açısından büyük önem taşımakla birlikte, karşıladığı anlam değiştiğinde çok büyük farklılıklar da ortaya çıkacaktır fakat ne yazık ki Anaksimandros'un *apeironu* hangi bakımdan ele aldığına dair bilgi günümüze ulaşmamıştır.

Anaksimandros *apeironun* nicelik bakımından sınırsız olanı kastettiğini varsaydığını düşünelim ve var olan şeylerin ilkesi *apeirondur*. Şeyler ondan meydana gelir ve yine zorunlu olarak onda ortadan kalkarlar sözlerini hatırlayalım. Anaksimandros'a göre var olan her şey *apeiron*dan çıkar ve *apeirona* geri döner. Bu durumun sebebi olarak da onların birbirlerine karşı yaptıklarının cezasını çekmekte olmaları olduğunu söyler. Bu açıklamasından dünyanın zıtlıklardan meydana geldiğini anlayabiliriz ve bu zıtlıklar veya karşıtlar sırası ile evrene hükmederler ve ortadan kalkarak birbirlerine karşı işledikleri suçların cezalarını çekerler. Nietzsche bu iddia bağlamında, Anaksimandros'un felsefedeki ahlaki öğeleri ilk ortaya koyan insan olduğunu düşünmektedir (Nietzsche, 1992: 31).

²⁸ Doğa Üzerine olarak çevrilebilir (Arslan, 2014: 98).

²⁹ Yunanca'da *apeiron* hem *nicelik* bakımından sınırsız olan hem de nitelik bakımında belirsiz olan anlamına gelen bir kelimedir.

Şeyler değişirken *apeirona* doğru hareket eder ve *apeironda* değişmeye uğrar ve *apeiron*dan ayrılır. Şeylerin *apeiron*dan çıkması ve yine onda yok olması *apeirona* doğru ve *apeiron*dan olan hareket işaret etmektedir. Ama bu değişme, Aristoteles'in de bahsettiği gibi bir *allássō*dur çünkü şeyler *apeiron*dan varlığa gelir ve onda varlıktan kesilir ve *apeiron*un başka başka halleridirler (Aristoteles, 2014: 99). W. Kranz'a göre, Anaksimandros "değişen ve birbirinin yerini alanın ardında dünyada hep kalan ve madde bakımından iyiden iyiye belirlenemeyen" şeye *apeiron* adını vermektedir (Kranz, 1984: 36).

Değişme ve hareketi Anaksimandros'un nasıl yorumladığını anlayabilmek için onun *arkhe* olarak adlandırdığı *apeironu* niteliksel bakımdan belirsiz olan varlık olarak ele aldığımızda ise, Anaksimandros'un *apeiron*daki sürekli bir değişme, dönüşüm ve mücadele olan zıtlıklar üzerine yoğunlaştığını görüyoruz. Sıcak ve soğuk, kuru ve ıslak kendi aralarında birbirleriyle sürekli bir mücadele halindedirler. Örneğin; ateş, suyu ısıtıp buhar haline getirmekte buhar da yağmur olup yere yağmakta ve yanan ateşi söndürmekte ve böylece değişmekte, dönüşmekte ve hareket etmektedir ve böylece değişme ve hareket sonucunda su ateşten intikamını almaktadır. Anaksimandros'a göre, varlıkların varlığa gelmesi ve varlıktan kesilmesinin bir varlık formunun hâkim duruma geçmesi ve yerini daha sonra başka bir varlık formuna bırakması bir yasaya göre gerçekleşmektedir. Bu yasa varlıkların birbirine yaptıklarının cezasını çekmeleridir ve evren akıllı denilen *logos* tarafından yönetilmektedir (Kirk ve Schofield, 1983: 16). Aristoteles'in *Fizik* adlı eserinde sözünü ettiği gibi Anaksimandros şeylerin, *apeiron*dan ayrılma veya kopma yoluyla çıktığını söyler (Aristoteles, 2014: 187a20). Bu kopma ve ayrılma sırasında *apeiron*dan uzağa doğru bir hareket söz konusudur. Bu uzağa hareket *apeiron*un dinamik olduğunu ve bir *kinemaya* sahip olduğu şeklinde yorumlanabilir: "her zaman genç, diri, her zaman canlı ve ezeli-ebedi olarak hareketli olan *apeiron*dan önce ayrılma ve kopma yoluyla sıcak ve soğuk çıkmıştır" (Aristoteles, 2014: 87a20).

Doğa filozofların *arkhe*lerinin dinamik olduğunu, hareketli olduğunu, ezeli-ebedi olduğunu kabul ettiklerini söylemiştik. Burada işaret etmek istediğimiz şey ise Anaksimandros'un *apeiron* denen *arkhesi* eğer nicelik bakımından sınırsız ise hem hareketin ondan başladığı ve hareketin onda son bulduğu; harekete sebep olan, başkalaşıma sebep olan bir *arkhe* olduğudur. Anaksimandros ile Thales'in *arkhesi*

açısından karşılaştırma yaparsak eğer, her ikisinin de değişme ve başkalaşmayı açıklamak açısından ortak bir gaye ile hareket ederken ortaya koyduğu *arkhe* tanımlarında Thales'in *arkhesinin* somut bir şey olan su olduğu fakat Anaksimandros'un *arkhesinin* soyut olduğunu söylemek yerinde olur³⁰.

Tezimizin konusu bakımından yani değişme ve hareket bakımından her ikisini de değerlendirdiğimiz de ikisinin de ortaya koyduğu *arkhe* anlayışına dayanan felsefi disiplinlerinde değişmenin ve hareketin olduğunu ve bu değişme ve hareketi canlı dinamik bir *arkheye* dayandırıldığını görüyoruz. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir başka nokta ise, Anaksimandros'un zıtlıklardan bahsetmesi ve bu zıtlıklardan mitolojide *Uranosun Gaianın* zıttı olduğundan; gece ve gündüz oluşumundan *kaostan kosmosa* geçişte de bahsedilmesidir (Hesiodos, 2019: 109). Bu bağlamda, *Theogonia*'da bahsi geçen evrenin oluşumu anlayışını Anaksimandros'un *kozmojisi*³¹ ile karşılaştırmak maksadı ile Anaksimandros'un evren anlayışına değinmek yerinde olacaktır.

Anaksimandros, Hesiodos'un ve Thales'in *kozmojisi* ve kozmogonisinin³² ötesine geçerek dünyanın Thales'in daha önce kabul ettiği gibi düz bir tepsi değil, genişliği yüksekliğinin üç katı olan bir silindir olduğunu ve güneşin battıktan sonra silindirin etrafında dolaşarak ertesi gün tekrar doğduğunu söylemekteydi.

Hesiodos ise *kaostan Gaianın* ve *kosmosun* varlığa geldiğini ve sonra *Gaianın Uranos* ile birleşerek ölümsüzleri varlığa getirdiğini söylüyordu. Anaksimandros ise dünyanın sabit olduğunu ve dünya merkezli bir evren anlayışı ortaya koyarak aslında öncellerinden çok farklı bir *kozmojisi* tasavvur etmiştir. Anaksimandros'a göre dünya, evrenin merkezinde hiçbir yere dayanmadığı halde düşmemekte, hareketsiz durmaktadır; onun bu akıl yürütmesini süre-durum ilkesini *apriori*³³ nedenlere dayandırarak açıkladığını görüyoruz. Bu hareketsizlik ilkesi bugün modern fizikte bilindiği hali ile cisimlerin hareket durumlarını koruma eğilimidir ve atalet olarak adlandırılır³⁴. Bu bağlamda Anaksimandros'un *arkhe* öğretisi özetlenecek olursa;

³⁰ İlk çağ filozofları somut ve soyut gibi kavramlar kullanmamışlardır. Bu tartışmalı bir konudur. Okurlar tarafından göz önünde bulundurulması gerekir. Somut, doğanın içinden ve soyut, doğanın dışından anlamında kullanılıyor olabilir.

³¹ Evren bilimi anlamına gelmektedir (Cevizci, 2021: 523).

³² Evren kökeninin araştırılması (Cevizci, 2021: 79)

³³ Kelime anlamı olarak önsel demektir. Felsefi kullanımı açısından değerlendirdiğimizde deneyden önce anlamında kullanılmaktadır (Cevizci, 2021: 68).

³⁴ Maddenin doğal hareket durumu durmak ya da sabit hızla hareket etmektir.

- i. *Arkhe* sınırsızdır.
- ii. *Arkhe* belirsizdir.
- iii. Evrende her şeyin zıttı vardır.

Sınırsız olan *arkhenin* belli bir doğası olursa başka belli bir doğaya sahip şeye karşıt olacağından ve sınırsız olmak başka bir doğaya sahip olan şeyin var olmasına izin vereceğinden, *arkhenin* belirli bir doğası olamaz o diğer öğelerden farklı bir şey olmalıdır. Bu bağlamda, *apeiron* sınırsızdır ve belli bir doğaya sahip olmaması anlamında belirsizdir. Kendinden farklı karşıtların çıkmasını sağlaması anlamında da nitelik bakımından sınırsız kabul edilmelidir (Dancy, 1989: 175). Ama *arkhe* adına atılan bu önemli adım ne yazık ki Anaksimandros'tan sonra gelen filozoflarca devam ettirilmemiştir; ardılı olan Anaksimenes, Thales'in felsefesine geri dönüş yaparak ve *arkheyi* hava olarak kabul ederek somut bir *arkhe* öğretisi ile devam etmiştir.

1.5 Anaksimenes'te Değişme ve Hareket

Anaksimenes'te, Thales ve Anaksimandros gibi bir *arkhe* bulma çabası içerisinde doğadaki hareket ve değişmeyi açıklamaya çalışmış ve *arkhesini*, değişenin altında değişmeden kalan şey “aer³⁵” olarak tanımlamıştır. Anaksimenes'in *arkheyi* *aer* olarak seçmesinin nedeni havanın seyrekleşme ve yoğunlaşma yoluyla hem soğuk hem de sıcak olanı meydana getirme gücüne sahip olmasıdır. Bu noktada, Anaksimenes'in havayı tamamen somut bir varlık olarak ele aldığı açıktır.

“Anaksimenes ve Diogenes havaya suya göre öncelik verirler ve onu basit cisimlerin en ilki yaparlar” (Aristoteles, 1984e: 985a4).

Hava, suya göre daha seyrek ve yayılma gücüne sahiptir; bu yayılma gücü sayesinde suya göre daha akıcı ve daha nüfuz edebilir bir şeydir; hava suya göre daha tercih edilebilir bir *arkhe* olabilir. Anaksimenes'ten kalan birçok fragmanda onun böyle bir kabule sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Yine, bu fragmanda *arkheyi* hava seçmesinin sebebini soluk ile hava arasında bir bağlantı olduğunu düşünmesinden de kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, *pyskhe*³⁶ ile hava arasında ilişki kurmuş olması olabilir ve bu düşünceyi onun şu sözleri ile doğrulayabiliriz:

“Nasıl hava olan ruhumuz bizi hükmü altında bir arada tutuyorsa bütün kozmosu da soluk ve hava öylece sarıp tutar”(Arslan, 2014: 123).

Anaksimenes'in de Anaksimandros gibi günümüze birkaç cümlesinin ulaştığı *Doğa Üzerine* isimli bir eser kaleme aldığını biliyoruz. Aristoteles ise *Metafizik* isimli eserindeki sözleri ile Anaksimenes tarafından şeylerin özünü oluşturan şeyin, *arkhenin* hava olarak kabul edildiğini şu sözlerle ifade eder:

‘Anaksimenes ve Diogenes, havayı suyun önüne yerleştirmekte ve onun basit cisimler içinde en asli olan olduğunu söylemektedirler’ (Aristoteles, 2017: 984a5).

Anlaşıldığı üzere Anaksimenes, Anaksimandros'un *arkhesi* olan *apeiron*dan vazgeçerek kendisine *arkhe* olarak havayı kabul etmiştir. Thales'in su olan *arkhesi* ve Anaksimandros'un *apeiron* olarak adlandırdığı *arkhelerinde* olduğu gibi

³⁵ Yunanca bir keime olan aer Türkçe karşılığı havadır. Anaksimenes değişenin altında değişmeden kalan arkhesini hava olarak belirlemiştir (Cevizci, 2021: 45).

³⁶ *pyskhe* ruh anlamına gelmektedir ve aynı zamanda soluk, nefes, solunan hava anlamına gelir.

Anaksimandros'un hava olarak kabul ettiği *arkhesinde* değişme ve hareketin yeri var mıdır?

Anaksimenes, evrenin ve evreni oluşturan varlıkların havadan değişme, daha doğrusu Aristoteles'in de söylediği gibi başkalaşım yoluyla meydana geldiklerini öne sürmüştür. Varlıkları *arkhesi* olan havadaki değişmelerle başka başka varlıklar *arkhenin* başkalaşması yoluyla varlığa gelmişlerdir (Guthrie, 1975: 42). Miletos Okulu filozofları gibi Anaksimenes de doğadaki olayları *arkheye* dayandırarak açıklamaya çalışmış ve havayı *arkhe* olarak seçerek diğerlerinden farklı bir felsefi öğreti geliştirmiştir.

Havanın yoğunlaşma, seyrekleşme ve yayılma özelliklerinin onun *arkhe* olarak seçilmesinde suya göre avantaj sağlayacağını söylemiştik. Varlıkların özünü oluşturan havanın suya göre hareket etme kabiliyetinin daha yüksek olmasının varlığın durgun halden hareketli hale geçebilmesi için ve ayrıca varlığa gelebilmesi yani başkalaşım açısından da birçok avantaja sahip olduğu söylenebilir. Bu anlamda, Thales'e göre değerlendirdiğimizde Anaksimenes'in *arkhesini* hava olarak seçmesinin felsefesinin tesisinde ve felsefi kavrayışta büyük bir avantaj sağlamış olduğu görüşündeyiz. Anaksimenes, *arkhesini* sınırsız bir şey olarak değil de belli niteliklere sahip bir şey olarak kabul etmesi nedeniyle Anaksimandros'tan ayrılmakta ve Thales ile görüş birliği içinde gözükmektedir. Anaksimenes hakkındaki kaynaklarımız sınırlıdır ama onun hakkında söylenebilecek şey onun *arkhe* hakkındaki görüşlerinin hocası Anaksimandros'tan ziyade Thales ile benzerlik gösterdiğidir.

Anaksimenes ile Miletos Okulu sona erer. Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes doğayı gözlemleyerek doğada görünüşlerin uğradığı değişmeyi *arkheye* dayandırarak yeni bir felsefi anlayış geliştirmişler ve öğretileri ile kendilerinden sonra ortaya konulacak felsefi ve bilimsel öğretilerin temellerini oluşturmışlardır. Bu üç filozof doğa hakkında ilk soruları sorarak felsefenin başlatıcısı olmuşlardır. Bu anlamda kendilerinden sonra gelen-filozoflara yeni bir yol açtıkları kabul edilmelidir.

Bu filozoflardan biri olan Pythagoras ve Pythagorasçılar şeylerin *arkhesini* sayı olarak kabul ederek ve ruh göçü öğretisini ortaya koyarak farklı bir felsefi düzen oluşturmışlardır. Pythagoras, evrendeki herşeyin sayılardan ibaret olduğunu söyleyerek

arkhesini *monad*³⁷ olarak kabul etmiştir. Phytagoras, Miletos Okulu ile başlayan *arkhe* öğretisini Kroton Okulu³⁸ geleneğiyle geliştirmiştir. Bu bağlamda, öncellerinden ayrılarak Orpheusçu³⁹ öğretilere kaymış ve yeni bir *arkhe* anlayışı ortaya koymuştur. Pythagoras ve Pythagorasçılar, sayılar üzerine evreni ve varlıkları kurmuşlar ve her şeyin temelinde sayının olduğunu söylemişlerdir. Pythagorasçılar da diğer Miletos Okulu filozofları gibi değişmeyi ve hareketi reddetmemiştir.

Ardılları olan Herakleitos ise *arkhenin* yanında bir de yönetici ilkeye ihtiyaç olduğunu söyleyerek yeni bir anlayış getirirken ve yine değişmeyi ve hareketi kabul ederken Parmenides'e geldiğimizde onun boşluğu ve dolayısıyla hareketi reddeden bir felsefi öğreti geliştirdiğini görürüz (Herakleitos, 2021: D84; Ronald, 1994: 573; Siegel, 1961: 264).

Parmenides'in öğrencisi Elealı Zenon, felsefesinde hareketi reddeden Akhilleus ve Kaplumbağa paradoksunu geliştirmiştir. Elealı Zenon'dan sonra diğer filozoflar; Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos yine *arkhe* öğretisini farklı farklı şekillerde ele alarak değişme ve hareketi kabul ederek doğadaki görünüşlerin değişmelerini açıklamaya çalışmışlardır (Arslan, 2014: 208; Kirk ve Scythfield 1983: 106).

Özetle, Herakleitos *arkhenin* yanında bir yönetici ilke de olmalı diyerek *arkhe* öğretisinde yeni bir çığır açmıştır. Parmenides ise Herakleitos ile taban tabana zıt bir felsefi anlayış ile değişmenin olmadığını kabul etmiştir. Bundan dolayı, bu iki filozofun değişme ve hareket kabullerini incelemenin tezimizin kapsamı bakımından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

³⁷ Yunanca tek başına, tekil, ya da bir anlamına gelmektedir. Phytagoras monadı sayı anlamında bir olarak kullanmıştır (Cevizci, 2021: 194).

³⁸ Güney İtalya'da Kroton'da Phytagoras tarafından kurulmuş bir okuldur.

³⁹ Orpheus mitolojik bir ozandır. Orpheusçuluk, ruhun varlığını, ölümsüzlüğünü ve ruh göçünü kabul eden bir tür metafizik öğretilerdir (Cevizci, 2021: 930).

1.6 Herakleitos’da Değişme ve Hareket

Herakleitos’un *arkhesi* ateştir ve ona göre her şeyin merkezinde ateş vardır; ayrıca *logos* ve zıtların birliği kavramları da onun felsefesinin temelini oluşturur. Herakleitos, diğer *arkhe* filozofları gibi her şeyin kendisinden çıktığı ve kendisine döndüğü bir *arkhe* belirlemek istemiştir. Bu bağlamda, Miletos okulu filozofları ile benzerlik gösterse de yönetici bir ilkenin olduğu yani *logosun* olduğu görüşüyle Miletos Okulu filozoflarından öteye geçmiştir. Bu bakımdan da öncellerinden farklı bir *arkhe* anlayışı ortaya koymuştur çünkü ona gelene kadar hiçbir ilk çağ filozofu *arkhenin* yanında yönetici bir ilkeye ihtiyaç duymamıştır (Arslan, 2014: 186). Peki, Herakleitos’a göre evren veya evrendeki *kosmos* nasıl işler? Bu soruyu cevaplamak adına Herakleitos’un kozmoloji anlayışında geçerli olan üç temel önerme vardır:

- (i) “Karşıtlar birbiriyle uyumludur”, (Herakleitos, 2021: D47).
- (ii) “Her şey sürekli hareket ve değişme halindedir”, (Herakleitos, 2021: D63).
- (iii) “Kosmos her daim canlı kalan ateştir” (Herakleitos, 2021: D84).

Şimdi Herakleitos, *kosmosun* her daim canlı kalan ateş olması veya ateşin *kosmosa* hükmetmesi ateşi *arkhe* olarak seçtiğinin göstergesi olarak kabul edilebilir. Herakleitos, ateşi bir öge veya varlık olarak seçmekten ziyade onu bir süreç, bir hareket olarak tasavvur eder. Herakleitos’un fragmanlarında yeryüzündeki her şeyi ateşin temsili olan yıldırımın yönettiği söylenir, bir diğer fragmanında ise ateşin her şeyi yargılayıp ele geçireceği belirtilir (Herakleitos, 2021: D84).

“Tüm bu şeyleri yıldırım yönetir” (Herakleitos, 2021: D84).

“Ateş her şeyin üzerine geldiğinde onları yargılayacak ve ele geçirecek” (Herakleitos, 2021: D86).

Bu bağlamda, Herakleitos’un *kosmosun* kendisinin de ateş olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Onun *arkhesini* de ateş olduğunu söylediğimizde *kosmostaki* her şeyin ateşle bir değişme halinde olduğunu ve ateşin de yine her şey ile değiştiğini ekleyebiliriz. Herakleitos’un *arkhesi* canlı ve dinamik bir *arkhe*dir. Artık Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes’in felsefesinde olduğu gibi değişenin altında değişmeden kalan şey değildir; Herakleitos’un *arkhesi* de değişmektedir. Diğer bir

deyişle ateş de her şeyin ve her ögenin yüzleşmek zorunda olduğu değişme ile yüzleşmek zorundadır.

Herakleitos'un *arkhe* görüşünü değerlendirdiğimizde, hem her şeyin özünde olan şeyin, *arkhenin* ateş olduğunu söylemesi hem de her şeyin değiştiğini kabul etmesi açısından paradoksal bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Ama onun *arkhe* anlayışının temelinde duran tekçi bir *arkhe* ortaya koyma çabasından ziyade her şeyin değiştiğini kabul etmesi ve değişmeyi felsefesinin temeli haline getirmesidir. Miletos Okulu filozoflarının *arkheleri* gibi değişenin altından değişmeden şey olarak kalan *arkhe* değil de onun ateşinin *arkheliği* ölçülü bir şekilde yanışı ve sönüşüyle değişme ve düzeni sembolize eder.

Herakleitos her şeyin değiştiğini söylediğinden ve *arkhenin* de değiştiğini söylediğinden tüm bu değişimleri düzenleyecek bir ilkeye ihtiyaç duyar ve bu ilke onun için *logostur*. Herakleitos'un fragmanlarında karşımıza çıkan ve felsefesinin temel dayanağı olan *logos* kavramını Türkçe'de tek bir kelime karşılamak zordur; bu yüzden kavramın kelime karşılığını düşünmek yerine karşılık geldiği anlamı düşünmek ve irdelemek filozofun öğretisinin anlaşılabilmesi için daha faydalı olur. Herakleitos'a göre *logos* her şeyden önce- yine filozofun bir toplum eleştirisi olarak verdiği gibi- insanların çoğunun işitmeden önce de işittikten sonra da anlayamadığı bir kavramdır. Başka bir deyişle, *logos* hakikat üzerine düşünen, onu bilen ve anlayan insanlarla ile bunu yapamayanlar arasındaki ayrımı belirleyen bir unsurdur. Herakleitos'un kendisini insanların parçası olduğu *kosmosun* oluşumu ve yapısıyla ilgili en önemli hakikate ermiş biri olarak görüp bununla gururlandığını görüyoruz (Kirk ve Schofield 1983: 106).

İnsanlar her daim var olan bu logosu işitmeden önce de, ilk defa işittikten sonra da kavramıyorlar. Her şey bu logosa göre gerçekleşse de ben onların her birinin doğalarıyla uyumlu olduğunu analiz ederken ve nasıl olduklarını gösterirken bahsettiğim şeyleri ve sözlerimi anlamamış gibi davranıyorlar. Nasıl diğer insanlar uykudayken ne yaptıklarını hatırlamıyorsa, aynı şekilde bunlarda uyanırken ne yaptıklarının farkında değiller. Hemen sonra aynı gerekçeyle ortak olanı izlememiz gerektiğini ekler: Ancak logos ortak olmasına rağmen birçok insan kendi düşüncesi varmış gibi yaşıyor (Herakleitos, 2021: D1).

Bu aynı zamanda *logosun* doğru bir şekilde düşünüldüğünde veya sezildiğinde anlaşılabilir ve hatta öğretilerilecek bir şey olduğunu gösterir. Jaeger'e göre

buradaki *logos* esasen bizzat Herakleitos'un sözü olsa da sıradan bir insanın sözünden ibaret değildir; ezeli ve ebedi bir hakikati ifade eder ve bu yüzden bizzat kendisi ebedidir. Herakleitos'un bildirdiği şey bir tanrı iradesi değil her şeyin kendisi ile uyum içinde olmasıdır (Jaeger, 2016: 158). Herakleitos' göre, her şey kendisi ile uyumludur ve karşıtlar da birbiriyle uyumludur.

Herakleitos'un karşıtlar birbiriyle uyumludur önermesine dair onlarca fragman vardır. Karşıtlar arka arkaya oluşmaz ve sürekli birlikte vardırlar. Bu karşıtlar birleşme ve kavuşma noktaları olarak da değerlendirilebilir. İki karşıt şeyin birbirine temas etmesi için ayrı ama birbirine dokunan şeyler olması gerekir; daha doğrusu temas şeyler arasındaki ayrılık durumunu ortadan kaldırmadan bir birliktelik meydana getirir. Herakleitos, bu durumu fragmanında şöyle anlatır:

“Temaslar: Bütün olanlar ve bütün olmayanlar, bir araya gelen ve ayrılan, ahenkli olan olmayan, hem her şeyden bir hem de bir her şeyden” (Herakleitos, 2021: D48).

Benzer biçimde Herakleitos en meşhur fragmanlarından birinde bu durumu “Yukarı ve aşağı giden yol bir ve aynı. Harflerin yolu düz ve eğridir” diyerek ifade eder (Herakleitos, 2021: D50). Karşıtların bu birlikteliği *logos*un bir araya getirme niteliğinin bir göstergesidir. Burada dikkat çekmek istediğimiz diğer nokta, karşıtların özdeş olduğu ve kendi içerisinde bir gerilim ve çatışma hali muhteva etmesidir (Wilcox, 1991: 627). Bu bağlamda Herakleitos, her şeyin zorunluluktan ve çatışmadan doğduğuna ve savaşın her şeyin kralı olduğuna dikkat çeker ve savaş bu özellikleriyle değişme ve oluşta belirleyici özelliğe sahiptir (Arslan, 2014: 190). Şöyle ki, oluşan ve değişen şeylerin niteliğini belirler; kurucu ve düzenleyici bir role sahiptir.

“Bilinmeli ki, savaş her şeyde ortaktır, adalet çatışmadır ve her şey çatışmadan ve zorunluluktan doğar” (Herakleitos, 2021: D61).

“Savaş her şeyin babası ve kralıdır, bazılarının tanrı bazılarının insan, bazılarının köle, bazılarının özgür olduğunu ortaya koyar” (Herakleitos, 2021: D62).

Buna bağlı olarak dişil ve eril unsurlar olmasaydı, hiçbir canlı olmazdı diyen Herakleitos, fragmanlarında Homeros'un bunu gözden kaçırdığını söyler.

“Keşke tanrılar ve insanlar arasındaki çatışma tümüyle kaybolup gitse diyen Homeros’u eleştiren Herakleitos, Zira tiz ve pes sesler olmasaydı, bir uyum da olmazdı; karşıtlar yani dişil ve eril unsurlar olmasaydı, hiçbir canlı olmazdı.”(Herakleitos, 2021: D22).

Herakleitos’un *logos* kavramını zıtların birliğı ve ayrılığı üzerine kurarak her şeyin temelinde çatışmanın olduğunu dile getirdiğı felsefesinde her şeyde bütünle sağlanan uyumu gördüğünü söyleyebiliriz, dahası görünen uyumun dışında görünmeyen uyumun da var olduğunu söyleyebiliriz (Herakleitos, 2021: D49). Şeylerin ve zıtlıkların birbiriyle bir araya gelmesi ve ayrılması temelinde savaş ve çatışmanın olduğunu söylemiştik. Doğada şeyler içerisinde bir çatışma ve savaş olsa da bütünle olan uyum, yine aslında düzenin düzensizliğe dönüşmesini engelleyen şey savaştır. Bu itibarla, Herakleitos’un felsefesinde savaş ve çatışmanın düzenle ve uyumla denge halinde olduğu söylenebilir. Her şeyin devamlı olarak değişiyor ve oluşuyor olmasının ortaya çıkaracağı problem ise özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin inkârı ihtimalidir; yani, her şeyin devamlı olarak değişiyor olması demek hiçbir şeyin kendisiyle aynı kalamayacağı sonucunu ortaya çıkaracaktır. Aslında, mantıksal bir çelişki gibi görünen bu durum Herakleitos’un kendisinden sonra gelen filozoflar tarafından farklı şekillerde okunup yorumlanmasından kaynaklanıyor. Örneğin, Platon Herakleitos’un “her şey akar” ve “aynı nehre iki defa giremeyiz” benzetmelerini farklı bir şekilde yorumlamıştır.

Herakleitos’un değişme ve hareket ile ilgili düşüncesi nehir benzetmesi ile de ayrıntılandırılabilir. “Her şey akar” derken Herakleitos aslında her şeyin sabit bir değişme içerisinde olduğunu söylemektedir (Stern, 1991: 579). Bu özetleme, Platon’un *Kratylos*’una dayanmaktadır.

“her şey diğerinin yerini alır hiçbir şey yerinde durmaz” diyor ya, tıpkı var olanları bir nehrin akışına benzeterek “aynı nehre iki kez girilmez” (Platon, 2021: 402a).

Oysaki Herakleitos’un aslında söylediğı şey budur:

“Aynı nehre iki kez gireriz girmeyiz, nehir adı aynı kalır ama su akıp gider” (Herakleitos, 2021: D65).

Platon'un anladığı biçimiyle Herakleitos, her şey devamlı olarak akıp gittiği için sabit ve kendisiyle aynı kalan hiçbir şey yoktur görüşündedir. Oysaki, Herakleitos'un fragmanında "aynı ırmaklara girerler; başka başka sular akar" demektedir ve akıp giden ve yerinde durmayan akan sulardır; nehrin kendisi yok olmaz veya başka bir şeye dönüşmez. Yani, nehir bir göle veya denize dönüşmemektedir; kendisiyle aynı kalmaktadır. Bu nedenle, Platon'un yorumu birçok düşünür tarafından hatalı olarak görülmüştür (Chitwood, 2004: 67). Öte yandan, Platon Herakleitos'un öğelerin birbirine dönüşümleri öğretisini benimsemiş ve *Timaios* isimli eserinde kullanarak genişletmiştir.

Platon, Herakleitos'un öğelerin birbirine dönüşmelerine dair açıklamasını *Timaios* isimli eserinde dört ögenin birbirine dönüşümlerini geometrik temellere dayandırarak genişletmiş ve desteklemiştir. Herakleitos'a göre ögeler arasındaki bu dönüşümler değişme ve harekete sebep olur. Örneğin, ateş önce denize dönüşür; denizin yarısı toprağa, yarısı yakıcı buhara. Deniz toprak olmasından önceki orana göre çeşitli şekillerde boşalarak aynı ölçüsünü bulur (Denktaş, 2016: 12). Herakleitos burada öğelerin birbirine dönüşümünden bahseder ve ateş, su ve toprak arasında bir değişme söz konusudur ve söz konusu ögeler dönüşseler bile belirli kısımlarını korurlar (Kirk, 1951: 35; Potter, 2007: 524).

Aristoteles'in felsefesinde etkinlik ve olanak ayrımı ile zıtların birliği ilkesi bir tutulabilir mi? Herakleitos, karşıtların birbirinin ardı sıra gelmesi yoluyla birliği meydana getirdiğini söyler fakat önceden bir olan da bulunmayan şeyin sonradan nasıl var olduğunu açıklayamaz. Bu eksik kalan kısmı ileride anlatacağımız gibi, Aristoteles, zıtların var olma hallerini bir yönüyle etkinlik-olanak ayrımı ile açıklar gözükür; Herakleitos'un düşüncesini ileriye götürür ve zıtları ontolojik olarak ayırır. İki zıttın aynı anda var olması Herakleitos'a göre de mümkün değildir; yaşamak ve ölmek durumları düşünüldüğünde ve bunlar birbirinin zıttı olan iki hal olarak düşünüldüğünde, biri varken diğeri zorunlu olarak yoktur. Bir canlı bu iki halden birinde bulunur; ya yaşar ya da ölür. Bu itibarla, Herakleitos'un zıtların birliği ve ayrılığı düşüncesi bir çelişki taşımaz. Diğer yandan, ona göre karşıtların çatışması adil ve iyidir ve evrendeki uyum için gereklidir. Herakleitos, karşıtların birliğini evrendeki düzenin devamlılığı için zorunlu görürken savaşa da vurgu yapar. Herakleitos, zıtların

birliği ve ayrılığından bahsederken özdeşlik ve çelişmezliği inkâr etmez; çünkü ona göre bir olan şey karşıtlara da sahiptir.

Herakleitos, her şeyin değiştini ve *arkhesinin* de değiştini söyler; bu anlamda Aristoteles'in değişme hakkındaki düşüncesine aykırı bir perspektif çizmese de aralarındaki en temel farklılık, Aristoteles'in kabul ettiği değişmez varlık alanlarıdır. Aristoteles hareketi üç farklı şekilde tanımlar: ay altı âlemdeki çizgisel hareket, ay üstü âlemdeki dairesel hareket ve ilk hareketi veren kendisi hareketsiz olan hareketsiz hareket ettirici. Aristoteles sadece çizgisel harekete bağlı olan varlıkların değişmeye uğradığını ve hareketsiz hareket ettirici ve göksel cisimlerin değişmeden muaf olduğunu söyleyerek değişmez varlık alanları olan hareketsiz hareket ettirici ve göksel cisimleri tanımlar. Bunun dışında, Aristotelesçi görüşte maddeyi barındıran doğa hep bir hareket ve değişmenin içindedir; değişen madde var olduğu sürece değişme vardır ve bu görüşü ile Herakleitos'un görüşleriyle benzerlik taşımaktadır. Bu temel farklılıklar dışında iki filozof da değişmeyi kabul eder ve hareketin varlığını yadsımaz.

Bunun yanında, Aristoteles ve Herakleitos arasında zıtların görüşü bağlamında bir farklılık olduğunu görürüz. Herakleitos'un düşüncesinden zıtların varlığı evrenin devamı açısından gereklidir ve bu karşıtlık ve zıtlar arasındaki savaş evrendeki uyumu ve düzeni sağlar. Özsellik, bu karşıtların var olması ve çatışması sonucunda ortaya çıkar. Aristoteles de zıtların varlığı açısından benzer bir görüşe sahiptir; ona göre karşıtların ve dolayısıyla değişmenin üzerinde gerçekleştiği şey ise form kazanan ve değişmeye meyilli olan ve tamlığa ulaşmaya çalışan maddedir. Herakleitos ve Aristoteles, değişmenin doğadaki uyum ve düzen açısından gerekli olduğunu düşünse de Aristoteles'i Herakleitos'tan ayıran temel nokta Aristoteles'in işaret ettiği tözselliktir. Herakleitos'un düşüncesinde *arkhe* dâhil her şey değişir fakat Aristoteles'in düşüncesinde hem değişmeyen varlık alanları vardır hem de değişen madde için bir töz-ilinek ayrımı yapılır, bir şeyin ilineği değişse de o şeyin töz bakımından kendisiyle aynı kalacağı fikri vurgulanır. Bu değişme, ilineksel bir değişmedir. İşte tam bu noktada Aristoteles'in neden doğa filozoflarındaki değişmeyi başkalaşım olarak adlandırdığını söylemek yerinde olur. Çünkü doğa filozofları, değişenin altında değişmeden kalan *arkhelerinin* başka başka şeylere dönüştüğünü söylüyor ve yine doğalarında bulunan *arkheye* geri döndüklerini söylüyorlardı. Bu

değişme, tam olarak bir başkalaşıma tekabül ediyordu. Bu durum da yine ayrıntısı ile Aristoteles'in görüşlerinin anlatıldığı bölümde serimlenecektir. Aristoteles'in de varlığı açıklarken tözü merkeze alarak ve varlığı ilinekten, etkin olanı olanak halinde olandan ayırarak Herakleitos'un değişme görüşünü düzelttiğini ve eksik noktalarını tamamladığını söylemek mümkündür.

Özetle, Herakleitos her şeyin hareket halinde olduğunu ve *arkhesinin* de değişmeye uğradığını söylemekte, evrendeki uyum ve düzeni sağlayan zıtların ayrılığı ve birliği önermesiyle ve yönetici ilke *logos* kavramını da felsefesine dâhil etmesi ile öncellerinden farklı bir felsefî öğreti geliştirmiştir. Herakleitos'tan sonra gelen Elea okulu filozoflarından olan Parmenides ise Herakleitos'un tam zıttı bir felsefî görüşle ortaya çıkar. Her zaman her şeyin hareket halinde olması mümkün müdür? Değişmeden bahsetmek söz konusu mudur? Bu soruların yanıtlarını Parmenides'in felsefesinde arayalım.

1.7 Parmenides’de Değişme ve Hareket

Parmenides’e gelene kadar birçok filozof *arkhe* öğretisi üzerine derinlemesine tartışmış ve var olanların istinasız her şey için geçerli olan biricik doğaları ifade edilmeye çalışılmıştır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Herakleitos diğer doğa filozoflarından farklı bir felsefi bakış açısıyla her şeyin hareketli olduğunu ve değişimin doğanın kaderi olduğunu söyler. Öte yandan, Herakleitos da salt çoğunluğun ardındaki birliğin arayışı içindedir ve çokluğun varlığını kabul etmekte ama onu ikincil merteye görmektedir. Herakleitos için önemli olan, çokluğun içindeki bir olanı bilmektir ve Herakleitos bunu *logos* yani yönetici ilke olarak adlandırır. Karşıtlıklar bir belirlenimle birbirine bağlı olarak hareket halinde iken bir düzen, uyum içerisinde devinirler ve değişirler. Bu görüşün karşısında, Parmenides ve onun izinden gelen Zenon duruyordu. Bu bölümde, bu iki filozofun görüşlerini hareket ve değişme temelinde irdelleyeceğiz (Barnes, 1987: 107).

Parmenides değişmeyi, oluşu ve hareketi reddeden Elea okulunun en önemli düşünürlerinden birisidir. Parmenides, Herakleitos’tan farklı olarak çok olanı kendi içinde birleştiren bir olanı sorgulamıyordu artık. Tam aksi yönde, Parmenides, çok olanı reddediyor ve çok olanı olumsuzlayan bir olanı araştırıyordu. Herakleitos salt çok olan karşısındaki özsel, biricik ve birleştirici olan *logosu* öne çıkartırken, Parmenides ise çok-olanın varlığını ve onunla birlikte bizi çevreleyen görüşleri tamamen reddeder. Eğer görüşler yok ise duyuşsal bilgi de olmayacaktır. Ortalama kişi bu görüşe aykırı olan duyuşsal deneyim ve sezgilere sahip olsa da Parmenides’in öne sürdüğü bir felsefi argümanı vardı. Bu argüman bir olan varlığa erişmenin yolunun, duyuşlar değil düşünme yetisi olduğuydu çünkü Parmenides duyuşlarla elde edilen bilgilerin sahte ve yetersiz olduğunu düşünüyordu. Bu itibarla, Parmenides düşünmenin ve akıl yolu ile bir olan varlığa erişmenin vurgusunu yaparken, düşünmenin merkezi önemini kesin bir biçimde ilk defa öne çıkartıp ilk kez düşünme ile varlık arasındaki ilişkinin belirlenimine varır (Parmenides, 2019: 31).

Evrenin bir oluş ve değişme içerisinde görünmesini sağlayan şey duyuşlardır ve duyuşlar her an değişen ve başka bir şeymiş gibi görünen şeylerin bilgisini verirler sadece çokluğu görür ve algırlar. Bundan dolayı hakikatin bilgisine ulaşmak ancak düşünmeyle sağlanabilir. İleride anlatacağımız gibi Zenon da kendi adıyla anılan paradokslarında varlık olmayanın olanaksızlığı düşüncesini hareketin olanaksızlığı

üzerinden ifade eder. Hareketin mümkün olabilmesi hali “şimdi burada var” veya “henüz burada var değil”in veya “şimdi halen burada var” ve “artık burada var değil”in kavranılması gerekir. Fakat varlık olmama olanaksız olduğundan çünkü Parmenides’e göre varlık tamdır ve birdir, hareket de olanaklı değildir. Parmenides yalnızca düşünülebilir olana yani düşünmenin özerkliğine itimat eder (Parmenides, 2019: 32).

Parmenides, günümüze ulaşan şiirinde ve fragmanlarında hareketin bütün olasılıklarına değinir. İlk giriş satırlarında hareketi ve oluşu reddetmektedir. Şiirin giriş kısmında bir seyahat anlatılır. Delikanlı diye nitelendirilen bir kişinin tanrısal olana seyahati söz konusu edilmektedir. Bu yolculukta tanrısal olan, delikanlıya varlık hakkındaki hakikati bildirmekte ve bunu diğer insanlara nakletmesi talimatını vermektedir. Şiirde Tanrıça varlığın varlık değilken meydana geldiğini iddia etmeye ve düşünmeye müsaade etmemektedir. Böyle bir şeyi ne düşünmeye ne de söylemeye izin vardır (Parmenides, 2019: B8).

Zaten ortaya konulan kanıtın gücü, varlık değilken kendisi dışındaki herhangi bir şeyin meydana gelmesine imkân tanımaz. Bu yüzden varlığın, ne meydana gelmesine, ne yok olmasına izin vermeyecektir; onu zincirler içinde sınıksız tutacaktır. Burada, düşünceden varlığa aniden bir geçişin olduğunu görüyoruz. Hakiki kanıt, ikisi üzerine aynı anda nüfuz etmektedir. Ayrıca, meydana gelme ve yok olma, varlıktan fırlatılıp atılır ve çok uzağa sürgün edilir (Parmenides, 2019: B8).

Parmenides, bu şiirin hem *aletheia*⁴⁰ kısmını hem de *doksa*⁴¹ kısmını ekzoterik⁴² bir üslupla dile getirir çünkü aslında şiirin her iki kısmı da varlığın tamlığı ve bütünlüğü üzerinedir. Bir başka deyişle, *aletheiada* varlığın zorunlu mantıksal birliği, *doksaida* ise onun zihinsel kurgu veya temsili söz konusudur. Şiirin *alethia* bölümünde, varlığın hakikati temellendirilir ve düşünme ile var olmanın özdeşliği vurgulanır. Burada, varlığın duyularımızdan kaynaklanan kanılar gibi olmadığı, bir bütün, noksansız, değişmez ve her şeyi kapsayan olduğu dile getirilir. Kanılar bölümündeysé görünüş ve kanının insanları nasıl yanılttığının çeşitli örnekleri verilir.

Varlığın hareketsizliği onun meydana gelme ve yok olmadan muaf olmasına dayanır çünkü meydana gelme ve yok olma değişme ve hareketi içermektedir. Öte yandan “var olmayan” düşünüldüğünde onun varlığa gelebilmesi için yine de değişme

⁴⁰ *Alethia*, Antik Yunan’da hakikat anlamında kullanılmaktadır.

⁴¹ *Doksa* kanaat anlamında kullanılan bir kelimedir.

⁴² Dışsal, açık anlamlarında kullanılan anlaşılır anlamına gelen bir kelimedir (Cevizci, 2021: 288).

ve hareket söz konusudur. Bu bağlamda, Parmenides'in hareketi ve değişmeyi reddetmesi meydana gelme ve yok olmaya dair bir açıklama getiremiyormuş gibi gözükmektedir. Parmenides'te varlığa gelme, hareketin olmadığı başlangıç ve sonun olmadığı bir durumda mümkün değildir çünkü Parmenides'te varlık ne varlığa gelir ne de varlıktan kesilir; varlık ezeli ebedidir. Bu yüzden de “var olan vardır ve var olmayan var değildir”. Aslında bu demektir ki hareket bir çeşit değişimdir ve bütün değişimler varlığa gelmeyi ve yok oluşu içermektedir. Buradan anlaşılıyor ki Parmenides'te varlığa gelme fiziksel değil ontolojik bir varlığa gelmedir (Parmenides, 2019: 38). Bunu şiirinden anlıyoruz, şiirinde Tanrıça, hakikat hakkındaki soruşturma yollarını sıralar ve üç yol vardır:

“Birinci yol: var vardır

İkinci yol: var değil vardır

Üçüncü yol: hem var vardır hem var değil vardır.

Bunlardan ikincisi imkânsız ve üçüncüsü irdelenemezdir Yalnızca birincisi inandırıcılığın yoludur çünkü ona hakikat eşlik eder.” (Parmenides, 2019: B2).

Şiirin devamında Tanrıça, delikanlıya yönelik tebliğinin açıklamasını yineler: “varlığın var olduğunu, var değilin ise var olmadığını söylemek ve düşünmek zorunludur” (Parmenides, 2019: B6). Ayrıca Parmenides bu fragmanında aksi yönde düşünenleri eleştirir ve hem varlığa gelme ve var olmamayı aynı kabul ettiklerini, hem de aynı kabul etmediklerini ve bunu yapan fanilerin hakikat dışı bir davranış sergilediğini söyler (Parmenides, 2019: B7). Hâlbuki ona göre hakikat açık ve tektir; var olan asla var değilin boyunduruğu altına giremez. Parmenides'e göre varlık, meydana getirilemez, yok edilemez, bütün, biricik, dingin, bitimsiz, öncesel ve sonrasal değil, hep şimdidedir, hiçbir yeri bir birinden farklı değildir, birdir, kesintisiz süreklilik içindedir, doğuşsuzdur ve büyümemektedir (Parmenides, 2019: B7). Bunlar, Parmenides'in tanımladığı varlığın alametleridir. Varlık, ona göre adeta eksiz tümlüktür ve varlık hep varlığa yanaşık durumda boşluksuzdur. Duyusal olanın yanıltıcılığına düşüldüğünde ise varlığı her şey olarak tanımlamanın meydana geliş ve bozuluşu, var olma ve olmamayı, hareketi hakikat olarak algılamaya yol açar. Böylesi bir yanılgıya düşmek Parmenides tarafından kabul edilemez.

Parmenides'e göre hakikatin dünyası ilksiz ve sonsuzdur. Ona göre, var olanın sağ-solu, aşağısı-yukarısı yoktur çünkü her taraftan var olan var olana yapışır ve orada boşluğa yer yoktur. Dolayısıyla, evrenin tıka basa var olan ile dolu olduğu söylenebilir (Burnet, 2013: 135).

Bu noktada, Parmenides, bir benzetmeye başvurarak varlığı bir küreye benzeterek onu merkezinden dışına kadar eşit olan ve hiçbir yerinde dengesizlik bulunmayan şey olarak adlandırır. Farksızca duradurmaktadır derken durgun bir varlığın olduğunu kabul ettiğini söyler (Parmenides, 2019: B8). Bu bağlamda, Parmenides'e göre evrenin herhangi bir yeri başka bir yerinden büyüklük olarak farklı değildir ve evren her yönüyle, her noktasıyla eşit/eşittir (Ballew, 1974: 189). Bu noktada Tanrıça, delikanlıya yönelik ontolojik hakikat açıklamasını sonlandırır ve şimdi de fanilerin kanıları öğrenmesi gerektiğini söyler.

Parmenides şiirinin sanılar kısmında evrenin oluşumunun açıklamaya çalışır ve *kozmojisini* açıklar. Duyusal olarak algılanan çokluğun sebebinin gündüz ve gecenin bir çeşit güç, her şeyin temeli olarak kabul edilmesindendir. Bu Simplikios'un söylediği gibi gündüz ve geceyi oluşturan ışık ve karanlık gibi iki ögenin her şeyin temeline konulmasıdır. Işık ve karanlık zaman zaman ayrılır ve karışır. Hesiodos, bu karışımın ayrılıp birleşmesini Eros'un kontrol ettiğini söyler (Burnet, 2013: 135). Burada muhtemelen ışık var olana karanlık ise var olmayana karşılık gelir ve duyulur dünyanın yanıltıcı temelinde varolan ve var olmayanın karışımı vardır. Parmenides'e göre faniler var olan çokluğu birbirinden ayırmak için farklı farklı isimler verip anlamaya çalışırlar ve bu nedenle onların evrene dair olan görüşleri sanılardan ve gözlemlerden meydana gelir ve bu sanı ve gözlemleri hakikat sanarak çokluğu isimlendirirler.

Platon'un *Sofist* isimli diyalogunda bir yabancı, araştırmasının girişinde birçok şey hakkında konuşan Sofistlerin, *genesis*⁴³ ve *ousia*⁴⁴ hakkında da konuştuklarını söyler. Platon'a göre Sofistler tüm şeylerin bilgisine sahip olduklarını söylerler ama yabancı bunun mümkün olmadığını anlatır ve biliyormuş görünüyor olmalarını nedenini araştırmaya başlar (Platon, 2015b: 232c).

43 Oluş

44 Öz, töz

Buradaki problem “görünen ancak gerçek olmayan nasıl olur da şu ya da bu biçimde var olabilir” şeklindeki Parmenides’in görüşlerini işaret eden problemdir. Asıl ilginç olan tarafı ise, Parmenides’in kullandığı yöntemi kullanarak Platon’un bu diyalog boyunca görüşlerini yabancının ağzından anlatmasıdır. Böylesi bir yöntemi kullanarak Parmenides’in Tanrıçanın ağzından görüşlerini anlattığı gibi kendisinin de bir yabancının ağzından görüşlerini anlatması Parmenides’den etkilendiği şeklinde yorumlanabilir (Cornford, 2010: 311).

Platon’a göre Sofist taklit etmesi ve görünüş yaratması ile resim yaparken ressamın takındığı tavrı takınır fakat ressam bunu yapabilir çünkü yarattığı kopyanın bir gerçekliği vardır ancak sofist nasıl olur da aslen var olmayana dair konuşur? Platon için belirmek, tezahür etmek, görünmek, sanmak, düşünmek, hayal kurmak durumları idrak etmesi güç şeylerdir (Platon, 2015b: 236). Var olmayana dair kullandığı bu ifadenin Parmenides’e bir karşı çıkış gibi görüldüğünün farkındadır. Platon, Parmenides’in Tanrıçasının düşüncesinin uzaktan ve sorgulamak yasaktır dediği yola bu şekilde girer. Platon’a göre ilki var olmayan şeylerin nasıl bir var oluşa sahip olduğu problemi, yanlış olan ikinci önermesini düşünme olanağı ve çelişkili olan üçüncü önermesini birlikte değerlendirdiğinde bu üç problemin de birbiriyle ilişkili olduğunu ve Parmenides’in ifade ettiği güçlükler olduğunu söyler. Platon, ortaya koyduğu bu problem bağlamında hareket ve değişmeyi yadsımaz ve felsefesinin temelini oluşturan idealar ve görünenlerin olduğu iki dünya anlayışı ile hareket ve değişme felsefesi bakımından farklı bir anlayış getirir. Platon’un hareket ve değişme bağlamındaki görüşlerini ileride daha ayrıntılı bir şekilde açıklayacağız.

Parmenides’in felsefesinde Aristoteles’teki gibi bir olanak-etkinlik ayrımı yoktur ve bu olanak etkinlik ayrımının olmamasından dolayı Parmenides’in görüşlerinde oluş ve değişimin reddini görürüz. Parmenides’in birinci önermesinden de anladığımız üzere bir şey ya vardır ya da yoktur yani aradaki süreç bağlantısını reddeder. Ona göre Varlık hep vardır; başlangıcı, ilki ve sonu yoktur ve yok olan şey varlığa gelmemiş olan ve varlığa gelmeyecek olan şeydir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi hareketin mümkün olabilmesi hali “şimdi burada var” veya “henüz burada var değil”in veya “şimdi halen burada var” ve “artık burada var değil”in kavranılmasını gerektirir. Fakat varlık olmama olanaksız olduğundan çünkü Parmenides’e göre varlık tamdır ve birdir, hareket de olanaklı

değildir. Bu noktada, Parmenides'in varlığı zamana bağlı olmayan bir şey olarak gördüğünü söyleyebiliriz ve eğer zamana bağlı olduğunu düşünseydi varlığın yokluktan neden öncesinde veya sonrasında değil de o an meydana geldiği problemi ortaya çıkacaktır. Bu nedenle Parmenides, varlığın ezeli-ebedi ve bölünemez olduğunu söyler ve boşluğu reddeder (Ballew, 1974: 189; Owen, 1966: 317).

Etkin olarak var olma ile olanak olarak var olma da kendi içerisinde bir süreç ve hareket içerdiğinden ve halden hale geçişin bir açıklaması olduğundan, Parmenides, etkin olarak var olma ve olanak olarak var olma gibi ayrımlar kabul etmez. Parmenides'in varlığı bir bütün olarak hareketsiz kabul etmesi ile de varlığın zamanla olan ilişkisini göz önünde bulundurduğumuzda Parmenides'in varlığa ait bir geçmiş veya geleceği barındıran bir zaman kavrayışı yoktur. Böylesi bir zaman anlayışında geçmiş ya da gelecek olmadığı için Parmenides'in savunduğu varlık ebedi bir 'şimdi'de bulunur.

Parmenides'in varlığı bir bütün ve bölünmez olarak ele aldığı kabulüne Aristoteles karşı çıkar çünkü Parmenides'e göre var olmamak ile yok olmak aynı şeydir ve varlık ile yokluk arasında bir aşama yoktur. Aristoteles'in doğasında sabit varlık alanları olsa da doğa bir hareket ve değişme halindedir dolayısıyla o Parmenides'in bu yaklaşımının imkânsız olduğunu söyler. Dahası Aristoteles için bu durum bir geometricinin, geometrik ispatları çürütmeye çalışan birisiyle geometri üzerine tartışması gibidir (Aristoteles, 2014: 185a1).

Aristoteles, Parmenides'in varlığın bir olduğu iddiasını töz ve ilinek ayrımı ile geliştirir. Aristoteles'e göre mutlak anlamda var olan ve değişmeyen şeyler tözlerdir ve varlık ancak bu tözlerde birlik kazanır. *Töz*⁴⁵ ve *ilinek*⁴⁶ kavramlarının ayrılığı Aristoteles'in felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Bu konuya ileride değineceğiz. Bu bakımdan, Aristoteles'i Parmenides'ten ayıran temel nokta varlığı tözsel ve ilineksel olarak ikiye ayırıp değişme ve oluşu kabul etmesidir. Parmenides'e göre ise varolan tek şey varlığın kendisi olduğu için tikel varlıkların tümel olan varlık dışında bir varlığı ve anlamı yoktur. Öte yandan, Parmenides'in varlığını reddettiği boşluk Aristoteles'e göre de yoktur. Ancak boşluk, Parmenides'te hareketi mümkün kılacak bir şeyken Aristoteles'te hareketi imkânsız kılacak bir şeydir. Bu bağlamda bu iki düşünürün

⁴⁵ Tözsellik herhangi bir tikelin kendisi olmasıdır.

⁴⁶ Tikelin, Nicelik, nitelik ve bulunduğu yer gibi özellikleri onun ilinekleridir.

boşluğu ele alış ve reddetme biçimleri farklıdır. Diğer koşullarda Antik Yunan felsefesinin genelinde hâkim olan yoktan hiçbir şeyin var olamayacağı ve var olan hiçbir şeyin tümüyle yok olamayacağı hususunda Parmenides ile hemfikirdir (Denkel, 2011: 50).

Parmenides'in öğrencisi olan Elealı Zenon, Parmenides'in görüşlerine karşı çıkararak hareketin ve çokluğun varlığını ileri sürenlere, hareketin ve varlığın kabulü durumunda ortaya çıkabilecek sonuçları göstererek hareket ve çokluğun mümkün olmadığını göstermeye çalışır. Bunu da uzay paradoksu, Akhilleus ve Kaplumbağa paradoksu, ikiye bölme paradoksu, duran ok paradoksu, stadyum paradoksu, mısır taneleri paradoksu, çokluk paradoksu olarak ortaya koyduğu paradoksları ile kanıtlamaya çalışır. Elealı Zenon'un uzay paradoksuna göre, uzay varsa ve her şey uzayda ise, uzay nerededir sorusuna cevap aramalıyız. Her gerçek nesne uzayda ise, uzay nerededir sorusunu sordüğümüzde uzayında bir ikinci uzayın içinde olması gerekir ve bu böyle sonsuza kadar gider. O halde, bu durum ona göre saçmadır. Uzay paradoksunun neye karşı olduğu belli değildir. Hareketin imkânı olduğu görüşüne mi karşıdır belli değildir (PapaGrimaldi, 1996: 299). Fakat Aristoteles'in *Fizik* isimli eserinde bahsettiği gibi Akhilleus ve Kaplumbağa paradoksu, ikiye bölme paradoksu, duran ok paradoksu, stadyum paradoksu hareketin varlığını reddeder (Arslan, 2014: 250).

Akhilleus ve Kaplumbağa paradoksuna göre, dünyanın en hızlı adamı olan Akhilleus kaplumbağa ile yarışıyor olsun ve Akhilleus başlangıçta kaplumbağaya avans vermeyi kabul etmiş olsun. Akhilleus'un hızının kaplumbağanın hızının on misli olduğunu ve Akhilleus'un ona bir metreyi kat edinceye kadar kaplumbağanın onun onda birlik bir kısmını, yani on santimlik mesafeyi kat edeceği öngörülmektedir. Akhilleus bu on santimlik mesafeyi kat edince kaplumbağa bir milimetre kat edecektir; bu böylece sonsuza kadar gidecektir ama hiçbir zaman sıfıra inmeyecek ve böylece Akhilleus hiçbir zaman kaplumbağayı yakalayamayacaktır. Basit bir matematiksel hesaplama ile kaplumbağanın koştuğu mesafeyi ifade eden sonsuzla hiçbir zaman Akhilleus'un koştuğu mesafeyi aşamadığı gösterilebilir. Bu paradokstaki görüş bir büyüklüğün sonsuza kadar bölünebilir olması görüşüne dayanırken bu paradoks için verilebilecek en güzel cevap ise bir büyüklüğün sonsuz olması ile sonsuza kadar bölünebilir olmasının farklı farklı şeyler olduğudur. Zenon, Akhilleus'un

kaplumbağayı geçeceğini farkındadır fakat o gözleme dayanan tespitle mantıksal düşüncenin farklı olduğunu göstermeye çalışarak bu yolla da hareketin imkânsızlığını kanıtlamaya çalışarak Parmenides'in haklı olduğunu göstermeye çalışmıştır (Arslan, 2014: 251).

Bu bölümde, tezimizin konusu olan Platon ve Aristoteles'in hareket ve değişme açısından görüşlerine değinmeden önce, hareket ve değişmeden en çok bahseden Miletos okulu filozofları, Parmenides ve Herakleitos gibi filozofların görüşlerini serimledik. Platon ve Aristoteles ise öncelleri olan filozofların görüşlerinin karşıtlığı ve birliğine göre değişme ve hareketi farklı açılardan ele almışlardır. Bu bağlamda, varlık alanını esas var olanlar (idealar) ve var olanların yansımaları (görünüşler) olarak bölerek varlığı iki farklı anlamda incelemiş olan felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biri olan Platon ile devam edelim.

2. PLATON'DA DEĞİŞME VE HAREKET

Platon'un felsefi görüşünün, kaynağını Homeros ve Hesiodos'da bulduğumuz *mitos*lardan etkilendiğini söyleyebiliriz ama bu *mitos*lar Platon tarafından olduğu gibi aktarılmamış ve Platon'un felsefi söylemiyle yeniden şekillenmiştir. Bu anlamda, Platon bir *mitos* anlatıcısı değil bir *mitos* üreticisidir. Platon'un diyaloglarında kullanılan *mitos*lar ise, tartışılan konularla oldukça ilintili *mitos*lar olup bu *mitos*lar tartışılan konular bağlamında önemli bir değere sahiptir. Platon'un felsefesi açısından idealar, ruhun ölümsüzlüğü, aşk (*eros*) gibi konuları açıklamak bağlamında *mitos*lar son derece önemlidir. Platon'un felsefi öğretisini serimlemek için kullandığı en ünlü *mitos*lar,

- i. *Devlet* diyalogundaki
- ii. Mağara alegorisi ve Er *mitosu*,
- iii. *Protogoras*'taki Erdemin kaynağı,
- iv. *Gorgias*'taki ruhların yargılanması,
- v. *Şölen*'de sevginin doğuşu ve Çift Erdişi cinsiyetlilik,
- vi. *Phadion*'da bahsi geçen diğer dünya,
- vii. *Phaidros*'da kanatlı ruh,
- viii. *Timaios* ve *Kritias*'da konu edilen Atlantis ve Antik Atina,
- ix. *Timaios*'da konu edilen evrenin oluşumu, dört öge ve *Demiourgos*'dur.

Platon'un eserlerinde Homerosçu-Hesiodosçu dönemin etkilerini gördüğümüz gibi Platon öncesi filozoflarının da etkilerini görmekteyiz (Hare, 2002: 98). Platon'a kadar olan pek çok filozofun uğraştığı en temel felsefi sorunlardan biri varlık ve oluş arasındaki ilişkidir. Thales'e göre her şeyin *arkhesi* su iken, Anaksimendros'a göre *apeiron* ve Anaksimes'e göre havadır. Thales, Anaksimandros ve Anaximenes'in *arkhesi* ezeli ve ebedi, her şeyin nedeni, kalıcı, değişmez, bölünmezdir. Herakleitos ile birlikte vurgu *arkheden* oluşa kayar ve evrendeki her şey *logosun* ölçülerine göre değişir (Sunar, 1997: 87). Oluş sorununda en büyük çatışma Parmenides ile Herakleitos felsefesi arasında gerçekleşir. Herakleitos felsefesi değişmeyi her şeyin üstünde tutarken, Parmenides ve Elea Okulu filozofları varlığın birliğini ve hareketsizliğini savunup değişmeyin bizi birtakım çelişkilere götüreceğini savunmuştur. Pythagoras felsefesinde ise süreklilik ile akışın kaynaşmaya başladığını

görürüz (Sunar, 1997: 94). Sürekli değişen evrendeki değişmez ilkelerin ortaya çıkarılmaya çalışılmasına bu dönemde şahit oluruz. Platon'un felsefesinin Pythagoras, Parmenides ve Herakleitos'tan aldığı felsefi öğretilerin Sokrates'in etkisiyle meydana gelmiş güçlü bir sentezi niteliğinde olduğunu söyleyebiliriz (Weber, 1998: 50).

Platon, felsefesinde Parmenides ve Herakleitos'un sentezini yapmıştır. Bu bağlamda, Parmenides felsefesindeki “gerçekliğin ilksiz, sonsuz ve zamansız olduğu” ve “bütün değişmelerin mantıksal bakımdan aldatıcı sayılması gerektiği” görüşlerinin ve Herakleitos felsefesindeki “evrendeki her şeyin hareket halinde olduğu” ve “hiçbir şeyin değişmeden kalmayacağı” düşüncelerinin etkilerini onun felsefesinde seçebilmek mümkündür (Russell, 2001: 126). Öte yandan, Platon Parmenides'in aksine bu dünyada değişmeyi kabul ederken, idealar dünyasında da Herakleitos'un “her şey akar” görüşünü kabul etmiyordu. İdealar kuramı, sahip olduğu bu etkilerin Sokrates felsefesinden miras aldığı “İyi” ideası ve Platon'un üstün dehasıyla bir araya gelmesinin sonucudur (Yenişehirlioğlu, 1996: 110).

Platon'un eserlerini kronolojik olarak ilk dönem, orta dönem ve son dönem olmak üzere üç gruba ayırabiliriz. Platon, ilk döneminde hocası olan Sokrates'in etkisinde eserlerini yazmıştır. Platon'un bu dönemi genel olarak Sokrates felsefesiyle ilgilendiği bir araştırma dönemidir ve ilk döneminde idealar kuramının oluşumunda bir başlangıç dönemi olarak kabul edilir (İlboğa, 2007: 10). Platon'un ilk döneminde başladığı soru cevap yöntemiyle nesnelere tanımlar bulma ve “idealler arama” felsefi oluşumu orta dönemde olgunlaşmaya devam etmiş ve son dönemi olan yaşlılık döneminde ise sistemli bir hal almıştır (Windelband, 1956: 183).

Platon'un ilk, orta ve son dönem yapıtlarının hiç birisinde idealar kuramı toplu bir şekilde anlatılmamıştır. İdealar hakkındaki görüşleri daha çok *Devlet* (Platon, 1937: 476b), *Devlet Adamı* (Platon, 2000a: 300e), *Euthydemos* (Platon, 2000a: 300e), *Euthyphron* (Platon, 2000b: 5d), *Gorgias* (Platon, 1989a: 454d), *Kratylos* (Platon, 2021: 339d), *Menon* (Platon, 1942: 72c), *Parmenides* (Platon, 1989b: 130b), *Phaidon* (Platon, 2001f: 65d), *Phaidros* (Platon, 1997: 246b), *Sofist* (Platon, 2000c: 236b), *Symposion* (Platon, 2000d: 210b), *Timaios* (Platon, 2001e: 29a) diyaloglarının tamamına serpiştirilmiştir. Orta ve son dönem diyaloglarında ise idealar öğretisinin daha belirgin hale gelmeye başladığını görüyoruz. Bu sorularla birlikte Platon'un kendi felsefesine ait düşünceler ortaya çıkar ve orta dönemin sonlarına doğru bu

düşünceler olgunlaşarak idea öğretisini temellendirir. Örneğin, beyaz rengi daha önce görmemiş bir insanın beyazı bilemeyeceği gibi adaletin kendisini görmeyen bir insanın da adaleti bilemeyeceğini düşünerek tanımı belirsiz bir adaletin varlığına ulaşır ve Platon'un zihninde bu "adalet" ideasıydı (İlboğa, 2007: 11).

Platon'un önündeki bir diğer sorun da oluşla beraber varlığın imkânını uzlaştırmak olmuştur. Platon'a göre oluş inkâr edilemezdir. Platon'un öncellerinin oluşu açıklama çabaları varlığın imkânının yadsınması ve açıklanamaması gibi bir sonuca gitmiştir. Öte yandan, varlığı açıklama çabaları da oluşun açıklanmasını başarısız kılmıştır. Varlığın ve oluşun ayrı ayrı açıklanma çabalarının zamanla varlığın ve oluşun birlikte açıklanması gerektiği düşüncesini ve gereksinimini ortaya koymuş ve bu noktada Platon idealar öğretisiyle oluşu ve varlığı bir bütün olarak açıklayabilmiştir. İdealar öğretisi de böyle bir senteze olan ihtiyacın sonucudur (İlboğa, 2007: 11).

Felsefesinde Pythagorasçı geleneğin izlerini taşıyan Platon, ruhu da beden devinim sebebi olarak görür. Bu nedenle, bu bölüm de Platon'un metafiziğine değinerek hem idealar dünyasını kapsayan evren anlayışını hem de beden devinim sebebi olarak gördüğü ruh anlayışı üzerine görüşlerini kapsamlı bir şekilde irdedeceğiz.

2.1 Platon'un Evren Anlayışı

Platon'un öncellerinden ve *arkhe* filozoflarından en önemli farkı İdealizm adı altında felsefe tarihine damgasını vuran duyu organlarıyla bilgisini edindiğimiz ve içinde bulunduğumuz evrenin sürekli değiştiği için asıl gerçeklik olmadığı yönünde bir iddiaya sahip olan yeni bir felsefi görüş geliştirmesidir. Platon, görüşlerin olduğu evrende her şeyin değiştiğini ve bu görüşler evrenindeki şeylerin tamlığa erkebilmek ve idealardan pay alarak tamlığa erişebilmek için sürekli değişmeye uğradığını söylemektedir. Bu bağlamda, tezimizde Platon'un değişme ve hareket görüşlerini analiz ederken idealar felsefesinin önem arz ettiğini belirtmek yerinde olur. Platon için hakikat görüşlerin olduğu evrende değil ideaların olduğu evrendedir ve bu görüşü ile Platon iki evren-olduğu görüşünü ortaya koyar. Bu itibarla, Platon'un varlığı idealar evrenindeki hakiki varlıklar ve görüşlerin olduğu görüşler evreni olarak ikiye ayırmış ve ontolojisine kendisine kadar ki filozofların tartışıklarından çok farklı bir boyut kazandırmıştır (Arslan, 2016: 239; Denkel, 2011: 93).

Platon'un idealar evreni ve görüşleri evrenini algılayış biçiminin en iyi örneklerinden biri onun "Mağara benzetmesi"dir. Bu mağara benzetmesine göre;

Bazı insanlar karanlık bir mağarada, doğdukları günden beri mağaranın kapısına arkaları dönük olarak oturmaya mahkûmdurlar. Başlarını da arkaya çeviremeyen bu insanlar, mağaranın kapısından içeri giren ışığın aydınlattığı karşı duvarda, kapının önünden geçen başka insanların ve taşıdıkları şeylerin gölgelerini izlemektedirler. İçlerinden biri kurtulur ve dışarı çıkıp gölgelerin asıl kaynağını görür ve tekrar içeri girip gördüklerini anlatmaya başlar ama içerdekileri, duvarda gördüklerinin zahiri olduğuna ve gerçeğin dışında cereyan etmekte olduğuna inandırması imkânsızdır (Platon, 1937: 514a).

Burada Platon'un iki evren ayrımı yaptığını görüyoruz. İnsan, bedeni ile gölgeler âleminde bulunmasına rağmen, ruhu bir zamanlar idealar evreninde bulunmuş olduğu için, idealar evrenindeki gerçekler hakkında tam bir bilgiye sahip olamamaktadır.

Platon'a göre idealar hakiki ve tam olanlar ve görüşler ise idealar evreninde ezeli, ebedi ve sonsuz olan olarak bulunan ideaların eksik ve soluk dolayısıyla değişen kopyalarıdır (Denktaş, 2017: 22). Platon'un bu iki dünya anlayışında evrendeki somut veya soyut her varlık idealar evreninde de mevcuttur ve ona göre varlığın özü

tinseldir⁴⁷. Bu bağlamda, Platon’a göre evrendeki şeyler hakkında elde ettiğimiz duyular hakikate ulaşmada bir araç olarak kullanılmaz. Hakiki olan tinsel olduğu için de hakikate duyularla değil ancak düşünmeyle ulaşılabilir (İpek, 2021: 39). Parmenides’in görüşlerinden bahsettiğimizde de belirttiğimiz gibi Parmenides ile Platon’un görüşleri bu anlamda örtüşmektedir. Parmenides duyuların aldatıcı olduğunu ve varlığın bilgisine duyularla değil ancak ve ancak düşünme ile ulaşılacağını söylüyordu.

Platon öncesi *arkhe* filozofları doğadaki değişmelerin ve varlığın temelini *arkhe*ye dayandırırken, Platon gerçekliğin doğasını idealara dayandırır. Platon doğadaki değişmeyi ve hareketi kabul ederek bu değişmeyi açıklayabilmek için idealar evreni ve görünüşler evreni olarak adlandırdığı iki evren olduğunu belirtir ve Herakleitos ile bir fikir birliği gösterir. Herakleitos, doğadaki her şeyin ve *arkhenin* de değiştiğini ve bu değişmelerin *logos* denilen bir evren aklı tarafından yürütüldüğünü söylüyordu. Doğada sürekli bir oluşun, yok oluşun ve hareketin olduğunu gören Platon hakikatin doğada var olmayacağı görüşü ile idealar öğretisini ortaya koyar. İdealar evreninde gerçeklik doğası bağlamında ezeli, ebedi, bozulmaz, oluşmaz ve yok olmaz bir yapıdadır. Görünüşler evrenin de ise sabit ve değişmez hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla, görünüşler evreninde bir değişme ve hareket söz konusu iken idealar evreni sabit ve durağan bir evrendir. İdealar, bölünmez ve değişmezler ve onlar aynı zamanda hareketsizdirler. Bu bağlamda, Platon’un görünüşler evreni hakikatin bilgisine erişmeyi mümkün kılmaz ama idealar evreninde hakikati düşünme yolu ile anlamak mümkündür. İdealar evrenindeki hareket yoksunluğu bakımından Parmenides’in varlığı hareketsiz, tam ve bölünemez kabul etmesi bağlamında iki filozofun benzer görüşlere sahip olduğu anlaşılır.

Platon’un ontolojisine baktığımız zaman *Timaios* diyalogunda onun *kozmogonisini* buluruz ve bu diyalogda görünüşler evreninin meydana getirilmiş olduğu görüşünü savunduğunu görmekteyiz. Platon’un evren anlayışında değişme ve hareket görüşlerini açıklarken onun *Timaios* isimli eserindeki evrenin, oluşumu, dört öge ve *Demiourgos* mitosları üzerine tartışacağız.

⁴⁷ Maddeyle ilgili olmayan, özdeksel niteliği bulunmayan, manevi

2.2 Hareket ve Dört Öge

Platon evrenin dört ögeden oluştuğunu söylediği *Timaios* diyalogu görünüşler evreni ve idealar evreninin ayrımı ile başlar.

“Görünümler evreni sürekli değişme ve yok olan evren iken, hakikatlerin olduğu İdealar evreni fiziksel olan, değişen ve yok olan dünyadır: bu nedenle, düşüncenin ve mantıksız duyumun nesnesidir. Ebedi olan asla değişmez: bu nedenle akıl tarafından kavranır” (Platon, 2015a:28a).

Platon’un bu iki dünya analizi *Timaios* diyalogunda tartışmalar ile devam eder ve nesnelerinin farklı doğası tarafından koşullandırılır. Bu bağlamda, değişen ve değişmeyen varlıklara göre iki dünyanın ayrımı yapılır.

“...değişmeyen, sabit ve açıkça anlaşılır olanın tarifi değişmez ve sabit olacaktır” (Platon, 2015a: 29b).

“Varlık oluş için neyse, hakikat de inanç için öyledir” (Platon, 2015a: 29c).

Platon, *Timaios* isimli diyalogunda hiçbir şeyin sebepsiz olmadığı veya hiçbir şey sebepsiz değişmediği için, evrenin nedeni olan bir aklın gerektiğini öne sürer ve bu akıl evren adil olduğu için, ezeli-ebedi modeli aramış olmalıdır. *Demiourgos* diye adlandırdığı, güzelliği ve iyiyi amaçlamış olan ezeli ve düşünmeye dayanan bir zanaatkâr tarafından “biçimlerin” veya ideaların ebedi ve mükemmel dünyasını bir şablon olarak kullanarak *kaos* durumunda evreni ideaları model alarak düzenlemiştir. Platon’un burada düzenlemeden kastettiği şey, ideaların bir kopyası olan duyusal varlıkların düzene sokulmasıdır. *Demiourgos*un, önceden var olan *kaos* halindeki duyusal varlıklara düzen vererek ve bu düzeni verirken ideaları model alarak müdahale etmesi ve düzensizliği düzene çevirmesi söz konusudur (Lloyd, 1970: 16).

Demiourgos, bir düzensizlik halinde bulunan duyusal nesnelerin içinde bulunduğu Platon’un ‘kap’, *hypodokhe* olarak adlandırdığı bu üçüncü tür içindeki duyusal nesnelere müdahale ederek onları düzene koyduğu için burada bir yaratıcı, tanrı değil bir zanaatkâr olarak anılır. Duyusal nesneleri barındıran bu üçüncü tür ise meydana getirilmemiştir. *Hypodokhe*, *Demiourgos*un ideaları model alarak duyusal varlıkları üzerine yerleştirdiği ve düzenlediği yerdir (Çağrı-Mutlu, 2016: 34).

Demiourgos, duyulur varlıkları düzene sokarken ideaları ve toprak, hava, ateş ve su olarak adlandırdığı dört ögeyi kullanarak bu dört ögenin düzensiz halde bulunduğu şekilsiz, karışık ve sürekli hareket halinde olduğu homojenlik veya denge eksikliği olarak tanımladığı hale müdahale ederek maddeye düzen ve açıklık getirme görevini yerine getirir. Bu bağlamda, evrenin tüm özellikleri *Demiourgos*un adil ve iyi olanı seçmesi ile açıklanabilir. Platon, *Timaios*'ta evrenin oluşumunu “akıl (*nous*) ve zorunluluğun (*ananke*)” işbirlikçi etkinliğiyle açıklar. Platon'un burada yaptığı, *nous*a dayalı akli neden ile dört ögenin düzensiz, amaçsız ve rastlantısal bir şekilde bir araya gelmesini birbirinden ayırmak ve akli nedenin evrene düzen veren rasyonel ilke olduğunu söylemek ve bu noktada bu evren aklını *Demiourgos* ile özdeşleştirmektir (Özdemir-Akgündüz, 2019: 625).

Platon'a göre varlıkları görünür ve sağlam kılan ateş ve toprağa ek olarak bir araç olarak üçüncü bir unsura ihtiyaç vardı ve bu unsur su ve havadır.

Demek ki evren, gövdesi, derinliği olmayan, düz bir yüzeyden ibaret olmuş olsaydı tek bir orta terim hem iki ucu hem de kendisini bir araya getirmeye yetişirdi. Ama gerçekte bu gövdenin katı olması gerekiyordu. Katılar da her zaman bir değil iki orta terimle birbirlerine bağlandıklarından Demiourgos ateşle toprağın arasına suyla havayı koymuştur (Platon, 2015a: 32b).

Platon'un *Demiourgosu* duyulur evreni bir küre şeklinde düzenledi çünkü yuvarlak şekil en mükemmel olandır çünkü diğer tüm şekilleri kavrar. Bu nedenle de evrene dairesel hareket vermiştir (Platon, 2015a: 34a).

“o [*Demiourgos*], benzerinin, benzemeyenden sonsuz derecede daha adil olduğunu düşündü” (Platon, 2015a: 33b).

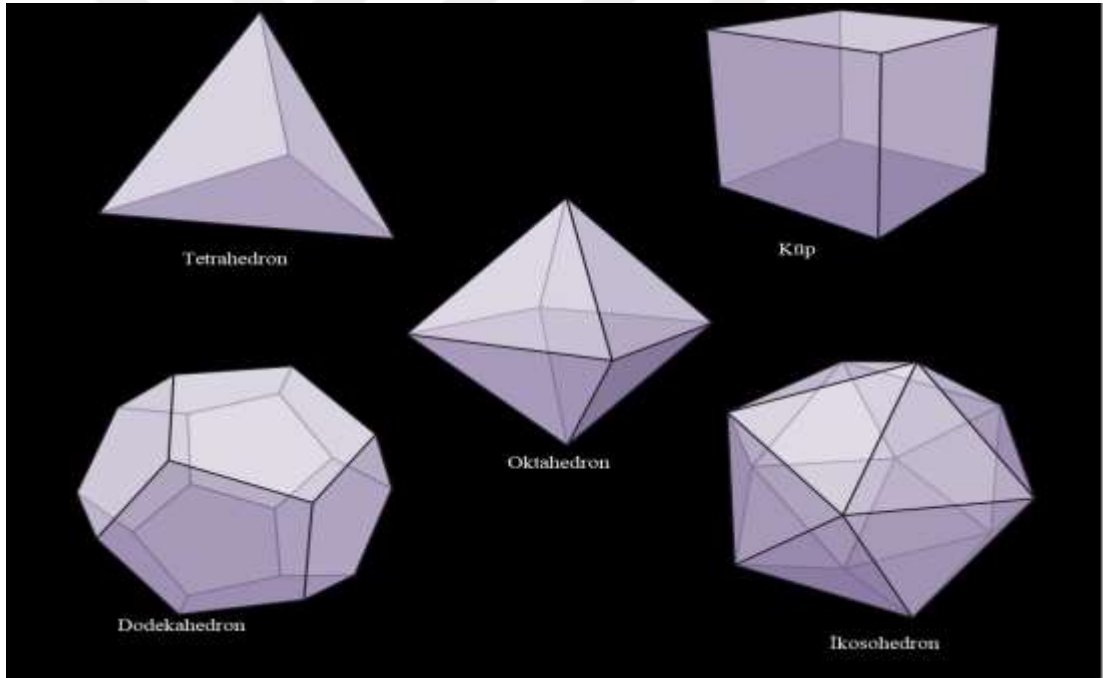
Evrenin oluşumuna dair metafizik ve epistemolojik ilkeler ile ilk defa *Timaios*'ta karşılaşmayız. *Timaios*'ta *Demiourgos*un evreni düzene koyarken kullandığı modeller (Platon, 2015a: 29a), Platon'un *Devlet* diyalogunda filozof-hükümdarın devlet idarelerini icra ederken taklit etmeleri gereken modeller olarak karşımıza çıkar (Platon, 1937: 500b).

Metafiziksel varlık-oluş ayrımı ve onun epistemolojik karşılığı, *kozmojinin* izleyeceği çerçeveyi oluşturan evrenin sonsuz bir modelin taklidi olarak son derece iyi bir zanaatkâr olan *Demiourgos* tarafından üretilen bir zanaat eseri olduğudur ve şöyle gerekçelendirilir:

- i. “Bazı şeyler her zaman vardır, hiç olmaz” (Platon, 2015a: 27d6).
- ii. “Bazı şeyler hiç olmadan olur” (Platon, 2015a: 27d6).
- iii. “Bir şey ancak ve ancak varsa, o zaman rasyonel bir açıklamayı içeren anlayışla kavranır” (Platon, 2015a: 28a1).
- iv. “Bir şey ancak ve ancak var olursa, o zaman mantıksal olmayan duyu algısını içeren kanaat tarafından kavranır” (Platon, 2015a: 28a2).
- v. “Evren var olan bir şeydir” (Platon, 2015a: 28b7).
- vi. “Olan her şeye bir şey neden olur” (Platon, 2015a: 28a4).
- vii. “Evrenin nedeni, evreni bir modele göre şekillendiren bir Zanaatkârdır” (Platon, 2015a: 28a6).
- viii. “Evren modeli her zaman var olan bir şeydir” (Platon, 2015a: 29a4).
- ix. “Evren, sonsuz bir modelden sonra biçimlendirilmiş bir zanaat eseridir” (Platon, 2015a: 29a6).

Evren canlı, eksiksiz ve benzersizdir. Dolayısıyla evren, tüm canlı türlerini parçaları olarak ve modelin bütünlüğünden gelen tekliğini kendi içinde barındırır. Evrenin görünürlüğü içindeki ateşten ve somutluğu da topraktan oluşur. Bununla birlikte, ateş ve toprak katıdır, onları uyumlu bir bütün halinde birbirine bağlamak, orantılı bir şekilde birleştirmek için iki ara madde gerekiyordu. Böylece, *Demiourgos* havayı ve suyu yarattı ve dört unsuru da orantılı olarak düzenledi: ateş havaya, hava suya; su da toprağa dönüşür. Bu dört öğeye ve bu öğelerin maddeyi oluşturmak için uygun oranlarına bağlı olarak, maddenin yapısı tartışması eski Presokratik soru olan “Evrenin özü nedir?” sorusu ile başlar. İlk bölümde bahsettiğimiz gibi Thales için *arkhe* su iken, Anaksimandros için *apeiron*, Anaksimenes için hava, Herakleitos için ateş ve *logos*dur. Empedokles için dört unsur toprak, hava, ateş ve sudur. Platon, dört öğe ile evrenin oluşumunu betimlemesini yapması bağlamında Empedokles ve Pythagorasçıların öğretilerinden etkilenmiş ama felsefi öğretisi ile daha da öteye gitmiştir. Çünkü Platon, bu evrenin özünü oluşturan dört öğeyi açıklamaya çalışırken onları matematiksel nesneler ve boş uzay (atomcuların icadı) açısından analiz etmenin ötesine geçer. Örneğin, duyulur evrenin düzenlenmesi için, beş düzenli katıdan dördünü seçer: ateş için tetrahedron, hava için oktahedron, su için ikosahedron ve toprak için küp, evren için on ikiyüzlü. Tetrahedron, oktahedron ve ikosahedron yüzleri eşkenar üçgenlerden oluşur ve her yüzün kendisi altı temel yarım eşkenar dik açılı üçgenden oluşur (Platon, 2015a: 53b5). Geriye kalan küresel biçime en yakın ve bütün şekilleri kapsayan ve bütün şekillerin onun geometrik yapısında olduğu dodakehedron ise tüm evren için kullanılır (Platon, 2015a: 55c4). Bunlardan ilk üçünün yüzleri eşkenardan oluşur. Üçgenler ve her yüzün kendisi, kenarları 1:√3:2

oranında olan altı temel (skala) yarım eşkenar dik üçgenden oluşur. *Timaios* neden her yüzün bu tür altı üçgenden oluştuğunu söylemez; aslında iki dik açılı içeren iki kenarın daha uzun olanında birleştirilirse, daha basit bir şekilde bir eşkenar üçgen oluşturacaktır. Küpün yüzleri, dört temel ikizkenar dik açılı üçgenden oluşan karelerdir ve yine, dördün neden ikiye tercih edilmesi gerektiği açık değildir. Her dik açılı üçgenin kendi türünde iki üçgene sonsuz bölünebildiği göz önüne alındığında (dik açılı tepe noktasından hipotenüse bir dik açı düşürüldüğünde, ortaya çıkan iki küçük dik üçgenin her ikisi de orijinal üçgene benzerdir) eşkenar veya kare katıların yüzleri ve dolayısıyla stereometrik katıların kendileri minimum boyuta sahip değildir. O halde, muhtemelen, eşkenar için altı bileşenli üçgen ve kare için dört bileşenli üçgen seçiminin amacı, katı parçacıkların yok olacak kadar küçülmesini önlemektir (Ballew, 1974: 189).



Şekil 2.1. Platonik Katılar

Platon'un ateş için tetrahedron, hava için oktahedron, su için ikosahedron ve toprak için küp, evren için dodakahedronu form olarak seçtiğini söylemiştik. Tetrahedron, oktahedron ve ikosahedronun her birinin eşkenar yüzleri olduğundan, ateş, hava veya su birbirleri ile etkileştiğinde ayrılması veya birleşmesi mümkündür. Bu itibarla, birbirlerini keserler veya ezerler ve yüzleri, cisimlerden birinin cisimcikleri halinde yeniden oluşturulabilir. Bunu geometrik olarak da görmek mümkündür.

Örneğin, tetrahedronun dört yüzü ve oktahedronun sekiz yüzü olduğu göz önüne alındığında, iki ateş cismi tek bir hava cismine veya bir hava cismi iki ateş cismine dönüştürülebilir. *Timaios* bu şekilde ateş, hava ve su arasında meydana gelebilecek karşılıklı dönüşümü açıklar. Öte yandan, küp parçacıklarının yüzleri de ayrılabilirken, bunlar ancak küpler olarak yeniden oluşturulabilirler ve bu nedenle toprak diğer üçü ile karşılıklı dönüşüme uğramaz (Gill, 1984: 34).

Tam da bu noktada Platon'un fiziksel söyleminin onun metafiziğiyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu sormak yerinde bir sorudur. Örneğin, ateş örneklerinin parlaklığı, hafifliği ve ısısı gibi algılanabilir özelliklerinin ateşin tetrahedron biçimiyle nasıl bir ilişkisi vardır? Ateşin formu, *Demiourgos*un taklit ettiği ve bunu yaparken uzamsal olarak genişleyen, maddi, algılanabilir, geçici ve değişken ateş örnekleri ürettiği ateşin uzamsal olmayan, maddi olmayan, algılanamaz, anlaşılabilir, ebedi ve değişmez doğasıdır. Ateşin doğası hakkında gözlemlenebilir örneklerin sadece bu özelliklere sahip olmasını gerektiren şeyin ne olduğu bize söylenmese de, *Demiourgos*un yaptığı gibi *Timaios*u dört düzenli katıyı seçmeye ve atamaya yönlendiren muhtemelen bu bilgidir. Ateşin doğası gereği, *hypodokhede* görünen herhangi bir "taklidi"nin parlak, hafif ve sıcak olarak algılanabilir olması gerektiği göz önüne alındığında, bu özellikleri en iyi destekleyen katı cisim tipi tetrahedron olduğu ortaya çıkıyor olmalıdır.

Aristoteles, Platon'un dört öge ile ilgili görüşlerine *Oluş ve Bozuluş* isimli eserinde yer verir ve bazılarının iki ya da üç, bazılarının da dört ögenin var olduğunu iddia ettiklerini söyler. Aristoteles şöyle devam eder:

"Üç olduğunu söyleyenler için de aynı durum söz konusudur. Platon'un ayrımlarında olduğu gibi: O orta terimi karışım yapmıştır" (Aristoteles, 2019b: 332a2).

Burada Aristoteles, Platon'un üç ögenin varlığını kabul ettiğini söylemekle birlikte ögelerin karışımına dair Empedokles gibi bir yaklaşımla felsefesini tesis ettiğini savunur. Fakat dört öge ateş, su, hava, toprak birbirlerinden farklı katılar olarak birbirlerinin karışımı değildir.

2.3 Hareket ve Ana taşıyıcı

Platon'un duyuşal nesneleri barındıran 'kap' (*hypodokhe*) olarak adlandırdığı üçüncü tür ise meydana getirilmemiştir ve *Demiourgos*un ideaları model olarak duyuşal varlıkları üzerine yerleştirip düzenlediği yerdir. Dolayısıyla, Platon değişme içinde olan ve değişmeyen hakiki evrenin kopyası olan evrenin yanında üçüncü bir şeyden bahseder. Bunu ana taşıyıcı" ve tüm meydana gelmenin dadısı, bakıcısı (*nurse of all becoming*) olarak adlandırır. Kavramın belirsizliğinden dolayı özür diler ve rolünü bir dizi analogiyle açıklamaya çalışır. Bu görünüşler, *hypodokhenin* kendi başına herhangi bir özellikten yoksun olduğunu göstermektedir. *Timaios*'un tam metafizik şeması şu şekildedir:

- i. "Ebedi ve değişmeyen formlar, model veya baba" (Platon, 2015a: 51b4);
- ii. "Babanın ve annenin modelinin veya "yavrularının kopyaları " (Platon, 2015a: 50c7);
- iii. "Kap veya anne" (Platon, 2015a: 52a1).

Hypodokhe, kendinde görünmez, şekilsizdir, niteliksizdir, kavranılması çok zordur, çoğul olanağa sahiptir, hiçbir zaman belli bir şekil ya da form almaz.

Aynı argüman yoluyla aynı terim her zaman tüm maddi yapıların kabından bahsederken kullanılmalıdır çünkü o hiçbir zaman olduğundan başka bir şey değildir: yalnızca her şey için ana taşıyıcı olarak davranır ve ona giren şeylerin herhangi biriyle, her neyse herhangi bir biçimde asla benzer hale gelmez. Doğası her şeyin kendinden biçimlendiği malzeme olarak davranmaktır – ona giren şeyler tarafından başkalaşmak ve değiştirilmek, bu yolla farklı zamanlarda farklı görünür (Platon, 2015a: 50c).

Oluş ve değişme içindeki duyuşal evrene kendiliğinden neden olan değişmez, sonsuz evrenin nedeni olan bir eril yaratıcı ve tüm değişmenin onda meydana geldiği dişil bir karakter bulunmaktadır. Ama eril yaratıcıyı belirlemek ne kadar kolaysa dişil kabı belirlemek o kadar zordur. Çünkü kap doğuran, tikellerin kendisinden çıktığı ve kendisi değişmeden değişmenin devamlı hale gelmesini sağlayan şeydir. Bu özelliğiyle maddidir. Kabın bu dişil özelliği akla Aristoteles'in maddesini getirir. Aristoteles'in madde diye bahsettiği şey de forma yönelen ve formla gerçekleşen bir şeydir. Form belirleyen, madde belirlenendir (Çağrı-Mutlu, 2016: 8).

Platon, ana taşıyıcının üçüncü tür olduğunu söylediğinde onun madde olduğunu mu kasteder? Ana taşıyıcının madde mi yoksa uzay olarak mı düşünüleceği ve bu iki role de sahip olduğunu tutarlı bir şekilde düşünmenin mümkün olup olmadığı konusunda önemli tartışmalar olmuştur. *Hypodokhe* madde ise, herhangi bir *hypodokhe* parçasının nasıl hareket halinde olabileceğini anlamakta hiçbir zorluk olmayacaktır. Öte yandan uzamsal kısımlar sabittir; eğer gözlemlenebilir bir tikel bir yerden başka bir yere seyahat edecek olsaydı, bu tikel farklı *hypodokhe* parçalarının bir ardışıklığı olurdu ve dolayısıyla baştan sona kesinlikle aynı kısım olmazdı. *Hypodokheyi* dolu bir boşluk olarak düşünürsek, bu zorluğun üstesinden gelinebilir. Uzay olarak rolü, belirli bir zamanda gözlemlenebilir herhangi bir tikel adına onun “içinde” olmasından bahsedildiğinde o hem üç boyutlu uzantı hem de belirli bir konum sağlamaktır: herhangi bir özelin olması için, uzaysal bir konumu (Platon, 2015a: 52b3) işgal etmesi gerekir. Baştan sona aynı olması gerekmez.

Hypodokhe doğuran ve tikellerin kendisinden çıktığı ve değişmeyen şey olarak maddidir ve dışıl özelliği Aristoteles’in maddesine benzer. Bu bağlamda form belirleyendir ve ona göre göre madde forma yönelen şeydir (Ross, 2014: 125). Bu bakımdan *hypodokhe* ile bir benzerlik gösterse de aynı şeyler değildir. Madde formdan bağımsız düşünülmezken kap kendi başına madde olmaktan ziyade yer olarak kabul edilir. Kabı sadece içine giren şeylerin şeklini alıp farklı şekillere bürünmesi bakımından maddeye benzetebiliriz. Öteki türlü Platon madde kavramını en azından Aristoteles kadar açıkça kullanmamaktadır. Sonuç itibarıyla kabın, ideaların kopyalarını taşıyan yer ve görünüşler evreninde oluşun ve değişimin zemini olan maddi bir şey olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan, Platon kabıyla yer arasında bir ayrıma gitmemiş, ikisini aynı şey olarak kabul etmişken Aristoteles’in maddesi için bu kesinlikle söz konusu değildir. Madde, doğal dünyanın meydana gelmesinde tek öge değildir oysaki *hypodokhe* doğal dünyanın meydana gelmesinin tek dayanağıdır. Tüm bunların sonucunda açıktır ki değişme ve hareketin felsefi analizine giriştiğimizde değişme ve hareketi, madde, yer ve zamandan bağımsız düşünemeyiz. Platon’un felsefesindeki değişme ve üzerine madde ve yer bağlamında analizimizi yaptıktan sonra, zaman açısından Platon’un görüşlerini inceleyerek devam edebiliriz.

2.4 Hareket ve Zaman

Platon' a göre, evren ruhu⁴⁸ özdeşlik ve farklılık *Demiourgos* sayesinde bir birlik kazanır ve düzensizlikten düzene geçer. Platon, zamansal evrenin sonsuzun bir benzeri olduğunu söylediğinden ilk olarak Platon'un sonsuz üzerine görüşlerine değinmek gerektiğini düşünmekteyiz. Sonsuz kelimesini karşılayan Yunanca kelime olan *aion* mitolojik yazılarda sonsuzluğu karşılayan bir anlamda kullanılmamıştır. İnsan hayatına açıklık getirmek için insanın yaşama gücü ve canlılığını açıklama ile ilişkili olarak Homeros tarafından kullanılmıştır. Yarım doğum (*sempiternity*) ve sonsuzluk (*eternity*) arasındaki fark ilk defa Elealı filozoflardan biri olan Parmenides tarafından açıklanmaya çalışılmıştır (von Leyden, 1964: 35). Parmenides, 'her şey birdir, bir bütündür' gibi bir ifade kullanmasına rağmen, Platon'un bu terimi zamansız sonsuzluk anlamında kullandığı bilinir. Sonsuz süre açısından onun "oldu" veya "olacak" olduğunu söylemek yanlıştır çünkü bunlar sadece hareket eden şeyler için geçerlidir (Topakkaya, 2014: 260).

Platon, sonsuzluğu zamanın bir resmi veya gölgesi olarak anladığını onun *Nomoi* diyalogundan anlıyoruz (Platon, 2015: a37). *Nomoi* diyalogunda Platon, zamanın döngüsel yapıda olduğunu söyler ve zamanı, sabit olan varlığın sürekli oluş içinde olması olarak anlar. Platon'a göre zamanın hareketi ancak ruhun hareketi ile mümkün olduğundan, Platon zamanın hareketini evren ruhunun hareketi olarak görür. Diğer bir deyişle Platon'un burada hareketi zamanı nicelleştirmek için bir vasıta olarak kullandığını görmekteyiz (Topakkaya, 2014: 260).

Platon'un zamana dair görüşlerinde, zamanın ancak yıldız hareketlerinin somut anlamda devam etmesine bağlı olduğunu belirtir. Yıldız hareketleri sayılarla sayılabilir ve bu bağlamda zaman ancak ve ancak yıldız hareketlerinin devamı ile mümkündür. Ona göre zaman sürekli etkileşim halinde olan ve geçmişi, geleceği ve şimdiyi barındıran bir sürekli şekil değiştirmedir ve bu sürekli şekil değiştirme hali zamanın "sınırsızlığını" da gösterir. Geçmişi, geleceği ve şimdiyi içinde barındırması ile zaman, içinde sürekli değişme olan momentumlar içeren bir bütün olarak kabul edilir. Platon buna örnek olarak "eşit yaşlılık" kavramını öne sürer. Hareketin sonu bir diğer

⁴⁸ Platon evrenin de canlı, akıllı ve ruh sahibi olduğuna inanır ve bu ruha "evren ruhu" adını verir. Bu bağlamda, Platon'a göre bütün gök cisimleri canlıdır, onların düşünme yetileri ve ruhları da vardır. Ruh, Platon'a göre özü itibarıyla değişme ve dönüşümün kendiliğinden hareketin, kendi kendine hareket eden varlığın bu hareketinin ilkesidir (Platon, 1994: 892a).

hareketin başlangıcı olduğundan gençleşmenin sonu yaşlılık olur ve bu birbirine zıt zamansal kavramlar bütün bir zamanın içinde erirler. Şimdi genç olan ve ileride yaşlanacak olan kişi aynı kişidir; öz aynı kalır ve insan şu an yaşadığı yaşın en yaşlısı ve yaşayacağı yaşın en genci olacağından Platon, böylesi bir eş yaşlılık kavramı ile zamanın sınırsızlığını vurgular (Topakkaya, 2014: 263).

Platon, zamanı evren ruhu ile ilişkilendirir ve zamanın kaynağının akli dünya ile ilgili olduğunu söyler. Buna karşın, Platon'un yer anlayışına geri döndüğümüzde *hypodokhenin* madde mi olduğu tartışmasını da hatırlatarak, yerin duyusal evrene ait olan bir özellik olduğunu söyleyebiliriz. O halde, Platon'un idealar evreni ve duyusal evren olarak ayırdığı iki evren anlayışında zamana ayrı bir önem atfettiği söylenebilir. Zaman kavramıyla birlikte hızlılık ya da yavaşlık olmak üzere iki temel ölçü birimi ortaya çıkmıştır. Dünyanın güneş etrafında döndüğü hıza göre günler ve geceler kısalmakta ve uzamaktadır. Pythagoras'ta sayı ile zaman arasında kurulan ilişki ve bu ilişkide sayının temel ilke olarak kabul edilmesi, buna bağlı olarak geliştirilen evren senesi ve bununla ortaya çıkan harmoni anlayışı muhtemelen Platon'u da etkilemiştir. Bunun izlerini *Timaios* 'ta görmek mümkündür (Topakkaya, 2014: 264).

Platon, Pythagoras'ın evreni sayılarla ilişkilendirmesinden etkilenmiştir. Pythagoras sayı öğretisini temellendirirken sayıların evrenin özünün oluşturduğunu ve şeylerin bu özden meydana geldiğini savunmaktadır. Pythagoras'a göre, "On" sayısı yetkin bir sayıdır ve yaşamın ilkesi ve yol göstericisidir. "On" olmasaydı her şey belirsizlik içinde ve karanlıkta kalırdı. Bu nedenle "On" sayısı mükemmel sayıdır. "On" sayısı içinde ilk olarak eşit sayıda tek sayılar (1, 3, 5, 7, 9) ve çift sayılar (2, 4, 6, 8) bir araya gelmiştir (Weiss, 1964: 3). On sayısı bütünü, güzeli, iyiyi ve evreni ifade eder.

Kosmos kelimesi ilk kez Pythagoras tarafından kullanılmıştır. Pythagoras'a göre *kosmos* mantıkça ve matematikçe düzenlenmiş bir yapıdır. Bu yapı sayılardan oluşur ve merkezinde ateş vardır. Sayının temeli de sınırsız olan hava ve sınırlı olan ateştir. Pythagoras, evrenin sınırsız hava ile merkezde olan sınırlı ateşten oluştuğunu söyler. Ona göre, ateşin çevresinde dönen bir karşı dünya bulunur ve karşı dünyanın dış çevresinde ise küre biçiminde olan dünya döner. Pythagoras'ın bu evren tablosu açıklaması ile artık Dünya evrenin merkezi olmaktan çıkmıştır. Ayrıca, Ay ve Ay'ın dışında olan Güneş, Dünyanın baktığı yüzeydedir. Güneşin dışında ise gezegenler ve

gezegenlerin dışında sabit duran yıldızlar vardır. Notalara paralel olarak sayıların da belirli bir düzene bağlı olduğunu savunan Pythagoras, *kosmosu* anlatmak için gezegenlerin müzikal oranlara göre dizildiği ve aralarındaki uzaklıkların da müzikal aralıklarla devam ettiğini kabul ettiği Kürelerin Armonisi adında bir varsayım öne sürmüştür. Bu varsayıma göre, Dünya, Karşı dünya, Ay, Güneş ve beş gezegenden oluşan dokuz kozmik şeklin dairesel hareketiyle algılayamadığımız uyumlu bir ses oluşturduğu öne sürülür. Pythagoras, tarafından sayı ile zaman arasında kurulan ilişki ve bu ilişki ile sayının temel ilke olarak kabul edilmesi öğretisinden etkilense de Platon, o sayılarla somut şeyleri birbirinden ayırır. Pythagoras'ın varlığın temeli olarak gördüğü “Bir” den diğer varlıkların ortaya çıkması gibi, Platon'un *Demiourgosu* da evreni harmonik sayısal ilişkilerle düzenlemiştir. Duyusal evren bölünebilirdir; bu bölünebilirlik ancak ve ancak bunu bir bütün ve tam olarak algılamak, bir olarak algılamak ile mümkündür çünkü ancak bir bütünün olduğu yerde onun parçalarının her biri ayrı bir anlam kazanabilir. Duyusal evren ile idealar evrenini birbirinden ayrı algılamak doğru olmaz; insanla gölgesi arasındaki ilişki neyse, idealar evreni ile görüşler evreni arasındaki ilişki odur (Arslan, 2014: 246).

Platon'dan farklı olarak Aristoteles ise zamanı öncelik ve sonralık açısından hareketin ölçüsü olarak tanımlar ve ona göre zaman *aionun* bir kopyası değildir. Aristoteles hiçbir zaman hareket kavramını görmezden gelerek bir zaman tanımlaması yapmaz. Onun için zaman artık Platon'da olduğu gibi *aionun* bir kopyası değildir. Sınırsız zaman, bağlantılı bir yapıya sahip olup, döngüsel hareket içinde ölçülebilen bir şeydir. Buna rağmen, Aristoteles'te zamanın sonsuzlukla ilişkisi gökyüzü üzerine yazmış olduğu yazılarda gökyüzü varlıklarının hareketlerini temellendirmek bağlamında açığa çıkar. Platon sonsuzluktan hareket edip, oluşa ve *kronosa* ulaşırken; Aristoteles oluş ve dolayısıyla hareketten kalkıp sonunda sonsuzluğa göndermede bulunmaktadır. Buraya kadar yapılan analizlerde Platon'un değişme, hareket yer ve zaman ilişki üzerine analizlerimizi yaptık (Coope, 2005: 42; Falcon, 2017:395; Purves, 2010: 36).

Platon'da değişme ve hareket üzerine analiz yaptığımızda yalnızca fiziksel varlık alanında değil metafiziksel olarak da değişme ve hareketi irdelemek gerekir çünkü Platon'un felsefesinde ruh da devinimin sebebidir ve devinim halindedir. Bu bağlamda, tezimize Platon'un ruh anlayışı ile devam etmek yerinde olacaktır.



2.5 Platon'un Ruh Anlayışı

Platon, ruh hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken Pythagorasçı izler taşımakta ve ruhu duyusal alanın varlıklarına indirgeyen düşüncelere katılmamaktadır. Cornford'un da ifade ettiği gibi Platon'un bilgiyi duyusal nesnelerden soyutlama yoluyla türeten tüm kuramlardan tam anlamıyla uzaklaşması, ruhu bedenine ince dokulu gölgesi sayan görüşü yadsımasıyla gerçekleşir. Eğer ruh bedenine bir uyumu olsaydı, buna bağlı olarak bedene bağlı bulunan her ruhun farklı olması ya da bir ruhun diğerinden daha ruhlı olması söz konusu olabilirdi. Fakat Platon'da böyle bir düşünceye rastlamak söz konusu değildir. Platon ruhu bedenden ayırmakta ve onu insanın en değerli varlığı olarak görmektedir (Cornford, 1957: 6). Platon'a göre bütün varolanın içinde akla sahip olabilecek tek varlık ruhtur. Platon'un *Phaidros* diyalogunda,

“... bana iç güzelliği verin ve dış hayatımı içimle ahenkli kılın! Bilgenin zenginliğini en büyük zenginlik bileyim” (Platon, 1997: 279bc).

Şeklindeki sözleri, insanı oluşturan iki unsurdan tinsel unsura vermiş olduğu önemi gösterir.

Ruhun gerçekliği ve bedene üstünlüğü, Platon'un varlık anlayışındaki metafiziksel düalistliği yansıtan bir anlatım içerir. Platon'un varlık anlayışında gerçek varlığın görünüşüne üstün olması, ruh beden ikiciliği bağlamında ideaya yakınlığı ve benzerliğinden dolayı ruhun bedene üstünlüğü şeklinde kendini gösterir. Aynı zamanda bedene üstün olan ruh, ondan önce ve onun devinim sebebidir. Ruh *“kendiliğinden hareket eden hareket”* olarak tanımlayan Platon, onu kendini başlatan devinim veya devinimin kaynağı olarak görür. Böylece, her türlü devinimin sebebi olan ruh bedeni yönetir; devinimin nedeni olduğu bedene önceliği ve üstünlüğü açıktır (Ceylan, 1999: 75).

Platon, ruhun görünüşler dünyası ile sınırlanamayacağını, ruhun bir bedene bağlı olmadan yaşadığı hayatın bir tanrısal bir hayat olduğunu düşünür. Özü itibarıyla tanrısal olan ruh, gelip bir bedensel kalıp içerisine inmiştir. Bu iniş fiziksel bir iniş değil tinsel bir harekete işaret etmektedir. Tanrısal olan ruh bir idea değildir fakat idealara yakın bir varlıktır ve idealara en çok benzeyen varlıktır.

Doğasında tanrılık olduğu kadar insanlık da barındıran ruh hakkında görüşlerini *Phaidros* diyalogunda şöyle açıklar:

Ruhun ne olduğunu göstermek, tanrılık bir bilgiyi ve geniş bir açıklamayı gerektirmesine rağmen, onun ne olduğunu tasarlamak insan bilgisiyle ve daha dar bir açıklamayla mümkündür. Ruhun kanatlı atlarla arabacının bir araya gelmesinden doğan bir kuvvete benzediğini tasarlayalım. Tanrıların atları ve arabacıları hep iyi soydan olmalarına karşın, öteki varlıklarinkiler hep aynı değerde olmayan soylardandır. Kendimizi ele aldığımızda; biri iyi ve pek üstün soydan olduğu halde, diğeri pek kötü bir soydan ve birinciye her bakımdan karşıt olan bir çift atın bir arabacı tarafından idare edildiğini görmekteyiz ki, burada arabacının işi çok zor ve zahmetli bir iş olacaktır. Atlardan biri kötü bir soydan olmasına rağmen, henüz kanatlarını kaybetmemiş olan ruh, göklerde dolaşmaktadır. Bu dünyaya inmemiş olmakla beraber, yapısı bakımından inmeye elverişlidir. Kanatlarını kaybeden ruh, katı bir şey üzerine tutununcaya kadar havada savurulur ve sonunda cisimsel bir varlık olan beden üzerine yerleşirki bu doğustur, ya da ruh ile bedenden meydana gelen bu bütün, ölümlü denen insanın oluşudur (Platon, 1997: 246a).

Burada sorulması gereken soru ruhun neden kanatlarını kaybettiğidir. Gökte dolaşırken yeryüzüne düşen ve cisimsel varlık olan beden üzerine yerleşen ruh tanrısal ruh değildir; bizim ruhumuzdur. Tanrısal ruh ile insan ruhu aynı ustanın elinden çıkmamıştır. Platon'un sözünü ettiği tanrılar *Demiourgos* tarafından yaratılmış ve cisimli olmalarına rağmen, onun iradesiyle ölümsüz kılınmışlardır. Fakat insanların da dâhil olduğu diğer canlılar *Demiourgos*un yaratmış olduğu diğer tanrılar tarafından yaratılmıştır. Tanrılar ile insanlar ve diğer canlılar aynı gereçten yapılmamıştır çünkü onlar, tanrılar gibi ölümsüz olmayacaklardır. Platon'un ölümsüz ve tanrısal kısmının *Demiourgos* tarafından, Platon'un tanrı olarak kabul ettiği evren ruhu ya da diğer tanrıların ruhu ile aynı gereçten yapılmasına rağmen, bütün açısından bunların yapısı aynı değildir. Çünkü canlıların ruhu parçalı bir yapıya sahiptir ve bu ruhlar göksel tanrılar tarafından, bedenden ayrılacak şekilde birleştirilmişlerdir. Ruhun bu parçalı yapısı ve ruhun bedenle birleşim şekli, onun kanatlarını kaybetmesini kaçınılmaz kılar. Bu parçalı yapısı ve doğası nedeniyle ruhun kanatlarını kaybetmesi onun kaderidir. Ruhun doğasının açıklanmaya çalışıldığı at arabası *mitosunda* onun kanatlarını kaybetmesi sanki onun kaderi olduğu yorumunu yapmamıza olanak verir (Ceylan, 1999: 75).

Doğası gereği kanatlarını kaybeden ruh yine doğası gereği göklere çıkma yetisine sahiptir. Tanrılık şeylerle kanatlarını besleyen ruh, tanrıların arkasından

gidebilir, gök kubbenin dışındaki gerçeklikler ile çok zor da olsa temaşa edebilir. Tanrıların ruhlarının ideaları temaşası, gökkubbenin devir hareketlerine bağlı olarak gerçekleşir. Bu devir hareketinde ruh, öz doğruluğu, bilgeliği ve bilgiyi görür. Gördüğü bilgi ne olgu halindeki bilgidir ne de şimdiki yaşayımızda varlıklar adını verdiğimiz şeylerin bilgisidir. Bu bilgi ideaların bilgisidir. Devir hareketi ile devreden ruh, gerçeklikleri temaşa ettikten sonra göğün içine girer ve yerine döner (Platon, 1997: 247c).

Doğası itibari ile tanrıların ruhlarından farklı olan insan ve diğer canlıların ruhları unutmaya uygun bir yapıya sahip olup, doğuşla birlikte bedenle birleşme sonucunda bir unutkanlık meydana gelir. Gökkubenin devinimi ile ideaları gören ruh beden ile birleştikten sonra ideaların kendisini hatırlamaya başlar ki bu durum *anemnesis*⁴⁹ olarak adlandırılır. Platon'a göre anımsayı sağlayan ideaların kendisini gören ruhtur ve her ruh bu sürecin farklı bir noktasında bulunur. Platon bu ruhların doğasını şöyle tasvir eder:

Bunlardan bazıları tanrıların ardından gitmek için ellerinden geleni yapmalarına rağmen; ancak az bir kısmı arabacısının başını göğün dışına çıkartır ve gökkubesi ile dönerken, atların aksiliği yüzünden idealara güçlükle göz atabilir, bir kısmı da atlarına hakim olamadığı için başını bazen dışarı çıkartır, bazen içeri çeker; dolayısıyla ideaların bir kısmını görür ve bir kısmını göremez. Geri kalanların hepsi de, yukarı çıkmaya can atmalarına rağmen bu çabaları boşunadır; çünkü bunlar birbirinin önüne geçmeye çalışarak birbirini çiğnemekte ve birbiri ile boğuşmaktadır. Arabacıların beceriksizliği yüzünden birçok ruh topal olmakta, çoğunun kanatları zedelenmekte, sürekli çabalamalarına rağmen gerçeklikleri temaşa edememekte, artık kanaatle beslenmektedirler. Hakikat ovasını bulmak için sarfedilen bu çetin gayretin sebebi; ruhun en üstün kısmına yarayışlı olan besinin bu ovadaki çayırılıkta bulunması, ruha o hafifliği veren kanatların ancak bu çayırda beslenebilmesidir (Platon, 1997: 248a).

Ruhun duyulur dünyaya düşerek bir beden ile birleşmesi ve hangi beden ile birleşeceği tanrısal bir kanunla belirlenir ve ruh bir seçim özgürlüğüne sahip değildir. Platon *Phaidros* 'da bu kanunu şöyle anlatır:

Bu kanun gereği ruh hiçbir hayvanın ilk nesline yerleşemez, öte yandan gereçlerin en çoğunu görmüş olan ruh ise ilerde bir filozof olabilecek bir adamın tohumuna yerleşmesi gerekir. Gerçekleri görmüş olma bakımından ikinci sırada olan ruh, kanunu sayan veya usta savaşçı bir komutan olan bir kralın tohumuna yerleşmelidir. Üçüncü sıradaki ruh, bir devlet adamına veya

⁴⁹ Anımsama

bir iş adamına, dördüncü sıradaki, beden eğitimciye; beşinci sıradaki, bilici veya gizemlere erdiriciye; altıncı sıradaki, bir şaire veya taklitle uğraşan birine; yedinci sıradaki, bir sanat ustasına veya bir çiftçiye; sekinci sıradaki, bir sofist veya bir demagoga, dokuzuncu sıradaki, tiran tabiatlı bir adama uygun düşecektir (Platon, 1997: 248c).

Anlaşıldığı üzere ruhun görünüşler dünyası ile olan ilk ilişkisi insan bedenine ile birleşmesi şeklinde olur. Ruh beden ile birleşmeden önce bir tanrının ardından gitmiş ideaları görmüş ve anımsama yolu ile olsa da bunların bilgisine sahip olmuştur. İdeları kavrayan ruhun insan bedeninden başka bir bedene girmesi olası değildir, çünkü bu kavrama özelliği sadece insan denilen varlığa ait bir özelliktir. İnsan bedenine giren ruh, görülür olanlar, burada şimdi olanla temas halindedir. Bu temas ona daha ince edindiği ideaların bilgisini unutturur. Bedenle ilişkisinden dolayı kendi özüne yabancılaşan ruh nasıl geri döneceği problemine yöneldiğimizde bu geri dönüşün bilgi ve aşk ile olduğunu görürüz.

Platon'a göre, beden ruh için bir zindandır ve ruhun acısının ve ıstırabının kaynağıdır (Ceylan, 1999: 80). İçine düştüğü beden kalıbından kurtulabilmek için, ruhum erdemli ve ölçülü bir hayat sürmesi gerekir. Beden kalıbında bulunan ruh, idealar dünyasının ait bilgilerini anımsayamadığından kendi içgüdülerinin tesirinden kurtulup özlem duyduğu gerçeklikler dünyasına ulaşma olanağına sahiptir. Sevgiden mahrum olan ruhun yolu oldukça zor ve uzundur. Platon, *Phaidros* diyalogunda bunu şöyle ifade eder:

Bir filozofun ya da filozofla sevmiş bir adamın ruhu hariç, hiçbir ruh geldiği yere onbin yıldan önce dönemez. Ancak filozofun ruhu bin yıllık devirlerin üçüncüsünde, bu devirlerin her üçünde de dürüst bir hayat yaşamak şartıyla, yeniden kanatlanır ve üç bininci yılın sonunda tekrar tanrılara dönerler. Diğer ruhlar ise, ilk varlıklarını tamamladıklarında sorguya çekilirler. Verilen hüküm neticesinde kimi cezasını çekmek üzere yer altı zindanlarına, kimi de göğün şu veya bu katına yükselir ve orada, yeryüzünde insan şeklinde yaşadığı hayata uygun bir şekilde varlığını devam ettirir (Platon, 1997: 249a).

Ölüm denilen olaydan sonra ruhun hareket yönünü belirleyen faktör, ruhun görünürler dünyasında yaşadığı hayattır. Doğasında iyiliği ve kötülüğü birlikte bulunduran ruh, duysal nesnelere bakarak daha önce görmüş olduğu ideaları anımsayarak çoklukta birliği bulma konusunda zorlanır. Platon'un ifade ettiği çok az ruhta anımsama yetisininin bulunduğu göz önünde bulundurulduğunda, her ruhun bu

dünyadaki hayatı farklı olacak ve bedenle ayrılığından sonra tekrar geldiği yer gidemeyeceği gerçeği ortaya çıkar. Her ruh anımsama yetisini ve sahip olduğu aşk ölçüsünde gideceği yeri belirler.

Platon'un ruh anlayışı, onun felsefî sisteminin genel karakterine uygun olarak düalist bir görünüm arz etmektedir. Kavranılabilir olan idealar dünyası ile duyulur dünya arasında bir aracı olarak her iki dünya ile temas halinde olan ruh bir yanda kendi ilkesi ya da sebebi olan, diğer yanda kendisinin ilke durumunda olduğu dünya ile ilişki içerisinde (Ağaoğulları, 1989: 48). Ruh kendisi olmaktan kesilmeksizin iki varlık alanına da yayılır ve her aşamaya temas eder.



2.5.1 Ruhun Kısımları

Platon'un çeşitli diyaloglarında düşüncelerini daha iyi açıklayabilmek için, zaman zaman simgesel bir anlatım yolu seçerek bazı *mitos*lardan faydalandığını görüyoruz.

Ruhun ne olduğunu göstermek için mutlak olarak tanrılık bir bilgiye ve pek geniş bir açıklamaya ihtiyaç olduğunu söyleyen Platon, ruhun tanrısal bir varlık olmasından dolayı ruhun doğasını ortaya koymanın insan bilgisini ve gücünü aşacağını düşünmektedir. Bununla beraber Platon, ruh denilen şeyin ne olduğunu tasarlamının mümkün olduğunu ifade ederek ruh ile ilgili düşüncelerini at arabası mitosunu ile açıklamaktadır (Platon, 1997: 246a). Bu mitosun Platon açısından bir gerçekliği bulunmamakta, sadece ruhun doğasına ilişkin düşüncelerin daha anlaşılır kılınmasını sağlamaktadır. Ruhun kanatlı atlarla arabacının bir araya gelmesinden doğan bir kuvvete benzediğini tasarlayan Platon, onun parçalı tabiatının anlatımında, simgesel bir ifade kullanmaktadır.

Platon'un tinsel ve soyut bir varlık olarak düşündüğü ruh için, parça terimini kullanmanın ne kadar doğru olabileceğine baktığımızda, kendisinin *Devlet* (Platon, 2002: 444b) ve *Timaios*'ta (Platon, 2001: 35b) bu terimi kullandığını görüyoruz. Parça terimi her ne kadar Platon tarafından parça olarak kullanılmış olsa da Copleston bunun "eğretileme" olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Platon'un bu terimi kullanarak, ruhun uzamlı ve özdeksel varlık olduğuna işaret ettiği anlaşılmamalıdır. Zaten bunu, özdeksel anlamda parçalar olarak değil, davranışlarımızın ilkesi olarak göstermektedir.

Platon'un at arabası mitosunda üç unsur ya da parça yer almaktadır. Bu üç unsurdan birisi arabacı, diğer iyi huylu olan at, bir diğeri de kötü huylu olan at olmaktadır. Aslında bu unsurlardan her biri, ruhun her bir bölümüne ya da parçasına tekabül eder. Arabacı ruhun akılsal bölümü, iyi huylu at soylu istek ya da yürekli bölümü, kötü huylu at da iştahsal ya da itkisel bölümü temsil eder.

Platon'un üç parçalı ruh anlayışını ortaya koymasının sebebi at arabası mitosundan anlaşılabileceği üzere, ruhun yapısında bulunan çatışma olgusundan dolayıdır. Bu çatışma ruhun doğası gereğidir. Çünkü hem idealar hem de görünüşler dünyası ile ilişki halinde olan ruh duyulur evrene ait olan tutkuları içerir ve tutkuları denetleyerek insanın idealar dünyasına yükselmesini sağlar. Ruh oluşturduğu bu parçaların tembellik etmesi zayıf düşmesine, çalışması da kuvvetlenmesine yol açar. Üzerimizde en çok

baskın olan parça, bizi yeryüzünden göklere doğru yükseltendir. Platon'un *Timaios*'taki şu sözleri bu düşüncemizi doğrular: "...biz toprağın değil, göğün bitkisiyiz" (Platon, 2001: 90a).

Vücudumuz en üst bölümünde bulunan ussal bölümün geliştirilmesi, göğün bitkisi olmamızın gereğidir. Eğer tutkuların ve isteklerin peşinden gider ve onları doyurmaya uğraşırsak, ruhumuzun ussal bölümü zayıflar. Böylece, yeryüzünde ikamet etmeye mecbur kalırız. Platon, ruh anlayışını varlık ve bilgi anlayışına paralel olarak geliştirmeye çalıştığını görüyoruz. İdealar evreni ve duyulur evren arasındaki bağı oluşturan bir unsur olan ruhun, her iki dünya ile teması, onun parçalı olmasının bir gereği olabilir. Farklı dünyalara yönelen farklı ruhların çatışma içinde olması, onun kaderidir. Ruhu özünde bulunan çatışma olgusunu Platon, *Phaidros*'ta şöyle anlatır:

Arabacı âşık olunmaya değer birini güzel bir şeyi gördüğünde ruhuna bir sıcaklık yayıldığını duyar ve iyi huylu at da edebini muhafaza ederek sevgilinin üzerine atılmamak için kendini tutar. Fakat haz tutkunu olan kötü huylu at, eşine ve sürücüsüne olmadık sıkıntılar vererek, onların kanuna aykırı saydıkları şeyi, yani sevgilinin üstüne atılmayı şiddetle arzular. Bu arzu karşısında diğerleri direnirler, fakat çektikleri sıkıntının sonu gelmeyince artık dayanamaz ve kötü atın isteğini işlemeye razı olurlar. Çatışmanın olası sonuçlarından bir tanesi budur. Diğer taraftan sevgilinin şahsında parıldayan güzelliği gören arabacı, bir zamanlar görmüş olduğu gerçek güzelliği anımsar. Bu durum karşısında arabacının içini korku ve saygı kaplar ki, bu hal içindeyken sırt üstü devrilir.

Arabacının devrilmesine bağlı olarak dizginlerin çekilmesi ile atlar da kış üstü otururlar. Yuvarlanmanın sebep olduğu acı geçer geçmez kötü huylu at, eşine ve sürücüye sözlerinde durmadıkları bahanesiyle olmadık hakaretler savurur, hırçınlıklar yapar ve onları zorla tekrar o tarafa çevirmek ister. Diğer at ve arabacı onu oyalamaya çalışmalarına rağmen bu çabaları boşunadır, o yine gemini dişleyerek arabayı saygısızca sürükleyip sevgilinin üstüne abanmaya çalışır. Ama arabacı az önce duyduğu korkuyu bu defa daha kuvvetli bir şekilde duyacağından, dizginleri daha kuvvetli bir şekilde çeker ve ağzı bozuğun çenesini kan içinde bırakarak kış üstü devrilmeye mecbur eder ve sonrasında onu acılara terk eder. Birçok defa bu muameleye maruz kalan hırçın huysuz hayvan hırçınlıklarından vaz geçerek arabacının iyi düşünülmüş kararlarına boyun eğer ve sevgiliyi görünce onun üzerine atılmak yerine ona karşı korku ve saygı duyar ki, çatışmanın olası sonuçlarından bir tanesi budur (Platon, 1997: 253e).

Çatışmanın sonunda birinin diğerine hükmetmesi, hükmedileni yok olması olmayacağından, ruhun her bölümü doğası gereği kendi fonksiyonunu devam ettirir. Bu nedenle, çatışma hiçbir zaman sona ermez. Fakat ruhun iyi kısmı ağır basarsa,

ruhun kötü kısmı dizginlenir ve köleleştirilir. Öte yandan, ruhun kötü kısmı ağır basarsa aşağı bir yaşayış benimsenir.

Eros, ruhun güzele yönelmesini sağlamakta, güzel bir şeyin sevgisinden kendinde güzelin sevgisine geçmesini mümkün kılmaktadır. Ancak Eros'u akıl ile yönlendiren ruh güzel şeyin sevgisinden güzel ideasının sevgisine yükselir. Aksi halde, aklın yönetiminde olmayan aşk beden düzeyinde kalacak, ruhun idealara yükselmesini sağlamayacaktır. Platon, *Şölen*'de ruhu idealara yükselten aşkın, nerede ve ne şekilde başlayıp hangi süreci takip ederek ruhu yetkinleştirdiğini anlatan Platon, ancak aklın kontrolünde bulunan aşkın bunu gerçekleştirebileceğini ifade eder (Platon, 2000: 211b).

Özetle, Platon'a göre ruhun kendiliğinden hareketin ilkesi olması, onun doğası, kavramı ve tanımıdır. Guthrie'nin haklı olarak işaret ettiği gibi bu görüş, evrende olup biten her şeyin temelinde ruhun bulunduğu ve ruhun kendisinin de özü itibarıyla bilinçli bir varlık olmasından dolayı evrenin tümünün akılsal olarak yönetildiği anlamına gelir (Guthrie, 1962: 420). Ayrıca, ruhun kendiliğinden hareketin ilkesi olması varlığa gelmesi ve yokluğa gitmesi mümkün olmayan bir şey olması onun doğası itibarıyla ölümsüz olduğunu gösterir.

2.5.2 Ruh-Beden İlişkisi

Platon'un varlık görüşündeki metafiziksel düalistliği ruh-beden ilişkisi konusunda da görürüz. Her ne kadar tanrılardan sonra en tanrısal olan ve en çok bize ait olan, daha doğrusu bizi biz yapan şeyin ruh olduğunu vurgulasa da, bedenın var oluşunu yadsımaz. Ruh-beden ilişkisinde ruha daha çok önem veren Platon'a göre, şekil veren, yöneten ve her bakımdan aktif olan ruhtur. Öte yandan, şekil alan, yönetilen ve pasif bir nicelik olan ve ruha maddi nesneleri duyular vasıtasıyla tanıtan da bedendir. Ruh ve beden birbirinden tamamen ayrı olan maddi ve manevi varlıklardır. Bu iki farklı varlığın bir araya gelmesi nasıl mümkündür? Birbirinden zıt iki şeyden meydana gelen varlık bu iki şeyden nasıl etkilenir? Bu soruların cevapları ruh-beden ilişkisi probleminin açıklanmasına ışık tutar (Ceylan, 1999: 91).

Platon'a göre, idea nasıl cisimden üstün ise, tanrısal nitelik taşıyan ruh ise maddesel olan bedenden üstündür. Ruh, beden ile bulundukça, yani ruhumuz kötü bir şeye bulaşmış oldukça, istediğimiz ve amacımız olan hiçbirşeye ulaşamayız. Platon'a göre ruhun konuk olduğu bedenle birliği ruh için aşağılayıcı bir ortaklıktır. Ruh için beden bir hapisanedir (Platon, 1997: 250c).

Beden insan varlığının birliği ve ahenkli bütünlüğü için gereklidir. Bedenimizi değiştirmenin bizim elimizde olmasa da ruhumuzu geliştirmek bizim elimizdedir. Platon'a göre, insana düşen beden ile ruh arasındaki ilişkiyi kurabilmek için onların tek tek yerlerini bilmek ve gerçek değerin kaynağı olarak ruha gereken özeni göstermektir.

Platon, evrenin de canlı, akıllı ve ruh sahibi olduğuna inanır ve bu ruha “evren ruhu” adını verir. Bu bağlamda, Platon'a göre bütün gök cisimleri canlıdır; onların akılları ve ruhları da vardır. Sonuç olarak ruh, Platon'a göre özü itibariyle değişme ve dönüşümün kendiliğinden hareketin, kendi kendine hareket eden varlığın bu hareketinin ilkesidir (Platon, 1994: 892a). Ruh demek zaten hareketi kendiliğinden olan şey demektir. O, bütün varlıklar içinde akla sahip olabilecek biricik varlıktır (Platon, 2001: 46c).

Platon *Phaidros*'ta da hareketten kalkarak ruhun varlığını ve ölümsüzlüğün kanıtlar.

Başkasından hareket alan ve kendisi de başkasını hareket ettiren şey, hareket durunca yaşamaz olur. Yalnız kendiliğinden hareket eden varlıktır ki kendi kendisini terk edemeyeceği için sürekli hareket halindedir. Hatta bütün

öteki varlıklar için de bir hareket kaynağı ve ilkesidir. Şimdi ilke olan bir şeyin doğuşundan, meydana gelişinden söz edilemez. Tersine onun kendisi doğan, meydana gelen bir şeyin ilkesidir. Eğer onun kendisi bir şeyden doğmuş olsaydı, ilke olamazdı. Böyle bir ilkenin doğuşu, meydana gelmesi mümkün olmadığına göre onun yok olması, ortadan kalkması da söz konusu olamaz. Çünkü eğer bu ilke yok olsaydı, hiçbir zaman kendi kendine bir hiçten tekrar doğamazdı ve her şeyin bir ilkeden doğması gerektiğine göre kendisinden de başka hiçbir şey doğamazdı. O halde kendi kendine hareket eden varlık, hareketin ilkesidir ve bu varlığın ne yok olması mümkündür, ne de yeniden doğması. Eğer başka türlü olsaydı üstümüzde gök ve bütün canlı varlıklar hareketsiz kalır, yok olurdu ve artık bir daha hareket edebilmeleri, yeniden doğmaları mümkün olmazdı (Platon, 1997: 245c).

Platon’a göre ruhun kendiliğinden hareketin ilkesi olması, onun doğası, kavramı ve tanımıdır. Platon ruhun hareketin ilkesi olmasını şu sözlerle ifade eder: “kendiliğinden hareket eden hareketten başka bir şey olmayan ruh...” (Platon, 1994: 896a).

Ruh hareket eden her şeyin içinde bulunduğu ve onu yönettiğine göre, bedendeki hareketin ve değişikliğin nedenidir. Hareketin nedeni olan ruh, aynı zaman da hareket ettirdiği şeyin, yani bedenin idarecisi durumundadır. Evren ruhu açısından değerlendirdiğimizde, olup biten her şeyin temelinde ruh bulunmakta ve ruhun kendisinin de özü itibarıyla bilinçli bir varlık olmasından dolayı evrenin tümünün akılsal olarak yönetildiği anlamına gelmektedir.(Guthrie, 1988: 420). Platon’un değişme ve hareket üzerine felsefesini incelediğimiz bu bölümde onun idealar öğretisi, evren anlayışı ve ruh anlayışı üzerinden öğretisindeki değişme ve hareketin analizini yaptık. Şimdi ise Platon ile değişme ve hareket felsefesi bağlamında bazı noktalarda birleşen ve bazı noktalarda çelişen Aristoteles’in değişme ve hareket üzerine görüşlerini hem fiziksel hem de metafiziksel bağlamda analiz edeceğiz.

3. ARİSTOTELES'DE DEĞİŞME VE HAREKET

3.1 Aristoteles'in Varlık ve Töz Görüşü

Aristoteles “varlık” ı değil “var olan” ı araştırır ve bunu yaparken de ne “var olanı” hep bir ve aynı tarzda ele alır; ne de var olmayana ilişkin terimleri her zaman aynı anlamda kullanır. Var olan, öncelikle en genel anlamı ile ikiye ayrılır:

- i. Asıl anlamda var olan
- ii. İlineksel anlamda var olan

Asıl anlamda var olan da tür bakımından duyusal olan ve düşünsel olan şeklinde ikiye ayrılır. Asıl anlamda var olanların bu iki türü de yapı bakımından farklı olduklarından iki alt gruba ayrılmaktadır. Asıl anlamda var olup duyusal olanlar devinen ve yok oluşa tabi olanlar ile devinen ve öncesiz ve sonrasız olanlar olmak üzere ikiye ayrılır. Düşünsel olanlar ise kendi başına var olmayanlar ve kendi başına var olanlar şeklinde ikiye ayrılır. Düşünsel olan varlıklar ya bir sırf düşünce ürünüdür veya düşünce tarafından kavranırlar.

İlineksel olanı bir kenara ayırıp sadece asıl anlamda var olanları gözönüne alırsak varlık türlerinin belirlenmesinde ilk ölçüt duyusal ya da düşünsel olması olduğundan; bu ölçüt maddesi olması veya olmaması şeklinde açıklanabilir. Asıl var olanların sınıflandırılmasında kullanılan ikinci ölçüt ise devinimli olup olmamaktır. Asıl varolanların sınıflandırılmasında üçüncü ölçüt ise devinim üzerinde değerlendirildiğimizde oluş ve bozuluşa tabi olmaktır. Dördüncü ölçüt ise kendi başına var olabilmek ve kendi başına var olmamaktır.

Aristoteles var olanı sınıflandırırken var olma tarzları bakımından da bir sınıflandırmaya gider. Var olma tarzı bakımından varlıklar üçe ayrılır:

- i. Olanak halinde var olanlar (*dynamei*)
- ii. Amacını kendi içinde taşıyarak var olanlar (*entelekthia*)
- iii. Etkinlik halinde var olanlar (*energia*)

Asıl anlamda var olan ve ilineksel anlamda var olanlara bakarak bu var olan tanımlarının değişme ve hareket ile ilişkisini analiz edelim.

Bir şeyin tanımında zorunlu olarak bulunmayan, yani özü gereği o şeye ait olmayan şeyler o şey bakımından ilinek olarak kabul edilir. Aristoteles örnekleri ile ilineği ifade edecek olursak : “Adil adam, müzisyendir” veya “müzisyen, insandır”

veya “insan müzisyendir” dediğimizde ilineksel anlamda varlık söz konusudur. Adil adamın müzisyen olması, müzisyenin “adil adama” veya “insana” özü gereği değil, ilineksel olarak yüklendiği görülmektedir (Aristoteles, 1996: 1017a10). Bu anlamda Aristoteles *Metafizik* isimli eserinde ilineksel tanımını şöyle yapar: “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilebilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman olan şeydir” (Aristoteles, 1996: 1025a15).

Örneğin ağaç dikmek için kuyu kazan birinin kazdığı yerde hazine bulması ilineksel bir durumdur; çünkü bu her zaman olan bir durum değildir. Benzer bir şekilde bir müzisyenin beyaz ve siyah olması da ilineksel bir durumdur; çünkü ne zorunludur ne de çoğu zaman olan bir şeydir. Bu bağlamda, ilineksel var olanın ancak belli bir yerde ve belli bir zamanda ortaya çıkan niteliğine karşılık gelir. Şeylerin özüne ait olmayan, zorunlu olmayan, belli bir yerde belli bir zamanda ortaya çıkan şeylerin ilineksel anlamda var oldukları söylenir. “İlineksel ancak sözel bir varlığa sahiptir” (Aristoteles, 1996: 1026b13). İlineksel var oluş tarzı, oluş ve bozulma tabi olan varlıkların var oluş tarzından farklıdır. Var olanların bazıları, her zaman aynı durumda ve zorunludur, bazıları ise çoğu zaman öyledir. Her zaman veya çoğu zaman var olan ilineksel olmaz. Örneğin yazın ortasında fırtınalı bir havanın olması her zaman veya çoğu zaman karşılaşılabilecek bir durum olmadığından bu durumun ilineksel olduğunu söyleyebiliriz (Aristoteles, 1996: 1026a30).

Aristoteles, her ne kadar var olanları analiz ederken var olan şeylerden, ilineksel varlık, asıl anlamda varlık, olanak ve etkinlik halinde varlık olmak üzere sınıfla da ilineksel anlamda varlığın ilk felsefenin konusu olmadığını söyleyerek onu bir kenara ayırır. Doğru anlamında varlığın ise sadece şeylerin dile getirilmesi ile ilgili bir problem olduğunu ifade ederek onu da bir kenara ayırır (Aristoteles, 1996: 1027b33). Olanak ve etkinlik halinde varlık ise aslında bir varlık türü değil, şeylerin var oluş tarzlarıdır. Geriye kalan ise “asıl anlamda var olan” dır. Aristoteles’e göre asıl araştırılması gereken esas var olan budur.

Aristoteles metinlerinde “asıl anlamda var olma” ifadesi, ontolojik anlamda kullanıldığı kadar epistemolojik anlamda da kullanılmaktadır. Aristoteles felsefesinin bütünü ele aldığımızda, önce ontolojik anlamda asıl var olanın ne olduğunu, nelerin var olduğunu ve kaç türe ayrıldığını bilmeli ve ortaya koymalıyız. Bu araştırmadan sonra bu var olanın ya da var olanların türlerine göre neliğini bilmemizi sağlayan ve

asıl var olan kabul edilen şeyi ya da şeyleri incelemeliyiz. Asıl anlamda var olanlar öncelikle ve herkesin kabul ettiği şekli ile duyularla algılabilen olanlardır. Bunlar ateş, toprak, hava, su ve bunlardan oluşan şeylerdir. Dolayısıyla ona göre esas var olanlar bireysel ve tikel varlıklardır. Aristoteles bu tek tek var olan şeylerinin her birin asıl anlamda var olduğunu ve birer töz (ousia) olarak adlandırılması gerektiğini *Metafizik* isimli eserinde şöyle ifade eder.

Bazı şeylerin tözler olmalarından, başka bazılarının ise tözün belirlenimleri olmalarından dolayı var oldukları söylenir. Başka bazılarının tözün belirlenimleri olmalarından dolayı var oldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir giriş olmaları ve bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya var olmayışı veya 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 inkar edilişleri olmaları anlamında var oldukları söylenir. Bundan dolayı biz hatta var olmayanın var olduğunu, yani onun var olmayan olduğunu söyleriz (Aristoteles, 1996: 1003b).

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere, asıl anlamda var olan şeyleri tek tek var olan şeylerdir; bir olan şeylerdir. Diğer var olan şeyler ise asıl anlamda var olan şeylerle çeşitli bakımlardan girdikleri ilişkiler sonucu hareket ettirici neden olarak veya bu tekin çeşitli belirlenimleri olmaları bakımından var olduğu söylenilen şeylerdir. Aristoteles felsefesinde bir şeyin oluşturucusu olan veya bir şeyin doğasında içkin olan şey o şeyin ilkesi veya tözüdür (Aristoteles, 1984e: 1017b10). Fakat Aristoteles, öge veya ilke olarak maddenin her varlıkta aynı işleve sahip olmadığını ve ancak oluş ve bozuluşa bağlı olan şeylerin maddesinin olduğunu söyler. Bu bağlamda, değişmeye bağlı olmayan şeylerin maddesi yoktur (Aristoteles, 1984e:1044b20). Öte yandan, değişmeye bağlı olan her şeyde de madde yine bir ilke veya öge olarak aynı işleve sahip değildir. Yapma nesneleri örnek olarak verecek olursak, bu nesnelerin maddeleri olmasına rağmen bu madde kendiliğinden hareketi, oluş ve bozuluşun nedenini bir ilke olarak barındırmaz. Bu nedenle, kendiliğinden hareketi, oluş ve bozuluşun ilkelerini bünyelerinde barındıran doğal varlıkların meydana gelme, değişme ve eyleme açılarından ilk neden ve ilkelerini analiz ettiğimizde bu ilkelerden ilkinin madde olduğunu görüyoruz ve madde aynı zamanda “doğa” olarak alınır.

Aristoteles’e göre doğada var olan her şeyin kendi doğası vardır ve bu doğa madde ile formun ayrılmaz bir niteliğini imlerken aynı zamanda da var oluşun yeter sebep ilkesidir. Aristoteles, bu bağlamda doğa filozofları ile aynı görüştedir. Onlar

doğadaki varlıkların oluş ve bozuluşlarına neden olan ilkeyi ve bunların kaynaklarını kendi doğaları dışında aramaya gerek olmadığını düşünürler (Özcan, 2016: 200). Aristoteles doğa gereği var olan her şeyin madde ve formdan oluştuğunu söyler:

“doğa gereği var olanların nedenleri ve ilkeleri, bu nesnenin ilkin ilineksel olmayan anlamda onlardan oldukları ve oluştukları şeylerse, diyesim töze göre söylenen her bir şey ise şu açık: her nesne hem taşıyıcıdan [maddeden] hem de biçimden oluşur” (Aristoteles, 2014: 190b).

Bu durumda ilke ve/veya nedenin sayıca üç olduğunu kabul etmemiz gerekir:

“onlardan ikisi bir karşıtlar çiftini teşkil etmektedir ki biri tanım ve form, diğeri yoksunluktur. Üçüncü ilke ise maddedir” (Aristoteles, 2017: 1069b).

“Var olanlar bunlardan oluşur, başka bir ilke, neden veya arkhe aramaya gerek yoktur. Bileşik nesnenin neliğini bilmek, bu öğeleri bilmektir; bu anlamda olmak üzere” (bileşik nesnenin] kavramı [tanımı] bunların kavramına dönüşür (Aristoteles, 2014:190b20).

Buraya kadar söylediklerimiz sadece doğal duyusal varlıklar için geçerlidir. Aristoteles’e göre, doğal varlık söz konusu olduğunda, doğa aynı zamanda Aristoteles için duyusal varlıklar formdan (*eidos*) değil ilk taşıyıcı madde olan tohumdan oluşur; bu bağlamda maddenin doğa olduğunu söylemek yerinde olur. Bu doğa form kazanması ile aslen var olur ve aslında doğa olarak anılan madde ile form kazanmış madde yalnızca kavramca ayrılır ve aslında ayrı şeyler değillerdir (Aristoteles, 2014: 193a). Bileşik varlıkların oluşlarının ve varlığa geldikten sonra geçirdikleri bütün değişmelerin nedeni hem maddeden hem de formdan oluşan bileşik varlığın doğasıdır. Bu bağlamda, duyusal tikel varlıklar varlığa gelmek bağlamında başka bir şeye gereksinim duymazlar; kendi başlarına varlığa gelebilirler çünkü doğaları gereği var olma olanağı doğalarına içkindir (Özcan, 2016: 51).

Bileşik varlığın hem madde hem de formuna ilişkin bir araştırma yaptığımızda o varlığın neden ibaret olduğu hakkında bilgi edinebiliriz. Bu bağlamda, madde hem kurucu öğedir hem de bir şeyin yakın maddesidir. Yakın maddeyi bileşik varlığın ögesi olarak araştırdığımızda onun bir taşıyıcı veya dayanak olduğunu görmekteyiz. Örneğin tahta, sedirin dayanak maddesi; mermer, heykelin dayanak maddesi ve tohum, bitkinin

dayanak maddesidir. Burada bir şeyin kendisinden meydana geldiği şey anlamında bir ilke veya töz olarak kabul edilir (Aristoteles, 2014: 191a).

Duyusal tözler düşünüldüğünde, hepsinin ortak nedeni maddi nedendir; maddedir ama böylesi bir düşünce biçimi hepsinin aynı maddeden oluştuğu anlamına gelmez. Aristoteles’e göre, bir insanın maddi nedeni, menstrual akıntı ve hareket ettirici nedeni ise spermadır ve bu durum her insan için farklıdır (Özcan, 2016: 59). “her tekil şey için ona özgü bir yakın madde vardır” (Aristoteles, 2017: 1044a15).

Yakın madde, şeylerin varlığa gelebilmesi için gerekli olanakların ve varlığa geldikten sonra alacağı formun ve geçireceği değişmelerin kaynağı olur. Bu bağlamda, yakın madde ve form, bir ve aynı şeydir biri olanaklılık ve bir diğeri ise etkinliktir (Aristoteles, 2017: 1045b).

Buraya kadar anlatılanları değerlendirdiğimizde maddenin üç farklı işlevinin olduğunu görüyoruz:

- i. Her türün kendine özgü bir maddesi vardır ve yakın madde duyusal tikel bir türü belirli bir türün üyesi yapmak bağlamında büyük bir öneme sahiptir.
- ii. Teki türün diğer teklerinden ayırmamıza yarar.
- iii. Yakın madde bir şeyin etkinlik halindeki ereği her ne ise ona ulaşması-şartını sağlar.

Aristoteles, madde yerine birçok yerde “dayanak” (*hypokeimenon*) sözcüğünü kullanır ve dayanak belirli bir şey olma olanağının taşıyıcısı; olanak halindeki bu şey etkinlik haline geçtiğinde, belirli bir şey olanın niteliklerinin, niceliklerinin ve benzeri şeylerin taşıyıcısı anlamına gelir. Aristoteles’e göre madde hem dayanak hem de tözdür çünkü madde oluşmuş bir şeyin niteliklerinin, niceliklerinin ve diğer türden değişmelerinin hem nedeni hem taşıyıcısıdır. Aslında, bütün bunların taşıyıcısı bir anlamda madde bir başka anlamda ise bileşik varlığın kendisidir. Bileşik töz değişmeye bağlıdır. Ancak, bileşik ya da duyusal denilen tözün değişmesinin nedeni sahip olduğu maddedir. Madde, duyusal varlığın her türlü hareketinin nedenidir: hem yer değiştirmenin, hem niteliksel ve niceliksel değişmenin, hem de oluş ve yok oluşun (Erkızan Beyaz, 2012: 244). Diğer taraftan, oluş ve yok oluş anlamında değişmeyi bir kenara ayıracak olursak, bütünün kendisini göz önüne aldığımızda, maddeden kaynaklanan bütün bu değişmelerde kalıcı olan bir şey vardır ve bu da yine bir anlamda bütünün kendisi başka bir anlamda maddedir (Aristoteles, 2017: 1069b5). Burada

Sokrates'in yirmi yaşındaki hali ile elli yaşındaki hali örnek olarak verilebilir. Aynı değillerdir ama her ikisi de Sokrates'tir. Bu bağlamda, değişikliğin taşıyıcısı olan Sokrates bütünün kendisidir. Bu Sokrates'in bedeni anlamında maddedir çünkü yirmi yaşındaki Sokrates daha zayıf ve koyu saçlı ama elli yaşındaki Sokrates kilolu ve beyaz saçlı olabilir. Belirli bir varlıkta gerçekleşen değişme karşıtlar arasındadır, ama karşıtlar birbirine dönüşmez, "o halde karşıtların dışında üçüncü bir varlık, yani madde vardır" (Aristoteles, 2017: 1069b10) ve bu madde, dayanak olarak adlandırılır.

Aristoteles'in maddeyi değişmenin temeli olarak aldığını görüyoruz. Ayrıca, madde değişmenin temeli olmasının yanında değişme ile ortaya çıkan karşıtların da taşıyıcısıdır. Bir özelliğin yerini diğer özelliğe bıraktığı değişme durumunda kendi varlığını koruyan şey ise dayanaktır. Bu bağlamda değerlendirdiğimiz değişmeler Aristoteles'in *arkhe* filozoflarına da atfettiği gibi başkalaşma anlamında olan değişmelerdir. Oluş ve bozulur durumunda ise dayanağın da ortadan kalkması gerekir; varlığın bütününü oluşturan şey dayanaktır. Burada, havanın suya, spermin kana dönüşmesi rneği dayanağın da ortadan kalktığı oluş ve bozulur örnek olarak verilebilir (Aristoteles, 1984c: 324a9; Vogt, 2015: 755).

3.2 Fizik Bağlamında Değişme ve Hareket

Aristoteles'e göre, ilk felsefe asıl anlamda var olanları ele alır ve onları asıl anlamda var olmak bakımından özlerine ait olan nitelikleri inceler (Aristoteles, 1996: 1026a34). Asıl anlamda var olanları duyulur ve düşünülür olarak ikiye ayırdığımızı hatırlayalım. Düşünülür olan varlıklar ilk felsefenin asıl nesnesini oluştururlar çünkü düşünülür olan varlıklar devinim ve değişmeye tabi değildir. Bu bağlamda, Aristoteles'e göre, "Metafizik'in esas nesne alanı hareketsiz tözdür" (Aristoteles, 1996: 1026a30). Öte yandan, Aristoteles doğa bilimini şöyle tanımlar:

"Fizik, diğer bilimler gibi belli bir varlık cinsi ile yani devinim (hareket) ve durağanlık ilkesini kendisinde taşıyan tözlerle ilgili teorik bir bilimdir" (Aristoteles, 1996: 1025b18).

Devinim ve değişme ilkesini kendisinde taşıyan tözler ise tek tek var olan, madde ve formun birleşiminden oluşan varlıklardır. Fiziğin nesne alanı madde içeren ve dolayısıyla hareketi kabul eden varlıklardır ve fizik bu varlıkları hem maddi nedenleri hem de formel nedenleri bakımından inceler (Aristoteles, 1996: 1028b25). Devinim ve değişme bilinmediğinde doğa da bilinemez. Aristoteles'e göre doğa, varlıkların değişmeye uğradığı ve hareketli olduğu bir varlık alanıdır ve değişmenin ve hareketin ilkesidir (Aristoteles, 1984d: 192b). Bu itibarla, doğada bulunan her şey değişmeye ve harekete tabidir; hareket ve değişme tanımlanamazsa doğa da tanımlanamaz ve bilinemez. Devinimin ne olduğunu açıklayabilmemiz için de ondan daha önce sonsuzluk, yer, boşluk, ve zaman kavramlarının ne olduğunu belirlememiz gerekir; çünkü bu üç ilkeden bağımsız bir devinim olamaz.

Daha önceki bölümlerde Aristoteles'in madde ve form, olanak ve etkinlik açısından felsefesini irdelemiştik. İşte bu noktada, Aristoteles'in hareketle ilgili yaptığı en genel tanım olanağın etkinliğe dönüşmesi tanımıdır (Aristoteles, 1984d: 201a). Varlığın varlık olabilmesi için madde ile formun bir arada olması gerektiği gibi bu tanımlamaya göre de varlığın olanak halinde barındırdığı etkinliğin ortaya çıkması ile hareket gerçekleşir (Aristoteles, 1984d: 202a5). İnsan, yürüme olanağını kendisinde barındırdığından yürüme olanağının etkinlik haline geçmesi ile yürümeye başlar ve böylece hareket gerçekleşir. Öte yandan, bir kuş hareketsiz bir yerde dururken, kuşun uçuşma olanağını kendisinde barındırdığını ve olanak halinde bulunan bu özelliğinin

etkinlik haline geçmesi ile kuşun harekete geçtiğini ve uçtuğunu biliyoruz (Kosman, 1969: 40).

Hareketin kendisinde bahsedebilmemiz için etkinliğin gerçekleşmesi gerekir. Örneğin, tuncun tunç olması hali bir etkinlik olmasına rağmen tuncun tunç olması halinde bir hareket mevcut değildir. Hareketin olabilmesi için tuncun bir tunç küreye dönüşmesi gerekir. Ancak bu durumda hareketten bahsedilir. Tuncun tunç olma hali etkinlik halinde bir var olmadır. Tuncun küreye dönüşme hali ise bir küre olma olanağını içinde barındıran tuncu küreye dönüştürülmesi ile olanağın etkinliğe dönüştürülmesi ve böylece hareketin gerçekleşmesi durumudur (Aristoteles, 1984d: 201a). İnşa edilebilen malzemelerin bir yapıya dönüşebilme olanağının etkinliğe dönüşmesi ile bir ev inşa edilmesi olanağın etkinliğe dönüştürülmesi durumudur. Sadece inşa edildiği sırada bir hareket vardır ve ev inşa edildiğinde hareket durur (Aristoteles, 1984d: 201b). İnşa edilebilir malzemelerin inşa edilebilir olma olanağı yapının inşası tamamlandığında ortadan kalkar ve hareket sona erer. Bu bağlamda, olanak halinde bir güç taşımayan ve bütün olanakları etkin halde bulunan bir şeyin hareketinden bahsedilemez. Aristoteles'in hareketsiz hareket ettiricisi bütün varlığıyla etkin halde olduğundan hareketsizdir ve olanak halinde bir gücü yoktur. Bu sebeple hareketsiz hareket ettirici her türlü değişmeden, hareketten, oluştan ve yok oluştan bağımsızdır.

Hareket varlığın bir türü veya cinsi değildir ve varlığın kategorilerinden biri de değildir (Aristoteles, 2017: 1066a). Bu bağlamda, hareket ne etkinlik ne yoksunluk ne de olanak olarak sınıflandırılmaktır (Aristoteles, 1984e: 201b). Hareket etkin olanla olanak halinde olanın arasındaki bir eylemdir. Hareket ve değişme her zaman zıtlıklar arasında gerçekleşen bir süreçtir. Sıcak soğuk olma olanağını barındırır ve bu olanak etkinliğe dönüştüğünde sıcak soğuğa, soğuk ta sıcak olma olanağını kendinde barındırdığından soğuk ta sığa dönüşür. Böylece zıtlıklar arasındaki hareket ve değişme süreci gerçekleşir. Hareket her zaman olanaklı olanın etkinliğe yönelmesi bakımından bir fiildir ve bu sürecin gerçekleşmesi haldir ve hareket bir süreçtir, etkinliğin kendisi değildir (Ackrill, 1997: 74).

Hareket değişmenin bir türüdür ve değişme genellikle zıt durumlar arasında gerçekleşir. Bir şeyin zıddının olabilmesi için ilk olarak o şeyin varlığından

bahsetmemiz gerekir. Bu nedenle Aristoteles oluş ve bozuluşu bir hareket olarak görmez (Aristoteles, 1984d: 225b5).

Oluş ve bozuluştan daha önce de bahsetmiştik ve başkalaşımın aslında maddenin kendisinde değil ilineksel özelliklerinde gerçekleştiğinin ve maddenin tözünün aynı kaldığını söylemiştik. Fakat oluş ve bozuluş durumlarında maddeyi bir arada tutan formel unsurun da ortadan kalktığını söylemiştik. İşte böyle bir durumda, “taşıyıcı olmayandan taşıyıcı olana” veya “taşıyıcı olandan”, “taşıyıcı olmayana” olan değişme türlerinin hareketle ilgisi olmadığını söyler.

Aristoteles’in taşıyıcı üzerinden kurduğu dört tür değişme bağlantısını ve değişme türünü şöyle sıralayabiliriz.

- i. “Bir taşıyıcıdan/öznenen bir taşıyıcıya/özneye (ya da olumludan olumluya) doğru gerçekleşen değişme”,
- ii. “Bir taşıyıcıdan / öznenen bir taşıyıcı olmayana/özne olmayana (ya da olumludan olumsuz) doğru gerçekleşen değişme”,
- iii. “Bir taşıyıcı olmayandan/özne olmayandan bir taşıyıcıya/özneye (ya da olumsuzdan olumluya) doğru gerçekleşen değişme”,
- iv. “Bir taşıyıcı olmayandan taşıyıcı olmayana (ya da olumsuzdan olumsuz) doğru olan değişme” (Aristoteles, 2014: 225a10).

Hareketin var olabilmesi için, yer, zaman kavramlarını da göz önünde bulundurmanız gerekir. Dolayısıyla, hareketten bahsedebilmemiz için hareketin başladığı ve bittiği noktaların var olması gerekir. Oluş ve bozuluşta ise varlığın karşısı yokluk ve yokluğun karşısı varlık olduğundan her bir uç açıkta kalır (Zucca, 2019: 439).

Yer ve zaman konusunda bir değerlendirme yapabilmek için, Aristoteles’in sonsuz konusunda görüşlerine yer vermek gerekir. Aristoteles, devinimin ve değişmeyin sonsuz/sınırsız olup olmadığını soruşturur ve devinim ve/veya değişmeyin sonsuz olması için kendisi de sonsuz büyüklüğe sahip bir cismin var olmayışının zorunlu olup olmadığını araştırır (Özcan, 2016: 198). Doğa bilimci açısından sorun, “sonsuz bir büyüklüğün olup olamayacağıdır” (Aristoteles, 2014: 204a5).

Aristoteles, metinlerinde bu konuyla ilgili *metabole* ve *kinesis* gibi iki ayrı terim kullanır. *Metabole* İngilizce metinlerde “change”, Türkçe metinlerde değişme olarak, *kinesis* ise İngilizce metinlerde “movement” ve/veya “motion”, Türkçe

metinlerde ise hareket ve/veya devinim olarak geçer. Tezimizde, *metabolenin* karşılığı olarak değişme, *kinesisin* karşılığı olarak devinim terimleri kullanılacaktır. Ancak, Aristoteles, zaman zaman değişme sözcüğünün kullanılmasını gerektiren yerlerde devinim sözcüğünü de kullanmaktadır. Örneğin, “devinim”in sonsuz olduğunu söylerken, “bir şeyin yok oluşu her zaman bir başka şeyin meydana gelişi olduğundan devinim sonsuzdur”, demektedir. Oysa ki, başka yerlerde oluş ve yok oluşun bir devinim olmadığını, bunun bir değişme olduğunu söyler. Bu nedenle, eğer söz konusu olan oluş ve yok oluş ya da töz bakımından bir değişme ise değişme, diğer durumlarda devinim sözcüğü kullanılacaktır. Bütün Antik dönem metinlerinde olduğu gibi aslında Aristoteles metinlerinde de sonsuzluk terimine rastlanmaz; bu terimin yerine sınırsızlık terimi kullanılır ve bu terim çağdaş dillere çevrilirken genellikle sonsuzluk terimiyle karşılanır (Özcan, 2016: 198).

Sonsuz büyüklükte bir nesne var olabilir mi? Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde bu soruya şöyle cevap verir:

“Sonsuz (olan), tam ve/veya bütün olmayandır; çünkü, bütün hiçbir eksikliği olmayandır (belirli bir sandık veya belirli bir insan); dışarıda hiçbir şeyi olmayan şeydir, yani dışarıdan bir şey eklenmesine gereksinim duymayan şeydir; ancak böylesi bir şey bütündür/tamdır” (Aristoteles 1984: 207a10).

Buna karşılık, sonsuz olan, sınırlanmamış olandır; belirli bir sınırı, belirli bir biçimi olmayandır; bütün veya tam olan ise sınırlanmış olandır; belirli bir şey olandır; belirli bir forma sahip olandır;

“son sınırdır ve sonu olmayın hiçbir şey bütün değildir” (Aristoteles 1984: 207a14).

Başka bir deyişle, belirli bir sınırı olan, sınırlanmış olan şey, belirli bir biçimi, bir formu olan şeydir; belirli bir şeydir; buna karşılık, sınırsız büyüklükte olan, kirli bir biçimden, kendisini diğer var olanlardan ayıran bir yüzeyden yoksun olacağından belirli bir şey olarak var olamaz.

Öyleyse, sonsuz, duyulur gerçeklik halinde bir töz, bir ilke var olamaz; çünkü etkinlik halinde olan niceliğe sahiptir. Niceliğe sahip olansa sonsuz olamaz. Ayrıca, Aristoteles’e göre, büyüklük, belirli bir büyüklüğü olan şey, bölünebilir, ama sonsuz olan bölünemez, çünkü bölmeye kalkışıldığında sonsuzdan ancak sonsuz çıkar. Diğer

tarafından, sonsuz, bir ilinek de olamaz, çünkü sonsuz olan bir şeyin bir taşıyıcıya yüklenmesi olanaksızdır (Aristoteles 1984: 204a20). Oysa, her ilinek ancak bir taşıyıcıda olabilir. Belirli bir büyüklüğe sahip olan şeyler cisimlerdir.

Cisim, bir yüzeyle belirlenmiş, sınırlanmış şeydir; öyleyse ne duyulur, ne düşünülür, sonsuz bir cisim var olamaz. Hava, ateş, su gibi yalın cisimler de sonsuz olamaz; çünkü sonsuz bir cismin her yerde sonsuz olarak yayılması gerekir. Ayrıca, sonsuz duyulur bir nesne ancak sonsuz bir yeri kaplayabilir ki bu da olanaksızdır. Öyleyse, etkinlik halinde olan sonsuz bir cismin (bir büyüklüğün) olması olanaksızdır (Aristoteles 1984: 206a1).

Aristoteles'e göre, sonsuz, ancak olanak halinde var olabilir; olması da gerekir. Yoksa zaman sonsuz olamaz. Öyleyse sonsuzluk, etkinlik haline geçmesi olanaksız bir olanaklılıktır; bir anlamda vardır; bir anlamda yoktur, diyebiliriz. Sonsuz, kendi başına var olan bir şey değildir ve bu anlamda yoktur; ama zamanda, insanda ve büyüklüklerin bölünmesinde vardır (Aristoteles, 1984: 206a25). Zaman, düşünce ve matematiksel nesnelerin bölünmesi sonsuz/sınırsız olabilir. Bunların dışında sonsuz olan başka bir şey daha vardır ve bu ilk maddedir. Sonsuz olarak sonsuz, biçimden yoksun maddedir ve bilinemeyendir, bilinemez olandır ama sonsuz olan maddenin kendisi belirli bir şey olmasa da maddenin olduğu yerde devinim vardır (Özcan, 2016: 199). Dolayısıyla, sonsuz büyüklüğe sahip olup da etkinlik halinde olan duyuşal bir cisim var olmasa bile sonsuz olan şeyler vardır ve bunlardan birisi de devinimdir. Aristoteles'e göre:

“Duyulur şeyler bütünü sınırlı olmasına karşın, bir nesnenin yok oluşu, başka bir nesnenin var oluşu olduğundan oluş, bitimsiz, sonsuz veya sınırsız olabilmektedir” (Aristoteles,1984: 208a10).

Aristoteles'e göre, sonsuz, ancak olanak halinde var olabilir; olması da gerekir. Yoksa zaman sonsuz olamaz. Öyleyse sonsuzluk, etkinlik haline geçmesi olanaksız bir olanaklılıktır ve bir anlamda vardır, bir anlamda yoktur, diyebiliriz. Sonsuzluk kendi başına var olmaz, ama zaman insanda ve düşüncede vardır (Aristoteles, 2014: 206a25). Sonsuz, biçimden yoksun olan ve bilinemeyendir. Sonsuz kendisi belirli bir şey olmasa da maddenin olduğu her yerde hareket vardır. Dolayısıyla, sonsuz büyüklüğe sahip olup da etkinlik halinde olan bir varlık var olmasa bile “sonsuz olan” şeyler vardır ve bunlardan birisi de harekettir. Nitekim “evren sınırlı olmasına karşın, bir varlığın yok oluşu, başka bir varlığın var oluşu olduğundan” oluş, bitimsiz, sonsuz veya sınırsız

olabilmektedir (Aristoteles, 2014: 208a). Sonsuz oluş ve yok oluşun nihai taşıyıcısı/ dayanağı kendisi belirli bir biçimden yoksun olan ilk maddedir. Madde ne oluşur ne de yok olur (Aristoteles, 2014: 192a25). Meydana gelmeyen ve yok olmayan madde belirli bir biçimden yoksun olduğu için aynı zamanda sınırsız olan olarak adlandırılır. Dolayısıyla oluşun dayanağı olan madde sınırsız ise oluş ve yok oluş süreci de sınırsız olmalıdır.

Hareketle ilişkili unsurlardan birinin de yer (*topos*) olduğunu belirtmiştik. Aristoteles “yerin ne olduğu” sorusunu sorar ve araştırır. Yer belirli bir kütleye sahip olan bir cisim midir, ya da madde veya form mudur? Aristoteles’e göre, yer varlığı basit öğelerin karşılıklı yer değiştirmelerinden dolayı açık bir gerçek olarak önümüzde durur. Su dolu bir kaptan su boşatıldığı zaman hava suyun yerini alır. Böylece öğeler birbirinin yerini alır. Yer, diğer öğeler yer değiştirirken sabit kalır. Aslında, bu bağlamda Hesiodos’un “her şeyden önce *kaos* vardı, ardından geniş göğüslü *Gaia*” sözleri de Aristoteles’e göre, her şeyin öncelikli olarak bir yere sahip olması gerektiğini daha anlaşılır kılar. Ayrıca, Aristoteles’e göre varlıkların her birinin dört öge olan toprak, hava, ateş ve suyun karışımından oluştuğu görüşü ve hareketin onların doğasına göre açıklaması da yönlerle doğayı belirlenebilir bir hale getiren ve dolayısıyla değişme ve hareket üzerine konuşmayı mümkün kılan bir şeydir.

Doğal cisimlerin ve ateş, toprak, su gibi yalın cisimlerin yer değiştirmesi de yalnızca ‘yer’ diye bir şeyin var olduğunu değil, yerin belli bir güç, olanak taşıdığını da gösteriyor, çünkü her varlık engellenmedikçe kendi yerine gidiyor, kimi yukarı kimi aşağı” (Aristoteles, 2014: 208a30).

Aristoteles’e göre, yerin bölümleri, yukarı, aşağı, sağ-sol ve ön-arkadır. Yukarı, alevin ve hafif olanın gittiği yer, aşağı, ağırlık taşıyan, topraktan olan şeylerin gittiği yerdir; sağ-sol ve ön-arka ise yalnızca bize göre olmayan, döndüğümüz tarafa göre değişen yönlerdir (Aristoteles, 2014: 208b15).

İki tür yer vardır. İlki, cismin kapladığı yer anlamında yer ikincisi ise her şeyin içinde bulunduğu yer anlamında yer: ortak yer, *topos koinos* ve belirli bir varlığın bulunduğu özel yer, *idios topos*. Aristoteles’e göre, nasıl ki bir nokta ile noktanın yeri arasında bir ayırım yapamıyor isek, belirli bir varlık ile onun yeri arasında da ayırım yapamayız (Özcan, 2016: 275). Bu anlamda alındığında yer, *idios topos*tur.

Peki, yer varsa boşluk var mıdır? Aristoteles, bazı filozofların boşluğun var olduğunu, bazılarının ise boşluğun var olmadığını savunduğunu belirtir. Aristoteles’e

göre boşluğun olduğunu kabul edenler onu bir kap olarak kabul ederler. Boşluk varlığını ileri sürenler onu bir tür yer, bir kap alabildiği kütleyi taşıdığında dolu ve o kütleden yoksun olduğunda ise boş olarak adlandırırılar. Örneğin burada, su dolu bir kabın başka bir kaba aktarılmasıyla kabın dolu halden boş hale geldiğini söyleyenler, Aristoteles'e göre yanılır çünkü su kaptan başka bir kaba aktarıldığından suyun işgal ettiği yere hava gelir. Bu aktarma işlemi sonucunda hava ile su yer değiştirir. Boşluğu kabul edenler boşluğu var olmanın ilkeleri olarak kabul ederler. Şöyle ki, onlara göre “dolu olan” var olana, “boş olan” var olmayana karşılık gelir ve var olan ya da cisim, boş olandan (boşluktan) daha fazla var değildir (Aristoteles, 2017: 985b5).

Aristoteles'e göre, yer ile cisim arasındaki ilişkiyi incelediğimizde boşluk varsa onun cisimden bağımsız bir yer olması zorunludur. Dolayısıyla, yer ise bir anlamda var, bir anlamda yoktur. Dolayısıyla yer konusunda olduğu gibi boşluk hakkında da şunu söyleyebiliriz:

“aynı şekilde ne ayrılmış bir şey olarak ne de ayrılamayan bir şey olarak var, çünkü boşluk bir cisim değil, cisim aralığı, bu gerekiyor” (Aristoteles, 2014: 214a15).

Burada, yer varlığı saran şeydir. Boşluğun iki varlık arasında olması durumunda var olabilir ve buna cisim aralığı denilebilir. Hareket ile ilgisi düşünüldüğünde ise, iki cisim aralığında bir hareket olması söz konusu mudur? Boşluk varsa hareket mümkün müdür? Aristoteles, boşluk olmaksızın hareketin olamayacağını söyleyenlerin yanıldığını, çünkü boşluk olmaksızın da hareket olabileceğini söyler (Aristoteles, 2014: 214a25). Hatta ona göre boşluk diye bir şey var olsa tek bir varlık bile devinemez (Aristoteles, 2014: 214b30). Aristoteles boşluğu hiçbir cismin bulunmadığı şey olarak tanımladığından bu boşluğu geçen bir cisim bulamayacağından hareket imkânsızdır (Aristoteles, 2014: 216b20).

Hareket ile ilgi bir diğer unsur zamandır. İlk sorulması gereken soru “zaman var mıdır; yok mudur; varsa ne olduğudur?”. Aristoteles zamanın iki var olmayan şeyin birleşimi olarak kabul eder. Nedir bu var olmayan şeyler? Bu var olmayanlardan ilki birisi artık var olmayan geçmişe ait olan zaman parçası ile henüz ortaya çıkmamış olan gelecek zamana ait zaman parçasının birleşimidir. Peki, Aristoteles var olmayan iki parçanın birleşiminden oluşan bir şeyin nasıl var olduğunu söyler? Bir parçası

bitmiştir; bir parçası henüz gelmemiştir ama şimdiki an ise zamanın parçası değildir (Aristoteles, 2014: 217b30).

Aristoteles zamanı anların toplamı olarak düşünür. Peki, geçmiş ile geleceği birbirinden ayıran an hep bir ve aynı mı kalır? Yoksa hep başka ve değişik bir şey midir? Her yeni durumda hep bir an olduğu için aynıdır. Öte yandan, her yeni durumda hep başka bir şeyin içinde olduğundan değişiktir (Aristoteles, 2014: 222a10). An, genel olarak alındığında, zamanı önce ve sonra ya da geçmiş ve gelecek diye ikiye bölen şeydir ama öte yandan an sınırdır ve geçmiş ile geleceği birbirinden ayırır ve bu bağlamda an zamanın sürekliliğini sağlayandır (Falcon, 2017: 395).

Zaman hareketi izler, an ise yer değiştiren şeyi izler. Bir uçağın hareketi buna örnek verilebilir. Uçak belli bir an başka bir yerdeyken farklı bir anda ise daha farklı bir yerde bulunabilir. Bu bağlamda, an uçağın hareketini izler. Zaman ise uçağın hareket ettiği anların toplamını verir. Fakat hareketin zamanı, anın varlığı izlemesi, varlığın sadece bir yerden bir yere hareketiyle sınırlı değildir.

Varlık hareketsizken de değişme gerçekleşebilir. İnsanın yaşlanması, elmanın dalında kızarması, ağaçların yapraklarının sararması gibi süreyi hızlandırdığımız da bugün yeşil olan elma kırmızı olmuş, bugün genç olan insan yaşlanmış ve bugün yeşil olan yaprak sararmıştır. Burada da bir değişme söz konusudur ve değişimde zamandan ayrı düşünülemez.

Zaman ile hareket birbirinden ayrı olarak düşünülemez ve zaman hareketi izler hareketin ölçüsüdür ve bu anlamda sayıdır ama sayı olarak sayı anlamında kendisi ile saydığımız anlamda sayı değildir.

“önce ile sonraya göre hareket sayısındır” (Aristoteles, 2014: 219a30).

Oluş ve yok oluşa bağlı olan şeyler zaman içinde var olur. Zaman için de var olmak, zaman tarafından sarılmak ve kuşatılmak anlamında zamanın içinde olmaktır; zaman var olduğu sürece var olmaktır (Zucca, 2019: 439).

“zaman içinde olan bir varlık için o varlık var olduğu sürece bir zaman var, hareket içinde olan birisi için o varlık devindiği sürece hareket vardır” (Aristoteles, 2014: 221a25).

O halde zaman içinde olmak oluş ve bozuluşa tabi olmak anlamında gelir. Öyleyse, “zaman içinde olmak” ve “zamansal olmak”, oluş ve yok oluşa bağlı olmak anlamına da gelir. Dolayısıyla, zaman kendi başına alındığında daha çok bir yok oluş

nedeni olarak görülür; ilineksel anlamda ise hem oluşun hem yok oluşun nedenidir (Aristoteles, 2014: 222b20).

Ayrıca, zaman hareketin olduğu kadar durağanlığın da ölçütüdür. Dolayısıyla, devinmeyen, hareket etmediği için durağan kalan varlıklar da zaman içinde değildir (Aristoteles, 2014: 221b5). Sonuç olarak, zaman vardır ve sonsuzdur; ama hareketten bağımsız olarak kendi başına bir ilke biçiminde var değildir. Buradan hareketle, Aristoteles'e göre hareket türleri nelerdir? Değişme ve hareket üzerine yaptığımız analizimize değişme ve hareket nedir sorusu ile ve sonra da hareket türleri ile devam edelim.



3.3 Değişme ve Hareket

Aristoteles, devinimi bir karşıttan diğerine geçiş olarak kabul ettiğinden, kategoriler açısından bakıldığında, üç tür devinimin (hareketin) varlığından söz edilebileceğini söyler:

- i. Nicelik bakımından devinim
- ii. Nitelik bakımından devinim
- iii. Yer bakımından devinim

Peki töz (*ousia*) açısından devinim var mıdır? Bu sorunun cevabını Aristoteles *Metafizik* adlı eserinde şöyle açıklar:

“*Ousia* açısından bir hareket (devinim) söz konusu olamaz, çünkü *ousiada* karşıt olan bir şey yoktur” (Aristoteles 2017: 1068a10).

“*Ousia* dışında, görelilik, etkinlik, edilginlik, zaman, durum ve iyelik kategorileri bakımından da devinim söz konusu olamaz, çünkü bu kategorilerin hiçbirisi karşıtlığı kabul etmez” (Aristoteles 2017: 1068b15).

Aristoteles, her ne kadar *ousia* bakımından bir devinimin mümkün olmadığını açıkça söylemiş olsa da bu ifadenin anlamı üzerinde biraz durmamız gerekir. Kategorilerde birinci sırayı alan *ousia* kategorisi iki farklı türden *ousiaya* karşılık gelir. Tek tek var olan duyusal *ousialar* asıl anlamda *ousia* olarak alınır. Cins ve tür adları ise ikincil *ousiadır*. Bu ayırım, örneğin, tek tek insanlar ile kavram olarak insan arasındaki ayırma karşılık gelir. Bu durumda, meseleyi karşıtlık bakımından ele aldığımızda, söz gelimi, tek tek insanların her biri bir *ousiadır* ve hiçbir insanın karşıtı yoktur; diyebileceğimiz gibi, aynı ölçüde kavram olarak insan bir *ousiadır* ve kavram olarak insanın da bir karşıtı yoktur, diyebiliriz (Özcan, 2016: 209). Ancak, “*ousia* bakımından devinim yoktur” ifadesini bu iki *ousia* türüyle nasıl ilişkilendirebiliriz?

- i. Tür adı veya kavram olarak insanın devinmez.
- ii. Cins ve tür adları olan ikincil *ousialar* için ne devinim ne oluş ne de yok oluş söz konusudur;

Öte yandan, Aristoteles, *ousia* bakımından devinimi olmasa da değişmeyi kabul eder. Peki, ikincil *ousialar* için ne devinim ne de değişme söz konusu olamaz ise *ousia* bakımından değişen, ama devinmeyen şey nedir?

Devinim ve değişme asıl anlamıyla duyusal, yani maddi yapıda olup da oluşan ve yok olan şeyler için geçerlidir. Her biri bir *ousia* olan bu bileşik varlıklar oluşur; yani bir anlamda olanak halinde olandan meydana gelir. Meydana gelen şeyin kendisi olanak halinden etkinlik haline geçtiğinde artık belirli bir forma sahip belirli bir şey, bir *ousiadır* ve kendine özgü bir *ousiası* vardır. Bileşik varlık olarak da adlandırılan bu tek, örneğin bir insan, meydana geldikten sonra nicelik bakımından değişir; örneğin büyür, nitelik bakımından değişir, örneğin cahil iken bilgili olur, yerini değiştirir, örneğin evden okula gider (Özcan, 2016: 210).

Meydana gelme ve yok olma ise karşıtlar değil, çelişikler arasında gerçekleşir. Dolayısıyla, Aristoteles'in "*ousia* bakımından devinim yoktur, ama değişme vardır" şeklinde dile getirebileceğimiz sözünü, duyusal tekler bağlamında değil, duyusal teklerin *ousiası* bağlamında değerlendirmek zorundayız. Duyusal teklerin *ousiası* devinip bir karşıttan diğetine geçmez; çünkü insanın bir karşıtı yoktur. Öte yandan, duyusal tek *ousiası* bakımından değişir. Örneğin, duyusal tek insan iken *ousiası* bakımından değişerek insan olmayana, örneğin toprağa dönüşür. Bu durum, Aristoteles'e göre bir devinim değil mutlak anlamda bir değişmedir. Bu konuyu daha iyi kavrayabilmek için Aristoteles'in devinim ile değişme arasında yaptığı ayırımı daha yakından bakmalıyız. Aristoteles'e göre bir tekin *ousiası* bakımından değişmesi, o tekin oluşması, meydana gelmesi veya meydana gelmiş olan şeyin yok olması anlamına gelir. Devinim ise bu meydana gelen şeylerin, *ousiaların* diğerkategorilerle ilişkisi bakımından açıklanır. Başka bir deyişle, değişme sonucu ortaya çıkan bir *ousianın*, bir duyusal var olanın nicelik bakımından devinimi bir büyüme veya küçülmeye, nitelik bakımından devinimi bir başkalaşmaya, yer bakımından devinimi ise yer değiştirmeye yol açabilir. Bu bağlamda hareket türleri büyük önem taşır. Bir sonraki bölümde, hareket türlerini genel hatlarıyla ele alacağız.

3.4 Hareket Türleri

Aristoteles'in, hareketi bir karşıttan diğerine geçiş olarak kabul ettiğini ve boşluğun da olmadığını kabul ettiğini belirtmiştik. Aristoteles hareket türlerini sınıflandırırken üç tür hareketin var olabileceğini söyler. Bunlardan ilki nicelik, ikinci nitelik ve üçüncüsü ise yer bakımından harekettir. Töz bakımından bir hareket söz konusu olamaz çünkü tözün karşıtı yoktur (Aristoteles, 2017: 1068a10). Aristoteles, görelilik, etkinlik, edilginlik, zaman, durum ve iyelik kategorileri bakımından da hareketin söz konusu olamayacağını çünkü bu kategorilerin hiçbirinin karşıtlığı kabul etmediğini vurgular (Aristoteles, 2017: 1068b15).

Aristoteles'e göre hareketin konusu sadece fizikle sınırlı değildir çünkü bu evren ve evrendeki varlıkların oluş ve bozulmaları evrendeki sistemin bir parçasıdır. Parçayı anlamamanın yolu ise ancak ve ancak bütünü anlamaktan geçer. Evreni bir bütün olarak analiz ederken şu soruları sorma gerekliliğini kendimizde buluruz:

- i. Hareket sonlu mu, yoksa sonsuz mudur?
- ii. Bir zaman sonra hareketin sona erip her şeyin durağan kalması mümkün müdür?
- iii. Artık yeni olan hiçbir şeyin oluşmaması mümkün olabilir mi?
- iv. Oluşmuş olanların yok olmaması mümkün müdür?
- v. Hareketin başlangıcı ve sonu yok mudur?
- vi. Hareket, "tıpkı doğa gereği var olan bir tür canlılık gibi, ölümsüz, hiç tükenmeyen bir şey olarak mı var olanlarda bulunuyor?" (Aristoteles, 2014: 250b10).

Bu sorulara bağlı olarak, bir sonsuz hareket varsa bu sonsuz harekete ilk hareketi veren bir ilk devindirici var mıdır? Varsa bu ilk devindiricinin özellikleri nedir? Kendisi de hareket halinde midir; yoksa durağan mıdır? Hareket sonsuz mudur? Eğer hareket sonsuz ise bu sonsuz hareketin bir ilk hareket ettiricisi var mıdır? Varsa bu hareket ettirici nasıl bir yapıda olabilir; örneğin bir büyüklüğü olabilir mi?

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, Aristoteles hareketi olanağın etkinlik haline geçirilmesi olarak tanımlar. Bu bağlamda, hareketin olabilmesi için hareket gücüne ve olanağına sahip bir hareket edebilirin ve bir de hareket edebilir olanı devindirebilecek bir hareket ettiricinin var olması gereklidir. Hareketin bu iki zorunlu ögesinin ya hep var olmuş olması ya da bir zaman gelmiş olmuş olması gerekir ki hareket ve değişme

olabilsin. Yoksa evren dura duracaktır. İşte buradan hareketle, hareketin sonlu mu sonsuz mu olduğu öncesiz sonrasız, oluşmayan ve yok olmayan bir hareket eden ile bir hareket ettiricinin var olup olmadığı sorununun çözümlenmesine bağlıdır.

Hareket eden bir varlık ya bizzat hareket eden başka bir şey tarafından ya da hareket ettiricinin hareket ettirdiği aracı bir şey tarafından devindirilir. İnsan-el-sopa örneğinde insan eli, el sopayı, sopa başka bir şeyi devindirir. Bunlardan hem ilkinde hem sonuncusuna hareket ettirici denir. İlk hareket ettirici olmazsa, son hareket ettirici de olmaz. Öyleyse başka bir şey tarafından devindirilmeyen bir ilk hareket ettiricinin olması zorunludur. Bu ilk hareket ettirici, hareket ediyor, ama başka bir şey tarafından hareket ettirilmiyorsa kendi kendini hareket ettiriyor olmak zorundadır (Aristoteles, 2014: 256a10). Ayrıca, hareket eden her şey bir şey tarafından devindiriliyor ise bu hareket ettiricinin kendisi ya hareketsizdir ya da devingendir. Eğer devingen ise ya kendi kendini hareket ettiriyordur ya da başka bir şey tarafından devindiriliyordur. Hareket ettiricinin başka bir şey tarafından hareket ettirilmesi sonsuz geriye gidemeyeceğine göre, başka bir şey tarafından devindirilmeyen bir ilk hareket ettiricinin varlığı kabul edilmelidir. İlk hareket ettirici başka bir şey tarafından hareket ettirilmiyorsa ya kendi kendine hareket ediyordur ya da hareketsizdir (Özcan, 2016: 288).

Kendi kendini hareket ettiriyor ise iki parçadan oluşmalı ve bunlardan birisi kendisi hareket etmediği halde diğer parçayı hareket ettiriyor olmalı. Öyleyse ilk hareket ettirici kendisi hareket etmediği halde etkinlik halinde olan ve hareket ettirici bir şeydir. Sonuçta, Aristoteles'e göre, "hareket eden varlıkların ilkesi, kendi kendini hareket ettirici hareket ettiriciler içindedir, ama hepsinin ilkesi 'hareketsiz' olan bir şeydir" (Aristoteles, 2014: 259a35).

Diğer taraftan, hareket, daha önce de belirtildiği gibi, "hareket edebilir olanın tamamlanmış hali" dir. Hareket ettirici ise zaten etkinlik halinde var olmak zorundadır (Aristoteles, 2014: 257b8). Bu durumda, kendi kendini hareket ettirici varlığın aynı anda hem olanak hem etkinlik halinde olması gerekir. Hareket edenin, bütünü, her iki parçasının her iki parçası tarafından hareket ettirilmesi olanaksız ise, parçalardan birisi devindirecek (etkinlik halinde olacak) diğeri devinecektir (olanak halinde olacaktır). Hareket eden parça kendi kendini hareket ettiriyor ise ilk hareket eden bütün değil, hareket eden parça olacaktır. Yok, eğer bütün tarafından devindiriliyorsa, parçaların

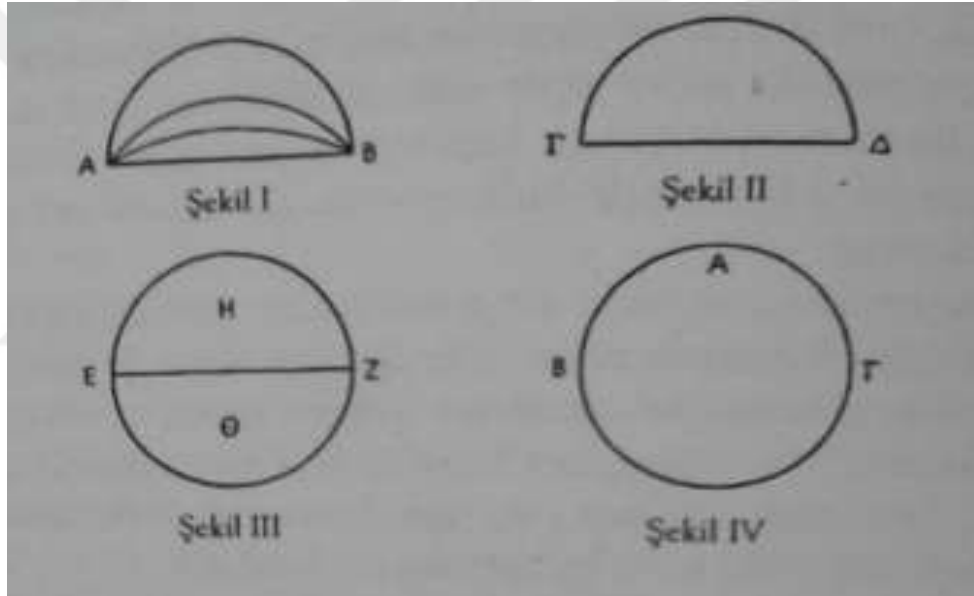
kendilerini hareket ettirmesi ilineksel anlamda olacaktır. Öyleyse, bütünü parçalarından birisi kendisi hareket etmediği halde devindirecek diğeri devindirilecektir. Ancak bu koşulda bir varlık kendi kendini hareket ettirici varlık olur. Öte yandan, bütünü kendisi kendini hareket ettiriyor ise onun bir yanı devindirecek bir yanı devindirilecektir (Aristoteles, 2014: 258a1). Kısacası, bütün bunları göz önüne aldığımızda, hareketin (hem olabilmesi hem de bitimsiz) olabilmesi için kendisi hareket etmediği, hareketsiz olduğu halde hareket ettirici ve etkinlik halinde olan bir şeyin var olması gerektiği sonucuna ulaşırız.

Kendisi hareketsiz olan ilk hareket ettirici hareketsiz hareket ettiriciden sonra diğer hareket türleri olan çizgisel ve dairesel hareket ile devam edelim. Aristoteles yer değiştirme bakımında iki türlü devinim olabileceğini söyler. Yer bakımından hareket ya düzdür yani çizgisel ya da daireseldir. Dairesel devinim ortanın çevresinde ve düz devinim ise yukarıya ve aşağıya olur şeklinde tanımlanır. Aristoteles cisimlerin hareketinin yalın veya bileşik olmasına göre de hareketi ikiye ayırır ama burada hareket cismin doğasına bağlıdır. Şöyle ki, cismin maddesi yani neden oluştuğu ve dört öğeyi hangi oranlarda içerdiği cismin bileşikliğinin ölçüsüdür ve bu ölçü cismin hareketinin nasıl olacağına karar verir. Yalın cisimler yalın bir yer değiştirme yaparken bileşik cisimler hem dairesel hem de çizgisel harekete sahip olabilir (Aristoteles, 2018: 269a).

Aristoteles daire biçiminde bir harekete karşıt olan bir hareketin var olup olmadığını sorgular; bunun için ilk olarak eğri çizgiye karşı düz bir çizginin karşıt olduğunu kabul eder çünkü içbükey ve dışbükey eğrinin yalnızca birbirlerine karşıt olduğu değil, ikisi birden birleşik düşünüldüğünden ötürü düz çizgiye de karşıt olduğu sanılır. Bu bağlamda, dairesel harekete karşıt olan bir hareket varsa onun çizgisel bir hareket olduğunu söyler. Fakat düz bir çizgi üzerindeki hareket düşünüldüğünde buradaki hareketler birbirinin karşıtıdır. Yani şöyle açıklamak mümkün dikey bir çizgi üzerinde bir noktadan diğerine giderken yukarı yönden tam tersi yönde ise yukarıdan aşağıya bir hareket olacağından bu iki hareketin birbirinin karşıtı olduğu söylenebilir (Şekil 3.1). Daire üzerinde ise sonsuz sayıda daire olabilir.

Dolayısıyla dairesel devinime karşıt bir devinim varsa, onun en çok düz çizgi biçimindeki devinim olması zorunlu. Ama düz çizgi biçimindeki devinimler yerleri yüzünden birbirlerine karşıt, çünkü yukarı ile aşağı hem bir yer ayrımıdır hem de karşıt. -Dahası düz çizgi biçimindeki devinim ile dairesel biçimdeki devinimin tanımı, anlamı aynıdır diye kabul edilecek olsa (yani

A'dan B'ya⁷ yer değiştirmenin B'dan A'ya yer değiştirmeye karşıt olduğu), aslında düz çizgi biçimindeki devinim kastedilir. Çünkü yalnız o sınırlıdır, oysa dairede aynı simgeler çevresinde sonsuz sayıda daireler olabilir. -Tek yarım daire üzerinde de bu böyle: sözgelişi [$\Gamma\Delta$ yarım dairesi üzerinde] Γ' dan Δ' 'ya ve Δ' dan Γ' 'ya. Çünkü çap ölçüsü aynı. Nitekim her birini düz çizgi uzaklığında kabul ederiz. -Aynı şekilde bir daireyi iki yarım daireye bölüp bu iki yarım daire üzerindeki devinimlerin birbirine karşıt olduğu düşünülse de bu böyle: sözgelişi dairenin bütünü üzerinde E'dan Z'ya H yarım dairesi üzerindeki devinim ile Z'dan E'a Θ yarım dairesi üzerindeki devinim. Bunlar karşıt olsa bile, bu yüzden dairenin tümü üzerindeki yer değiştirmeler birbirlerine karşıt olmaz. -Kaldı ki A'dan B'ya dairesel devinim de A'dan Γ' 'ya dairesel devinime karşıt olmaz. Çünkü devinim aynı noktadan aynı noktaya, oysa karşıt devinimi karşıt noktadan karşıt noktaya yer değiştirme diye belirlemiştik (Aristoteles, 2018: 271a).

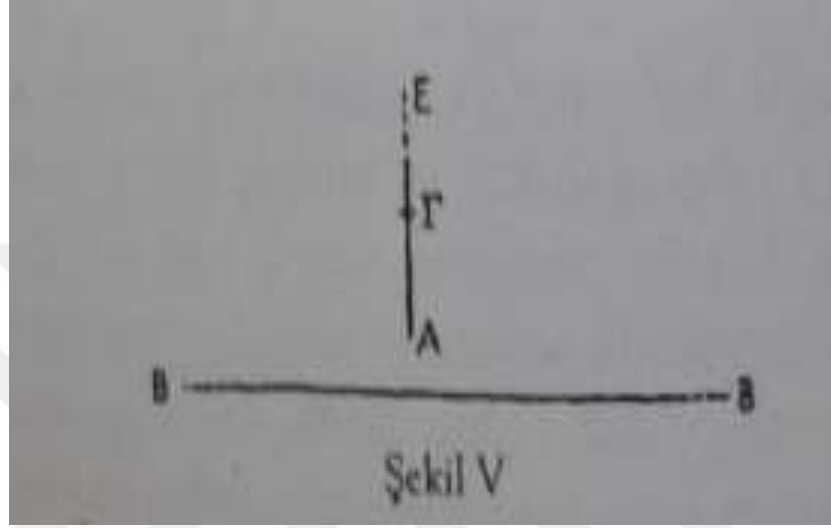


Şekil 3. 1. Aristoteles'in dairesel harekete gösterimi (Aristoteles, 2018: 271a).

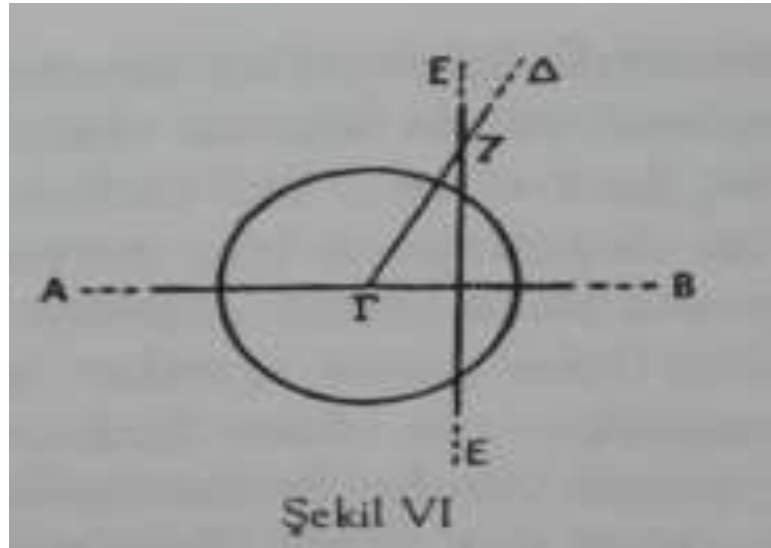
Dairesel hareket dairesel harekete karşıt olsaydı bunlardan birinin gereği kalmazdı çünkü ikisi de aynı noktaya doğru olacaktı ve birbirinin zıttı olamayacaktır. Dairesel olarak yer değiştiren varlık nereden başlarsa başlasın yukarı-aşağı, ön-arka, sağ-sol bütün karşıtlara da aynı şekilde varacaktır.

Aristoteles, gökyüzündeki hareketin dairesel olduğunu söyler. Bu hareket gerçekleşirken geçen zamanın sınırlı olup olmadığını da tartışır. Sınırlı zamandan sınırlı bir zaman alınırsa, kalanın da sınırlı olması ve başlangıç taşıması zorunludur. Bir gidişin zamanı başlangıç taşırsa, o halde gidişin başlangıcı hareketin de başlangıcı olur (Şekil 3.2 ve Şekil 3.3). Aristoteles bu görüşünü şöyle kanıtlar:

İmdi yalnızca E yönünde sonsuz olan AΓE çizgisini alalım, bir de her iki yönde sonsuz olan BB çizgisini. İmdi AΓE çizgisi A noktası çevresinde döndürülürse, dairesel dönüşünde AΓE BB'yı sınırlı bir zaman boyunca keserek gidecektir. Çünkü gökyüzünün dairesel dönmesi için gerekli zamanın hepsi sınırlı. Öyleyse çizgilerin kesiştiği zaman parçası da sınırlı. Demek ki, AΓE'nin BB'yı ilk kestiği bir başlangıç olacaktır. Oysa bu olanaksız, İmdi sonsuz olan cismin dairesel dönmesi olanaksız. Dolayısıyla evren de sonsuz olsaydı dairesel dönemezdi (Aristoteles, 2018: 272a).



Şekil 3. 2. Zamanın sınırlı olup olmadığının gösterimi (Aristoteles, 2018: 272a).



Şekil 3. 3. Sonsuz devrimin olup olmadığının kanıtlaması (Aristoteles, 2018: 272b).

Aristoteles burada sonsuz olanın hareketinin imkânsız olduğunu söyleyerek evrenin dairesel hareket yaptığını ve bu nedenle evrenin sonsuz olmadığını görüşünü savunur çünkü sonsuz bir dörtgen, sonsuz bir daire, sonsuz bir küre olmaz; sonsuz bir

kulaç da olmaz. Γ merkez, AB sonsuz, E da onu dik kesen sonsuz olsun, $\Gamma\Delta$ döndüğünde hiçbir zaman E' u kesmeyecektir ve Γ ile E burada olduğu gibi kalacaktır. O halde, sonsuz devinim daire biçiminde olamaz.



3.5 Biyoloji Bağlamında Değişme ve Hareket

Aristoteles'te değişme ve hareketi analiz etmek istiyorsak hareket, yer ve zaman analizlerinin yanında varlığı varlık olmak bakımından da analiz etmek gerekir. Bu bağlamda varlığı en nihai yapıtaşına kadar incelemek gerekir. Canlıların sürekliliği maddi kalıcılık ve sonsuz kalıcılık olmak üzere iki ayrı bağlamda ele alınabilir. Maddi kalıcılıkta töz aynı kalırken, ilineksel özellikler değişir. Bir canlı yıllar içinde yaşlansa bile belli bedensel özellikleri bakımından azalmaya maruz kalır ama yine de yaşamaya devam eder işte bu maddi kalıcılıktır. Maddi kalıcılığın belli bir süresi vardır. Öte yandan, canlının tabi olduğu tür, örneğin insan türü, tavşan türü, bitki türü vb. sonsuza kadar devam eder ki bu da formel kalıcılıktır (Gill, 1991: 99).

Aristoteles, canlılık olanağına sahip beden formunu *psykhe* diye adlandırır ve bu etkin nedendir. *Psykhe* bildiğimiz anlamı ile ruh anlamına gelmektedir. Burada, Aristoteles'in *psykheyi* maddeden bağımsız bir form, bir etkin neden olarak gördüğünü anlıyoruz. Bu bağlamda *psykheyi*, bedenden farklı kılan onun beden gibi değişmemesidir (Lear, 1988: 98). Aristoteles'e göre form ile birlikte var olmayan madde kendi başına var olamaz, bu nedenle canlının formu da *psykhe* olduğundan *psykhe* ve beden birlikte var olmadığı sürece canlı var olamaz.

Biyoloji kapsamında madde yaşamsal ısı ve *pneuma*⁵⁰ ile ilişkilidir. Yaşamsal ısı doğası gereği formu verir ve form erekteki meni sıvısı ile taşınır ve bu taşıma işlemini *pneuma* yardımı ile yapar. *Pneuma*, madde ve formdan oluşan hayvanların hareketlerinin bütünsel olarak gerçekleşmesini sağlar. *Pneuma* aynı zamanda yaşla birlikte bedende meydana gelen değişmelerin hayvanların hareketlerini etkilemesine neden olur. Bu bağlamda *pneuma* canlının maddesi ile yakın bir ilişki içerindedir (Aristoteles, 1984a: 736b29).

Aristoteles, yaşamları harekete geçiren bir neden olduğunu söyleyerek hareketi sağlayan bir ilk nedenin olduğunu söyler. Hayvanlar için hareketi sağlayanın da *psykhe* olduğunu söyler. Aristoteles, ayrıca hayvanların temel maddelerini araştırarak devam eder ve onların temel maddelerinin toprak, su ve ateş- olduğu sonucuna varır. Her bir canlının doğa yapısının kendi doğa alanında korunduğunu söyler. Burada, Aristoteles bal mumundan yapılmış bir şeyi sıcaklığın altına koyduğumuzda hemen eriyip yok

⁵⁰ Nefes ve içsel rüzgar anlamında kullanılır.

olacağını ve o nedenle bal mumunun sıcaktan uzak olması gerektiğini söyler çünkü karşıtı tarafından hemen yok edilir. Aristoteles'e göre sıcak olan soğuk olanı eritir ve tuzdan yapılan bir varlık olsaydı bu varlığı da doğa ıslak yere koymazdı. Dolayısıyla, her bir varlık doğa alanında korunur (Aristoteles, 2019a: 477b).

Bir de kurallara uygun ve aynı zamanda yaşamsal nedenleri birbiri ardına harekete geçiren bir neden daha vardır. Bu noktada kabul etmemiz gereken şey doğadaki gelişmiş canlıların da gelişmemiş canlılar gibi oluştuklarıdır. Canlıların büyük çoğunluğu topraktan, bazıları sudan, kuşlar havadan ve kara hayvanları da ateşten oluşur (Aristoteles, 2019a: 477b).

Karşıtlara dair görüşleri bağlamında Aristoteles, canlılarda ölümü yani bozuluşu da analiz eder. Canlılarda doğum ve ölüm sürelerinin gerçekleşme sürelerinin birbirinden farklı olduğu üzerine vurgu yapsa da yine de aralarında bazı ortak noktalar olduğunu söyler. Ölüm için iki farklı yol olabilir: ölüm zorlama ile veya doğal olarak gerçekleşebilir. Burada Aristoteles zorlamayla veya doğal olarak kavramlarını açılar ve eğer dışarıdan gelen bir neden varsa zorlama; içeriden gelen bir neden varsa ölüm nedenini doğal neden olarak açıklar. Bitkilerdeki doğal ölümün kuruma ve hayvanlardaki doğal ölümün yaşlılık olduğunu vurgular (Aristoteles, 2019a: 479a). Peki, Aristoteles doğal ölümün nedenini nasıl açıklar? Ona göre hayvanların içerisindeki ateş organların devamlılığını sağlar ve yaşlandıkça içerideki ateş azalır ve sonunda az miktarda kalır ve bu ateşin sönmesi ile ölüm gerçekleşir.

...Çünkü insan yaşamının büyük kısmında içerideki ateş azalır ve sonunda çok az miktarda kalır. Bu nedenle de kalp en ufak bir zorlamayla durur, içerideki ateş sanki küçük bir üflemeyle sönecek gibidir. Bu nedenle yaşlılıkta ölüm acısızdır, büyük bir hastalık olmadan ölünür ve yaşam insana fark ettirmeden kayıp gider (Aristoteles, 2019a: 479b).

Bu noktada, Aristoteles'in bitkilerde ölümün kuruma ve hayvanlarda ölümün yaşlılıkla olduğunu söylediğini ve doğanın her bir varlığı maddelerini oluşturan ortamlarda varlıklarını sürdürmeleri için doğal ortamlarına koyduğunu söylediğini hatırlatalım. Bu bağlamda, Aristoteles, varlıkların içlerindeki ateşin azalması sonucunda ve sonunda sönmesi sonucunda öldüğünü söylerken, soğutucu ilkenin her bir varlığın kendisinin doğal ortamındaki maddesinin vasıtasıyla gerçekleşeceğini söyler.

Balıklarda soğutma su, kara hayvanlarında hava sayesinde yapılır. Yaşadıkları yer değişince hepsinin soğutma olanakları yok olur gider.

Solungaç hareketleri ve akciğer hareketleri durur, bunların genişlemesi ve büzülmesi yani soluk alıp vermek, suyun alınması ve dışarı atılmasıyla gerçekleşir. Durma ve organın yapısı hakkında şunlar söylenebilir: kalpte aynıymış gibi görünen ama birbirinden farklı üç şey vardır (Aristoteles, 2019a: 479b).

Aristoteles nefes alıp vermeyi de yine sıcaklığa bağlar ve *psykhenin* kalpte ısıtıldığını söyler. Daha sıcak olanın soğutulması gerektiğini düşündüğünden soğutma işlevinin nefes alıp verme ile gerçekleşeceğini, soğutma işlevini görenin akciğerler olduğunu ekler.

Daha sıcak olan daha fazla soğutmak zorundadır. Bu sayede nefes, sıcaklığın kalpte bulunan kaynağına daha kolayca ulaşır. Akciğer ve kalp arasındaki damarları gözlemler ve hayvanlar konusunda araştırmalardan bilmekteyiz. Ruh kalpte ısıtıldığı için hayvanlar da doğaları gereği soğutmaya ihtiyaç duyarlar. Kalp ve akciğeri olan tüm hayvanlar nefes alıp vererek soğutma yaparlar (Aristoteles, 2019a: 478b).

Aristoteles kalp atımını, nabız ve solunumu sıvı ya da salgıların soğutma işlevini yerine getirerek kanın kalbe doğru hareket etmesi sonucunda kalpte sıcaklığın yoğunlaşması süreci olarak adlandırır. Hastalıklardaki kalp çarpıntısının ve kalbin düzensiz hareketinin nedenini, örneğin korku olması durumunda üst kısmın soğuması ile sıcaklığın geri çekilip kalpte toplanarak sıkışması şeklinde yorumlar. Bazen kalp öyle hızlı atar ki, bu durumda yaşam sıcaklığı yok olur. Sıcak yerini soğuğa bırakır ve bozulmuş yani ölüm gerçekleşir (Aristoteles, 2019a: 480a). Aristoteles, ıslaklığın kan tarafından oluşturulduğunu ve damarlarda buharlaşan kanın daha hızlı aktığını ve bu nedenle gençlerdeki nabız atışının daha hızlı olduğunu söyler. Damarların hepsi birlikte kalpten çıkar ve birlikte atarlar ve bu nedenle sürekli hareket vardır:

Kan tarafından oluşturulan ıslaklık kalbe doğru akar ve öncelikle burada kanın yapısı değiştirilir. Gelişimin ilk kısmından bunu anlarız, damarlar oluşmadan önce de kalpte kan vardır. Gençlerdeki buharlaşmada daha güçlü olduğu için nabız atışı daha güçlüdür. Damarların hepsi beraber atarlar, çünkü kalpten çıkarlar. Bundan dolayı sürekli hareket vardır ve damarlar da aynı anda ve kalp tarafından harekete geçirilirler. Kalp atımı soğuk olanın yoğunluğuna tepkidir, nabız ise ıslaklığın buharlaşmasıdır. Besin özünün yer aldığı sıcak madde genişler ve bu nedenle soluk alıp verme gerçekleşir (Aristoteles, 2019a: 480a).

Psyche ve yaşamsal ısı kalpte yerini alan ve canlılığın devamını sağlayan öğelerdir. *Psykhe*ye sahip olan bir beden aynı zamanda yaşamsal ısıyı da bünyesinde

barındırır. *Psykhe* formdur ve belli kapasiteleri olan *psykhe* bu kapasitelerini beden yani madde olmadan gerçekleştirmez. Bu nedenle canlılığın sağlanabilmesi ve biyolojik hareketliğin devamı için madde ve formun *psykhe* ve bedenin bir arada olması ve aynı zamanda yaşamsal ısının da bu bütün içerisinde korunması gerekir. *Psykhe* canlılık olanağına sahip olan bedenin formudur ve Platon'daki anlayışın aksine bedene karşıt olan ve ondan ayrı işleyen bir şey değildir (Vogt, 2015: 755).

Aristoteles, *Hayvanların Hareketleri Üzerine* isimli eserinde ise organ parçalarının hareketlerini açıklamaya çalışır. Hayvandaki hareketli parça ile sükûnet halinde olan parça arasındaki ayrıma ek olarak, Aristoteles bir de eğer hayvan hareket edecekse onun hareketiyle hareket ettirilmiş olmayan bir şeyin olması gerektiğini ileri sürer. Örneğin, kolun ön kısmı hareket ettirildiğinde dirsek hareket etmez; kolun tamamı hareket ettirilirse bu kez de omuz hareketsiz kalacaktır. Ayağın önü hareket ettirildiğinde diz hareketsiz kalırken, bacağın tamamı hareket ettirildiğinde kalça hareketsiz kalacaktır. Buradan şöyle bir sonuç çıkar: Bir şeyin kendi hareket kaynağına bağlı olarak hareket ettirilmesi ve yine onun bir şeye yaslanarak bütünsel bir biçimde ya da parça parça hareket ettirilmesi için her hayvanın kendisinde mutlaka durağan bir şeye sahip olması zorunluluğu vardır (Aristoteles, 2011: 699a).

Kendisinin dışında mutlak olarak sükûnet halinde ve hareketsiz olan bir şey olmadığı sürece, hayvanın sahip olduğu sükûnetin bir önemi olmaz. Son söylediğimiz üzerinde biraz durmak gerekir. Çünkü bu, sadece hayvanların hareketleri üzerine değil, aslında genel anlamda hareket ve evrenin hareketiyle ilgili bazı düşünceler de barındırmaktadır. Bir hayvanın hareket edebilmesi için kendisinde sükûnet halinde olan bir şey olması gerektiği gibi hayvanı, durağan bir şeyin varlığı sayesinde hareket ettirilen şey hareket ettirebilir. Çünkü bir şey sükûneti sayesinde hareketi destekliyorsa o, görevini yapmadığı zaman durum, insanın kumda ya da kurbağanın çamurda ilerlemeye çalışmasına benzeyecektir. Yani, her iki örnekte de ilerleme söz konusu olmaz. Buradan yerin sabit olmadığı durumlarda yürümenin, hava ve denizin belli bir direnç göstermedikleri zamanlarda ise uçmanın ve yüzmenin imkânsızlığı ispatlanır. Yani, direnmeyi ve sükûneti bu sağlar ve bunun hareket ettirilenden başka bir şey olması gereklidir. Böylece şu sonuca ulaşabiliriz: sükûneti sağlayan şeyin hareket ettirilen şeylerin hepsinden tamamen farklı olması gerekir; mutlak anlamda hareket ettirilemeyen şey hiçbir şekilde hareket ettirilenin parçası olamaz. Çünkü tersi durumda hareket ettirilen hareket edemez. Son söylediğimizin ispatı şu şekilde yapılabilir: Bir insan kayığın dışındayken eline bir sırık alarak onu kolayca hareket ettirebilir ancak kayığın içinde olsa aynı şeyi yapamaz (Aristoteles, 2011: 699a).

Bu aslında sadece hayvanların hareketleri ile ilgili değil genel anlamda hareket ve evrenin hareketi ile bazı dūřünceler barındırmaktadır ve genel anlamda ilk hareketi verenin ne olduğu tartışması üzerinedir. Bu hareketsiz hareket ettirici olarak tanımlanabilir. Görüldüęü gibi biyolojik anlamda bir irdeleme hem metafiziksel hem de fiziksel bağlamda da bir irdeleme gerektirir ve Aristoteles aısından hareket türlerinin neler olduğuna da değinmek gerekir. İlk olarak, Aristoteless'in ruh üzerine görüşlerini aayımlayacak ve daha sonra fizik bağlamında değışme ve hareketin analizini yapacağımız sonraki bölümde açıklanacaktır.



3.6 Aristoteles'in Ruh Üzerine Görüşleri

Aristoteles, ruhun araştırılması ve bilinmesinin tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle tabiat bilimine önemli bir katkıda bulunacağından çok önemli olduğunu vurgular. Aristoteles, ruh hakkındaki görüşlerine, öncellerinin düşüncelerine ilişkin bir tartışmayla başlar ve öncellerinin ruh hakkındaki yapmış oldukları tartışmaların daha çok insan ruhu üzerinde yoğunlaştığını söyler. Kaya, Aristoteles'in öncellerinin ruhu algılama ve hareket ayırıcı özellik olarak kabul ettiğini belirtir. Aristoteles'e göre, bu filozofların böyle bir fikri kabul etmelerinin sebebi, kendisi hareket edemeyenin başka bir şeyi de hareket ettiremeyeceği ve hareketin kaynağının kendinde bir hareketi olan ruhta bulunması gerektiğidir (Kaya, 2014: 91).

Aristoteles'e göre, ruh beden ile birlikte var olduğunu ve ruhun bedenden önce ve ondan bağımsız bir varlık olduğu düşüncesine şüphe ile bakar. Kaya, "Aristoteles'in ruhu kendiliğinden hareket eden, ruhun özünün hareket olduğunu söyleyenlerin veya ruhu kendiliğinden hareket etmeye yetenekli bir şey diye tanımlayanların yanıltıldığını belirtmektedir. Bu bağlamda, Aristoteles'e göre hem ruhun özünün hareket olduğunu tasarlamak yanıltıcıdır hem de ruhun hareket etmesi imkânsızdır. Her şey ya başka bir şeyden dolayı ya da kendiliğinden hareket edebilir" görüşündedir. Nesneler dolaylı olarak hareket etmektedirler (Aristoteles, 2017: 1035b3). Çünkü nesneler hareket eden herhangi bir şey tarafından kapsanırlar. Bu durumu, Aristoteles şu şekilde örneklendirmiştir:

Kendiliğinden hareket eden geminin içinde bulunan tayfalar başka bir şeyden dolayı hareket etmektedirler. Gemi kendiliğinden ve tayfalar da hareket halindeki gemide bulundukları için hareket ederler. Tayfaların organları göz önüne alındığında, bu durum daha açık olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin, insana özgü hareket olan, ayakların hareketi yürümektir. Oysa gemi hareket ettiği anda geminin içerisinde bulunan tayfalar yürümemektedir. Hareket etmiş olmak terimi bu iki biçimde anlaşılabilirliğinden, ruhun kendiliğinden mi yoksa geminin içerisinde bulunan tayfalar gibi pay almayla mı hareket ettiği incelenmesi gereken problem olarak ortaya çıkmaktadır (Aristoteles, 2017: 1035b5).

Aristoteles'e göre dört farklı tür hareket vardır ve bunlar sırası ile şöyledir: (i) yer değiştirme, (ii) değişme, (iii) küçülme ve (iv) büyüme. Bu durumda ruh hareket ettiriliyorsa, bu dört hareket türünden biri ve birkaçı tarafından hareket ettirilecektir. Ruhun hareketi ilineksel bir hareket değilse, doğal bir harekete sahip olacak ve bu

bütün doğal harekete sahip olan varlıklar gibi ruhun da bir yerinin olması gerekecektir. Eğer ruhun özü kendi kendini hareket ettirmekse, onun hareketi ilineksel bir hareket değildir. Fakat ruhun, payına düşen harekete doğal olarak sahip olduğu doğruysa, doğal bir yeri olacaktır. Ruh eğer doğal olarak hareket ederse, zorunlu bir hareket tarafından hareket ettirilmiş olacağından, doğal olarak da hareket edebilecektir (Kaya, 2014: 91).

Benzer bir durum durağanlık için de söz konusudur. Bir nesnenin doğal hareketinin bittiği yer, o nesnenin doğal durağanlık noktasıdır. Benzer şekilde bir etki sonucunda hareket eden nesnenin doğal olarak duracağı yer onun zorunlu olarak duracağı yerdir. Fakat ruhun hareketlerinin durgunluk ve kuvvet ile (zorunluluk ile) meydana geldiği düşünülse bile bunu açıklamak oldukça zordur. Üstelik ruhun doğal hareketi yukarı doğru ise ruh ateş olmuş olacaktır. Eğer ruhun doğal hareketi aşağı doğru bir hareket ise ruh toprak olmuş olacaktır. Çünkü bu varlıkların (ateş ve toprak) doğal hareketleri bu şekildedir ve bu hareketler bu varlıkların tanımlayıcı özellikleridir. Bu şekildeki bir akıl yürütme, su ve hava gibi diğer cisimlerin hareketleri için de geçerlidir (Aristoteles, 2017: 1048b37).

Aristoteles'e göre, gerçekte bedeni hareket ettirdiği anlaşılan ruhun, kendini hareket ettiren hareketleri bedene verdiği akla uygundur. Bunu tersine çevirerek beden hareketlerinden ruhun hareketlerini çıkarma olanağı da vardır. Beden yer değiştirme hareketleri ile bir yerden başka bir yere hareket ettirilir. Böylece ruh da beden hareketlerine uygun bir şekilde bütün olarak veya bölümler halinde yer değiştirir. Aristoteles'e göre bu durum şöyle bir olasılığı da taşımaktadır: Ruh, bulunduğu bedeni bırakabilir ve ona yeniden dönüp girebilir. Böylece canlıların öldükten sonra dirilmeleri de mümkün olur. Fakat ruhun dolaylı olarak başka bir şey tarafından hareket ettirilebileceği de ileri sürülebilir (Kaya, 2014: 91).

Aristoteles'e göre, eğer ruh hareket ettiriliyorsa, onu hareket ettirenin duyulur şeyler olması gerekir. Yani, ruh algılamış olduğu şeylerin kendisini tahrik etmesinden dolayı hareket etmektedir. Ona göre aynı zamanda, ruh kendini hareket ettiriyor ise, ruh aynı zamanda hareket ettirendir. Ruhun bu hareketi onun özüne bağlı ise, bu hareket ruhun kendisi açısından ilineksel olmayacaktır (Kaya, 2014: 91).

Aristoteles, ruhu küresel olarak kabul eden Demokritos'un görüşlerini de eleştirmektedir. Aristoteles bütün canlılarda meydana gelen hareketlerin birbirinden

farklı olduğunu söyler. Aristoteles, Demokritos'un bu görüşünü, bir tür akıl yürütme olarak kabul etmektedir. Aristoteles, ruhu yere göre bir büyüklük ve ruhun hareketinin dairesel bir hareket olduğunu kabul eden Platon'un görüşünü de ruhun hareketinin dairesel olduğuna dair yeterli bir bilgi olmadığını söyleyerek reddetmektedir. Ancak ruhun hareketi dairesel bir hareket olarak kabul edilse bile, bu hareket ruhun özü değil, ruh için ilineksel bir harekettir (Kaya, 2014: 91) .

Aristoteles, aynı zamanda, Pythagorasçılarının ruh göçü anlayışlarına da karşı çıkmaktadır. Ona göre, herhangi bir ruhun herhangi bir bedene girebilmesi düşüncesi saçmadır. Çünkü her beden kendine özgü bir biçime ve şekle sahiptir ve ruhun başka bedene girmesi, aşağı yukarı flüt yapan marangozun sanatının flütlerden geldiğini söylemek gibidir. Bir örsle flüt sesi, bir flütle örs sesi çıkarılamadığı gibi bir at bedeniyle de insan ruhuna sahip olunamaz. Her ruh kendi bedeni için özel olduğu gibi, her beden de kendi ruhu için özeldir (Kaya, 2014: 91).

Aristoteles, kendisinden önceki filozofların ruh hakkındaki görüşlerini eleştirdiği gibi, kendi dönemindeki “uyum teorisi”ni de eleştirmektedir. Bu teorinin taraftarlarına göre, ruh bir tür zıtlıkların kaynaşması ve bileşiminden meydana gelmiş bir uyumdur. Ancak Aristoteles'e göre, ruhun hareketleri iddia edildiği gibi zıtlıkların bir uyum sonucu ortaya çıkartacağı bir hareket değildir. Ona göre, ruhu çeşitli parçaların veya zıtlıkların bir bileşimi olarak kabul eden anlayış, bu parçalardan hangi kısmının düşünme yetisi, hangi kısmının ruhun duyumsal yanı olduğu şeklindeki soruları cevapsız bıraktığı için kolaylıkla reddedilebilir. Ruh çeşitli unsurların bir bileşimi olarak kabul eden uyum teorisi, beden kısımlarının meydana gelmesinde farklı elemanların bulunması ve bu elemanların ayrı ayrı ruhlar taşımış olmalarından dolayı, ruhun bütün bedene yayılmış olarak bulunduğunu kabul etmektedir. Oysa Aristoteles'e göre, parçalardan veya zıtlıklardan meydana gelen bir uyum hareketin kaynağını oluşturamaz. Eğer ruh bir kısmı düşünen, diğer bir kısmı arzu eden olmak üzere iki kısımdan ibaret kabul edilirse, bu kısımları bir arada tutan şeyin ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Aristoteles'e göre ruhun bu kısımlarını bir arada tutan şey beden değildir. Çünkü beden dağılıp yok olmasını engelleyen şeyin ruh olması ihtimali daha yüksektir. Hem bedeni hem de “düşünen ve arzu eden” kısımları bir arada tutan şey, ruhtur (Kaya, 2014: 91).

Aristoteles’e göre, bitkilerin ve bazı hayvanların bir defa parçalara ayrıldıktan sonra yaşamlarını sürdürmeleri, ruhun bölünemez ve parçalanamaz olduğunu göstermek için olgusal bir kanıttır. Bazı hayvanlar parçalara ayrıldıktan sonra yaşamlarını sürdürürler. Her bölüme can veren ruh, sakatlanan “bütün ruh”un bir bölümü değildir. Parçalara ayrılmış olan bu “bütün ruh”un her bir parçası kendisinin tüm özelliklerini içerdiğinden, bölünmüş olan bazı hayvanlar ve bitkilerin her bir parçasının hareket etmesi bu “bütün ruh” aracılığıyla meydana geldiği izlenimini verebilir. Fakat Aristoteles, bitkiler ve bazı hayvanlarda meydana gelen bu parçalanmanın, insan ruhu için ifade edilemeyeceğini savunur.

Aristoteles’e göre, varlık çeşitli anlamlara gelmektedir ve Aristoteles varlığın farklı anlamlarını *Metafizik* isimli eserinde şöyle irdeler:

Bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlamda bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemlerden birini ifade eder. Varlık bütün bu anlamlara gelmekle birlikte, asıl anlamında varolan bir şeyin, ‘bir şeyi o şey yapan şey’, yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır (Aristoteles, 2017: 1017b10).

Aristoteles’e göre, herhangi bir şeyin hangi nitelikte olduğunu söylediğimizde, onun iyi veya kötü olduğunu söyleriz. Buna karşılık onun ne olduğu sorulduğunda da bir insan veya Tanrı olduğunu söyleriz (Aristoteles, 2017: 1017b10).

Herhangi bir şeyin en gerçek anlamda cevherini oluşturan şey, onun ilk özüdür veya ilk öz, başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği, ancak kendisi başka bir şey hakkında tasdik edilmeyen şeydir. Bu ilk özün veya cevherin ilk anlamı madde, yani kendi kendisiyle belirlenemeyen şeydir; ikinci anlamı form ve üçüncü anlamı ise madde ve formun bileşimidir (Aristoteles, 2017: 1017b27).

Aristoteles’in felsefesinde formun maddeden önce gelmesi gibi ruh da bedene göre bir önceliğe sahiptir. Madde-form öğretisinde, formun maddeyi biçimlendirmesi gibi ruh da bedeni biçimlendirmektedir. Bir anlamda ruhun bedenin formu olduğu söylenebilir.

O halde Aristoteles’e göre, ruh bedenin bir formu olarak kabul edilir. Aristoteles’in bu ruh tanımı, aşağı dereceden yetilere sahip olan nebati veya hayvani ruhu ifade ettiği gibi, üstün dereceden özelliklere sahip olan insana özgü ruhu da ifade etmektedir.

3.6.1 Ruh-Beden problemi ve Ruhun Dereceleri

Aristoteles'e göre, ruh canlıyı canlı yapan, onu cansızdan ayıran başlıca sebeptir. Ruhun bedenle olan ilişkisi, formun maddeyle olan ilişkisi gibidir. Beden madde, ruh da formdur. Ruh organizmayı canlı yapmakla, ona, aynı zamanda, şekil de kazandırmış olur. Ölümle birlikte ruh bedenden ayrılınca beden formunu kaybeder ve parçalanır. Anlaşılabileceği üzere Aristoteles, doğanın her alanına uyguladığı madde-form ilişkisini, ruh-beden problemine de uygulamıştır. Bu sebeple Aristoteles, ruh için *entelecheia* ifadesini kullanır Aristoteles, ruhun bedenle olan ilişkisini görme yeteneğinin gözle olan ilişkisi örneği ile açıklamaktadır. Göz sadece bir görme aletidir. Görme ortadan kaldırıldığı anda, göz artık göz olmayan olacaktır. Ayrıca doğal bir cisim olarak baltanın özü, baltayı balta yapan şeydir. Baltanın özü, baltanın ruhu olarak kabul edilebileceği gibi, insanı insan yapan da onun özü olan ruhtur. Ruh, bedensiz olamayacağı gibi, beden de bir ruha sahip değilse yok olmaya mahkûmdur. Ruh, bedeni canlı kılmakla ona aynı zamanda şekil kazandırmış olur. Ancak ölüm ile birlikte ruh bedeni terk edince, beden de formunu kaybeder, yok olur (Derbeder, 2007: 49).

Aristoteles'e göre, ruh bedeninin hareketlerini gerçekleştiren bir form, her türlü hareketin sebebi olmakla birlikte bedenden bedene dolaşan bir gezgin değildir. Aristoteles, burada Platon'a ve Pythagorasçılar'a karşı çıkmaktadır. Platon, ruhların doğumdan önce var olduklarına, can verdikleri bedenlerin ölümünden sonra da hayatta kalmayı sürdürdüklerine inanırken (Barnes, 1999: 100), Aristoteles'e göre, her vücudun bir tek *entelecheiası* olması sebebiyle ruhların bedenden bedene geçişi imkânsızdır. Herhangi bir ruhun sadece bir tek bedeni vardır. Her ruh kendi bedeni için özel olduğu gibi, her beden de kendi ruhu için özeldir (Barnes, 1999: 38).

Aristoteles'e göre, ruh, rasyonel olan ve rasyonel olmayan olmak üzere iki kısma sahiptir. Rasyonel olan kısım da ikiye ayrılır. İlki bütünüyle rasyonel olan kısımdır ki, burada saf teori ve sonsuz nesneler, sıradan olaylar, istekler ve arzular gibi bedensel ihtiyaçlar vardır. İkinci kısım ise bütünüyle rasyonel olmayan kısımdır ve burada da her gün yaşanan bu istek ve arzular düşünme yetisi ile kontrol edilirse rasyonel olarak sınıflandırılır. Fakat düşünme yetisi ile kontrol edilmezse irrasyonel olarak sınıflandırılır. Bu istek ve arzular düşünme yetisi tarafından kontrol edilip doğrulandığında ahlakî değer adını alır (Derbeder, 2007: 51).

Düşünme yetisi, irade ve istek olmak üzere ruhu üç kısma ayıran Platon'un tersine, Aristoteles ruhu bitkisel ruh, hayvani ruh ve insana özgü ruh olmak üzere üç dereceye ayırmıştır. Bitkisel ruh, ruhu besleyen yani bitkisel hayatı sağlayan derecedir. Hayvani ruh ise harekete ve duyarlılığa sahip iken, insana özgü ruhun özelliği de düşünme yetisidir. Besleyicilik vasfını taşıyan bitkisel ruh, ruhun ilk ve en genel derecesidir. Ruhun bu derecesi bütün bitki, hayvan ve insanlarda ortak olarak mevcuttur. Fakat bitkiler ruhun sadece bu derecesine sahiptir. Bitkisel ruhla hayat tüm canlılara ait olmaktadır. Bitkisel ruh olmadan yeryüzünde hayat olmaz. Çünkü bitkisel ruh canlılığın işaretidir. Bitkisel ya da besleyici ruh sayesinde canlılarda başkalaşma, büyüme, üreme çeşitli fizyolojik değişiklikler meydana gelmektedir. Değişme ve büyümenin de temel ilkesi bitkisel ruhtur. Ruhun bu kademesine sahip olmayan hiçbir varlık duyumsallığa sahip değildir.

Aristoteles'e göre, canlı varlıklarda istek ve düşünme yetisi olmak üzere iki tür hareket ettirici güç bulunmaktadır. Hayvandaki hareket ettirici güç istek iken, insandaki hareket ettirici güç düşünme yetisidir. Hayvanlar ruhun çeşitli yetilerinden beslenme, duyumlama, hareket etme ve isteme yetilerine sahiptirler. Ancak hayvanların sahip olduğu isteme yetisi iradi değil, içgüdüselidir. Bu durumda hayvanların hareketleri iradi bir hareket değil, içgüdüsel bir harekettir. Çünkü iradi faaliyetler hayvani ruhun değil, insana özgü ruhun faaliyetleridir. İnsana özgü ruhta, bitkisel ve hayvani ruha göre yüksek bir ilke, düşünme yetisi bulunmaktadır. İnsanlar, hayvanlar ve bitkilerle ortak olarak bitkisel ruha, hayvanlarla ortak olarak da hayvani ruha sahiptirler. İnsana özgü ruh, bitkilerin ve hayvanların sahip olmadıkları tüm zihinsel yetilere sahiptir (Kaya, 2014: 91).

Aristoteles'e göre, akla sahip olan insana özgü ruh sayesinde düşünüp biliriz. Çünkü insan, akla sahip olan bu ruh aracılığıyla sadece olayları idrakle kalmaz, bunların nedenlerini de bilerek birtakım kavramlara ulaşır. Duyu organlarının sunduğu malzemeyi bir düzene koyup, akıl yürütmeler sonucu onlardan sonuçlar çıkaran insana özgü ruhtur. İnsana özgü ruh, bitkisel ve hayvani ruhun sahip olduğu yetilerin dışında beslenme, duyum, ortak duyu, imgelem, hareket ve düşünme yetisi gibi başka yetilere de sahiptir.

Buraya kadar Aristoteles'in değişme ve hareket üzerine görüşlerini, Aristoteles'in felsefesindeki temel kavramları irdeleyerek, metafizik ve fizik üzerinden

irdeledik. Aristoteles ve Platon kendilerinden önceki doğa filozoflarından farklı felsefi bakış açılarıyla doğadaki olayları analiz etmişler ve birbirinden farklı felsefi bakış açıları geliştirmişlerdir. Felsefe tarihinde felsefi öğretileriyle çığır açmış iki filozof olan Platon ve Aristoteles'in değişme ve hareket üzerine görüşlerinin karşılaştırması ile devam edelim.



4. PLATON VE ARİSTOTELES’TE DEĞİŞME VE HAREKETİN KARŞILAŞTIRMASI

Platon öncesi Doğa filozofları, Platon ve Aristoteles’in değişme ve hareket üzerine görüşlerini irdeleyerek başladığımız tezimizin konusu kapsamında bu iki filozofun görüşlerinin karşılaştırılması ile devam edeceğiz. Hali hazırda 2. Bölümde Platon’un değişme ve hareket üzerine görüşlerini ve 3. Bölümde ise Aristoteles’in hareket ve değişme üzerine görüşlerini ayrıntılı bir biçimde irdeledik. Şimdi ise, Platon ve Aristoteles’in yer, zaman ve ruh bakımından değişme ve hareket felsefelerini inceleyelim.

4.1 Aristoteles ve Platon’da Zaman Bağlamında Karşılaştırma

Platon ve Aristoteles aralarındaki hoca-öğrenci ilişkisine rağmen birçok felsefi konuda farklı düşünmektedir. Bu iki filozof felsefe tarihinin temel sorunlarını belirleme ve bunlara çözüm önerileri getirmekte hem de bunlara getirdikleri çözümler bağlamında vazgeçilemez öneme sahiptir. Platon ve Aristoteles arasındaki bu karşıtlık sadece varlık, değer, bilgi, ahlâk, politika alanında söz konusu değildir. Değişme ve hareketin temel unsurlarından biri olan zaman kavramında da bu iki filozofun felsefi görüşünde farklılıklar ve karşıtlıklar dikkatimizi çeker. Bu durum temelde Platon ve Aristoteles’in varlık anlayışları arasındaki farklılığın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İki filozofun görüşlerin arasındaki zaman kavramı bağlamındaki bu karşıtlık zamanın ideal ya da reel bir kategori olması sorunsalı üzerinde kendi gelişimini göstermiştir (Topakkaya, 2014: 259).

Platon’un değişme ve hareket üzerine felsefi görüşlerini serimlediğimiz 2. Bölümde değindiğimiz gibi, Platon zamanı, sonsuzluğun bir resmi ya da gölgesi olarak anlar. Bu bağlamda, zaman bütün varlık âlemini içinde taşır ve bu âlemde etkindir. Zamanın bu kapsayıcı tanımı ile şeylerin zamanı ortaya koymadığını, şeylerin ancak zamanda meydana gelebilildiğini söyleyebiliriz. Böylece, oluş ve bozuluş zamandan ayrı düşünülemez. Dolayısıyla, evren (*Physis*), oluş ve bozuluş bağlamında zamansaldır. *Demiourgos*un evreni düzene sokması ile *kaostan kosmosa* geçiş ile zaman ve evren varlığa gelmiş olur. Platon, *Timaios* isimli eserinde *Demiourgos*un evreni düzene koymasındaki amacını şu şekilde açıklar:

“Demiourgos, sonsuzluğun hareketli bir kopyasını yapmak istemiş, evrendeki külli düzenle birlikte sayılara göre ilerleyen ve hareketli olan varlık, sonsuzluğun birliği içinde bütünlüğünü koruyarak varlığını devam ettirmiştir. İşte biz buna zaman diyoruz.” (Platon 2015a: 37d).

Varolan canlı bir bütünlük olarak ya da durmadan değişen bir şey olan evren, Platon’a göre sonsuzluğun (*aion*) bir resmidir. Sonsuzluk en temel anlamda bütün canlılarda görülen yaşama gücüdür. Platon’a göre zaman, idealar evreni ile duyulur evren arasında bir aracıdır. Yıldızlara ait olan zaman ise sonsuzun yansıması olarak karşımıza çıkan döngüsel zamandır. Bu bağlamda zaman oluşun bir ölçütüdür. “Zaman sonsuzluğun bir kopyası olarak, evrenin anlamsallığını ifade eder” (Platon 2015a: 37d).

Platon zamanı asıl ve gölge ilişkisine göre temellendirir ve sonsuz değişmeyen ve sadece düşünme yetisi ile kavranılan bir şey iken, zaman sürekli olarak oluş halinde olan varlıklarla ilgili olup, sadece düşünme yetisi ile anlaşılabilir. O halde zaman, sonsuz içinde, varlığını devam ettirebilir; zaman sonsuz içinde bir anlamda zaman zaman içinde oluşmuştur. Yani zaman, zamanın (sonsuzluk olarak) içinde oluşmuştur. Platon zaman kavramını evrene dair görüşlerini anlattığı *Timaios* diyalogunda ele almasına karşın, hareket kavramı bağlamında *Phaidros* diyalogunda da tartışır. *Timaiosta* hareket kavramı *kaos* kavramıyla birlikte değerlendirilirken, *Phaidros* diyalogunda hareketin kaynağı ruh olarak kabul edilir.

İdeaların değişmez olması, öte yandan duyulur varlıkların değişmeye tabi olması, sonsuz ve zaman kavramlarını karşı karşıya getirir. Bu durum sonsuz ve zaman kavramlarının algılanmasında da söz konusudur ve şöyle sıralanabilir:

- i. Sonsuz düşünme yetisi, zaman ise algıyla anlaşılır
- ii. Sonsuz bakidir; zaman ise fanidir
- iii. Sonsuz sayılamaz ve ölçülemez; zaman ise sayılabilir ve ölçülebilir. Bu nedenle zaman hareketin ölçüsüdür.

Platon, *Timaios* diyalogunda zaman ve evreni her zaman birbiri ile bağlantılı bir biçimde ele alır. *Timaios*’a göre, *Demiourgos* zamanı ve kosmosu *khora*dan⁵¹ yaratmıştır. Burada ilginç olan ise zamanın ölçülü hareketi dolayısıyla ortaya çıkan

⁵¹ *Khora* Aristoteles’teki *hyle*ye bezetilebilir ama bu iki kavram arasındaki fark şudur: *khora* düzeni değil *kaos*u ifade eder.

evrendeki düzen ve gökyüzündeki yıldızların dairesel hareketi arasında bir paralelliğin bulunmasıdır. Platon, *Timaios* isimli eserinde “gökyüzündeki yıldızların sessiz bir biçimde hareket eder”*demektedir* (Platon, 2015b: 37d).

Bu bağlamda, yerdeki hareket çizgisel bir hareket iken gökyüzündeki hareket dairesel harekettir. Zaman sonsuzun bir kopyası olduğundan doğrudan gözlenmesi mümkün olmasa da, harekette ve gökyüzünde izlenebilir (Topakkaya, 2016: 262).

Platon evrendeki düzeni ayakta tutan şeyin evren ruhu olduğunu söyler ve Hareketli zaman ancak evren ruhunun hareketiyle oluştuğu sürece bir anlam taşır. Bu açıdan bakıldığında zamanın hareketi temel anlamda evren ruhunun bir hareketi olarak görülmelidir. Bu bağlamda, Platon için hareket zamanı nicelleştirmenin bir aracıdır. Platon, hareketli zaman kavramıyla, bedensel hareketi mümkün kılan ruhsal hareketin oluşum şeklini anlatır (Topakkaya, 2016: 262).

Platon’a göre zaman yıldızların hareketiyle bağlantılı olduğundan zamanın objektif bir ölçüsünün olması zordur. O’na göre zamanın ancak göreceli bir ölçüsü olabilir. Yıldız hareketlerinin somut anlamda devam etmesine bağlı olan bu hareketler soyut sayılarla⁵² sayılabilir. Bu nedenle, zaman ancak yıldız hareketliliğinin sürekli olduğu yerde ölçülebilir.

Zaman, geçmiş, şimdi ve gelecek ile sürekli etkileşim halindedir ve onları kapsayan sürekli bir şekil değiştirmedir. Bu süreklilik aynı zamanda zamanın sınırsızlığına da gönderme yapar. Bu bütünlük ve sınırsızlık içerisinde sürekli birbiri ile etkileşim halinde olan momentumlar vardır. 2. Bölümde eş yaşlılık kavramına değinmiştik. Bu döngüsel zamanı eş yaşlılık kavramı ile irdelemiştik.

Platon’un zaman kavramına dair görüşlerini verdikten sonra Aristoteles’ in zaman felsefesini ana hatlarıyla özetlemeye çalışalım. Yeri geldikçe de iki filozofun görüşlerini karşılaştıralım.

Aristoteles’in zaman anlayışı kendinden sonra gelen filozoflara ilham kaynağı olmuştur çünkü Aristoteles doğa felsefesine ayrı bir önem vermiş ve doğayı bütün yönleriyle tanımaya ve anlamaya çalışmıştır. Doğa felsefesinin, Aristoteles’in felsefesinde bu kadar yer tutması, onun doğanın temel kavramlarından olan zaman ve

⁵² Sayı, Platon’da idealarla algısal şeyler arasından bir aracı rolünü üstlenirler. Bu sebeple, evren ruhu sayısal bir temele dayanan yapısından dolayı hem algısal anlamda hem de zihinsel anlamda bilinebilir (Topakkaya, 2016: 262).

yer kavramlarını ayrıntılı araştırmasına sebep olmuştur. Bilindiği üzere, zaman, yer, boşluk kavramı olmadan değişme kavramını dolayısıyla oluş kavramı anlamak mümkün değildir.

Platon'dan farklı olarak Aristoteles zamanı öncelik ve sonralık bağlamında hareketin sayısı olarak tanımlar (Aristoteles, 2014: 219b2). Bir şeyi saymak, sayılan şeyle değil ruha ait bir özelliktir. Bu bağlamda, zamanın *nous* ile ilgisi açığa çıkar. Aristoteles, zamanı hareketin ölçüsü olarak anlamaktadır. Platon'a göre ise zaman sonsuzun bir kopyasıydı. Bu bağlamda, iki filozofun zaman kavramı konusunda felsefi görüşü farklılık gösterir. Aristoteles, hiçbir zaman hareket kavramı görmezden gelerek bir zaman tanımlaması yapmaz. Sınırsız zaman bağlantılı bir yapıya sahiptir ve döngüsel hareket içinde ölçülebilir. Aristoteles'te zamanın sonsuz ile ilişkisi gökyüzü üzerine yazmış olduğu yazılarda gökyüzü varlıklarının hareketlerini temellendirmek bağlamında açığa çıkar. Platon sonsuzdan hareket edip, oluşa ve zamana ulaşırken; Aristoteles oluş ve dolayısıyla hareketten kalkıp sonunda sonsuzluğa göndermede bulunmaktadır. Bu anlamda, iki filozofun zamanı tanımlada izlediği yöntem birbirinden farklıdır.

Aristoteles zaman kavramını analiz etmek için günlük zaman algısını sorgulayarak işe başlar. Bu bağlamda, Aristoteles zamanın varlığa mı yoksa yokluğa mı ait bir kavram olduğu sorusunu sorar. Bu sorunun amacı zamanın özünün ne olduğunu sorgulamaktır. Aristoteles'e göre geçmiş ve gelecek zaman zamanın parçalarıdır ve yoktur; zaman aslında varolmayan parçalardan oluşur gözükmemektedir. Bu durumda, zaman varlıktan elde edilen bir kavram değildir. Geçmiş ve gelecek zamanlar, zaman içinde açığa çıkan olaylarla kendisini gösterir; ontolojik olarak birisi "artık varolmayan" olarak kendini gösterirken, diğeri "henüz varolmamış" olarak tanımlanır. Geçmiş zamanın gelecek zamandan farkı ya da bir anlamda üstünlüğü onun bir zamanlar "var olmuş" olmasıdır; gelecek zaman bu anlamda henüz varlığa bile gelmemiştir (Topakkaya, 2016: 266).

Geçmiş ve gelecek zaman zamanın parçaları ve yok ise, Aristoteles'in zaman anlayışının temel noktasını şimdi kavramı oluşturur. Aristoteles anlardan bahseder ve bu anlar zamanın özünü anlamada anahtar role sahiptir. Şimdinin en önemli fonksiyonu, parçalardan oluşan zamanın sınırını oluşturmasıdır. Şimdi bir sınır olarak geçmiş zamanı gelecek zamandan ayırır. Şimdinin kendisi parçalanmış zamanın sınırını

oluştururken, kendisi zamanın bir parçası değildir çünkü şimdi zamanı ölçen bir şey değildir. Şimdi zamanın en yalın sınırıdır ve varlık kendini sadece şimdide açılar Platon, zaman dışı varlıkla zamansal oluş arasında durmadan sınır çizerken ve ayrılığı çözmeye çalışırken, Aristoteles, varlıkla oluş arasındaki ayrılığı, şimdi ile zaman arasındaki ayrılık olarak anlayarak çözmeye çalışır. Böyle anlaşılan şimdi sayesinde geçmiş ve gelecek sağlam bir zemine oturmaktadır.

Parçalanamayan şimdide ne herhangi bir varlık hareketsiz olabilir ne de herhangi bir varlık hareket edebilir. Hareket eden olmak ancak bir zaman içinde mümkündür. Zaman ile hareket arasında ilişkiyi Aristoteles kısmen hocası Platon'dan etkilenerken (Platon'un zamanı gökyüzü hareketi olarak algılaması bağlamında) kısmen de kendine ait olan zamanın gökyüzünün temel çerçevesini oluşturduğuna dair düşünceyle açıklamaya çalışır. Aristoteles, bunun peşinden hocasının zaman anlayışının yanlışlığını temellendirmeye çalışır. Gökyüzünde bazı hareketler belirli bir zamanda meydana gelir fakat bu hareketler zamanın kendisiyle özdeş kılınabilecek şekilde evrenin bütününe kaplamaktan uzaktır (Topakkaya, 2016: 268). Bu durumda Aristoteles, Platon'un zamanı gökyüzü hareketlerini özdeş tutan görüşünü reddettiği söylenebilir.

Aristoteles için yalın anlamda hareketle zaman arasında ayrılmaz bir bağ olmasına rağmen, hareketle zaman bir ve aynı şey değildir. Değişme ve hareket somut anlamda belirlenebilen bir şeyin temel özelliğidir. Öte yandan, evrensel bir şeydir. Her bir hareketin ve değişimin kendine has bir zamanı olmasına rağmen bu özellikler zamanın doğal uzantıları olarak ortaya çıktıklarından zamanın kendine has bir özelliği yoktur. Mesela bu bağlamda hızlılık, oldukça az bir zamanda oldukça fazla hareket etmek demektir. Zamanı algılamak için temel şart bir değişimin gerçekleştiğini anlamaktır (Aristoteles, 2014: 218b).

Aristoteles, zaman ile ilgili hareketin sonsuz olması ve zamanın birliği konularının bir problem oluşturduğunun farkında olduğundan, zamanın birliğini korumak için zamanı, en mükemmel hareket çeşidi olarak kabul ettiği gökyüzü hareketine bağlar; çünkü ancak gökyüzü hareketi zamanın birlik ölçüsünü koruyabilir. Zamanın döngüsel gökyüzü hareketiyle olan bu karşılıklı zorunlu ilişki, bir bütünü doğrusal anlamda kısımlara ayrılabilen bir şey olarak karşımıza çıkar. Her harekette zaman ile birliktedir; bu bağlamda zaman da sonsuz sayıdadır denebilir.

Yer açısından öncelik sonralık ilişkisi ve düzeninin zamana uyarlanması, zamanın yönünün tespit edilmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla, daha erkenden daha geç bir noktaya akış sürecinin tespit edilme imkânını ortaya çıkarmıştır. (Topakkaya, 2016: 270). Platon ve Aristoteles'in zaman konusunda karşılaştırmasını yaptığımız bu bölümde bazı temel noktalarda iki filozof arasında karşıtlıklar olduğunu gördük. Karşılaştırmamıza yer bağlamında bir karşılaştırma ile devam etmek değişme ve hareket bağlamında analizimizi sürdürmek açısından yerinde olacaktır.



4.2 Aristoteles ve Platon'da Yer Bağlamında Karşılaştırma

Aristoteles'in, madde ve formla açıkladığı evren anlayışına göre bir cevher olarak gerçekliğe sahip bir boşluğun varlığından bahsedilemez. Aristoteles açısından yerin varlığı ya da yokluğu ile ilgili söylenebilecek şeyler, aynı şekilde boşluk için de söylenebilir. Hareketin olması için boşluğa ihtiyaç varsa, yerde olduğu gibi boşluğun da aşağı, yukarı, sağ ve sol gibi yönlerle sahip olması gerekliliği ortaya çıkar; bu da boşluğu, esasında bir yer durumuna getirecek; böylece boşluğun kendisi bir yer olacaktır. Cisimlerin yere göre hareketlerinin boşlukta gerçekleşmesi, boşluğu, hareketin yeri kılmakta dolayısıyla da boşluk denen şey, yerden farklı bir şey olmamaktadır

Aristoteles fiziğinde boşluğun bir cevher olarak varlığı imkânsız ise boşluğun karşıtı olan doluluk ya da yer, “bir cevher olarak var mıdır?”, “varsa mahiyeti nedir ve bunun kozmolojiye yansması nedir?” gibi soruların cevaplanması gerekmektedir. Genel olarak bakıldığında Aristoteles fiziğinde iki tür yer anlayışı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bütün nesnelerin kendi içerisinde bulunduğu ortak yer anlamında genel yer (topos koinos), diğeri ise belirli bir nesnenin sahip olduğu sınır anlamında özel yerdir (idios topos).

Genel ve özel yer ayrımı, Aristoteles fiziği açısından oldukça önemlidir. Bu ikili ayrımı gündeme getiren Aristoteles, hocası Platon'u, cismin şeklini özel yer olarak kabul etmesiyle takdir ederken fiziğinde genel yere yer vermemesiyle onu eleştirmektedir. Ona göre genel bir yerin var olduğunun en büyük kanıtı; toprak, su, hava ve ateş gibi doğal cisimlerden her birinin, doğal bir yerinin olmamasıdır. Sözelimi toprağın doğal yeri aşağı, ateşin doğal yeri ise yukarıdır. Toprak ve ateş, fiilen aşağıda ya da yukarıda bulunmasalar da aşağı ve yukarı onların genel yeri olmaktadır.

Aristoteles, doğa bilimine önem vermiş ve felsefesinde doğa bilimine büyük yer açmış bir doğa bilginidir. Her doğa bilimci doğa bilimlerinin altında yer alan kavramları bilmelidir. Aristoteles de “yer nedir?” “var mıdır?” “yok mudur?” “varsa nasıl vardır?” gibi sorulara cevap arar. Aristoteles'in devinim anlayışı yere göre bir harekettir. Her cismin yer işgal etmesine dayanarak her yerde bir cismin olacağı düşünür. Buradan da yerin varlığı meselesine geçer. Yer, form, madde, uçlar arasındaki aralık ve uçlar kendileri olmak üzere dört unsurdan biri olarak düşünülür.

Yer, Aristoteles'e göre form değildir. Kapsayanın ve kapsayan uçları birlikte düşünülebilir; fakat birbirinden farklıdır. Çünkü bir şeyin yeri, onu kapsayan cismin sınırı iken bir şeyin formu o şeyin kendisinin sınırıdır. Yer, madde de değildir. Bir şeyin kaldığı ve kendini kapsayan yer ile sürekli olduğu düşünülürse madde yer diyebiliriz. Çünkü maddenin iki özelliği vardır: Süreklilik ve sükûnet (Topakkaya, 2016: 289).

Aristoteles'e göre kap, yer kaplayan cismin sınırıdır ve uçların kendileridir. Yer, kuşatan cisimle, yani yer değiştirme hareketi ile hareket kazanan cismin sınırıdır. Kapsayanın ilk hareketsiz sınırıdır da diyebiliriz Evrendeki her şeyin bir yerde olmasına karşılık evren bir yerde değildir. Bu yüzden Aristoteles'in bir uzay kuramı ileri sürmediği söylenebilir. Aristoteles'e göre "yer" in var olduğunu boşluktan da çıkarabiliriz. Boşluk cisimden yoksun olan yer olarak tanımlanır. Yer içindeki nesneler ortadan kalksa bile varlığını sürdürür. Hareket yerde cerayan ettiği halde yer hareket etmeyendir. Bu tanımlarda, Aristoteles boşluk fikrini reddetmek ister. Ona göre hareket boşluğu gerektirmez. Hareket farklı cisimler arasında yer değiştirir. Aristoteles, boşlukta hareket ve sükûnun imkânsız olduğuna inanır. Buradan da boşluğun olmadığı görüşüne varır.

Yer değiştirme denilen devinim yere göre ve yer açısından devinimdir. Örneğin, bir kaptaki su döküldüğünde suyun yerini hava alır; bir cismin yerini başka bir cisim doldurur. Aristoteles'in yeri araştırma konusu yapmasının asıl sebebi devinimdir. Çünkü devinimin olabilmesi için yer değiştirme olmalı diğer bir deyişle yere göre hareket olmalıdır. Yer, bazen biçim bazen de madde gibi görülür. Ama ne biçimdir; ne maddedir. Yeri bir kap gibi düşünmek gerekir; örneğin hava ile suyun birbirlerinin yerini aldıkları bir kap gibi. Yer nesneyi sarandır fakat nesnenin hiçbir şeyi değildir; aynı zamanda nesne de değildir.

Platon'a göre ise idealardan pay aldıkları ya da ideaları taklit ettikleri için var olurlar; duyuşal dünyadaki gerçek ya da kalıcı ve değişmez yönler, bu pay alma ilişkisi sayesinde söz konusu olurlar.

Platon, bazı şeylerin hareket ettiğini bazı şeylerinde durduğunu, duranın belli bir yerde durduğunu; hareket edenin de belli bir yerde hareket ettiğini; bu hareketi bazısının bir tek yerde bazısının ise birçok yerde yapabildiğini belirtir:

Merkezi sabit duran nesneler, çemberi dönen daireler gibi, bir tek yerde hareket eder. Birçok yerde hareket edenler ise kimi zaman tek merkezli, kimi

zamanda döndükleri için birden fazla merkezli hareket içinde bir yerden başka yere geçerek hareket eden nesnelerdir. Bunlar duran nesneler ile çarpıştıklarında parçalanırlar, karşıt yönde hareket ederek karşılırlarına çıkan başka nesnelerle çarpıştıklarında ise birleşip bu ikisi arasında bir tek nesne haline gelirler.

Birleşenler büyür, ayrışanlar ise, her biri var olan durumunu koruduğu sürece küçülür; bu durumunu koruyamazsa, her iki durumda da yok olur, Nesnelerin oluşumu başlangıçtaki nesne büyüyüp ikinci değişme aşamasına, buradan da en yakındakine geçtiği ve üçüncü aşamada algılama yetisine sahip varlıklar için algılanabilir olduğu zaman gerçekleşir. Bu durumda her şey bu şekilde değişerek ve yer değiştirerek oluşur, nesne olduğu gibi kaldığı zaman, gerçekten vardır, başka bir duruma geçip değiştiği zaman ise, tümünden yok olur (Platon, 1994: 130).

Platon'a göre zamansal ve yere göre yüklemeler sadece görünümlere uygulanabilir; gerçeklik, ya da gerçek olan zamanın başından sonuna devam etmez; o yerin koşullarına da tabi değildir. Platon ideaları, gerçek yerleri hiçbir yerde olmayan ezeli ebedi nesneler olarak tasarlamaktadır. Bu yargıya iyi ideasının özelliklerine bakarak ulaşabiliriz. Platon, yeri içinde bulunan cisimlerden bağımsız, bir verili alan, bir tür kap olarak ele almaktadır. Platon'un yer anlayışında Aristoteles'inki gibi genel bir yer tasavvuru yoktur; o cismin şeklini özel yer olarak tanımlamıştır. Aristoteles yer anlayışı konusunda hemen başlangıçla Platon'un düalist âlem anlayışını reddederek işe başlar. Ona göre bu dünyayı aşan bir idealar dünyasından bahsetmek mümkün değildir. Evren bir ve tektir ve bu evrendeki düzen ilk hareket ettiricinin hareket vermesiyle evrende hareket, oluş-yok oluş başlamıştır. Bu bakımdan, Aristoteles yer anlayışı bağlamında monisttir. Onun yapmış olduğu ay-üstü/ay-alyı âlem ayrımı bir ve tek olan evrende yapılan bir ayırmadır. Yoksa ay-üstü âlem Platon'un idealar dünyasına benzer aşkın bir âlem değildir.

Harekete bağlı olarak nesnelerin oluşumunu bu şekilde anlatan Platon, daha sonra ruh hakkında konuşmaya başlar. Ona göre yukarıda ifade edilenlerden başka iki türlü hareket vardır; bu hareketlerden biri, kendisi hareketsiz olup, her şeyi hareket ettiren hareket, diğeri de birleşme, ayrışma, büyüme, küçülme, oluşma ve yok olma aşamaları içinde hem kendini hem de başka şeyleri hareket ettirendir. Biri başka nesneleri hareket ettiren, kendisi de başkasının etkisiyle değişen hareket, diğeri bütün etken ve edilgen aşamalara uyarak, hem kendini hem başka nesneyi hareket ettiren ve gerçekten bütün varlıkların değişmeyi ve hareketi olarak adlandırılan harekettir.

Kendiliğinden hareket edebilenin üstün olduğunu, bütün ötekilerinin de ondan sonra geldiğini belirten Platon şöyle devam eder:

Bir şey başka bir şeyde değişiklik yarattığı, o da başka bir şeyi etkilediği zaman, ilk değişikliği yaratanın bunlardan biri olamayacağını, hareketini bir başkasından alanın ilk başkalaşım ilkesi olarak düşünülmemeyeceğini, tam tersi kendi kendine hareket edip başka bir şeyi, o da başka bir şeyi değiştirdiği ve bu hareket böylece binlerce kez yenilendiği zaman, bütün bunların hareket ilkesi, kendiliğinden hareket edenin değişme ilkesinden başka bir şey olamaz. Hareketli ve hareketsiz nesnelerde bütün hareketlerin ana ilkesi olarak kendiliğinden hareket edenin, bütün değişikliklerin en eskisi ve en güçlüsü olduğunu söylemek zorundayız, başka bir hareket tarafından değiştirilip başka nesnelere hareket vereni de ikinci sıraya almalıyız (Platon, 1994: 131).

Platon'a göre ruh yönettiğine, madde de doğal olarak onun yönetiminde olduğuna göre, ruhun maddeden önce olduğunu, maddenin ise ondan sonra ikinci sırada geldiğini rahatlıkla söylenebilir. Ruh bedenden önce olduğuna göre ruha ilişkin şeylerinde daha eski olduğu anlaşılmıştır. Platon'a göre ruh her şeyin nedeni olarak kabul edildiğinde, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin, adaletin ve adaletsizliğin ve bütün karşıtların sebebidir. Ruh aynı zamanda hareket eden her şeyin içinde bulunduğu ve onu yönettiğine göre, gökyüzünü de yönettiği rahatlıkla söylenebilir.

Her şeyi çekip çeviren ruh olduğuna göre, gökyüzünü yöneterek ve düzenleyerek dönüşünü sağlayan da zorunlu olarak en üstün ruhtur diyen Platon güneşi, ayı ve yıldızları döndüren ruhun, her birini ayrı ayrı çevirdiğini belirterek bunların içinden güneş hakkında konuşur ve bu konuşmanın bütün yıldızlar için geçerli olmasını istemektedir. Aristoteles ise ruhun hareketi konusunda Platon'a tam zıt bir görüşe sahiptir. Bu bağlamda, Aristoteles ve Platon'un ruhun hareketi üzerine görüşlerinin karşılaştırması ile devam edelim.

4.3 Aristoteles ve Platon Ruhun Hareketi Üzerine Karşılaştırma

Platon ve Aristoteles'in ruh ve beden üzerine olan düşüncelerini Platon ve Aristoteles'e ayırdığımız 2. Bölüm ve 3. Bölümde ayrıntısı ile serimledik. Şimdi bu iki düşünürün düşüncelerini karşılaştırarak, birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları ortaya koymaya çalışacağız.

Platon, idealdan meydana gelen ve aklın sezgi gücü ile anlaşılabilen gerçek dünya ile içinde yaşadığımız duysal dünya arasında yapmış olduğu ayırma paralel olarak felsefi görüşünü geliştirmiştir. Görünüşler evreninin içine iştirilen, dokunulan, doğan, büyüyen, canlı, cansız her şey; duygular, hayaller ve bunlara ait tüm oluş ve bozuluşlar girmektedir. İnsan bu değişen dünyanın içinde yaşamakta ve onun bir parçası durumundadır. Ancak görünüşler alanındaki her şey sürekli olarak idealar evreninin etkisindedir. Görünür veya duyulur varlıkların hepsi idealara göre şekillenmektedir. İdealar evreni ise değişkenliğin olmadığı, duyularla ulaşılamayan, ancak akıl ile kavranılan evrendir. İdealar, görünüşler evreninde gördüğümüz her şeyin ilk örnekleridir. Platon'la ortaya çıkan idealist düşünce tüm varlığı ruha indirgemektedir. Platon dış dünyayı reddetmemekle beraber onun özünde asıl gerçeklik ruhidir. Gördüğümüz nesneler ruhi gerçekliğin görüntüleri olmaktan öteye gidemez. Bu anlamda, Platon tüm duyulur varlıkları, ideaların kusurlu kopyaları saymaktadır. Gerçekliğe duyu ve gözlem ile değil, salt akıl ve sezgi ile ulaşabiliriz. Platon'da mutlak ve değişmez doğrular olan ideaların temelini ruhi haller oluşturur.

Aristoteles ise, Platon'un aksine ilk önce tek tek varlıklarla ilgilenir. Platon'a göre, bilmek bir şeyin ideal şeklini bilmek iken, Aristoteles, varlıkları olduğu gibi, duyularımıza kendilerini sundukları gibi bilmek ister. Aristoteles'e göre, gerçek olan tek tek varlıklardır. İlk tek tek varlıkların gözlenmesinden kalkacak olan bilimin görevi, onları sınıflara ayırmak, sonra da bu sınıflardan sistemlere yükselmektir.

Aristoteles'in doğa felsefesinde canlı varlıkların incelenmesi önemli bir yer tutar. Çünkü canlılar bir ruha sahip oldukları için, ruhun araştırılması ve bilinmesi hakikatin bilgisine ve özellikle doğa felsefesine çok önemli katkıda bulunur. Çünkü ruh Aristoteles'e göre, canlıların prensibidir. Ruh formu, beden de maddeyi meydana getirir. Ve bunlardan biri, diğeri olmaksızın bulunamazlar. Ruh bedene şekil verdiğinden aynı zamanda bedenin formel sebebi ve gayesidir.

Platon ise ruhun bedenle olan ilişkisinde, ruha daha çok önem verirken bedeni de tamamen inkâr etmez. Ruhun, evren ruhunun bir parçası olarak dünyaya düştüğünü, bu nedenle Tanrısal olduğunu söylerken öte yandan yine yeryüzünde insanı oluşturması ile de insana ait olduğunu söyler. Böylece, düalist bir ruh tanımı yapar.

Ruhun tanımı kısmında tartışılan diğer bir mesele de onun nasıl bir cevher olduğu konusudur. Platon, ruhun manevi bir cevher olup, bedenden tamamen ayrı ve bağımsız olduğunu savunur. Bunun yanı sıra onu bazen basit, bazen de akıl, irade ve istek sahibi birçok parçalardan oluşan pürüzsüz bir bütün olarak tanımlayarak, basit cevherin hiçbir zaman bölünme ve parçalanma kabul etmeyecekleri ve bu tür varlıkların birleşmesinin de söz konusu olmayacağına ters düşer. Buna rağmen o, ruhun bedenden tamamen ayrı ve bağımsız bir cevher olduğundan kuşku duymaz. Çıkış noktaları açısından Aristoteles'in ruh anlayışı felsefenin diğer konularında olduğu gibi yine kendinden önceki filozofların görüşlerini eleştiriyle başlamaktadır. Ona göre Thales'ten itibaren birçok filozof ruhu maddi varlıklar gibi herhangi bir maddi varlık olarak ele almıştır. Diğer varlıkların araştırılmasında kullanılan yöntem ruhun araştırılmasında da kullanılmıştır. Oysa ruhun ne olduğu tam anlamıyla belirlenemediğinden dolayı bu problemi çözecek genel bir yöntem yoktur. Maddi varlıkların bilgisini edinebilmek için uygulanan yöntem ruhun bilgisinin edinilmesinde objeye tam anlamıyla uygun düşmediği gibi, bize de güvenilir bir bilgi vermeyecektir.

Aristoteles, kendinden önceki filozofların ruhun bedenle olan ilişkisini yeterince açıklığa kavuşturamadıklarını belirtmektedir. Ona göre, kendinden önceki filozofların kimisi, ruhu bedenden ayırabilen ve kendi başına ayrı bir hayat sürebilen bir varlık olarak kabul ediyorlardı. Oysa ruh, Aristoteles'e göre, bedenden önce mevcut olmadığı gibi ondan bağımsız bir hayatta yaşayamamaktadır. Çünkü ruh bedene aşkın olan değil aksine bedene içkin olan ve onun her türlü eylemine sebep olan ilk fiildir. Bu bağlamda, ruh bedenden önce bağımsız bir varlığa sahip olmadığı için herhangi bir bedenden önce diğer bir bedende bulunmuş da değildir. Her ruh ancak kendi bedeni içindir. Aristoteles'in bu görüşü ruh hakkındaki temel düşünceleriyle tutarlılık içerisindedir.

Platon'a göre, ruh ve form özdeşdir, ruh bedene şekil verir ve onu form sahibi yapar. Aristoteles'e göre ise, ruh bedensiz olamayacağı gibi beden de ruhsuz var

olamaz. Her iki varlık birbirinin tamamlayıcısı durumundadır. Beden ruhu meydana getirememesine rağmen, ruhun olmadığı bir bedenden söz etme imkânı yoktur. Çünkü varlık dereceleri açısından ruh bedenden daha önce gelmektedir. Ruh beden formu durumundadır. Aristoteles, formdan her şeyin mahiyetini ve birinci dereceden cevherini kastetmektedir. Bu bağlamda beden bir formu olarak kabul edilen ruh, hem beden birinci dereceden cevheri hem de mahiyeti olarak kabul edilmektedir. Aristoteles, ruhun bedenle olan ilişkisini formun maddeyle olan ilişkisine benzetmektedir. Form, maddeye biçim kazandırdığı gibi, ruh da bedene biçim kazandırmaktadır. Yalnız ruhun bedene biçim kazandırması sadece beden dış formunun düzenlenmesi anlamında değil, aynı zamanda bedeni meydana getiren unsurlar arasında bir uyumu da ifade etmektedir. Ruhun tanımında yer alan meselelerden biri de ruhun mahiyetinin bilinip bilinemeyeceğidir. Beş duyu ile algılanan beden varlığından şüphe edilmeyeceği gibi ruhumuz bedene girmeden önce de vardır. Bu nedenle onun varlığından hiç şüphe etmiyorum diyen Platon, ruhun bilinebileceğini savunmaktadır.

Aristoteles, beden dışında külli bir ruh kabul etmemektedir. Bu sebeple ruh, beden her tarafında mevcut olan ama bir merkezden idare edilen fonksiyonlar bütününe benzemektedir. Ruh ve beden ilişkisinde yer alan problemlerden biri de düşünme yetisidir. Platon'a göre, Tanrı tarafından geliştirilmiş aktif bir ilke olan akıl, ruhun en belirgin ve yetkin gücüdür. İstek ve irade güçlerinin aksine ölmezlik imtiyazına sahip olan akıl, karakter yönünden hayvani ve akli özellikler taşıyan ruhun en önemli unsurudur. Akıl, idealara dönme arzusundadır, bu nedenle vücudun baş kısmında yer almıştır. Beden aklın (ruh) yönetimine muhtaçtır. Akılsız ruh, çirkin ve ölçüsüzdür, bu yüzden akıl ölçünün simgesidir. Aristoteles, ruhun kendisiyle düşünüp kavradığı kısmın akıl olduğunu kabul etmektedir. Akıl yalnız insana özgü ruhun bir özelliğidir. Çünkü idrak ettiği varlıklar üzerinde düşünüp çeşitli yargılarda bulunan insandır. Ruhun kavrayan kısmı düşünce fiili olmadan hiçbir zaman bilfiil bir gerçekliğe sahip değildir. Akıl kuvve halinde iken, bir nevi, düşünülebilir olanların kendisindedir; fakat düşünülüp olmadan önce düşünülebilir olanların hiçbirisi aklın kendisi değildir. Bu sebeple akıl bilkuvve iken, varlık ve varoluş biçimi yönünden, üzerine hiçbir çizgi çizilmemiş boş bir levhaya benzemektedir. İnsani ruhun düşünüp kavrayabileceği şeyler yani düşünülebilir varlıklar varsa, ruhta da bu düşünülebilirler

bilkuvv ve eşit olan bir kısım bulunmalıdır. Bu kısım eğer bilfiil olsaydı, o bilfiil olduğu suretten başka herhangi bir şeyi kavrayamazdı. Gerçek anlamda varlık bilkuvv ve olana değil, bilfiil olana aittir. Asıl düşünce fiili bilkuvv ve akılda değil, bilfiil akıldadır. Bunun için bilkuvv ve olan akılı ruhta bilfiil akıl haline getiren prensip olmalıdır. İşte bu prensip etkin düşünme yetisidir.

Platon'a göre, irade organizmaya bağlı bir güçtür, akıl ve istekler arasındaki sınırı teşkil eder. Bedendeki yeri göğüs kafesinin içidir. Haz, acı, cesaret, korku, öfke, ümit, düşüncesiz duyum ve aşk gibi değişik niteliklere sahiptir. İrade, akıl ile şehvet gücü arasında aracılık yapıp, aklın emirleri ile istekler arasında gidip gelmektedir. İstekleri zorunlu, zorunsuz ve bilgeliği yöneltme olarak üçe ayıran Platon, hazları da alçak, orta ve yüksek olarak üç grupta toplar. Bütün bu ayrımların özünde bilgiyi isteme, bilgiden zevk almak gibi insanı insan yapan manevi değerlere yükseltme amacı vardır.

Akıl, irade ve istek olmak üzere ruhu üç kısma ayıran Platon'un tersine, Aristoteles ruhu bitkisel ruh, hayvani ruh ve insana özgü ruh olmak üzere üç dereceye ayırmıştır. Bitkisel ruh, besleyen yani bitkisel hayatı sağlayan derecedir. Hayvani ruh ise harekete ve duyarlılığa sahip iken, insana özgü ruhun özelliği de düşünme yetisidir. Platon, mağara örneğinde belirttiği gibi âlemi idealar ve maddi dünya olarak ikiye ayırmıştır. Maddi nesneler ideaların gölgesi olup, bilgilerimiz onların gölgelerinin bilgisidir.

Hakikat bilgisi ise maddi nesnelerden hatırlama yolu ile ideaların izlerini görebilmektir. Platon'a göre, iyi ideası varlığı kuşatmıştır, ruh idealar âleminde her şeyi öğrenmiştir. şu halde görünüşler âleminde bir tek şeyi hatırlamakla bütün diğer şeyleri bulur. Dolayısıyla araştırma ve öğrenme belli belirsiz hatırlayıştan başka bir şey değildir. Bilgi Platon'a göre, ölümsüz akla ait olup ruhun bedene girmeden evvel yaşadığı hayatın görmüş olduğu idelerin bu dünya hayatında geçici eşyayı algılamakla belirsiz olarak hatırlanmasından ibarettir. Platon'a göre, varlığın özünü kavrama çabasındaki insanın doğuştan güzel yeteneklere sahip olması, ruhunu bedenden ayırarak bilgeliğe ulaştırması da gerekmektedir. şu halde hakikate ulaşması için felsefe gereklidir. Filozoflarda kendini felsefeye verip ruhlarını karanlıktan aydınlığa çevirip gerçek varlığa, hakikate yönelmişlerdir. Platon'a göre ölüm, beden ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması, öbür yandan ruhun bedenden ayrılarak kendi kendine

var olmaya devam etmesidir. Platon’a göre, öldükten sonra tekrar hayata bir dönüş vardır, yaşayanlar ölülerden doğar. Hades’te ceza veya mükâfat gören ruhlar hayvan veya insan olarak tekrar yeni bedenlere girmek üzere dünyaya dönerler. Aristoteles de, her ne kadar ruhta ölmezliğe benzer bir şey olduğunu ve bunun dışarıdan geldiğini söylüyorsa da, bunun nereden geldiği hakkında yeterli bilgi vermemektedir.



5. SONUÇ

Platon ve Aristoteles felsefe tarihinin hiç şüphesiz en önemli iki filozofudur. Platon ve Aristoteles arasında bir hoca-öğrenci ilişkisi olmasına rağmen felsefi düşüncelerinde birçok noktada farklı görüşlere sahiptirler. Felsefe tarihi açısından değerlendirildiğinde bu iki filozof felsefe tarihini çok derinden etkileyen görüşler ileri sürmüşlerdir. Platon ve Aristoteles felsefe tarihi kadar diğer beşeri bilimler ve hatta doğa bilimleri için de vazgeçilmez iki büyük düşünürdür. Platon ve Aristoteles üzerine birçok kaynak olmasına rağmen, Platon ve Aristoteles'in karşılaştırılmasına yönelik eser sayısı çok azdır.

Tezimiz kapsamında Homeros ve Hesiodostan başlayarak, Thales, Anaksimenes, Anaksimendros, Herakleitos, Parmenides, Platon ve Aristoteles'in değişme ve hareket üzerine felsefi görüşlerini serimleyerek son kısımda Platon ve Aristoteles'in değişme ve hareket üzerine görüşlerini karşılaştırmalı olarak analiz ettik. Aristoteles kendisinden önce gelen düşünürlerden başlıca iki farkı vardır. Bunlardan birincisi, Aristoteles üzerine düşündüğü konularla ilgili tanımlar yapıp sınırlar çizerek konuları sistematik bir şekilde sınıflandırmaya çalışır. Bu anlamda, Aristoteles'in bilim yapma çabası içinde olduğu söylenebilir. Bu sebeple, Aristoteles'in bu çabası ile birlikte doğa ayrı bir araştırma alanı haline gelmiştir. Aristoteles'in öncel filozoflardan bir diğer farkı ise “varlığın yokluktan gelmediği ve yokluğa gidemeyeceği” ilkesinin en önemli sorunu doğadaki meydana gelmeyi ve varlıktan kesilmeyi tutarlı bir şekilde açıklamak için öncelikle esas var olanın ne olduğunu açıklamaya çalışarak sonrasında varlığın hangi hallerde var olduğunu açıklama çabasıdır. Bu iki noktada Aristoteles öncel filozoflardan ayrılır.

Esas var olanın ne olduğu ve varlığın hallerinin hangi hallerde var olduğunu açıklama çabası varlığın değişmeyle ilişkisini belirlemek bağlamında önemlidir. Aristoteles'e göre esas varolan şey tözdür. Bu tözler bireysel ve tikel varlıklardır. Bu esas varolanların bireysel oluşu “varlığın yokluktan gelmediği ve yokluğa gidemeyeceği” ilkesini zedeledikten aşmanın ilk adımıdır. Varlık bireysel değil de Parmenides'in dediği gibi bütün ve tümel bir halde olsaydı, varlığa gelme ve varlıktan kesilmeyi anlatmak mümkün olmazdı. Parmenides'de felsefi görüşünde “var olan vardır; var olmayan var değildir diyerek” varlığa gelmeyi ve varlıktan kesilmeyi reddeder. Varlıklar her biri bireysel tikeller olduğu için Parmenides'in varlığı bütün

olarak görmesiyle varlığa gelme ve varlıktan kesilmeyi açıklamakta yaşadığı güçlük Aristoteles felsefesinde böylesi bir tikel varlık yaklaşımı ile aşılmıştır. Çünkü varlık ayrı ayrı varolan şeylerdedir, tek bir şeyde ve tek bir halde değildir.

Varlık ile ilgili ikinci nokta ise varlıkta bulunma halleridir ve bu haller olanak ve etkinlik kavramları ile açıklanır. Olanak ve etkinliğin varlığın hallerini açıklamada bu kadar önemli olmasının sebebi esasen olanak ve etkinliğin varlığa gelmeyi ve varlıktan kesilmeyi ve değişmeyi açıklamasıdır. Aristoteles, varlığın sahip olduğu olanak etkinliğe dönüştürülerek oluş ve bozuluşun ve değişmenin gerçekleştiğini ifade eder. Diğer bir deyişle, varlık yokluktan gelmemekte kendisinde olanak halinde bulunan bir kapasite sayesinde başka bir şey olmaktadır.

Olanak-etkinlik ekseninde tartışmamıza devam edersek, Aristoteles, olanağı etkinlikten ayırarak Herakleitos'un zıtların birliği görüşü ile ortaya koyduğu felsefesindeki eksik anlatımı da karşıtlardan biri etkin halde bulunurken diğeri ancak olanak halinde bulunabilir açıklaması ile aşar. Zıtların birliği düşüncesi ile Herakleitos ve sonrasında Platon'da karşıtlardan bahsetmiş ama karşıtların kendi başına varolamayacağından ve onları üzerinde taşıyacak bir taşıyıcıdan açıkça bahseden ilk filozof Aristoteles olmuştur. Olanak ve etkinlik bağlamında karşıtların dönüşümünü analiz ederken ortaya koyduğu taşıyıcı kavramı ile değişmenin üzerinde gerçekleştiği bir şeyin olması gerektiğini ifade etmiştir.

Aristoteles kendisinden önceki filozoflardan farklı felsefî bir anlayış geliştirmiş. Doğa filozoflarının arkhe anlayışını benimsememiştir. Aristoteles böylesi bir görüşün doğada süregelen değişmeyi bütün yönleriyle ıskalayacağını fark ederek ilk madde denen şeye karşı çıkar. Doğa filozofları varlığın temelini doğada bulunan bir ilke ile açıklamaya çalışırken her şeyin başlangıcı veya yönetici ilke anlamına gelen *arkheden* (ἀρχή) kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Doğa filozofları *arkhenin* her şeyin kendisinden meydana geldiği fakat kendisi başka bir şeyden meydana gelmemiş olan ilk ilke olduğunu belirtmektedirler. Dolayısıyla doğa filozoflarının temel amacı varlığın “ne”yden meydana geldiğini açıklamaya çalışmaktır ve bu çaba doğrultusunda kendisi değişmeyip bütün değişme ve oluşu yöneten ve açıklayan ilke olan *arkheyi* belirlemektirler. Thales'e göre canlılığı ve devamlılığı sağlayıp doğadaki oluş ve değişimin sebebi olan *arkhe* su iken, Anaksimandros'a göre bu sebep havadır. *Arkhe* tartışması içerisinde hareketi ve değişmeyi ilk olarak ayrıntılı bir biçimde tartışan

filozof Parmenides'tir ve bu tartışmaları sonucunda Parmenides hareketi ve değişmeyi reddeder. Öte yandan, ünlü "her şey akar kabulü" (*pantha rei*) ve nehir benzetmesi ile Herakleitos sürekli devam eden bir hareketi ve değişmeyi kabul eden en önemli filozoftur. Dolayısıyla, Thales, Anaximandros ve Anaximenes'in *arkhesi* ezeli ve ebedi, her şeyin nedeni, kalıcı, değişmez, bölünmezdir. Herakleitos ile birlikte vurgu *arkheden* oluşa kayar ve evrendeki her şey *logosun* ölçülerine göre değişir. Oluş sorununda en büyük çatışma Parmenides ile Herakleitos felsefesi arasında gerçekleşir. Herakleitos felsefesi değişmeyi her şeyin üstünde tutarken, Parmenides ve Elea Okulu filozofları varlığın birliğini ve hareketsizliğini savunup değişimin bizi bir takım çelişiklere götüreceğini savunmuştur. Pythagoras felsefesinde ise süreklilik ile akışın kaynaşmaya başladığını görürüz. Sürekli değişen evrendeki değişmez ilkelerin ortaya çıkarılmaya çalışılmasına bu dönemde şahit oluruz. Platon felsefesinde Parmenides ve Herakleitos'un sentezini yaparak idealar dünyası ve duyulur dünya olmak üzere iki evren anlayışını geliştirir

Aristoteles'e göre madde form bir arada bulunur. Dolayısıyla değişimin zorunlu unsurlarından biri olan madde, ilk madde veya genel anlamda madde değildir. Maddenin dışında, Aristoteles'in değişme görüşünde iki zorunlu unsur daha bulunur: form ve yoksunluk. Değişme her zaman maddenin üzerinde gerçekleşir. Madde, değişme ilişkisi içerisinde her zaman belirli bir yükleme sahip olan ve sahip olduğu yüklem karıştılarından yoksun olan bir taşıyıcı rolündedir. Form ise değişen şey değildir, yoksunluğun yerine geçen şeydir. Değişme ilişkisi içerisinde bir taşıyıcı olarak bulunan madde, üzerinde zıtlıkları taşıyan şeydir. İlineksel olan nitelikler ise maddeye yüklenebilen şeylerdir. Böylelikle Aristoteles eski düşünürlerden farklı olarak varlığı yani tözü ilinekten ayırmıştır. Değişmeden ilk bahseden filozof Aristoteles değildir. Fakat önceki filozoflar her türlü değişimin üzerinde gerçekleştiği ve kendisiyle aynı kalan bir varlık türünden bahsetmemişlerdir. Söz konusu filozoflar varlığın taşıdığı ilineklerle varlığın kendisi arasında kesin bir ayrıma gitmemişlerdir. Oysa Aristoteles'e göre bütün değişme esnasında belirli bir öze sahip olup kendisiyle aynı kalan bir şey vardır. Böylelikle Aristoteles özdeşlik ilkesini koruyarak bir şeyin değişmesinin, zorunlu olarak, kendisiyle aynı kalamaması sonucunu doğurmayacağını vurgular ve doğanın tutarlı bir yaklaşımla incelenmesini mümkün kılar. Bu bakımdan Aristoteles'in en başlıca özelliği, gerek etkinlik-olanak

gerek tözsel-ilineksel varlık ayrımlarıyla varlığın daha derin ve daha radikal bir şekilde kavranmasını sağlamasıdır.

Değişme, hareket ve dört öge, zaman ve yer ile doğrudan ilişkilidir. Platon ve Aristoteles ruh ile hareketi ilişkilendirerek yine birbirlerinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zaman, yer ve ruh ile ilgili görüşleri bağlamında Aristoteles ve Platon'un görüşlerini özetlediğimizde bu ayrımı daha net bir şekilde görürüz. Platon'dan farklı olarak Aristoteles zamanı öncelik ve sonralık bağlamında hareketin sayısı olarak tanımlar. Aristoteles ise zamanı hareketin ölçüsü olarak anlamaktadır. Platon da ise zaman sonsuzun bir kopyasıdır. Aristoteles hiçbir zaman hareket kavramı görmezden gelerek bir zaman tanımlaması yapmaz. Platon sonsuzdan hareket edip, oluşa ve zamana ulaşır. Aristoteles oluş ve dolayısıyla hareketten kalkıp sonunda sonsuzluğa göndermede bulunmaktadır. Platon zamanı gökyüzü hareketi olarak algılar. Aristoteles'e göre parçalanamayan bir şimdi kavramı vardır ve hareket eden olmak ancak bir zaman içinde mümkündür. Zaman ile hareket arasında ilişkiyi Aristoteles kısmen hocası Platon'dan etkilenmiştir. Aristoteles, Platon'un zamanı gökyüzü hareketlerini özdeş tutan görüşünü reddeder. Bu bağlamda, iki filozofun zaman kavramı konusunda felsefi görüşü farklılık gösterir.

Yer bağlamında bir karşılaştırma yaptığımızda genel ve özel yer ayrımının Aristoteles fiziği açısından önemli olduğunu görüyoruz. Aristoteles, hocası Platon ile cismin şeklini özel yer olarak kabul etmesiyle benzer görüşündedir. Öte yandan, Platon felsefesinde genel yer yer vermez. Bu nedenle, Aristoteles Platon'u eleştirir. Aristoteles'in devinim anlayışı yere göre bir harekettir. Her cismin yer işgal etmesine dayanarak her yerde bir cismin olacağı düşünür. Buradan da yerin varlığı meselesine geçer. Yer, form, madde, uçlar arasındaki aralık ve uçlar kendileri olmak üzere dört unsurdan biri olarak düşünülür. Yer, Aristoteles'e göre form değildir. Platon'a göre ise idealardan pay aldıkları ya da ideaları taklit ettikleri için var olurlar ve duyusal dünyadaki gerçek ya da kalıcı ve değişmez yönler, bu pay alma ilişkisi sayesinde söz konusu olurlar. Platon bazı şeylerin hareket ettiğini bazı şeylerinde durduğunu, duranın belli bir yerde durduğunu, hareket edenin de belli bir yerde hareket ettiğini ve bu hareketi bazısının bir tek yerde bazısının ise birçok yerde yapabildiğini belirtir. Yer konusunda yapılan bir karşılaştırmada da iki filozofun farklılıklar gösterdiği görülmektedir.

Ruh konusunda değişme ve hareketin karşılatırmasını yaptığımızda, Platon'da mutlak ve değişmez doğrular olan ideaların temelini ruhi haller oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ruh, Aristoteles'e göre, canlıların prensibidir. Ruh formu, beden de maddeyi meydana getirir. Ve bunlardan biri, diğeri olmaksızın bulunamazlar. Ruh bedene şekil verdiğinden aynı zamanda bedenın formel sebebi ve gayesidir. Platon ise ruhun bedenle olan ilişkisinde, ruha daha çok önem verirken bedeni de tamamen inkâr etmez. Ruhun, evren ruhunun bir parçası olarak dünyaya düştüğünü, bu nedenle Tanrısal olduğunu söylerken öte yandan yine yeryüzünde insanı oluşturması ile de insana ait olduğunu söyler. Böylece, düalist bir ruh tanımını yapar. Platon, ruhun manevi bir cevher olup, bedenden tamamen ayrı ve bağımsız olduğunu savunur. Ruh, Aristoteles'e göre, bedenden önce mevcut olmadığı gibi ondan bağımsız bir hayatta yaşayamamaktadır. Çünkü ruh bedene aşkın olan değil aksine bedene içkin olan ve onun her türlü eylemine sebep olan ilk fiildir. Platon'a göre, ruh ve form özdeştir, ruh bedene şekil verir ve onu form sahibi yapar. Aristoteles'e göre ise, ruh bedensiz olamayacağı gibi beden de ruhsuz var olamaz. Her iki varlık birbirinin tamamlayıcısı durumundadır. Platon'a göre ruh, irade organizmaya bağlı bir güçtür, akıl ve istekler arasındaki sınırı teşkil eder. Akıl, irade ve istek olmak üzere ruhu  kısıma ayıran Platon'un tersine, Aristoteles ruhu bitkisel ruh, hayvani ruh ve insana özgü ruh olmak üzere üç dereceye ayırmıştır.

KAYNAKÇA

- Ackrill, J. L. (1997). *Aristoteles's Distinction Between Energeia and Kinesis: Essays on Plato and Aristoteles*. USA: Oxford University Press.
- Ağaoğulları, M. A. (1989). *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*. Ankara: V yayınları.
- Akar, Birdal. (2019). *Platon'un Felsefesinde Mitolojinin İşlevi (Doktora Tezi)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aristoteles. (1984a). *On Generation of Animals: The Complete Works of Aristotle*. (Çev. Arthur Platt ve Jonathan Barnes). Princeton: Princeton University.
- Aristoteles. (1984b). *On The Heavens, Complete Works of Aristotle*. (Çev. John Leofric Stocks), Princeton: Princeton University.
- Aristoteles. (1984c). *On Generation and Corruption, The Complete Works of Aristotle*. (Çev. Harold Henry Joachim ve Jonathan Barnes). Princeton: Princeton University.
- Aristoteles. (1984d). *Physics, The Complete Works of Aristotle*. (Çev. Robert Purves Hardie, Russell Kerr Gaye, Jonathan Barnes). Princeton: Princeton University.
- Aristoteles. (1984e). *Metaphysics, The Complete Works of Aristotle*. (Çev. William David Ross ve Jonathan Barnes). Princeton: Princeton University.
- Aristoteles. (2011). *Hayvanların Hareketleri Üzerine*. (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2014). *Fizik*. (Çev. Saffet Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2017). *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Divan Kitap.
- Aristoteles. (2018). *Gökyüzü Üzerine*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Aristoteles. (2019a). *Parva Naturalia: Doğa Üzerine Kısa Yazılar*. (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say yayınları.
- Aristoteles. (2019b). *Oluş ve Bozuluş*. (Çev. Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Arslan, A. (2014). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1. Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2016). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2. Sofistlerden Platona*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ballew, L. (1974). Straight and Circular in Parmenides and the "Timaeus". *Phronesis*, 19(3), 189-209.
- Barnes, J. (1987). *Early Greek Philosophy*. London: Penguin Books.
- Burnet, J. (2013). *Erken Yunan Felsefesi*. (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Cevizci, A. (2021). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Ceylan T. (1999). *Platon'un Metafiziği (Doktora Tezi)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Chitwood, A. (2004). *Death By Philosophy*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Coope, U. (2005). *Time for Aristoteles Physics IV*. New York: Clarendon Press.
- Cornford, F. M. (1957). *Plato's Theory of Knowledge*. Newyork: The Liberal Arts Press.
- Cornford, F. M. (2010). *Platon'un Bilgi Kuramı*. (Çev. Ahmet Cevizci), İstanbul: Gündoğan Yayınları. (Eserin orijinali 1957'de yayımlanmıştır).
- Çağrı Mutlu, E. (2012). *Aristoteles'te Madde Kavramı Ve Bilinebilirlik Problemi (Doktora)*. Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çağrı-Mutlu, E. (2016). Platon'un Timaios Diyaloğunda Kosmosun Bakıcısı: Hupodokhe. *Posseible*, 8, 8-14.
- Dancy, R. M. (1989). Thales, Anaximander, and Infinity. *Apeiron*, 22(3), 158.
- Denkel, A. (2011). *İlkçağda Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Denktaş, A. (2017). *Aristoteles'te Değişme (Yüksek Lisans Tezi)*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Doğan, N. (2021). İki Farklı Evren Tasarımı: Platon ve Aristoteles'in Doğa Bilimi. *Kilikya Felsefe Dergisi*, 1, 83-89.
- Erhat, A. (2019). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Erkızan Beyaz N. H. (2012). *Aristoteles Yazıları-Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Eyüpoğlu, S. ve Erhat, A. (1977). *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Falcon, A. (2017). Chronos in Aristoteles's Physics: On the Nature of Time. *Hopos-the Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 7(2), 395-397.
- Kaya, M. (2014). Arsitoteles'in Ruh Anlayışı. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18, 91-98.
- Kirk, G.S. (1951). Natural Change in Heraclitus. *Mind*, 60(237), 35-42.
- Gill, M. L. (1984). Matter and Flux in Plato's Timaeos. *Phronesis*, 32(1), 34-53.
- Gill, M. L. (1991). *Aristotle on Substance: The Paradox of Unity*. Princeton: Princeton University Press.
- Guthrie W.K. C. (1988). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (Çev: Ahmet Cevizci), Ankara: Gündoğan yayınları.
- Guthrie, W. K. C. (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Çev: Ahmet Cevizci). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Guthrie, W. K. C. (2011). *Yunan Felsefesi Tarihi 1-Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar*. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.

- Gülsoy, P. (2010). *Platon'un Ruh Anlayışı (Yüksek Lisans tezi)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilimdalı.
- Hare, R. M. (2002). *Düşüncenin Ustaları Platon*. (Çev: Işık Şimşek ve Bediz Yılmaz). İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.
- Herakleitos. (2021). *Fragmanlar*. (Çev. Cengiz Çevik). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları.
- Hesiodos. (2019). *Theogonia*. (Çev. Azra Erhat ve Selahattin Eyüpoğlu). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür yayınları. (Eserin orijinali 1957'de yayımlanmıştır)
- Homeros. (1971a). *İlyada*. (Çev. A. Cevat Emre). İstanbul: Varlık Yayınları.
- İpek, K. (2021). *Platon'da Hakikat (Yüksek Lisans Tezi)*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Jaeger, W. (2016). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (1983). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kosman, A. (1969). Aristoteles's Definition of Motion. *Phronesis*, 14, 40-62.
- Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe*. (Çev. Suat Yakup Baydur). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe*. (Çev. Suat Yakup Baydur). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Lear, J. (1988). *Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1992). *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. (Çev. Nusret Hızır). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Owen, G. E. L. (1966). Plato and Parmenides on the Timeless Present. *The Monist*, 50(3), 317-340.
- PapaGrimaldi, A. (1996). Why Mathematical Solutions of Zeno's Paradoxes Miss the Point: Zeno's One and Many Relation and Parmenides' Prohibition. *Review of Metaphysics*, 50(2), 299-314.
- Parmenides. (2019). *Fragmanlar*. (Çev. Kaan H. Ökten): İstanbul: Alfa yayınları.
- Platon. (1937). *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyüpoğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (1942). *Menon*. (Çev. Adnan Cembil). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Platon. (1989a). *Gorgias*. (Çev. Reyan Erben). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Platon. (1989b). *Parmenides* (Çev. Saffet Babür). İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Platon. (1994). *Yasalar*. (Çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Platon (1997). *Phaidros*. (Çev. Hamdi Akverdi). İstanbul: Maarif Matbaası.
- Platon. (2000a). *Euthydemos*. (Çev. Halil Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

- Platon. (2000b). **Euthyphron**. (Çev. Pertev Naili Boratav). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon (2000c). **Sofist**. (Çev. Cenap Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon (2000d). **Şölen**. (Çev. Cenap Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon. (2001). **Devlet Adamı**. (Çev. Behice Boran ve Mehmet Karasan). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon. (2001a). **Epinomis**. (Çev. Adnan Cembil). İstanbul: Sosyal Yayınlar. Sosyal Yayınlar.
- Platon. (2001b). **Kritias**. (Çev. Erol Güney ve Lütfi Ay). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon (2001c). **Meneksenos**. (Çev. İrfan Şahinbaş). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon (2001d). **Minos**. (Çev. Hamdi Varoğlu). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon (2001e), **Timaios**. (Çev. Erol Güney ve Lütfi Ay). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon (2001f), **Phaidon**. (Çev. Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Platon. (2002). **Devlet**. (Çev. Hüseyin Demirhan). İstanbul, Sosyal Yayınlar.
- Platon. (2015a). **Timaios**. (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015b). **Sofist: Ya da Varlık: Söz Üstüne**. (Çev. Ömer Naci Soykan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Platon. (2021). **Kratylos**. (Çev. Cenap Karakaya). İstanbul: İletişim yayınları.
- Potter, P. (2007). The Way Forward is the Way Back - Herakleitos of Ephesus, c. 500 BCE. **Emerging Infectious Diseases**, 13(3), 524-525.
- Purves, A. C. (2010). **Space and Time in Ancient Greek Narrative**. Los Angeles: Cambridge University press.
- Ronald, C. H. (1994). Parmenides' Complete Rejection of Time. **The Journal of Philosophy**, 91(11), 573-598.
- Ross, D. (2014). Aristoteles. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Siegel, R. E. (1961). Parmenides and the Void. **Philosophy and Phenomenological Research**, 22(2), 264-266.
- Stern, D. G. (1991). Heraclitus and Wittgenstein's River Images: Stepping Twice Into The Same River. **The Monist**, 74(4), 579-604.
- Sunar C. (1967). Heraklit ve Oluş Meselesi. **Ankara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, 88, 15.
- Topakkaya, A. (2014). **Sistemik Felsefe Bağlamında Platon Aristoteles karşılaştırması Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması**. Ankara: Nobel Yayın Evi.
- Özcan, M. (2016). **Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler**. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Özdemir-Akgündüz, G. (2019). Platon'un Timaios Diyalogunda Akıl-Zorunluluk ilişkisi. **Beytülhikme**, 9(3), 625-650.

- Vernant, J. P. (2006). *Myth and Thought Among the Greeks*. (Çev. Janet Lloyd ve Jeff Fort). New York: Zone Books.
- Vogt, M. (2015). Generation and Corruption: to be out of nothing by Aristotle. *Rivista Di Filosofia Neo-Scholastica*, 107(4), 755-766.
- Von Leyden, W. (1964). Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle. *The Philosophical Quarterly*, 14(54), 35-52.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (Çev. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Weigelt, C. (2017). The Now as Number, Point, and Limit: Reconsidering Heidegger's Verdict on Aristotle's Concept of Time. *Review of Metaphysics*, 70(4), 727-765.
- Weiss, P. (1964). Our Knowledge of What Is Real. *The Review of Metaphysics*, 18(1), 3-22.
- Wilcox, J. (1991). Barbarian Physche'in Heraclitus. *The Monist*, 74(4), 627.
- Windelband, W. (1956). *History of Ancient Philosophy*. New York: Dover Publications.
- Zeller E. (2001). *Outlines Of The History Of Greek Philosophy*. London: Routledge.
- Zucca, D. (2019). Time, Consciousness and Being in Aristotle. *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, 15(2), 439.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, Adı :Demir Kıvrak, Hilal

Uyruğu :T.C.

ORCID :

Eğitim

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Doktora	Orta Doğu Teknik Üniversitesi Kimya Mühendisliği Bölümü	2010
Lisans	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Kimya Mühendisliği Bölümü	2002

İş Deneyimi

Yıl	Yer	Görev
2021-Devam Ediyor	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Kimya Mühendisliği Bölümü	Öğretim Üyesi
2013-2020	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kimya Mühendisliği	Öğretim Üyesi
2010-2012	Selçuk Üniversitesi Kimya Mühendisliği	Araş. Gör. Dr.
2002-2010	ODTÜ Kimya Mühendisliği	Araş. Gör.

Yabancı Dil

İngilizce, Fransızca



09/05/2022

Tez Başlığı / Konusu:

PLATON VE ARİSTOTELES’TE DEĞİŞME VE HAREKET ÜZERİNE

Yukarıda başlığı/konusu belirlenen tez çalışmamın Kapak sayfası, Giriş, Ana bölümler ve Sonuç bölümlerinden oluşan toplam **131** sayfalık kısmına ilişkin, **07/05/2022** tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından **Turnitin** intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı **% 15 (on beş)** dir.

Uygulanan Filtreler Aşağıda Verilmiştir:

- Kabul ve onay sayfası hariç,
- Teşekkür hariç,
- İçindekiler hariç,
- Simge ve kısaltmalar hariç,
- Gereç ve yöntemler hariç,
- Kaynakça hariç,
- Alıntılar hariç,
- Tezden çıkan yayınlar hariç,
- 7 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 7 words)

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Lisansüstü Tez Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılmasına İlişkin Yönergeyi İnceledim ve bu yönergede belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içemediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim.

09/05/2022

.....
HİLAL DEMİR KIVRAK

Adı Soyadı : **HİLAL DEMİR KIVRAK**
Öğrenci No : **179215005**
Anabilim Dalı : **Felsefe**
Programı : **Tezli Yüksek Lisans**
Statüsü : **Y. Lisans X**

Doktora ☐

DANIŞMAN

Doç. Dr. ESRA ÇAĞRI MUTLU

08/05/2022

ENSTİTÜ ONAYI

U Y G U N D U R

...../...../20....

Prof. Dr. Bekir KOÇLAR

Enstitü Müdürü