

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**PRE-SOKRATİK FELSEFEDE 'YOKLUK'
DÜŞÜNCEİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tufan ÇÖTOK

Enstitü Anabilim Dalı : FELSEFE

Enstitü Bilim Dalı : FELSEFE TARİHİ

-148403-

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Rahmi KARAKUŞ

HAZİRAN 2004

**PRE-SOKRATİK FELSEFEDE 'YOKLUK'
DÜŞÜNCESİ**

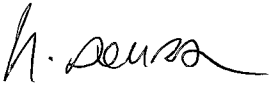
YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tufan ÇÖTOK

Enstitü Anabilim Dalı : FELSEFE

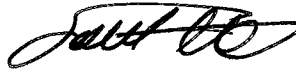
Enstitü Bilim Dalı : FELSEFE TARİHİ

Bu tez 28/06/2004 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.



Jüri Başkanı

Prof. Dr. Nâkân POTRAZ



Jüri Üyesi

Prof. Dr. Suat ÇEBECİ



Jüri Üyesi

Doç. Dr. Rahmi KARDEŞ

ÖNSÖZ

İlkçağ felsefesinde Thales'ten Sokrates'e kadar uzanan Pre-sokratik dönem, zaman olarak kısa, fakat düşüncenin renkliliği açısından verimli bir dönemdir. Söz konusu dönemin temel ilgisi, insanın yaşadığı fiziksel dünyayı anlamak ve açıklamak isteği ile özetlenebilir. Bu bağlamda dönem içerisinde yer alan düşünürler, varlığın gerisinde ne olduğunu, diğer varlıkların ilk olduğu kabul edilen varlıktan nasıl meydana geldiğini, yine ilk varlığın nasıl sürekli olarak varlığını muhafaza ettiğini, buna paralel olarak da hareket ve değişimi açıklamak istemişlerdir.

Her felsefe dönemi çeşitli problem alanlarından farklı şekillerde okunabilir. Buradan hareketle, çalışmada yapılmak istenen, Pre-sokratik dönemi 'yokluk' kavramını merkeze almak suretiyle, dönem içerisinde yaşamış düşünürlerin metinlerinden yola çıkarak bir yeniden okuma denemesidir. Bu yeniden okuma isteğine eşlik eden motif, 'yokluk' gibi bizatihi çelişik bir kavramın, felsefenin ilk ortaya çıktığı dönemde düşünürler tarafından varlığı açıklama sürecinde nasıl ele alındığıdır.

Bir başka açıdan, varlığı açıklama çabası, hiçbir zaman aktüalitesini yitirmeyecek bir felsefe problemi gibi önümüzde durmaktadır. Bu çalışma dolayısıyla böyle bir problem ile meşgul olmamı sağlayan ve çalışmanın başından sonuna her türlü ilgi, yardım ve desteğini esirgemeyen danışmanım SAÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanı hocam Doç. Dr. Rahmi Karakuş'a, çalışmaya getirdiği eleştiriler ve farklı açılımlar dolayısıyla SAÜ Eğitim Fakültesi Dekanı hocam Prof. Dr. Hakan Poyraz ve SAÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi hocam Öğr. Grv. Hüseyin Aykut'a, Grekçe konusundaki yardımlarından dolayı SAÜ İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi hocam Prof. Dr. Ali Erbaş'a teşekkürü borç bilirim.

Tufan ÇÖTOK
Sakarya, 2004

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
SUMMARY.....	v
GİRİŞ.....	1
1. YOKLUK DÜŞÜNCESİ VE ONTOLOJİDEKİ KONUMU.....	10
1.1. Yokluk Probleminin Doğuşu.....	10
1.2. Varlık ve Yokluk'u Tanımlamak.....	12
1.2.1. Varlık ve Varlık Sınıflandırmaları.....	12
1.2.1.1. 'Ontik' Açıdan Varlık.....	16
1.2.1.2. Epistemik Açıdan Varlık.....	19
1.2.1.3. Nicelik Açısından Varlık.....	21
1.2.2. Yokluk.....	23
1.2.2.1. Mutlak Yokluk.....	25
1.2.2.2. Göreli Yokluk.....	25
1.2.3. Oluş.....	26
1.3. Grek Dilinde Yokluk Kavramının Kullanımı.....	28
1.3.1. Yunan Tanrıları ve Yaratma.....	32
1.3.2. Hesiodos ve Khaos.....	33
2. BATI ANADOLU GELENEĞİNDE YOKLUK DÜŞÜNCESİ.....	37
2.1. Milet Okulu.....	37
2.1.1. Varlık Anlayışları.....	38
2.1.2. Arkhe Anlayışları.....	40
2.1.2.1. Anaximandros ve Anaximenes'de Arkhe Sorunu.....	41

2.2. Herakleitos ve ‘Varlığın Oluşu’	44
2.2.1. ‘Oluş’ Düşüncesi	44
2.2.2. Karşıtların Mücadelesi.....	47
2.2.3. Logos	49
3. ELEA GELENEĞİNDE YOKLUK DÜŞÜNCESİ.....	51
3.1. Parmenides ve ‘Yokluğun İmkansızlığı’	51
3.1.1. Parmenides’in ‘Var-olmayan’ı.....	52
3.1.2. İnanç Yolu ve Sanı Yolu.....	54
3.1.3. ‘Bir’	57
3.1.3.1. Platon’un ‘Bir’ Eleştirisi	58
3.1.3.2. Aristoteles’in ‘Bir’ Eleştirisi	60
3.1.4. Herakleitos - Parmenides Tartışması.....	61
3.2. Parmenides’in Savunulması: Zenon ve Paradoksları.....	62
3.3. Gorgias	66
4. PLÜRALİST FELSEFEDE YOKLUK DÜŞÜNCESİ.....	68
4.1. Empodekles.....	68
4.1.1. Arkhe Olarak Dört Ögenin Kabulü	68
4.1.2. Sevgi ve Nefret.....	69
4.2. Anaxagoras	70
4.2.1. Spermata	71
4.2.2. Nous.....	71
4.3. Demokritos ve Boşluğun Varlığı	72
4.3.1. Atomlar	73
4.3.2. Boşluk.....	74

SONUÇ.....	79
KAYNAKLAR.....	84



ÖZET

Pre-sokratik felsefe, felsefi düşüncenin ilk ortaya çıktığı kabul edilen dönemdir. Dönem, kısa bir zaman dilimini ihtiva etmesine rağmen son derece renkli bir karaktere sahiptir. Bu renklilik birbirleriyle çok kısa zaman aralıkları ile yaşamış filozofların düşüncelerinin farklılıklarında görülebilir.

Çalışma, 'yokluk' kavramını merkeze alarak söz konusu dönemi bir 'yeniden okuma' girişimidir. Bu bağlamda yokluk kavramından hareketle 'varlık'a bakılmış, bu bakış açısına bir hazırlık olması amacıyla felsefe tarihinde yer alan belli başlı filozofların varlık sınıflandırmaları üzerinde durulmuş ve bu dönem için geçerli olma iddiasını taşıyan bir varlık sınıflandırılması yapılmak suretiyle tartışma karara bağlanmaya çalışılmıştır. Yapılan sınıflandırmada varlık, ontik, epistemik ve nicelik perspektiflerinden ele alınmış ve bu perspektifler doğrultusunda varlığın nasıl anlaşılacağı açıklanmaya çalışılmıştır.

Dönem içerisinde varlık kavramına bakışları itibarıyla Batı Anadolu, Elea ve Plüralist olarak isimlendirilen üç farklı gelenek birbirinden ayırt edilmiş, bu gelenekler içerisinde yer alan filozofların görüşleri ortaya konulmuş ve bu görüşler ile yapılan varlık sınıflandırılmasındaki varlık türlerinin hangilerinin anlatılmak istendiği hakkında fikir üretilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Pre-sokratik, varlık, varlık sınıflaması, mutlak varlık, görelî varlık, yokluk, mutlak yokluk, görelî yokluk

SUMMARY

Non-Being Thought in the Pre-Socratic Philosophy

Pre-Socratic philosophy is the time during which the first philosophic thoughts occurred. This period has a very colourful character even though it is a very short time. Those differences can be seen in the thoughts of philosophers who lived within that very short period.

This study is a review of the mentioned period by putting the “non-existence” in the very central position. By this way, starting from “non-existence” this study tried to look at “existence”, and to make a preparatory for this point of view, we studied the classification of existence made by the well known philosophers of the history, and we tried to adjudicate on the argument by making a classification of existence which will be valid for that period. In this classification, existence is studied on from the perspective of onthic, epistemic and quantity, and the study tries to be explained how to understand the existence from this perspective.

Three different traditions are made out as Pluralist, Elea and West Anatolian from their point of view to “existence” in this period, thoughts of the philosophers who lived during that period are explained and this study tries to produce new thoughts on what kind of existence was the subject of those thoughts.

Key words: Pre-Socratic, being, classification of existence, absolute being, abstract being, non-being, absolute non-being, abstract non-being.

GİRİŞ

Felsefe etkinliğinin hangi kltr ortamında ve hangi tarihte ortaya çıktığı son zamanlarda değişik araştırmalara konu olmakla birlikte Eski Yunan olarak bilinen Milet, Efes gibi birkaç Őehir halkının -bazen abartılarak- söz konusu etkinliği ilk kez başaranlar olduğu kabul edilir. Bu kabulün farklı gerekçeleri olmakla birlikte yaygınlaşmasındaki sebeplerden birkaçı bu dönemin işlenmişliği ile beraber onlardan bugüne kadar kalan yazılı ürünlerdir denebilir. Adı geçen dönemde birbirlerinden farklı coğrafya ve coğrafyalarda, birbirlerinden farklı içeriklerde fikirler üretilmiş, bugünkü felsefe için karakteristik kabul edilen vasıflar bu birikim içerisinden yola çıkılarak tespit edilir olmuştur.

İlkçağ Felsefesi ve Sınıflandırma Faaliyetleri

Söz konusu dönemi ve konuları pedagojik ve tarihi açıdan ele alan araştırmalar öncelikle bir tasnif işine girişirler. Böylece Eski Yunan kendi içinde tarihsel açıdan Antikçağ ve İlkçağ; problematik açıdan sistematik dönem ve öncesi veya Pre-sokratik dönem - Sokratik dönem; alanlar açısından Doğa filozofları - İnsan filozofları Şeklinde dönemlere ayrılır. Bu dönemleştirme faaliyetinin hangi kriterlere göre yapıldığının anlaşılması, söz konusu dönemin ortak özelliklerinin tespit edilmesine yardımcı olacaktır.

Dönemleştirme faaliyeti İlkçağ zerine eser yazmış hemen her filozofta bulunur. Yapılan tasniflerde söz konusu dönemin çeşitli Şekillerde sınıflandırıldığını görmek mümkündür. Bu durumda tasniflerin belli başlı örnekleri üzerinde durmak gerekir:

Zeller'e göre Grek felsefesinin dört belirgin dönemi vardır. Zeller bu dönemleri üzerinde uğraşılan problemleri çıkış noktası kabul ederek oluşturur. Buna göre bu dört dönem Şu Şekildedir:

1. M.Ö. 6. yüzyılın başından 5. yüzyılın ortasına dek Pre-sokratik felsefe. İlgisi öncelikle insanı kuşatan dünya ve kozmos üzerinedir. Felsefenin dikkatini insanın üzerine, onun zihni ve ahlaki doğasına ve hayatın pratik problemlerine çeviren sofistlerin şüpheciliğiyle sona ermiştir.

2. Sokratik Felsefe. Sokrates'le birlikte insan doğru yaşama sanatına yönelik temel ilgiyle sofistlerden daha da fazla felsefi düşüncenin esas problemi haline gelmiştir. (M.Ö. 4. yüzyıl) Platon ve Aristoteles de bu döneme dahildir.

3. Helenistik felsefe. Platon'un Akademia'sının ve Aristoteles tarafından Lykeion'da kurulan Peripatetik okulun hemen yanı başında fizikleriyle pre-Sokratikleri takip eden, bireyci kozmopolit ahlaklarıyla Sokratik, Kireanik ve Kinik okullarının doktrinlerini geliştiren Stoacı ve Epikürosçu okullar ile Kuşkuculuk ve Megara Okulu. (M.Ö. 300 civarı)

4. Roma İmparatorluğu'nun felsefesi. Esas itibarıyla Helenistik felsefeden farklı değildir. M.Ö. I. Yüzyılın ortasından itibaren giderek artan bir güçle etkisini hissettirmeye başlamıştır. Fakat Helen-Yahudi felsefesinde ve Yeni-Pythagorasçılık'ta ilk sırayı alan ve sonunda Yeni-Platonculuk'la Grek felsefesinin yok edilmesine yol açmış olan doğulu ve mistik unsurların Grek düşüncesine sızmasına karşı başarılı bir mukavemet gösterecek ve onu destekleyecek kadar güçlü değildi [Zeller, 2001: 46-47].

Bir başka çalışmada İlkçağ felsefesi Antik çağ olarak kabul edilir ve üç dönemde ele alınır. Dönemleştirme faaliyetinde esas olan filozofların ait oldukları coğrafya ve felsefe yaparken kullandıkları dildir.

1. M.Ö. VI. yüzyılın başlarında Thales'le başlayan ve yine M.Ö. V. yüzyılın sonuna doğru Aristoteles'in ölümü ile biten birinci dönem 'Asıl Yunan Felsefesi' dönemidir. Bu döneme ait filozoflar ırk bakımından esas olarak Yunanlıdır. Yunan felsefesi de ikiye ayrılır: M.Ö. VI. yüzyılın başlarından Sokrates'e kadar olan dönem 'Sokrates öncesi felsefe dönemi' ve Sokrates'ten başlayarak Platon ve Aristoteles'i içine alan 'Atina okulu veya felsefesi dönemi.'

2. Helenistik dönem. İskender'in fetihleri ile başlayan ve bütün doğu Akdeniz bölgesinin siyasal olarak İskender ve onu takip edenlerin egemenliğine girdiği dönemdir. Yunan kültürü bu dönemde farklı kültürlerle karşılaşır ve etkilenir. Filozoflar farklı bölgelerden de ortaya çıkarlar. Eski dönemin konuları genelde devam eder.

3. Roma dönemi. M.Ö. I. yüzyıl ile M.S. V. yüzyıl arasındadır. Romalılar hukuk, askerlik, şehircilik ve mimari gibi alanlarda öne çıkarlar. Fakat felsefe alanında yaratıcı değildirler. Dil olarak Latince'nin öne çıktığı bu dönemdeki filozoflar Lucretius, Cicero, Seneca, Yunanlıların öğrencileri olmaktan ileri gidemezler [Arslan, 1985: II-III].

Diemer de İlkçağ Antik çağ olarak kabul eder ve bu dönemi üçe ayırır:

1. Arkaik Felsefe (Sokrates öncesi felsefe). -Homeros ve Hesiodos da içinde olmak üzere- Thales, Anaximandros, Pythagoras, Herakleitos, Parmenides, Empedokles, Demokritos. Sofistler geçiş dönemi olarak kabul edilir.

2. Klasik Grek Felsefesi (Attika felsefesi). Sokrates, Platon, Aristoteles. (M.Ö. 4. yüzyıl)

3. Geç Antik felsefe. (M.Ö. 300 - M.S. 500) Hepsi 529'da İmparator Jüstinyen tarafından kapatılan beş büyük okul: Akademia (Platon okulu), Peripatos (Aristoteles okulu), Grek stoası (Chrissippos) ve Roma stoası (Seneca, M. Aurelius, Epiktetos), Epikürosçuluk, Yeni Platonculuk [Diemer, 1997: 14].

Storig ise ilkçağ felsefesini üç dönemde ele alır. onun dönemleştirme faaliyetinde kullandığı kriterler felsefenin gelişimine önemli kabul edilebilecek etkide bulunmuş düşünürler ve felsefenin gelişmiş olduğu merkezdir. Dönemler şu şekildedir:

1. Sokrates-öncesi Felsefe: M.Ö. 600 yıllarından M.Ö. 4. yüzyılın başına dek süren dönem, yakın aralarla sıralanan ve hepsi de din ve inançların etkisinden kurtulmaya çalışarak bir temel varlık arayan bir dizi düşünürü içerir.

2. Atina Dönemi: M.Ö. 5. yüzyılın ortalarına doğru Sofistler ile başlayıp Aristoteles'in ölümüne kadar devam eden dönemdir. Atina'nın felsefenin merkezi olduğu bu dönem, Sokrates, Platon ve Aristoteles'i içerisine alan, İlkçağ felsefesinin en parlak olarak kabul edilen dönemidir.

3. Aristoteles Sonrası Felsefe: Aristoteles'in ölümünden M.S. ilk yüzyıllardaki yavaş yavaş ilerleyen durulma ve çözülme sürecinin sonundaki tükenişe dek sürer. Bu dönemde doğaya olan ilgi azalmış, felsefe Stoacılık, Epikürcülük ve Seçmecilik ile insana ve ahlaka yönelmiştir [Storig, 1993: 187-189].

İlkçağ felsefesini sınıflandırmaya yönelik girişimlerde ortak paydalar sınırlı da olsa yakalanabilir. İlkçağ felsefesinin sürdüğü tarihlere bakıldığında, dönemin M.Ö. VI. yüzyıl ile başlanıp M.S. 5-6. yüzyıllara kadar uzandığı görülür. Sınıflandırmalar, Zeller göz ardı edilecek olursa temelde üç ana dönemi ayırt eder. Bu dönemler içerisinde ilk dönemin Sokrates merkeze alınarak 'Sokrates-öncesi' olarak kabul edilmesi de söz konusudur. Bu çalışmada da İlkçağ felsefesinin dönemleri belirlenirken felsefenin ilk olarak ortaya çıktığı kabul edilen M.Ö. 6. yüzyıldan Sokrates'e kadar olan dönem Pre-Sokratik felsefe olarak ele alınmıştır. Tüm bunlara rağmen yapılan sınıflandırmalarda antikçağ - ilkçağ felsefesi üzerine bir ayırım görünmemektedir. Çalışma boyunca söz konusu ayırım Thales öncesine kadar olan ve özellikle Homeros ve Hesiodos dahil olmak üzere Antik çağ, felsefenin ortaya çıktığı ve Thales'le başladığı kabul edilen dönem ise İlkçağ olarak kabul edilmiştir.

Pre-Sokratik Dönemin Genel Özellikleri

Yapılan sınıflandırmalardan hareketle ve Pre-Sokratik dönemin genel yapısı göze alınarak söz konusu dönemin sahip olduğu bir takım ortak özellikleri tespit etmek mümkündür. Bu özellikleri şu şekilde ortaya konulabilir:

a) Pre-sokratik dönem içerisinde yer alan filozofların yaşadıkları dönemler birbirlerine son derece yakındır. Dolayısıyla bu kadar yakın dönem içerisinde yer alan filozofların

birbirlerinden etkilenmeleri kaçınılmaz görünmektedir. Dolayısıyla söz konusu dönemde üzerinde durulan problemlere farklı filozoflar birbirlerinin düşüncelerinden etkilenerek bir çözüm geliştirme çabası içerisinde olmuşlardır.

b) Bu dönem içerisinde yer alan filozoflar varlığa tümel olarak bakarlar ve varlığı bir bütün olarak araştırma iddiasını taşırlar. Buna göre filozofların ilgisi, tikel olgular üzerinde durmaktan ziyade, tümel olarak varlık üzerine olmuştur.

c) Varlığın arkasında değişmeyen öncesiz - sonrasız bir varlığı kabul eder ve bu varlığı tespit etmeye çalışırlar. Bu tespit çalışması, Pre-sokratik felsefenin karakteristik motifi olarak kabul edilebilir.

d) Bu tespit etme sürecinde Störig örneğinde olduğu gibi din ve inançlardan, dolayısıyla mitolojinin bakış açısından kurtulmaya çalışırlar. Ancak, böyle bir kurtulmanın gerçekleşip gerçekleşmediği, en azından çeşitli tartışmalara konu olmuştur.

e) Açıklamalarında genel olarak duyu verilerine güvenmeyip aklı ön plana çıkartırlar. Bu, bir anlamda mitolojik karakterli açıklama biçimini reddetmenin bir sonucu olarak düşünülebilir.

f) Yine bu dönem içerisinde yer alan filozoflar ittifakla 'yoktan yaratma'yı reddederler.

Bu çabalar içerisinde doğayı açıklamakta bir veya birden çok unsuru - arkheyi ele alan veya söz konusu arkhe / arkheleri maddi ya da gayrı-maddi bir tür varlık olarak düşünen bir çok düşünürle karşılaşmak mümkündür.

Pre-Sokratik dönemin düşünürleri evreni ve varlığı izah etmeye çalışırken 'yokluk' kilit bir kavramdır. Çünkü;

a) Varlığı düşünmeye başladığımızda bazen diyalektik bir düşünce işleyişi gereği ve bazen de eskilerin mefhum-ı muhalifi dedikleri bir anlama çabası ile yokluk bir kavram hem de "belli bir varlık tipi" olarak karşımıza çıkar. Buna göre çalışma konumuz

itibariyle "Pre-sokratik dönemin düşünürleri yokluk kavramını kullanmışlar mıdır? Kullanmışlarsa kavramın bağlamı nedir? Tümelin yokluğu ile tikelin yokluğu arasında bir ayırım yapmışlar mıdır?" gibi sorulara cevap aramaktır. Bu sorulara olumlu cevap vermek, başlangıç noktasında mümkün görünmektedir. Çünkü yokluk ve yokluk merkezli kavramlar, sadece felsefe etkinliğini ilk olarak ortaya çıkarttığı kabul edilen Yunan toplumunda değil, Eliade'nin özlü ifadesiyle ilkel kabul edilen toplumlarda dahi mümkündür:

"(...) Büyük felsefi geleneklerin büyük çabalarla yarattığı terimlerin arkaik dillerdeki karşılıklarını aramak faydasızdır: 'Varlık', 'varlık-olmayan', 'gerçek', 'gerçek-olmayan', 'oluş', 'yanılsama türünü' gibi kelimelerin Avustralya ya da Antik Mezopotamyalıların dillerinde bulunacağı sanılmamalıdır. Ama kelimesi olmasa da kendisi mevcuttur, ne var ki, simgeler mitoslar aracılığıyla söylenmekte, yani tutarlı bir tarzda açığa vurulmaktadır" [Eliade, 1994: 17-18].

Eliade'nin dolaylı bir şekilde yapmış olduğu arkaik dil – arkaik olmayan / gelişmiş dil ayırımını sırasıyla işlenmiş ve işlenmemiş dil olarak düşünürsek Yunan dilinin kendi içerisinde 'yokluk' kavramını barındırdığı düşünülebilir. Şöyle ki, Yunan toplumunun kullandığı Grekçe dili, arkaik bir dil kabul edilmemekle birlikte, en azından Mezopotamya kültürü ile ilişki içerisinde olmuştur ve arkaik sayılan dillere göre daha gelişmiş kabul edileceğinden ilgili kavramları söz konusu dilde bulmak ilk tahlilde mümkün gibi görünmektedir.

b) Bilindiği gibi Pre-sokratik dönemin en önemli filozofu olan Herakleitos ve Parmenides düşünce açısından birbirlerine karşı dururlarken aynı zamanda ontolojinin de felsefe içi bir alan olarak önemini pekiştiren düşünürler olarak kabul edilebilir. Herakleitos ve Parmenides arasında gerçek varlık - görünen varlık kavramlarının karşılığı olan soruşturma içeriklerini "varlık" merkezli okumak mümkün olduğu gibi "yokluk" perspektifi okumak da mümkündür. Adı geçen düşünürler arasındaki tartışmalarda yer alan yokluk kavramı, kanaatimizce tartışmanın tabii seyrinde olmayan bir sorun olarak algılanmaktan daha fazla değere sahiptir. Başka bir ifadeyle, her iki düşünürün yokluğu göz önüne alarak varlık hakkında konuşmuş olduklarını düşünebiliriz.

c) Pre-Sokratik felsefede 'yok iken yaratma' veya 'yoktan yaratma'nın yok olduğu kabul edilir. Bu durum mevcut inanışların bir yansıması olarak görülebilir. İlave olarak daha sonraki dönemlerde özellikle Ortaçağ boyunca ortaya konulmuş felsefe tartışmalarında detaylı mantiki temellendirmelerle işlenmiş olan "yok iken yaratma" veya "yoktan yaratma" konusuna tarihsel bir temel olarak da kabul edilebilir. Veya semavi dinlerin etkisiyle yaygınca kabul edilmiş yoktan yaratma / var-etme anlayışı karşısında Pre-sokratik felsefenin adı geçen kavramlarına basitçe "hiçten hiç çıkar" mantığının bir ürünü olarak mı bakmak gerekir?

Yukarıda zikredilen problemlerin çözümünü arama sürecinde, varlık kavramı çözümlenmeye ve sınıflandırılmaya çalışılmış, sonuç olarak yapılan sınıflama, Pre-sokratik dönem boyunca ele alınan filozofların varlık anlayışlarında bir model olarak kullanılmıştır.

Pre-sokratik dönemde birbirine karşıt görüşlü iki geleneği başka bir açıdan da ayırt etmek mümkündür. Bunlardan birincisi Xenophanes-Parmenides-Melissos-Zenon-Gorgias doğrultusunda ilerleyen Elea geleneği, diğeri ise Thales-Anaximandros-Anaximenes-Herakleitos doğrultusunda ilerleyen Batı Anadolu geleneğidir. Farklılaşma varlığı ele alış tarzlarına göredir. Nitekim, Elea geleneği mensubu filozoflar hareket, oluş, değişme kavramlarını reddederek vurgularını daha çok statik / durağan bir varlık anlayışı üzerine yapmaktadırlar. Buradaki filozoflar duysal alana hitap eden fizik dünyayı bir anlamda sanal olarak görürler. Başka bir ifadeyle değişmez, sabit bir varlık kabul etme açısından her iki gelenek ortaktır. Ancak Batı Anadolu geleneği mensupları, herhangi bir çelişkiye düşmeden görünüşler evreni ile gerçeklikler evrenini uzlaştırmaya çalışırlar. Oysa Elea geleneğinde böyle bir uzlaştırma gayreti görülmediği gibi bilhassa Zenon örneğinde uzlaşmazlık vurgulanmaktadır. Batı Anadolu geleneği olarak adlandırdığımız guruptaki filozoflar ise yaptıkları uzlaştırma faaliyetinde hareket ve değişmeyi bir yanılısama olarak kabul etmeyip, bilakis akli gerekçeleri olan ve açıklanması mümkün kavram ve olgular olarak görürler. Her iki dönemin düşünürlerinin dışında ve adı geçen düşünürlerle çağdaş olan, plüralist olarak kabul edebileceğimiz Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos ise adı geçen iki geleneği belli

bir senteze ulařtırma gayretindeki dűřünűrlər olarak kabul edilebilir. Yokluk kavramı dolayısıyla söz konusu plűralist filozofların bu konudaki çabalarına iřaret edilecektir.

Çalıřma konusu yapılan problem yukarıda belirtilen iki gelenek ekseninde ele alınmıřtır. Bařka bir ifade ile yokluk kavramı dođrudan dođruya bir bařlık olarak Pythagorasçılık dűřűncesinde ele alınmamıřtır. Aristoteles'ten műlhem Pythagoras'ın bořluk hakkındaki fikirleri nakledilmiř, ancak dinsel karakterli bir dűřűnce olması, gerekse zenginleřtirilebilir bir Pythagoras metnine sahip olmayıřımız dolayısıyla göz ardı edilmiřtir.

İlkçađ Yunan felsefesinde yokluk űzerine giriřilecek bir çalıřma için kaynak sıkıntısı söz konusu deđildir. Bilakis hem bu dűnemin orijinal metinleri, hem de bu metinler űzerine çeřitli konu ve bađlamalarda yapılmıř çok sayıda kaynak mevcuttur. Ancak çalıřma boyunca sıkıntı olan tek husus, ele alınan dűnemde yokluk ve bađlı kavramlara yűklenilen anlamlara ulařmak bakımından hayati űnem tařıyan Grekçe metinlere ulařmak olmuřtur. Dilimizde çeřitli ilkçađ felsefe tarihi çalıřmalarında -űzellikle Walter Kranz, Ahmet Arslan ve Arda Denkel- fragmanlar halinde bulunan, fakat ne yazık ki bir bűtűn halinde çevirisi yapılmamıř Pre-sokratik dűnem filozoflarının fragmanları için, adı geçen eserlerle karřılařtırmak suretiyle, kaynak metin olarak Kathleen Freemann'ın 'Ancilla to the Presocratic Philosophers' ve Kirk and Raven'in 'Pre-Socratic Philosophers' adlı eserini kullandık. Bu eserler, söz konusu dűnemin dűřűnűrlerinin gűrűřlerini ihtiva eden fragmanlara sahiptirler. Buna karřılık Herakleitos'un fragmanlarının çevirisinde hemen hemen bűtűn çevirileri gűzden geçirmesi, kullandıđı kavramları Grekçe karřılıkları vermesi, dilinin açıklıđı ve sade olmasından dolayı kaynak olarak Samih Rifat'ın çevirisini kullandık.

Gűnűműzde 'internet'in akademik çalıřmalar için artık gűvenilir ve geçerli bir kaynak niteliđi tařıması ve çalıřmaları kolaylařtırması da inkar edilemez bir gerçektir. Bu bađlamda, ulařılması gűç olan ilkçađ filozoflarının Grekçe metinlerine internet aracılıđı ile ulařılmıřtır. Bu konuda <http://www.perseus.com> İlkçađ filozoflarının fragmanlarını içeren, <http://www.textkit.com> ise Grekçe ve Latincenin gramatik űzelliklerini ihtiva eden e-text kitaplara sahip ciddi birer kaynak olarak gűrűlebilirler.

Çalışma bir felsefe tarihi çalışmasından daha çok bir problem çalışması olarak düşünülmüştür. Her ne kadar çalışma muhtevası düşünürler söz konusu olduğunda bir tarihsel sıra içinde ele alınmışsa da tarihselcilik düşüncesinden sakınılmaya çalışılmıştır.



I. BÖLÜM: YOKLUK DÜŞÜNCEİ VE ONTOLOJİDEKİ KONUMU

1.1. Yokluk Probleminin Doğuşu

Etimolojik olarak ‘bilgelik sevgisi’ anlamına gelen felsefenin tanımını yapmak her zaman sıkıntılı olmuştur. Bu konuda “ne kadar filozof varsa o kadar felsefe tanımı vardır” şeklindeki bir ifadeyle zengin içeriğe sahip olunduğu söylenebilir. Bu zengin içeriğin nedenlerini Levi’nin anlatımını takip ederek ortaya koymak mümkündür:

“Felsefe’nin, tarihlerine dahil etmenin bütünüyle doğru ve yerinde olduğuna hükmettikleri büyük şahsiyetlerden herhangi ikisi tarafından çok muhtemelen aynı şekilde tanımlanmayacak olması, onun tarihini yazmaya teşebbüs eden herkesin karşı karşıya kaldığı ilginç, ama, bize felsefenin doğasıyla ilgili olarak ipuçları verdiği için, bir o kadar da önemli bir paradokstur. Gerçekten de, Batı’daki uzun ve değişken tarihi boyunca (...) [felsefe] bir bilgelik arayışını; bir bütün olarak evreni anlamaya yönelik bir teşebbüsü; insanın ahlaki sorumluluklarıyla toplumsal yükümlülüklerine dair bir incelemeyi; ilahi niyetleri ve bu niyetlere gönderimle de, insanın evrendeki yerini anlama yönünde bir çabayı; doğa bilimini temellendirme teşebbüsünü; insanın ide veya düşüncelerinin kökenleri, sınırları ve geçerliliği ile ilgili sıkı ve dakik bir incelemeyi; insan düşüncesinin kurallarını, söz konusu düşünceye akılsallık kazandırma ve açık seçik düşüncenin kapsamını genişletmek amacıyla kodlama teşebbüsünü ifade eder. (...) bu tanımlar, felsefenin olağanüstü karmaşıklığı ve çok yönlülüğüyle ilgili olarak bir fikir vermeye yarar” [Levi: 2002: 1-2].

Buna karşılık, bu dönemde, yani Pre-sokratikler olarak kabul edilen filozoflarda felsefe için şu karşılıkları tespit etmek mümkündür: ‘Filozof’ terimini ilk kullandığı kabul edilen Pythagoras’a göre felsefe “bu alemde insanın en yüce gayesidir ve alemin bize arz ettiği güzellikleri temaşa etmek” [Atademir, 1947: 41] manasına gelir. Herakleitos ise tanımında ‘hakîm’ ve ‘hikmet’e vurgu yapar: “Hakîm olmak yüce fazilettir. Hikmet tabiatı bilmek için hakikati söylemekten ve kendini sorguya çekerek, fiilleri ona uydurmaktan ibarettir” [Atademir, 1947: 42]. Diğer filozoflar da felsefeyi bir tür varlık soruşturması olarak düşünmüşlerdir. Sonuç olarak bu tanımlar daha sonra Aristoteles’in felsefe için yapmış olduğu “varlık olmak bakımından varlığın ilmi” [Aristoteles, 1996: 187, 1003a] belirlemesinin içeriği olarak anlaşılabilirler.

Sadece Pre-sokratikler için değil, bütün bir felsefe birikimi için de -doğrudan olmasa bile- felsefe yapmak “varlığı anlama çabası” olarak anlaşılabilir. Bir bütün olarak varlığı anlamak ise doğal olarak bir takım problemleri beraberinde taşır ki felsefe tarihine yönelik üstün körü bir bakış bunlara dair bize bir fikir verebilir. Fakat bundan daha fazlası felsefenin doğuş itibarıyla bir varlık soruşturması olduğudur. Hatta varlık soruşturması değişik uzantılarıyla hala felsefenin en temel ve en önemli problemlerinin başında gelir.

Bilindiği gibi felsefi düşüncede varlık ile ilgili problemler ontoloji başlığı altında incelenir. Ontolojinin temel sorunları ise şu birbirine bağlı bir dizi sorunun mümkün cevapları ile ilgili konulardır:

“Varlık nedir? Varlık var mıdır? Varsa ne olarak vardır? Varlık nasıl meydana gelmiştir? Varlığın türleri nelerdir? Varlıktaki çeşitliliğin nedeni nedir? Acaba sadece uzay maddi-fiziksel varlıklar mı vardır, yoksa bu tür özelliğe sahip olmakla birlikte başka türden bir varlığa sahip gibi görünen tünel-zihinsel varlıkların da varlıklarından söz edilebilir mi? Varlığın temel belirlenimleri nelerdir? Değişim, hareket nedir?” [Arslan, 1996: 85].

Bu sorulara karşılık olan cevaplar filozofun sistemini belirlediği gibi ontoloji dışındaki soruşturma konularına da buyurgandırlar.

Yukarıda yer alan sorulara ve dolayısıyla ontolojinin ilgilendiği konulara bakıldığında ilk göze çarpan şey varlık kavramını çözümlene girişimidir. Bu çözümlene girişimi daha önce belirtildiği gibi felsefenin kendisine konu edindiği problem alanlarının doğmasına sebebiyet verir. Ülken’in de belirttiği gibi “varlık, felsefenin problem alanı içerisinde yer alan en tümel kavramdır. Diğer bütün kavramlar varlıktan doğarlar. Hatta yanılma, gerçek değil gibi varlığın olumsuzluğu, varlık-değil veya yokluk problemi de varlıktan çıkar” [Ülken, 1968: 94]. Bu durumda ‘yokluk’ kavramının ontolojik temeli bizatihi varlıktır ve böylece varlık - yokluk ikiliği, felsefenin bütün problem alanlarını içerisinde barındıran en geniş bağlamı oluşturur. O halde yapılacak ilk şey, bu bağlamın iki ucunda yer alan kavramları, yani ‘varlık’ ve ‘yokluk’u tanımlamak olmalıdır.

1.2. Varlık ve Yokluk'u Tanımlamak

1.2.1. Varlık ve Varlık Sınıflandırmaları

Greke "ov" (on), Latince "esse", Arapça "vücüd", İngilizce "being", Fransızca "etre", Almanca "sein" ile ifade edilen varlık kavramı, felsefenin ve bilimlerin araştırma nesnelerinin bütününe kaplamı içerisine alır. Aralarındaki fark, kısaca, "bilimler dayandıkları gerçeklik tasarımının ne olduğunu soru konusu yapmazlar. Felsefe, günlük yaşam ve bilimde güçlü bir şekilde benimsenen bu nahif tavır karşısında, verili olanı göz ardı etmeksizin, genel olarak 'varlık'ı ve 'varolan'ı kendisine konu kılar" [Diemer, 1997: 97] şeklinde açıklanabilir. Bu durumda bilim verili olan olguların nedensellik bağlantısı içerisinde iş görürken felsefe olgulara 'neden' sorusu yanında 'nasıl' ve 'niçin' sorularını da yöneltmiş olmaktadır.

'Varlık', kavramını insan zihninin ortaya koyduğu en tümel kavram olarak düşünmek ilk tahlilde tutarlı görünmektedir. Çünkü kavram, sadece dış dünyada reel bir varoluşa sahip varlıkları ifade etmekle kalmayıp dilde ve düşüncede varolan kavramları da içerisine alır. Varlığın konusu var-olan her şeydir. Konunun bu şekilde son derece geniş olması, filozofların varlık açıklama ve sınıflandırmalarının çeşitlilik arz etmesine sebebiyet vermiştir.

Felsefe tarihinde doğrudan ifade edilmemekle birlikte varlık üzerine ilk sınıflandırmanın Herakleitos ve Parmenides'e götürülmesi mümkündür. Her iki düşünürün aynı terimlerle ve fakat ayrı değerlerle anladıkları varlık türleri 'gerçeklik' ve 'görünüş' şeklindedir. Daha sonra bu ayırım varlıkla ilgilenen hemen her düşüncede belli şekillerde devam ettirilmiştir. Platon'un 'sanı alanı' ile 'ide alanı' bunun ilk örneği ise, Kant'ın 'numen - fenomen' ayırımı son örneklerinden biri olarak düşünülebilir. Aynı ayırım Ortaçağ İslam dünyasında bilgi açısından ifade edildiği şekli ile 'hakayıku'l-eşya - zevahirü'l-eşya' şeklinde veya doğrudan adlandırma ile 'alem-i zahir - alem-i batın' tabirleri ile yapılmıştır. Sınıflandırma konusundan önce her düşünürün belli bir varlık anlayışına dayanacağı açıktır. Felsefe tarihinde varlık üzerine ilk soruşturmaların, onun içeriğinde düşünülebilen kozmosa veya doğaya yönelik olarak

başlatıldığını söyleyebiliriz. Başka bir deyişle İlkçağ Yunan filozoflarının arkhe hakkındaki tespitlerini belli bir açıdan varlığa dair ilk anlamalar olarak kabul edilebiliriz. Thales'in 'okeanos'u, 'canlı su' olarak her varolanın arkasındaki varlığı işaret eder. Buna göre hep var-olan varlık 'okeanos'tur. Sıralamayı bir kenara bıraktığımızda sorunu analitik bir tavırla ele alan Aristoteles öncesindeki tüm düşünme örneklerinde bu tür, varlık üzerine temel kabul tespit etmek mümkündür.

Tüm bunlara ilave olarak varlık, felsefe tarihinde hemen her filozof tarafından belirli bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu tasnifler, filozofların diğer görüşlerinin açıklanmasında da temel noktayı teşkil ederler. Dolayısıyla bir tasnif işine girişmeden önce, felsefe tarihinde köşe taşı sayılabilecek filozofların varlık sınıflandırmaları üzerinde kısaca durmak gerekir.

Aristoteles üç ayrı varlık düzeyini birbirinden ayırt eder:

- “1. Bağımsız tözsel bir varlığı olan, ancak değişmeye tabi olan varlıklar.
2. Değişmeden bağımsız olmakla birlikte, ancak somut gerçekliklerin varlığı ayırt edilebilir yönleri olarak var olan varlıklar.
3. Hem bağımsız varlığa sahip olan hem de değişmeye tabi olmayan varlıklar” [Ross, 2002: 184]. Buradaki varlık türleri içerisinde birinci gruptakiler fiziksel alana, ikinci gruptakiler matematiksel alana, üçüncü gruptakileri ise fizik-ötesi alana tekabül eder.

Farabi varlığı sınıflandırmasında varlığın var-olma kriterini esas olarak alır. Buna göre varlık üç çeşittir:

1. Kendi özünden zorunlu (vacib bizatihi)
2. Özüne göre olurlu (mümkün bizatihi) fakat başkasıyla zorunlu (vacib bi-gayrihi)
3. Kendi özüne göre sadece olurlu (mümkün bizatihi) [Atay, 2001: 59-60].

Ortaçağ Hıristiyan felsefesi ile birlikte yapılan varlık sınıflandırmalarında belirleyici olan nokta, ilahi bir din olan Hıristiyanlığın ortaya çıkarak yaygınlaşması ve felsefenin Hıristiyanlık üzerine oturan teolojik yapısıdır. Sınıflandırmada ise dikkate alınan, Tanrı

ve yarattıklarıdır. Bu çağın önemli teologlarından olan Anselmus varlık söz konusu olduğunda ilk olarak Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışır.

Thomas'a göre varlık iki çeşittir:

1. Gerçekten öz olarak var olan varlıklar. Bu varlıklar da kendi içlerinde (a) basit-saf özler ve (b)formel maddeden oluşan özler olarak ikiye ayrılırlar.
2. Düşüncenin soyutlamalarından yahut inkarlarından başka bir şey olmayan varlıklar. Fakirlik gibi [Weber, 1993: 169].

Anlaşılacağı üzere birinci sıralamadaki ilk varlık Tanrı, ikinci varlık ise Tanrı tarafından yaratılmış olanlardır.

Felsefe tarihi sınıflandırmalarında modern felsefenin başlangıç noktası olarak kabul gören Descartes varlığı sınıflandırırken bağımsız tözlerden hareket eder. Çünkü “varolan her şey ya bir töz ya da bir tözün bir özelliği veya sıfatı olduğundan, ve zihin, Tanrı ve madde birer özellik ya da sıfat olmadığı için, onlardan tek tek her birinin bir töz olması gerekmektedir [Cevizci, 2001: 91]. Buna göre varlık olma sıfatını hak edecek üç töz bulunur: Tanrı, zihin ve madde. Bu tözler Durant tarafından şu şekilde sınıflandırılmaktadır:

1. Yaratılmış olan ruhlar, yani herkesteki sonlu can-özü,
2. Yaratılmamış olan ruh (Tanrı),
3. İnsan düşüncesinden bağımsız varlığı ve başlıca nitelikleri olan yaratılmış fiziksel tözler [Durant, 2002:164].

Kant'm varlık sınıflandırması ‘bilgi’ kavramından yola çıkılmak suretiyle gerçekleşir. O, kendisine kadar gelmiş olan rasyonalist ve empirik geleneklerin bir sentezini yaparak insanın bilme yetilerini tasnif eder ve bilgi için son tahlilde rasyonalist sayılmakla birlikte akıl ve deneyi eş-değer ölçüde gerekli görür. Buna göre bizim, zihnimizin a priori kalıpları olan zaman ve mekan ile nesneyi duyularımızla algılar, daha sonra bu alguları zihnimizde bir tasnife tabi tutarız. Bu bağlamda o, varlığı bilinebilir ve

bilinemez olmasını esas olarak sınıflandırır. Buna göre deney ve akılın işbirliği, 'fenomenler dünyası'nı kavramamızı sağlar. Bu bağlamda insan için bilgi, 'varlığı olduğu gibi değil, kendisine görüldüğü gibi bilmek'tir. Diğer taraftan varlığı kabul edilen, fakat bizim için bilgisine erişilemeyecek bir 'numenler alanı' da vardır. Özetle, West'in de belirttiği gibi "bize görüldüğü şekliyle dünyanın, 'görünüşler dünyası' ya da 'fenomenal dünya'nın, kaçınılmaz bir biçimde zaman ve mekân içinde, kaçınılmaz bir biçimde, birbiriyle nedensel etkileşim içinde bulunan nesnelere maddi bir dünyası olarak tecrübe ederiz. Biz dünyayı 'kendinde var olduğu' şekliyle bilemediğimiz gibi 'numenal' dünyanın 'kendinde şeylerinin' fiilen bu şekilde organize edildiklerini de bilemeyiz" [West, 1998: 37].

Spinoza varlığa panteist bir perspektiften bakmak sureti ile felsefesini ortaya koyar. Bu panteist anlayışa göre Descartes'in belirttiği gibi üç tane töz değil, tek bir töz vardır. Bu töz de Tanrıdır. Diğer var-olan her şey, tanrının sıfatları ve moduslarıdır. Spinoza 'Ethica' adlı eserine bu kavramları tanımlayarak başlar:

"Yüklem (attributum) ile anlağın tözde onun özünü oluşturuyor olarak algıladığı şeyi anlıyorum.

(...) Kip (modus) ile tözün değişikliklerini, ya da kendisinin de onun yoluyla kavranacağı başka bir şeyde olanı anlıyorum.

(...) Tanrı ile saltık olarak sonsuz Varlığı, eş deyişle, her bir bengi ve sonsuz özü anlatan sonsuz yüklemden oluşan tözü anlıyorum" [Spinoza, 1996: 23].

Evren-doğa ve Tanrı'nın bir ve aynı şey olduğunu savunan Spinoza, kelimenin tam anlamıyla panteisttir.

Bir başka sınıflandırma Sartre tarafından yapılmıştır: Kendinde varlık ve kendisi için varlık. Temel eseri 'Varlık ve Hiçlik'te bu iki varlık düzeyinin birbirinden ayrımını yapar:

"Benim bilincim asla bir şey olamaz, çünkü onun kendinde var olma tarzı, tam tamına kendisi için var olmaktır. O, halis atalet olan bir şeyler dünyasıyla karşı karşıya gelen saf bir kendiliğindenliktir. Öyleyse, daha baştan iki ayrı varlık türünü öne sürebiliriz. Zira, gerçekten de, şeyler cansız oldukları sürece, bilincin etkisinden kaçarlara; ataletleri onların koruyucu araçları, özerkliklerinin bekçileridir" [Sartre'den aktaran, West, 1998: 195].

Sarte'in 'kendisi için varlık' ile ifade ettiği 'bilinç', bilinç dışında kalan her şey de 'kendinde varlık'tır. Görüldüğü üzere bir bütün olarak insan üzerinde konuşma isteği olan egzistansiyalizmde dahi varlığa dair bir belirleme yapılmadan fikirler ileri sürülememektedir.

Konunun genişliğine paralel olarak varlığa farklı perspektiflerden bakmak da varlık sınıflandırmalarının çeşitliliğine sebebiyet vermiştir. Örneğin Öner, sadece mantık açısından gerçekleştirilebilir bir sınıflandırma ortaya koyar. Buna göre varolanlar söz konusu olduğuunda ikili bir tasnif yapmak mümkündür: "Birisini yaratan varlık, diğeri yaratılan varlık. Yaratan varlık, yani Allah, tektir, ezelden beri var olup yok olmayandır. Yaratılan varlık çokluktur" [Öner, 1995: 50]. Yaratan ve yaratılan perspektifinden bakıldığında varlık, mutlak varlık ve görelilik olarak düşünülebilir.

Görüldüğü gibi varlığı çeşitli perspektiflerden incelemek mümkündür. Şöyle ki, varlığa ontik, epistemik ve nicelik açısından bakmak bizi farklı varlık türlerine ulaştıracaktır. Bu düşünceye göre varlık,

- a) Ontik açıdan varlık: Mutlak varlık - görelilik varlık,
- b) Epistemik açıdan: Gerçek varlık - görünüş varlık,
- c) Nicelik açısından: Tümel varlık - tikel varlık şeklinde sınıflandırılabilir.

Bu sınıflandırmalar bize kavramın da nasıl anlaşıldığının ipuçlarını veren örnekler durumundadır. Dolayısıyla varlığı farklı perspektiflerden düşünmek bize yokluk karşısında varlığın nasıl konumlandığı hakkında bir fikir verecektir.

1.2.1.1. 'Ontik' Açıdan Varlık

Daha önce ifade edildiği gibi felsefeyi 'varlığın varlık olarak ilmi' şeklinde anlayan Aristoteles kanaatimize göre varlığı Grekçe terimi ile ontik açıdan anlayan ilk düşünürdür. 'Ontik' terimi 'on' sözcüğüne aidiyet eki olan Latince '-ik' getirilerek

yapılmıştır. Böylece, '-ik' eki ile 'on', var-lık olmaktadır. Bu açıdan varlığı sınıfladığımızda ise ikili bir tasnif karşımıza çıkar: Mutlak varlık ve görelî varlık. Bununla anlatılmak istenen hep var olanla belli bir kayıt ile var olan ve var olmağı hep var olana bağlanandır.

1.2.1.1.1. Mutlak Varlık

Değişik açılardan varlık ve varlık kavramını anlamaya çalışan düşünce ürünlerine baktığımızda tartışılan en önemli konulardan birisi olarak 'mutlak' düşüncesi karşımıza çıkar. Bunu karşılığı olan/bir varolanı olan varlık türü olarak anlamak mümkün olduğu gibi her türlü zihin işleyişinin 'tamlik', 'eksiksizlik' şeklinde adlandırabileceğimiz bir eğiliminin ürünü olarak da görebiliriz. Mutlak terimi içinde, yaşadığımız dünyada "mutlak varlık" şeklinde örneklendiğinde kastedilen çoğunlukla Tanrı'dır. Nitekim İsmail Fenni'in mutlak kavramından anladığı buna uygundur: "(...) Bizatihi ve lizatihi mevcut olan, kendi zatında mevcut olup mevcudiyetini diğer bir mevcuttan almayan ki ehl-i imana göre cenab-ı Allah demek olur" [Fenni, 1341: 'absolut' maddesi]. Hemen her tür varlık soruşturmasında bir varlık kategorisi olarak "mutlak varlık" ve "Tanrı" karşımıza çıkar. Ortaçağlar boyunca Latince metinlerde karşımıza 'absolute deum' terimiyle, Arapça metinlerde "vacibul vücud" terimiyle kastedilen, birebir örtüştüğü söylenemese de semavi dinlerin Tanrısı'dır. Fakat en azından Museviliğin Pre-sokratik düşünürler üzerindeki etkisi meçhuldür. Dolayısıyla bu dönemde mutlak varlıktan anlaşılması gereken şey dini argümanın dışında kalır.

Rıza Tevfik (Bölükbaşı) 'mutlak' kavramını varlık ile birlikte kullandığında şu sonuçlara ulaşır:

"Özellikle felsefede mutlak varlık denildiği zaman bizatihi ve lizatihi [kendinde ve kendisi için] kaim ve daim bir murad olunur. Yani her türlü şekil ve suretten ari ve her nevi şart ve keyfiyetten beri bu varlık, vücud'u sırf demek olur. (...) Evvela vücud'u mutlak başka bir şeyle münasebet ve alaiki olmayan varlık demek oluyor. Böyle düşünüldüğünde vücud'u mutlak ilk sebep (causa premier) olamaz ve olmamak lazım gelir. Zira illeti evveli, behemehal malul ister. Bir şeyin illeti olabilmesi, diğer bir şeyin alakasıyla tasavvur

olunabilir. Yani diğer bir şeyin de o illet ile olabilmesine mütevakıftır. (...) o halde vücud'u mutlak olduğu iddia olunan bir varlığın illiyet alakası ile diğer bir şeye nisbet ve merdubiyeti tabirin mana-i hakikisi ile mütenakız düşen bir tasavvurdur" [Tevfik, 1330: 'absolute' maddesi].

Bunlara ilave olarak yine mutlak kavramı, varlık ile birlikte kullanıldığında şu belirlemelerle anlaşılabilir:

a) Mutlak olduğuna göre zorunludur, yani onun için varolmamak düşünülemez.

b) Kendisi dışında bir varoluş nedeni yoktur. Eğer olsaydı, mutlak varlık olma vasfını yitirecekti. Bu durumda ona herhangi bir başlangıç noktası atfetmek düşünülemez. O, öncesiz ve sonrasız olarak 'var'dır.

c) Var olmakla kalmayıp, varolanların nedenidir. Çünkü mutlak varlık dışında varolanların mutlak varlıktan bağımsız olarak var olduklarını düşünmek çelişik olacaktır. Ancak varolanların mutlak varlıkla ilişkisine dair açıklamalar düşünce tarihi boyunca farklı farklı olmuştur.

1.2.1.1.2. Göreli Varlık / Varoluş

Ontoloji bahisleri içerisinde mutlak kavramı kadar ikinci bir varlık birimi de göreli varlık şeklinde karşımıza çıkar. 'Görelî' teriminin karşılığını ancak göreli-olmayan belirlemektedir. Görelî-olmayan ise mutlak olmak durumundadır. Dolayısıyla bu varlık türünü belirleyen mutlak varlık kavramıdır. Nitekim Fenni, relatif maddesinde şu bilgileri verir:

"Nisbi, izafi ki mutlak (absolu) kelimesinin bazı manalarına mukabildir. Nispetlerden ibaret olan. Diğer bir hadde mevz-u bahs olan şey. Onsuz gayrı kabili taakul, gayr-ı mümkün yahut gayr-i sahih olacak surette tabi olan. Tahditsiz, kayd-ı ihtirassız tasdik olunamayan. Müteallik. Muzaf" [Fenni, 1341: 'Relatif' maddesi].

Latince 'rölatif', Arapça 'izafi' olarak ifade edilen görelî varlık kavramı, adlandırmanın da işaret ettiği gibi yokluk düşüncesini, var ve var-olmamayı bize düşündürmektedir. O, varoluşu devam etmeyen bir varlıktır ve çoğunlukla mutlak varlık tarafından var edilmiş varlık olarak düşünülür. Bu durumda görelî varlığın iki temel niteliği şu şekildedir:

- a) Kendi varoluş nedenine sahip değildir
- b) Sürekli olarak oluş ve değişime tabidir.
- c) Eksik ve sonludur.

Bu durumda görelî varlık, tikel olarak varolanlara da tekabül eder. Öyleyse mutlak dışında birbirlerine göre de görelî varlıklardan bahsetmek mümkündür. Çünkü görelî varlık, çokluğu ifade eder.

1.2.1.2. Epistemik Açıdan Varlık

Varlığın epistemik açıdan sınıflandırılması, bir anlamda objelerin sınıflandırılması anlamına gelir. Çünkü en genel tabiriyle bilgi 'süje ile obje arasındaki ilişki' olarak kabul edilir. Buna göre bilinen her ne ise, son tahlilde bir objedir. Dolayısıyla bilmek, objeleri bilmektir. Objeye ise düşünülebilendir. O halde varlığın sınıflandırılması, objelerin sınıflandırılmasıdır. Böyle bir sınıflandırmaya örnek olarak Aster gösterilebilir. O, bilgi teorisinden yola çıkarak varlığı bilinebilir olmasına göre sınıflandırır. Öncelikli olarak objeler real objeler ve matematik - sanal objeler olarak iki sınıfa ayrılırlar. Matematik ve sanal objelerin zaman ve mekanla ilgisi yoktur. Real objeler ise üç grupta incelenebilirler:

- a) Fiziksel objeler: zaman ve mekandadırlar
- b) Ruhsal objeler: mekan ile ilişkileri dolaylıdır, zamandadırlar,
- c) Tarihsel objeler: zamandadırlar [Aster, 1994: 12].

Bütün objelerin ortak yanı, şimdi ya da başka bir zamanda şu ya da bu insan tarafından düşünülebilir ya da incelenebilir olmalarıdır. Bu ayırımın konumuz açısından önemli olan zaman ve mekan ile ilişkisi bulunmayan matematiksel -sanal objelerdir. Bu objeleri ideal objeler olarak da düşünmek mümkün görünmektedir. Böyle bir açıklama bize, Pre-sokratik dönemde varlık ve yokluk düşüncelerinin epistemolojik bir perspektiften incelenmelerinin meşruiyetini sağlar. Çünkü ideal olarak kabul edilen objeler zihine ait objelerdir, dış dünyada herhangi bir gerçekliğe ihtiyaç duymamak kaydı ile 'var'dırlar. Bu açıklamadan sonra epistemik bir açıdan varlığa bakıldığında 'yokluk' düşüncesine herhangi bir karşılık aramak beyhude bir çaba; fakat 'var'lığını inkar etmek çelişkili olacaktır.

Varlığa dair bir farklı sınıflandırma da onun bilgisine ulaşılma kriterine göre yapılabilir. Buna göre bilgisine ulaşılabilen varlık görünüşte varlık; bilgisine ulaşılabilen, fakat varlığı da kabul edilen varlık gerçek varlıktır. Daha önce ifade edildiği gibi gerçeklik - görünüş ayrımı felsefenin ilk ortaya çıktığı kabul edilen dönemlere kadar geri giden bir durumdur. Epistemik açıdan varlığın sınıflandırılmasında kullanılan temel kriter varlığın bilgisine ulaşma yolu veya yolları olduğuna göre, sınıflama bilme yetisinin tasnifine göre gerçekleşecektir. Pre-sokratik bağlamda düşünüldüğünde bu yetiler akıl bilgisi ve duyu bilgisi olarak karşımıza çıkar. Buna göre akıl, gerçekliği elde etmemizi sağlayan güvenilir yetimiz iken, duyular bize gerçekliği değil görünüşü veren ve kendilerine güvenilmeyen yetilerimiz olarak yorumlanır.

1.2.1.2.1. Gerçek Varlık

Akıl ve duyu arasında yapılan ayırımın paralel olarak, duyular ile kavranılamayan, fakat akıl ile orada öylece var olduğu kabul edilen varlık türüdür. Gerçek varlık, ancak akıl ile kavranabilen bir yapıya sahiptir. Gerçek varlık bir tür ideal varlıktır ve Pre-sokratik filozofların sistemlerinin temel taşıdır. Bu bağlamda söz konusu filozofların kabul ettikleri 'arkhe'ler birer gerçek varlık olarak düşünülebilirler.

1.2.1.2.2. Görünüş Varlık

Gerçek varlık kavramı ile vurgulanan, duyularımıza kendisini sunan varlık türüdür. Pre-sokratik felsefe boyunca duyular, akıl karşısında gelip geçici, değişken ve insanı yanıltabilen bir doğaya sahip kabul edilmiş ve güvenilir bir bilme yetisi olarak görülmemiştir. Bu bağlamda duyular ile algılanan her türlü varlık gerçeklikten değil de bir görüntüsten ibaret olarak düşünülmüştür. Bu düşüncenin arkasında söz konusu varlıkların var-olma tarzlarının zaman ve mekanla sınırlı olup belirli bir sürecin sonunda 'var' olma vasıflarını kaybetmelerinin bulunduğunu söylemek mümkün gibidir.

1.2.1.3. Nicelik Açısından Varlık

Nicelik açısından varlık, varlığın sayısallığı ölçüt alınarak yapılan sınıflamadır. Bu açıdan varlık düşünüldüğünde karşımıza iki varlık kategorisi çıkar: Tümel varlık ve tekil varlık.

1.2.1.3.1. Tümel Varlık

İlk tahlilde tümel olarak kabul edilen varlık, varlığın var olmak bakımından en üst belirlenimidir. Buna göre her ne şekilde -dil, düşünce, dış dünya- bir varlık belirlenirse belirlensin, var-olma ifade edildiğinde bir şekilde anlam ulaştıran veya taşıyan her şey 'var'dır. Tüm bu şekilde varolanların ilk ortak paydası ise varolarak varlığa katılmaktır. Bu bağlamda tümel varlık nicelik açısından ifade edildiğinde tek gibi görünen çokluğu belirtmek suretiyle kapsamı en geniş olan kavramdır. Bu özelliği ile tekil ve tikel varlık adlandırmasını da kendi bünyesinde barındırır.

Nicelik açısından düşünülen tümel varlık ile ontik olarak düşünülen mutlak varlık arasında şöyle bir ayırma da işaret etmek gerekir: Mutlak varlık, varolanların dışında ve onların varolma nedeni olarak kabul edilirken tümel varlık varolanların soyutlamasıyla elde edilen ve herhangi bir şekilde varolanların nedeni olma iddiasını taşımayan varlık anlatımı için de kullanılır. Diğer taraftan tümel varlık adlandırması bazen niceliği aşan

veya nicelik dışında bir vurgu için de kullanılır. Bu şekildeki kullanımına örnek olarak İslam felsefesindeki 'külli varlık' adlandırması gösterilebilir. Bu haliyle tümel varlık, tikel varlıkların toplamından daha fazla bir anlam ifade eder.

1.2.1.3.2. Tekil Varlık

Tekil olarak kabul edilen varlık, varlık olmak bakımından 'tek'tir. Onun kendinde tek olma özelliği, tekil varlığın bir anlamıyla tümel olarak kabul edilmesine sebebiyet verir. Nitekim mantık çalışmalarında 'tek'in bu özelliği dikkate alınarak ayrı bir nicelik kategorisi olarak değil, tümellik içinde ele alınması görülmektedir.

Tikel olarak varlık sınıflaması nicel olarak bir kategori ifade etse de doğrudan sayısallık açısından düşündüğümüzde belirsiz bir sayısallık gösterir. Başka bir ifadeyle sayısal toplamı 100 olan bir evrende tikellik iki adet ile başlatılabilirken 99 adet ile bitirmek zorundadır. Tümelin içinde, tümele bağlı olarak düşünmek zorunda olduğumuz tikellik, varolanların birden fazlalığına; fakat tümenden azlığına işaret eder. Bu ise tümel ve tekil varlık karşısında belli bir belirsizlik içerdiğini göstermektedir.

Burada yapılan ayırım ilk planda bilgisel karakterli görünmekle birlikte bilginin süje ile ilgili özellikleri dikkate alındığında bilgi olmaklığı aşan bir taraf söz konusudur. Yani tümellik, bir anlamda kendisinde varolan sınırsızlık/sonsuzluk özelliği sebebiyle sadece düşünülebilir bir varlık özelliği olmaktadır. Tümelliğin bu durumu tikellik için de söz konusudur. Burada da yukarıda belirtildiği gibi bir belirsizlik vardır. Bu sebeple bu tasnife epistemik olarak bakmak, bilginin içerikli yapısı sebebiyle zor görünmektedir. Bu durumda bu varlık sınıflandırmasına nicelik açısından yerine bilgisel tasnif demekten çok, belki Kant terminolojisindeki haliyle ide açısından varlık sınıflaması veya mantık yönü bakımından niceliksel varlık denebilir.

1.2.2. Yokluk

Çeşitli şekillerde tasnif edilmiş varlık hakkında düşünmelerimizde yokluk bir sorun olarak karşımıza çıkar. Ancak yokluk kavramı, varlık kavramından daha da zorlu bir muhtevaya sahiptir. Çünkü kavram, ilk tahlilde 'varlığını varolmamakta bulunduğu' özü gereği çelişiktir. Yokluk hakkında düşünmek, onu tanımlama çabası içerisine girmek, üzerinde düşünebileceğimiz veya tanımlayabileceğimiz bir şeyi (varlığı) gerekli kılar. Çabamızı devam ettirdiğimizde artık 'bir şey' üzerinde düşünmekteyizdir ve düşünülen şey, düşüncenin nesnesi olmak bakımından 'var' olacağından, düşüncemiz yokluk üzerine değil, varlık üzerine olacaktır. Platon'un da belirttiği gibi "mantık kurallarına sıkıca bağlı kalmak isteyen bir kimse için, onu [yokluk'u] ister bir tek, ister bir çok olarak tanımlamak ve hatta sadece ondan söz etmek kesinlikle yasaktır. Çünkü onun adını anmak bile ona bir tür şekil vermek olur" [Platon, 2000: 60-61, 239a]. Platon gibi ideayı varlık kabul eden birisi için bu açıklama anlaşılır bir şeydir. Ancak gerek varlık üzerine düşünmelerimizde dolaylı olarak uğradığımız, gerek doğrudan ulaşmaya çalıştığımız zaman yokluk kavramı nasıl ifade edilmeli ve bir terim olarak da nasıl kullanılmalıdır? Bir mukayese imkanı sağlamak için terimin Grekçe dışındaki dillerdeki karşılıklarına bir göz atmakta yarar vardır.

Arapça'da 'adem', 'madum', Grekçe'de 'με ον' (me on) terimleriyle karşılanan yokluk teriminin sözlük anlamı şu şekilde verilir:

"Varolmayan; varlığı bulunmayan; varlıksal bir değeri, içeriği ya da karşılığı olmayan; ait olduğu varlıkbilgisel çerçevenin gerçeklik tasarımına uymayan ya da bu çerçeveye göre gerçek olmayı anlatan; genelde varlığın, daha özelden tek tek varolanların karşıtı olarak varolmayış için kullanılan felsefe terimi" [Sarp vd., 2002: 'yokluk' maddesi].

Bir başka tanım ise Cevizci tarafından şu şekilde yapılmıştır:

"i. Varolan hiçbir şeyin bulunmaması, varlığın yoksunluğu veya belirlilikten ya da gerçeklikten yoksun olma hali. Bir şeyin kimliği ve faaliyeti için gerekli olan gerçekliğin olmayışı (...)

ii. Varlıkta, belirli bir form ya da düzenin olmaması hali. Gerçeklikten tümüyle yoksun ya da gerçek-dışı olma veya hiçbir gerçekliği bulunmama durumu.

iii. Ve nihayet, varlık hiyerarşisinin en altında, mutlak bir gerçekliğin en uzağında bulunan madde.

iv. Bir şeyin doğuştan getirdiği, aktüelleşecek hiçbir potansiyeli olmaması, kendisini gerçekleştirecek hiçbir eğilim, ya da yönelimi bulunmaması hali" [Cevizci, 2000: 'yokluk' maddesi]

İsmail Fenni néant karşılığı olarak şu bilgileri verir: "Adem, lâşey, hiç, leys (eys mukabili) mevcut olmayan şey. Néant absolu= adem-i mutlak, adem-i mahz. Adem vücuda gelmenin sebebi değildir" [Fenni, 1341: 'Néant' maddesi].

Yukarıda da görüldüğü gibi yokluk terimine karşılık olarak söylenenlerin hareket noktası varlık veya varolanlar olmakta, diğer taraftan insan kendisi de dahil bir varlık ortamı içerisinde bulunmaktadır. Bu, karşılaştığı her türlü probleme varolandan hareketle çözüm getirebilmesini gerekli kılar. Burada ontik olarak herhangi bir karşılığı olmayan yokluk kavramını dil ile ifade etmek mümkündür. Böylece 'yokluk' kavramı ontolojik ve dolayısıyla epistemolojik bir varlık kazanır ve hakkında söz söylenmesi mümkün olur. Başka bir ifadeyle 'yokluk' kavramını 'varlık' olmaksızın açıklayabilmek mümkün değildir. Zira herhangi türden bir varlıkla ilişkisi olmayanın ele alınması, düşünülmesi nasıl olacaktır?

Biz en genel anlamıyla tümel olarak varlık'ın veya tikel olarak herhangi bir varlık türünün veya çeşitli varlık türlerinin olmayışını 'yokluk' kavramı ile karşılıyoruz. Burada tümelin var olmaması ile tikelin var olmaması birbirinden farklı olduğundan yokluk kavramı da tümelin yokluğu ve tikelin yokluğu olarak düşünülebilir. Böylece 'mutlak yokluk' ve 'görelî yokluk' kavramlarına ulaşmış oluruz.

Diğer taraftan, yokluk kavramı için varlık kavramı ele alınırken yapılan epistemik ve nicelik açısından bir ayırım tutarlı görünmemektedir. Çünkü bilgi ve sayı açısından varlık, belirli bir şeyin bilgisi veya sayısı olarak düşünülür. 'Belirli bir şey' ile 'yokluk' kavramı bir arada düşünüldüğünde çelişiktir. Burada 'ontik' karakterli görünen yokluk kavramının mutlak yokluk ve görelî yokluk olarak tasnifinin meşruluğu, Pre-sokratik filozofların söz konusu kavramı bir varlık türü olarak düşünüp hesaplaşmalarını bu doğrultuda yapmalarında aranmalıdır.

1.2.2.1. Mutlak Yokluk

Mutlak yokluk terimine işaret eden ve onu anlamlandıran çoğu zaman mutlak varlık terimidir. Mutlak varlık terimi tersi ile mutlak yokluk düşüncesini çağrıştırdığı gibi, aynı şekilde onun gibi zihnen kuşatılması mümkün olmayan olarak kendisini bize sunar. Mutlak yokluk teriminin Arapça'daki karşılığı olarak 'adem-i mutlak' verilir.

Felsefi açılımları bir kenara bırakılırsa düşünce (bilinç) daima bir şeyin bilinci olmaktadır. Varolanlara dair bir belirleme ise karşımıza adeta sonsuz bir yelpaze çıkarır. Böylece aktüel alanda, dilde ve düşüncede varolanların toplamı, en kuşatıcı anlamda varlık olarak kabul edilebilir. Buna felsefi içeriği ile birlikte tümel varlık denebilmektedir.

Tümel anlamdaki varlığın ne olduğu sorusundan sonra bu varlığın nasıl var olduğunu düşünürüz. Çünkü nasıl tikel olarak varolanların başlangıç noktasının düşünülmesi mümkünse, varolanların soyutlanması ile elde edilen ve tümel olan 'varlık' kavramına da, düşünce bir başlangıç olarak atfedebilir. Böyle bir düşünce ile varolanların bütünü varlıklarını yitirmiş olacak ve geriye hiçbir şey kalmamış olacaktır ki bu durum "mutlak yokluk" veya "hiçlik" durumudur. Mutlak yokluk, "yok terimiyle işaret edebileceğimiz her türlü tek tek olguların tamamının hiçbir zaman, hiçbir şekilde bulunmayışı halidir" [Ural, 1985: 43]. Bu hali dil ile ifade etmekten öteye gidemeyiz. Dolayısıyla mutlak yokluk / hiçlik durumunu tasarlamaktan öteye gitmek, bu duruma bir içerik kazandıracığından, düşünce için çelişik olacaktır veya böyle bir ifade şekline Platonvari bir şekilde yasak koymak gerekecektir.

1.2.2.2. Göreli Yokluk

Yokluk kavramıyla tümel olan varlık kavramının var olmadığı durum ifade edilebildiği gibi, tikel olarak var olanların varolmamasını da ifade etmek mümkündür. Bu durumda 'yok' terimi ile ifade edilen 'bir şeyin' yokluğudur ve şeyin mutlak yokluğunu ihtiva

edemez. “X yoktur” gibi bir önermede x’in belirli bir zaman diliminde varolduğunu, fakat belirli bir süre sonra herhangi bir etkiyle varlığını koruyamadığını zımmen ifade etmiş oluruz. O halde ‘bir şey’in yokluğundan bahsettiğimiz zaman, bahsedilenin yokluğundan önce varlığını tasdik etmekteyizdir. Yani “yok[luk] terimiyle sadece bir nesnenin veya bir özelliğin bir zaman - mekan aralığı içinde yer almadığı ifade edilebilir. (...) Diğer bir deyişle ‘yok’ terimiyle bulunmadığı bildirilen bir nesnenin mevcudiyeti önce zımmen tasdik edilmekte, daha sonra da bu nesnenin belli bir zaman - mekan aralığı içinde bulunmadığı bildirilmektedir” [A.g.e: 43-44]. O halde görelî yokluk kavramı tikel bir varolanın geçmişte varolduğunu veya gelecekte potansiyel olarak varolacağını içerir.

Görelî yokluk, ‘varolmama’ olarak ifade edilebilir ve varolmama varolanların birbirleriyle ilişkisidir. Görelî yokluğun açıklanması ‘oluş’ problemini de gündeme getirmiştir.

1.2.3. Oluş

Varlık ve yokluk kavramları ele alındıktan sonra oluş kavramının çözümlenmesi zaruridir. Çünkü oluş kavramının felsefe tarihi bakımından ilk kez ele alındığı dönemde, Parmenides’in söz konusu kavramı radikal bir şekilde inkar etmesi bir kenara bırakılırsa, bütün filozoflar tarafından açıklanması ve çözümlenmesi gerekli bir problem olarak düşünülmüştür.

Oluş, salt mantıksal açıdan düşünüldüğünde hareket, değişme, meydana gelme, yok olma kavramları ile yakından ilgilidir. Adı geçen kavramları birbirleri ile ilişkileri bağlamında ve Aristotelesçi bir perspektifle kategorilerden hareket ederek ele aldığımızda değişme tümel bir kavram olarak karşımıza çıkar. Çünkü, diğer kavramları kendi çatısında barındırmaktadır. Değişme, zaman içerisinde herhangi bir varlığın kendi içinden veya dışından gelen bir güçle, bulunduğu mekandan başka bir mekana geçmesi şeklinde olduğunda 'hareket'tir. Buna karşılık varlığın niteliklerinde bir değişme olduğunda 'başkalaşma' durumu söz konusudur. Eğer değişme niceliksel olarak

gerçekleşiyorsa varlıkta 'büyüme' veya 'eksilme' olmaktadır. Varlığın bizatihi tözünde bir değişme varsa bu 'oluştur'. Fakat oluş sürecinin başında ve sonunda varlık mutlak anlamda var-olmaktan çıkmaz. Oluş sürecine giren varlık için denilebilir ki değişerek kendi varlığını yitirdiğinden 'yok olma'sı, (görelî yokluk); bu yok olma yeni bir varlığın var-olmasına neden olduğundan yeni varlık için 'meydana gelme' (görelî varlık) söz konusudur.

O halde oluş, görelî anlamdaki varlık veya yokluğun, başka bir varlık veya yokluk olma sürecidir. Mutlak varlık ve mutlak yokluk açısından bakıldığında oluş söz konusu değildir. Mutlak varlık bir tamlık ve eksiksizlik ifade ettiğinden oluş düşüncesi bu tamlık ve eksiksizliğe aykırı düşer. Mutlak yokluk kavramına bir oluş düşüncesi eklemek ise kavramın kastettiği ile örtüşmeyeceğinden çelişik olacaktır.

Pre-sokratik felsefe bağlamında 'oluş' düşüncesi filozofların farklı açıklama tarzları geliştirdikleri tümel bir kavramdır. Kimi filozoflar Parmenides örneğinde olduğu gibi bu düşüncüyü bir yanılısama (doxa) olarak görmüşler ve sistemlerinden dışlamışlar; kimileri de Herakleitos örneğinde olduğu gibi onu sistemlerinin kilit kavramı olarak ortaya koymuşlardır.

Latince 'feri', Grekçe 'genesis', İngilizce 'becoming', Fransızca 'devenir', Almanca 'werden', Arapça 'kevn, tekvin' olarak ifade edilen oluş, bir felsefe terimi olarak "bir varoluş formu ya da düzenine geçiş; bir şeyin gizil gücünü, imkanlarını gerçekleştirmesi, doğal amacına, hedefine ulaşması durumu, olduğundan başka türlü olma süreci" [Cevizci, 2000: 'oluş' maddesi] şeklinde tanımlanır.

Aristoteles oluşu 'varlık ile var-olmama arasında ara bir durum' [Aristoteles, 1996: 148, 994a] olarak kabul eder. Buna göre oluş içerisinde olan varlık, bir durumdan başka bir duruma geçmektedir. Bir diğer eserinde (Oluş ve Bozuluş Üzerine) ise 'oluş' değişimin altında incelenir ve 'mutlak anlamda oluş' (genesis -h-aplos) ile 'ikincil oluş'u (genesis tis) birbirinden ayırır. Mutlak anlamda oluş, tözsel bakımdan değişimdir; değişmeler, niceliğin ve niteliğin kategorilerini etkilediğinden, ikincil bir oluş olan devinimin alanına girer [Aristoteles, 1990: 17, dipnot 5]. Nitekim arkheyi tek bir öge kabul eden

filozofların açıklamalarında bütün bir evrenin Anaximenes'in 'hava' örneğinde olduğu gibi, arkhe ile aynı türden varlıklarla dolu olduğunu söylemek mümkündür. Yine Aristoteles'e göre oluşun açıklanması, Pre-sokratik filozofların arkhe kabulüne göre farklılık gösterecektir. Buna göre "evrenin tek töz olduğunu savunanlar ve her şeyi tek bir elemandan türetenler, oluşun bir başkalaşma olduğunu kabullenmek zorunda kalmışlardır; (...) ilke olarak şeylerin madde çokluğunu koyan Empedokles, Anaxagoras, Leukippos için oluş ve başkalaşma aynı şeylerdir" [Aristoteles, 1990: 13, 314a]. Böylece Parmenides ve Elea ekolünün görünüşler evrenindeki oluş düşüncesini niçin bir yanılama (doxa) olarak kabul ettiklerini anlayabiliriz. Çünkü 'oluş' düşüncesi kabul edildiğinde ulaşılabilecek sonuç şudur: "(...) mutlak tüm oluş varsa herhangi bir şey, mutlak yokluktan gelebilecek öyle ki, yokluğun kimi öznelere öz nitelik olarak ait olduğunu söylemek doğru olacaktır. Çünkü görelilik, görelilik yoktan (varolmayan) doğar, beyaz olmayan veya iyi-olmayan gibi, oysa mutlak oluş mutlak var-olmayan doğar" [Aristoteles, 1990: 35, 317b]. Böyle bir düşünce ise Elea ekolü düşünürleri için kabul edilemezdir.

1.3. Grek Dilinde Yokluk Kavramının Kullanımı

Grek dilinde olumsuzluk belirten ifadeler, kelimelerin önüne getirilen eklerle yapılır. Fiillerin olumsuz hale getirilmesi "ου, ουκ, ουχ" (u, uk, uks) ekleriyle gerçekleştirilir. Cümlelerde ise durum farklıdır. Bu eklerle ilave olarak, başka ön-ekler de cümlenin durum ve yorum bildirme özelliğine göre farklılaşır. Buna göre:

a) Durum bildiren cümlelerde olumsuz kelimelerin önüne "ου" (oy) kökünden türetilmiş kelimeler gelir:

"ουδεις, ου (...) ποτε, ουδεποτε, ουκετι, ουπω, ουδε, ουτε (...) ουτε" (udeis, u ... pote, udepope, uketi, upo, ude, ute ... ute)

b) Yorum içeren cümlelerde olumsuz bir durum ifade eden kelimelerin önlerine "μη" (me) kökünden türetilmiş kelimeler gelir:

"μηδεις, μη ... ποτε, μηδεποτε, μηκετι, μηπω, μηδε, μοτε ... μοτε" (meden, me ... pote, medepote, meketi, mepo, mede, mote ... mote) ön-ekleri gelir [M. A. North and A. E. Hillard, Greek Prose Composition, p. 80].

Bu ön-ekler içerisinde özellikle ουδεις (udeis), μεδεις (medeis) ve μηδεν (meden) konumuz açısından önemlidir. Çünkü bu ön-ekler, "var-olmayan ve tanımsız durumları gösterir; μεδεις (medeis) ve μηδεν (meden) ise sadece düşüncede olan, tanımsız ve var-olmayan durumları gösterir" [Herbert Weir Smyth: Grek Grammar for Colleges, p. 620].

Bu gramatik kuralı, felsefi bakımdan yokluk kavramını çözümlene girişiminde olan filozofların metinlerinde görmek mümkündür. Bununla birlikte, varlık ve yokluk kavramlarının anlaşılması, diğer bir taraftan ele alınan dönemdeki filozoflar tarafından nasıl kullanıldığının anlaşılmasına bağlıdır. O halde, bu kavramların Pre-sokratik dönem içerisinde yer alan filozoflar tarafından kullanımına bakmak gerekir.

a) Parmenides

Varlık ve yokluk kavramlarına ilk vurgu yapan filozof Parmenides'tir. Onun ünlü önermesi "varlık vardır, var olmayan var değildir önermesinin İngilizce (I), Türkçe (II) ve Grekçe (III) dile getirilişi şu şekildedir:

(I) "(...) the one that is, and it is not possible for it not to be;

(I) (...) that it is not, and that it is bound not to be" [Freeman, 1952: 42, fragman 2].

(II) "(...) Birincisi vardır ve var olmaması imkansızdır.

(II) (...) Diğeri, var değildir ve onun var olmaması zorunludur"

(III) "η μεν οπως εστιν τε και ως ουκ εστι μη ειναι (3)

(III) η δ ως ουκ εστιν τε και ως χρεων εστι μη ειναι (5)" [Kirk and Raven, 1990: 245]

Burada Parmenides ‘var olmama’nın karşılığı olarak "ουκ εστιν" (uk estin) kavramını kullanmıştır.

Ayrıca bir başka fragmanda Parmenides ‘hiçlik’ kavramını kullanır:

(I) "(...) for to be is possible, and Nothingness is not possible" [Freeman: 1952: 43, fragman 6].

(II) “Çünkü varolmak mümkündür ve hiçlik mümkün değildir”

(III) "εστι γαρ ειναι, μεδεν δ' ουκ εστιν".

Burada ‘hiçlik’ kelimesinin karşılığı "μεδεν" (meden), hiçliğin mümkün olmadığını, dolayısıyla da var olmadığını ifade eden kelime "ουκ εστιν" (uk estin) olarak karşımıza çıkar.

b) Empedokles

Empedokles de Doğa Üzerine adlı eserinde ‘yokluk’ kavramını kullanır:

(I) “From what in no wise exists, it is impossible for anything to come to into being; and for Being to perish completely is incapable of fulfilment and unthinkable” [Freeman, 1952: 52].

(II) “Var-olmayandan meydana gelmenin olmayacağını, var-olanın da yok-olmasının gerçekleştirilemez ve düşünülemezdir”

(III) “εκ τε γαρ ουδαμ’ εοντος αμηχανον εστι γενεσθαι;

(III) και τ’ εον εξαπολεσθαι ανηυστον και απυστον. [Kirk and Raven, 1990: 291] Empedokles, var-olmayan’ın karşılığı olarak "ουδαμ" (udam) kelimesini kullanır.

c) Anaxagoras

Anaxagoras da 'hiçten hiç çıkar' düşüncesini ifade eden Pre-sokratik filozoflar arasında sayılabilir. Böyle bir hüküm verilmesine gerekçe oluşturabilecek ifadesi şu şekildedir:

(I) "for it is impossible that what is should cease to be"

(II) "varolanın varolmaması imkansızdır"

(III) "το γαρ εον ουκ εστι το μη ουκ ειναι" [Kirk & Raven, 1990: 360].

Burada 'varolmayan' ifadesinin Grekçe karşılığı 'ουκ ειναι' (uk eynay), bu imkansızlığı anlatan kelime de 'μη' (me) olarak görülmektedir.

d) Platon

Platon yokluk ile hesaplaşmasını "Sofist"te yapar:

(II) "(...) mutlak olarak var-olmayan'ı şu ya da bu şekilde telaffuz etmeye hiç kalkışır mıyız, yoksa kalkışmaz mıyız?"

(III) "to mêdamôs on tolmômen pou phthengesthai"

'Parmenides' diyalogunda Parmenides'in "bir şey ideaya benziyorsa, o ideanın benzer kılındığı ölçüde o ideanın kendisine benzetilene benzer olmaması olanaklı mıdır? Ya da benzerin benzere benzer olmamasını sağlayan bir şey var mıdır?" şeklindeki sorusuna Sokrates "ουκ εστι" (uk esti - yoktur) [Platon, Parmenides, 41, 133d] diyerek cevap verir.

e) Aristoteles

Aristoteles ise Fizik'te "hiçten hiç çıkacağına" dair ifadeyi dile getirir:

(II)“Varolmayandan bir şey var-olmaz [Aristoteles, 2001: 23, 187a].

(III) "ὡς οὐ γίγνεται οὐδενός ἐκ τοῦ μὴ οντος".

Aristoteles, varolmayan ifadesine karşılık olarak "μη οντος" (me ontos), varolmayandan bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığını anlatmak için "ουδενός" (udenos) kavramını kullanır.

Görüldüğü gibi İlkçağ düşünürlerinde geçen yoklukla ilgi terimlerde durum ve yorum/düşünce farkına dair bir bilinçli kullanım kendisini göstermektedir

1.3.1. Yunan Tanrıları ve Yaratma

Eski Yunan düşüncesine yönelik araştırma yapanlar söz konusu düşünce dünyasında yer alan tanrıların özellikleri konusunda genellikle benzer kanaatleri paylaşırlar. Pre-sokratik dönemin metinleriyle uğraşmış olan W.Kranz "(...) Platon'a varıncaya kadar Helenlerin Tanrısı doğanın yaratıcısı değildir, sadece doğa içinde hükmedendir" [Kranz, 1994: 12] diyerek bu dönemdeki tanrı tasavvurunun yaratıcı olmayan, ama hükmeden şeklinde olduğunu düşünür. J.P.Vernant ise "Yunan Tanrıları öncesiz-sonrasız değildir. Yalnızca ölümsüzdürler. Ölümsüzlükleri, insanların gölge ya da duman gibi yitip gitmek üzere dünyaya gelen şu 'geçici' varlıkların zavallı yaşamıyla karşıtlık içinde bulunur." [Vernant, 1996: 105] diyerek Eski Yunan tanrılarının ölümsüzlüklerine vurgu yapar. Fakat onlar ezeli ve ebedi değildirler. Bu durum açıkça çelişik bir ifadedir. Aynı şekilde Vernant, Kranz'da gördüğümüz doğaya hükmeden tanrı tasavvuruna bir sınır getirir. Ona göre "Tanrılar öncesiz olmadıkları gibi, her şeye gücü yeter, her şeyi bilir de değildirler" [Vernant, 1996:106].

Eski Yunan tanrılarına yönelik felsefi belirleme yapmak, bu dönemin mitolojik karakteri dolayısıyla bir hayli sıkıntılıdır. Fakat yine de mutlak yokluk ve mutlak varlık

kavramları bakımından bu dönem düşünüş ve inanışlarının tanrının özelliklerine dair incelikli bir belirleme endişesi duydukları söylenemez.

Her şeye rağmen bu dönem düşüncesinde yokluk üzerine yapılacak bir araştırmada dikkate alınması gereken en önemli kavram “khaos” olarak gözükmektedir. Çünkü tanrılardan da önce olduğu düşünülen varlık için khaos terimi kullanılır. Bu sebeple felsefi düşüncenin ilk izlerinin yer aldığı kabul edilen Hesiodos’un terimi nasıl kullandığına bakılarak daha sonraki filozoflar için hem bir temel, hem de gelişme noktası tespit edilmiş olacaktır.

1.3.2. Hesiodos ve Khaos

Hesiodos M.Ö. 700 yıllarında yaşamış, Homeros’la birlikte en önemli Yunan ozanıdır. Yazmış olduğu Theogonia’ (Tanrıların Doğuşu) ve ‘İşler ve Günler’ günümüze kadar gelmiştir.

Theogonia’da ‘evrenin yaratılışı’ üzerine sistemli bir düşünce bulmak mümkündür. Burada Hesiodos bir düzen içerisinde Tanrıların nasıl oluştuğunu açıklar. Esere göre başlangıçta sırasıyla üç ilke vardır: Khaos, Gaia ve Eros. Bu ilkeler şu şekilde belirtilir:

“(…)Khaos’tu hepsinden önce var olan,
Sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak,
Sürekli, sağlam tabanı ölümsüzlerin
Onlar ki tepelerinde otururlar karlı Olympos’un
Ve yol yol toprağın dibindeki karanlık Tartaros’da
Ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrıların. (...) [Hesiodos, 1991: 108].

Hesiodos bu üç ilkenin nasıl var olduğuna veya onların öncesiz olarak var olduklarına dair herhangi bir açıklama yapmaz. Khaosun varlığı için Grekçe terim olarak yine ‘χῆνος’ kullanır. Buna karşılık diğer tanrıları oluşturan ilkeler onlardır. Khaos’tan Nyx (yeryüzündeki gece) ve Erebos (yeraltındaki karanlık) oluşurken Gaia (Toprak) ile Eros (Aşk)’un birleşmesi ile Uranos (gök), pontos (deniz), yüksek dağlar, dağ perileri ve dev

canavarlar oluşur. Dolayısıyla bu üç ilkedен tanrılar ve evrenin çokluğu meydana gelmiştir.

Hesiodos'un saydığı ilkeler içerisinde khaos kavramının ayrı bir önemi vardır. Kavram zikredilen mısranın dışında Zeus'un Titanlarla savaşı sırasında çıkardığı şimşek ve yıldırımların evreni sarmasını tasvir etmek için "akıl almaz bir azgınlık sarmıştı evren boşluğunu (khaos) [700. satır] şeklinde ve titanların konumunu belirtirken "oturur Titan'lar, dumanlı Khaos'un üstünde" [814. satır] olarak iki kez daha kullanılır.

Etimolojik olarak khaos (χάος) "χα' kökünden χαινείν (khainein) ve χασκείν (khaskein) olarak türetilmiştir ve 'esneme, yarıma, boşluk' anlamlarına gelir." [Kirk & Raven, 1990: 37]. Kavramın sözlük anlamı ise şu şekilde ifade edilir: "1.Evrenin ilk durumu (Hesiod), 2. Sonsuz / sınırsız boşluk (Aristophanes), 3. Sonsuz / sınırsız karanlık (Anthology)" [Lidell & Scott's, 2002: 881]. O halde Hesiodos kavramını hangi anlamını kastederek kullanmıştır?

Aristoteles Hesiodos'un 'her şeyin öncesinde khaosun bulunduğu'na dair dizelerinden *Metafizik*'te bahseder:

"Her şeyin öncesinde Khaos vardı

Sonra geniş göğüslü toprak ve

Bütün Tanrılar arasında parlayan Aşk (Eros)" [Aristoteles, 1996: 25, 984b].

Aristoteles, Hesiodos'u khaos'tan değil de Eros'tan hareketle değerlendirir: "Bu, var olan şeyler arasında, ta baştan itibaren onları hareket ettirecek ve birleştirecek bir nedenin olması gerektiği düşüncesini içermektedir" [A.g.e., 1996: 96, 984b]. Böylece varlığın var-olabilmesi için 'hareket ettirecek' bir başka ilke gereklidir ki bu da Aristoteles'e göre Eros'tur. Dolayısıyla Aristo, Hesiodos'u dört neden prensibine göre değerlendirir. Khaos, kendisinde potansiyel olarak diğer varlıkların var-olması gücünü içerisinde barındırmakta, fakat bu potansiyeli açığa çıkarabilmek için başka bir güce daha ihtiyaç duymaktadır. Bu durumda, khaos maddi nedeni, Eros ise hareket ettirici nedeni temsil etmektedir. Aristoteles, *Fizik* adlı eserinde de Hesiodos'un dizelerini

zikreder ve Hesiodos'un "çoğu kimse gibi her şeyin bir yerde, bir uzamın içinde olduğu inancından ötürü varolanlar için ilkin bir mekan olmasını gerekli gördüğünü" [Aristoteles, 2001: 137] belirtir. Bu belirlemede ise Hesiodos'un kaos'u varolanların varolduğu mekan olarak karşımıza çıkar.

Hesiodos'un kullanımında kaos bütün varlıkların kendisinden türediği ilk ilke ve bu duruma işaret eden ilk kavramsal deneme olarak kabul edilebilir ve bu kabul açısından kavram önemlidir. Yine önemli bir durum, Hesiodos'un 'kaos' ile neyi anlattığıdır. Vernant, kaos'u 'boşluk' olarak tasvir eder: "En başta, ilk başta varolan şey boşluktu; Yunanlılar buna Khaos derler. Boşluk neydi? Bir boşluk, hiçbir şeyin ayırt edilemediği, bir boşluk. Uçurum, karmaşa; yitik, sınırsız, dipsiz. Her şey bu boşluk'a kapılmış, tıpkı belirsiz bir gecede her şeyi yutacak uçsuz bucaksız bir ağız gibi" [Vernant, 2001: 17]. Khaos bütün varlıkların henüz oluşmadığı mutlak yokluk / hiçlik durumuna bir gönderme midir, yoksa öncesiz ve sonrasız olan varlık mıdır? İlk düşünceyi kabul edersek Hesiodos 'yok iken varolma'yı kabul etmiş olur. Kendisinden sonra gelecek felsefe esaslı bir sapma göstermiştir demek gerekir. İkinci düşünceden yola çıkacak olursak, kendisinden sonra gelecek olan doğa filozoflarının savunduğu "hiçten hiç çıkar" düşüncesini örtülü de olsa dile getirmektedir. Bu görüşe göre, kaos, bir varlık biçimi olarak kabul edilmiş olur. O mutlak yokluk olarak gözükmemektedir. Çünkü onda Titanlar vardır ve daha sonra kendisinden varlık ortaya çıkmaktadır.

Khaos kavramı hakkında ilginç bir tartışma Yazır tarafından yapılmıştır. Ona göre:

"[khaos kavramı] (...) her şekilde tefsir ve izah edilebilirse de, bundan bilhassa anlaşılan (Yokluk)dur. Her varlıkta bir parlak görünüş ve bir aydınlık mutlaka bulunur. Tam bir karanlık yokluk demektir. Şu halde, alem karanlıktan çıktı demek, alem yokluktan çıktı demektir. Ancak bunda iki mana bulunabilir: Biri kendi kendine çıkmak, diğeri de bir başkası tarafından çıkarılmaktır. Yunan efsaneleri birinci hale ait gibi görünüyor. Fakat çıkışın (aşk) sayesinde olması kaydıyla, ikinci halı hatırlatıyor. Şüphe yok ki, birinci hal, yani karanlıktan kendi kendine çıkmak, muhaldir. Çünkü, meydana gelmek, meydana getirensiz olmaz. İkinci hal ise, bütün semavi dinlerin mezhebidir" [Yazır, 1978: 266, 2 no'lu dipnot].

Burada Yazır khaos'u 'yokluk' olarak düşünmektedir. Onun bu düşünceye sahip olmasının gerekçesi ise 'her şeyin bir nedeni vardır ve nedenler sonsuza kadar geri götürülemez' düşüncesinden çıkmış gibidir. Buna karşılık varlığın yokluktan oluşmasını sağlayacak bir güç, Yunan felsefesinde mevcut değildir. İleride de görülebileceği gibi Yunan felsefesi, yokluktan varlığın oluştuğunu ittifakla reddetmiş, varlığın 'var'dan meydana geldiğini ısrarla savunmuştur.



II. BÖLÜM: BATI ANADOLU GELENEĞİNDE YOKLUK DÜŞÜNCESİ

2.1. Milet Okulu

Genel olarak felsefi düşüncenin doğum yeri, M.Ö. VI. yüzyıldaki Batı Anadolu'nun Milet kenti kabul edilir. Milet Okulu filozofları, ilk filozof olarak kabul gören Thales, Anaximandros ve Anaximenes'tir.

Thales'in ilk filozof olarak kabul edilmesini çeşitli felsefe tarihlerinde bulmak mümkündür. Birkaç örnek vermek gerekirse:

“Milet okulunun şefi ve bütün İonia okullarının atası olan Thales, 600 yıllarına doğru, bu ilk prensibin su olduğunu (...)” [Weber, 1993: 12].

“[Thales] Bir devlet adamı, matematikçi, astronom ve Yunanistan'ın ilk felsefecisi olarak anılmaktadır” [Thilly, 1995: 43].

“Atina'lı Solon, Prieneli Bias, Mityleneli Pittakos ve gerçek manada ilk Grek filozofu olan adam. Bu, efsanelerin çağdaşları arasında özel bir ayırdığı Milet'li Thales'di” [Zeller, 2001: 45-46].

“Aristo bu fizikçilerin ilki olarak Milet'li Thales'ten söz eder” [Aster, 1999: 18].

Thales'i dolaylı da olsa ilk filozof olarak kabul etmemizi sağlayan, Aristoteles'in *Metafizik*'teki yargılarıdır. Şöyle ki, Aristoteles'e göre kazanmamız gereken bilimin ilk nedenlerin bilimi olduğu açıktır [Aristoteles, 1996: 983a 25]. Nedenleri ise maddi, formel, fail ve ereksel olmak üzere dört tane olarak belirtir [A.g.e.: 983a 30]. Bu açıdan bakıldığında Thales, ilk nedeni / arkheyi su olarak belirlemek suretiyle maddi nedeni ortaya koymuştur. Fakat Thales'in açıklamaları diğer nedenleri belirlemekten uzaktır. Aristo da bunu belirtir: “İlk filozofların çoğu, her şeyin ilkeleri olarak yalnızca maddi yapıdaki ilkeleri göz önüne almaktaydılar.” Yani formel, fail ve ereksel nedenler Thales felsefesinde belirlenmemiştir. “Bu tür [ilkeleri maddi yapılar olarak ele alan] felsefenin kurucusu Thales ilkenin su olduğunu söylemektedir” [A.g.e.: 983b-20] diyen Aristoteles, “nedenlerin belirlenmesi” manasında ilk filozof olarak Thales'i kabul etmiş olur. Nietzsche ise farklı bir belirlemede bulunmaktadır. Nietzsche'ye göre “her şeyin kökeni sudur” önermesinin üç sonucu vardır: “Şeylerin menşei üzerine bir anlatışta

bulunması, bunu tasvirsiz ve masalsiz yapması, örtülü bir halde olmakla beraber ‘her şey birdir’ düşüncesini içinde taşıması. Üçüncü neden sayesinde Thales ilk Yunan filozofu sayılır” [Nietzsche, 1992: 26]. Görüldüğü gibi Thales’in ilk filozof olması hususunda neredeyse bütün felsefe tarihçileri arasında bir ittifak vardır.

Milet Okulu filozofları, Aristoteles tarafından ‘doğa felsefecileri’ veya ‘fizikçiler’ olarak adlandırılırlar. Ancak Pre-sokratik dönem içerisinde yer alan ve ilk olarak kabul edilen bu filozofları ‘fizikçiler’ veya ‘doğa filozofları’ olarak nitelendirmek, bu filozofların görüşlerinin sadece ‘içerisinde yaşanan evreni kavrama çabası’ndan ibaret olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Onlar, doğa yanında insan ve özellikle ahlak ile de ilgilenmişlerdir. Böyle bir yargı, felsefenin somuttan soyuta, doğa ve evrenden insan ve topluma bir değişim ile ilerlediğini vurgulamak isteyen ‘ilerlemeci tarih anlayışı’nın bir yanılığısıdır. Unutulmamalıdır ki Thales, yedi bilgeden birisidir ve bu dönemde yer alan filozoflar, yaşadıkları sitelerin yöneticisi de olmuşlardır. Ancak çalışma boyunca ele alınan konuya paralel olarak sadece bu filozofların arkheye bakış tarzları ön plana çıkartılmıştır.

Milet’li filozofların temel problemi “her şeyin kendisinden geldiği, kendisine gittiği, kendisinden yapıldığı, değişimin altında değişmeden kalan, varlığını sürdüren şeyin ne olduğu” [Arslan, 1995: 37] sorusuna bir cevap arama girişimi olarak anlaşılabilir. Böylece felsefeleri bir ilk ilke / arkhe arayışı olarak şekillenmiştir. ‘Niçin Milet’li filozoflar ilk ilkeyi tespit etmeye yönelik bir felsefe kurgusu ortaya koymuşlardır?’ sorusuna cevap verebilmek için onların varlık karşısındaki tutumlarını göstermek gerekir.

2.1.1. Varlık Anlayışları

a) Öncelikli olarak Miletli filozoflara göre “varlık algıda görüldüğü gibidir” [Denkel, 1998: 13]. Böyle bir anlayış, varlıktaki düzeni gözlemleyebilmeyi ve bu düzenin nedeni hakkında akıl yürütebilmeyi sağlamıştır.

b) Varlığı algıda görüldüğü biçimiyle açıklamanın bir sonucu olarak da “(...) nitelik ile nesne arasında belirgin bir ayırım” [Denkel, 1998: 14] olmaması ortaya çıkar. Dolayısıyla algılanan varlıkların renk, biçim, büyüklük gibi nitelikleri de birer varlık olarak düşünülmüş olmaktadır. V.K.C. Guthrie bu ayırimsızlığa, örnek olarak Anaximandros’u verir. Ona göre “Anaximandros’a sıcak ya da soğuktan söz ettiği zaman, bir özdeği mi yoksa bir niteliği mi kastettiği sorulmuş olsaydı, o büyük bir olasılıkla, soruyu anlamadığını söyleyecekti” [Guthrie, 1998: 38].

Niteliklerin ise son tahlilde dört öge içerisinde açıklandığını söylemek mümkündür. Şöyle ki, “toprak katı, kuru ve soğuğu; su akışkanlık, nem ve soğuğu; hava gaz, sıcak ve nemi; ateş ise kuru ve ışığı” [Denkel, 1998: 14] temsil etmektedir. Buna göre Miletlilerin arkheyi maddi bir ilke olarak tasarladıklarını düşünmek yanlıştır. Arkhe, görüldüğü gibi ide karakterlidir.

c) Olan her varlığın bir nedeni vardır. Çünkü “eskiçağ düşüncesi, bütünüyle nedensiz, yani açıklamasız olgulara, varlık alanında izin vermemiştir. Bir ontolojik zorunluluk olarak her nesneye, her değişime neden aramıştır” [Denkel, 1998: 14]. Nedensellik ilkesinin kaynağı ise doğa karşısında yapmış oldukları gözlemlerde yakaladıkları düzen düşüncesidir.

d) Nedenler sonsuza kadar geri götürülemez. Bu yüzden her şeyin nedeni olan bir ilk varlık vardır. Buna karşılık yokluktan varlığın oluşması imkansızdır; varlık, varlıktan oluşmuştur. Ortaçağda “nihil nihilo ex fit” olarak ifade edilen bu ilkeyi özel olarak her üç filozofta, genel olarak da Pre-sokratik felsefenin bütününde görmek mümkündür. Aristoteles, Fizik’te Anaxagoras üzerinde dururken “(...) Öyle görünüyor ki, Anaxagoras doğa felsefecilerinin ‘varolmayandan bir şey varolmaz’ ortak görüşünü kabul ettiği için sonsuzluğu savunuyor” [Aristoteles, 2001: 23, 187a; ayrıca, Cevizci, 1997: 15 ve Arslan, 1998: 39] derken açıkça doğa filozoflarının bu ilkeyi kabul ettiklerini belirtmektedir.

e) Varlığı birlik olarak görmek. Yunan filozoflar varlığı bir birlik, görünüşteki çokluğu ise bu birliğin yansıması olarak görme eğilimindedirler. Adı geçen dönem içerisinde yer

alan filozofların ‘birlik’ düşüncesine ulaşmalarını sağlayan hakim motif, var-olanların arkhe olarak düşünülen varlık ile diğer varlıkların varlık olmak bakımından türdeş bir yapıya sahip olmaları fikri olarak düşünülebilir. Bu sebeple bu dönem düşünürlerine panteist yakıştırması da yapılmaktadır. Bu yakıştırma erken bir hüküm olmakla birlikte, varlıkta görülen veya düşünülen birlik fikri böyle bir yoruma sebep olabilir.

Buna göre Miletli filozofların yaptığı tümel anlamdaki varlık üzerine bir soruşturmadır. Onlar, etraflarında meydana gelen değişimi gözlemlemişler ve bu gözlemi rasyonel bir teori çerçevesine oturtmak suretiyle evrene dair değerlendirmeler aracılığıyla ontolojiyi meydana getirmişlerdir. Gözlemleri sonucu var olan bir varlığın varolmasına başka bir varlığın sebep olduğunu, var olan varlığı var kılan silsileyi sonsuza kadar götürmenin imkansız olduğunu düşünmüşler ve bir ilk varlık (ilk / arkhe) tasarlamışlardır. Bundan sonraki amaçları, bu ilk ilkenin ne olduğunu tespit etmek olmuştur. Sonuçta Thales arkhe’yi su, Anaximandros apeiron, Anaximenes hava olarak belirlemiştir.

2.1.2. Arkhe Anlayışları

Arkhe kavram olarak “başlangıç, başlangıç noktası, ilke, en son temelde olan madde, en son kanıtlanamaz ilke” [Peters, 1967: 23] gibi anlamlara gelir. Bu doğrultuda Miletli filozoflar da onu varlığın temel ilkesi ve var-olanları varoluş sebebi olarak görürler. İlk olarak başlangıç olmayan bir ögeyi var kabul etmek, varlığın var-olandan meydana geldiğini ifade eder. O halde Milet’li filozoflara göre mutlak bir yokluk söz konusu olamaz. Bu düşünceyi Thales üzerinden tartışmaya filozofun günümüze kadar gelmiş herhangi bir fragmanın olmaması engeldir. Yukarıda belirtildiği gibi sadece onun arkhe olarak ‘su’yu kabul ettiğini biliyoruz. Fakat bu kabulün önemli sonuçları olduğu kabul edilir:

a) ‘Su’ yerine başka Arkhe’lerin olabileceği düşünülmüştür. Nitekim Thales sonrası filozofların arkhe hususunda arkhenin belirli türden bir varlık olmak ve varlığın gerisinde bulunmak dışında uzlaştıkları bir nokta görülmemektedir. Sonra gelen filozoflar, arkhe’yi farklı bir varlık olarak düşünmüşlerdir.

b) Bu öğreti, bir başkasının zihninde sözü edilen maddenin, çeşitli özel biçimlerinden hiçbiri olmaması, onların tümünün üstünde ve dışında, ayrılaşmamış bir şey olması gerektiği fikrini doğurabilir. Böylece arkhe, filozoflarda farklı şekillerde ortaya çıkmıştır.

c) Arkhe ile görünüşleri arasındaki ilişkiler, büyük ölçüde şüpheli tohumlar içermektedir, çünkü eğer ana varlık görüldüğü şeylerden farklıysa, görünen şeylerin ve değişmelerin aldatıcı oldukları sonucu ortaya çıkacaktır [Arslan, 1995: 43]. Bu belirleme, özellikle felsefi düşüncenin gelecek kuşakta alacağı şekli göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü Milet Okulu'nun ardından gelecek yaklaşımlarda duyularla anlaşılır sanı yolu ve akıl ile anlaşılır hakikat yolu bir karşıtlık olarak karşımıza çıkacaktır.

Aristoteles kendisinden önceki felsefede doğa düşünürlerinin karşıtları ilke - arkhe olarak kabul ettiğini ve böyle bir düşüncenin tutarlı olduğunu belirtir. Çünkü karşıtlar “(...) ilk olmaları nedeniyle başka nesnelere bağlı değiller, ‘karşıtlık’ olmaları nedeniyle de birbirlerine bağlı değiller” [Aristoteles, 2001: 27-28, I-5]. Nitekim Pre-sokratik filozofların hemen hemen tamamında arkhe ya birbirlerine karşıtlık kabul edilen dört öğeden birisidir ya da Anaximandros örneğinde olduğu gibi karşıtları ihtiva eden bir yapıya sahiptir. Buna göre bütün bir varlık, ilk olarak kabul edilen ilkedeki meydana gelmiştir. İlk olan arkhenin de karşıtları filozofun felsefesinde mevcuttur.

2.1.2.1. Anaximandros ve Anaximenes’de Arkhe Sorunu

Pre-sokratik felsefede kendisinden günümüze fragman kalmış olan ilk filozof Anaximandros’tur. Onun günümüze kadar gelmiş bulunan fragmanı şu şekildedir: “Şeylerin varoluşunun asıl maddesi ‘sınırsız olan’dır (απειρον). Ayrıca varolan şeyler, hangi kaynaktan türemişlerse, zorunlu olarak ona geri dönüp yok olurlar. Onlar (varolanlar) zamanın düzenlenmesine göre birbirlerine adaletsizliklerinin cezasını ve tazminatını öderler” [Freeman, 1952: 19, fragman 1]. Böylece Anaximandros ilkeyi ‘sınırsız olan’ olarak belirler. Apeiron, ölümsüz, yaşlanmaz ve yok edilemezdir [A.g.e.:

19, fragman 2 ve 3]. Bu sayılan özellikler dışında apeiron için bir başka belirleme yapmamıza imkan tanıyacak veri elimizde yoktur.

Apeiron kelimesi Grekçe’de “sonsuz, sınırsız, sayıca çok fazla” [Lidell & Scott’s, 2002: 291] gibi anlamlara gelir. Burada sonsuzluk zaman, sınırsızlık mekan için düşünülebilir. Dolayısıyla apeiron zaman bakımından sonsuz, mekan bakımından varolanları kendi içerisinde barındırması bakımında sınırsız olandır.

Arkheyi su olarak kabul eden Thales’ten sonra Anaximandros belirsiz bir ilkeyi arkhe olarak kabul etmiştir. Arkhe niçin dört öğeden biri değil de belirsiz bir varlık olarak seçilmiştir? Bu kabulün altında varlık alanındaki çokluk ve çeşitliliğin açıklanması ve arkhenin diğer nesnelere farklılığının korunulması isteği vardır. Nitekim Aristoteles bu durumu şu şekilde ifade eder:

“(…) Bazı düşünürler (Anaximandros), aralarında sonsuz olan tarafından yok edilmesin diye hava ya da suyu değil, ‘sonsuz’u böyle alıyor: Nitekim öğeler birbirlerine göre karşıt, sözgelisi hava soğuk, su nemli, ateş sıcak; bunlardan biri sonsuz olsa ötekiler yok olurdu. Bu öğelerin ondan kaynaklandığı bir başka şeyin varlığını savunuyorlar” [Aristoteles, 2001: 117, 204b].

Buna göre apeiron, öncelikli olarak dört öğenin varlığını kendisine borçlu olduğu belirsizlik durumudur. Dört öğe birbirine karşıt olarak kabul edilir; hava (soğuk) ile ateş (sıcak), su (nemli-ıslak) ile toprak (kuru) birbirine karşıttırlar. Anaximandros’un felsefesinde “her nitelik zorunlu olarak karşıtı bir niteliğin de varlığını gerekli kılar” [Aster, 1999: 23]. Bu bakış açısı görünüşler alanındaki oluş, değişme, hareket ve yok olmayı da açıklar. Çünkü “Tanrı olarak anlaşılan her element, imparatorluğunu genişletmek için sürekli çatışmaktadır. Dengeyi sürekli olarak sağlayan bir tür zorunluk ya da doğal bir yasa vardır. (...) Adaletin belirlenmiş sınırları hiçbir zaman içinde aşmamak biçiminde anlaşılması, Grek inançlarının en derinlerinden birisidir” [Russell, 1996a: 130]. Apeiron, bir anlamda evrenin düzenini sağlayan bir Herakleitos terminolojisindeki ‘logos’ hükmündedir. Karşıtlar nasıl var oluyor iken apeirondan ortaya çıkıyorlarsa, yok olurken de ona geri dönmektedirler. Bu döngü, evrendeki değişimin sebebidir.

Anaximandros'un öğrencisi Anaximenes'in hocasına karşı çıktığı nokta, apeiron olarak kabul edilen ilkenin belirsizliğidir. Genel olarak felsefe tarihlerinde bir gerileme olarak kabul edilen arkheyi soyut bir ilke yerine görece daha somut olan hava olarak açıklaması [Arslan, 1995: 55], bu soyutluğun, dolayısıyla da belirsizliğin giderilebilmesi için yapılmış bir çaba olarak anlaşılabilir. Ama o A.Denkel'e göre, bu durumu, diğer öğelerin var olmadığını, bu öğelerin gerçekte yoğunlaşan veya seyrekleşen hava olduğunu açıklamakla kendi içerisinde tutarlı bir yaklaşım geliştirmiştir [Denkel, 1997: 118]. Böylece Anaximenes, varlığın oluşmasını ve yok olmasını havanın yoğunlaşması ve seyrekleşmesi ile açıklamaktadır. Bu açıklama biçimi, daha sonra Herakleitos'ta ateşle gerçekleştirilecektir.

Anaximandros'ta arkhe olarak kabul edilen 'apeiron' karşımıza var olanların var olma nedeni olarak çıkar. Her şey apeiron'dan meydana gelmiştir. Bu durumda varlık, var olandan ortaya çıkmıştır. Apeiron ise zamanda ve mekanda herhangi bir başlangıç ve bitiş noktasına sahip değildir. O halde Anaximandros'ta 'mutlak 'yokluk' veya 'hiçlik' durumundan bahsetmek mümkün değildir; çünkü o, varlığın hep 'var' olduğunu düşünmekteydi. Mutlak varlık ise apeiron'dur. Göreli varlık ve göreli yokluk ise apeiron'dan meydana gelen varlıklar için söz konusu olabilir.

Benzer bir yorumu Anaximenes için yapmak da mümkündür. Çekinceli de olsa hava için 'mutlak varlık' belirlemesi yapılabilir. Arkhe olarak kabul edilen hava öncesiz ve sonrasız olarak vardır. Diğer var olanlar ise hava ile yapı bakımından türdeşler. Varolanların ise ancak göreli olarak varlığından veya yokluğundan bahsetmek mümkün olabilir ki bu durumlar da algı ile içerisinde bulunduğumuz görüntüler aleminde oluş ve yok olma durumlarına tekabül eder. Her iki filozof için onlara ait metinler bağlamında 'yoktan yaratılma' söz konusu edilemez. Dolayısıyla bu düşünürler için yok ve yokluk temel bir problem değildir.

2.2. Herakleitos ve 'Varlığın Oluşu'

(M.Ö. 534 - 475) tarihleri arasında yaşamış Herakleitos, oluş ve değişim problemlerini felsefesinde ilk işleyen düşündürdür. Günümüze kadar gelmiş olan yaklaşık 140 fragmanında söz konusu problemleri ağırlıklı olarak ele alır. Herakleitos oluş ve değişimi anlatırken yokluk kavramına da anlam kazandırır. Bu sebeple onun diğer konular için olduğu gibi yokluk düşüncesinin anlaşılması için de oluş ve değişimi nasıl anladığı incelenmelidir.

Başlangıç noktasında Herakleitos'ta Milet Okulu filozoflarının etkilerini görmek mümkündür. Nitekim o, bütün bir varlığın karşıtlardan meydana geldiğini iddia ederken Anaximandros; arke olarak kabul ettiği ateşin değişimini yoğunlaşma ve seyrekleşme olarak açıklarken de Anaximenes'i bize hatırlatır. Ancak kendi öncesinin izlerini taşımakla birlikte oluş fikri dolayısıyla o, yeni bir probleme işaret eder görünmektedir. Çünkü, en azından Anaximandros ve Anaximenes tümel bir varlık üzerine konuşup içinde bulunulan evreni ihmal etmişler veya evrendeki duyuşsal niteliklere ait fragmanları günümüze ulaşmamıştır. Herakleitos'un açıklamaları ise bu noktadaki boşluğu ortadan kaldırır.

2.2.1. 'Oluş' Düşüncesi

Herakleitos evreni sürekli oluş içerisinde tasvir eder. Oluşu açık bir şekilde çeşitli fragmanlarında görmek mümkündür. Ünlü fragmanında her şeyin aktığını söyler. "Aynı ırmaklara gireriz ve girmeyiz. Biziz ve değiliz." [Herakleitos, 1998: 49, fragman 49a]. Oluşun sürekliliğini vurgulayan ünlü nehir eğretilemesi felsefesinde değişime ne derecede yer verdiğini vurgulamak için yeterlidir: "Aynı ırmağa iki kez girilemez" [Herakleitos, 1998: 65, fragman 91].

Herakleitos'ta oluş ve değişim sırf somut varlıklara yönelik değildir. Nitelikler de değişim ve oluş içerisinde. "Soğuk ısınır, sıcak soğur, nemli kurur, kuru ıslanır" [Herakleitos, 1998: 83, fragman 126]. Burada dikkate değer bir husus, zihnin oluşu

varlıktan bağımsız olarak göremeyeceğidir. Çünkü oluş, her durumda varlığın oluşudur. Buna paralel olarak Herakleitos oluşu anlatırken zorunlu olarak önermelerini varolanlardan alır. Çünkü, varlık, oluştan hareket ederek açıklanamaz. Oluş, açıklamalarımız sonucu zihnimizin bizi ulaştırdığı noktadır. Dolayısıyla Pre-sokratik filozofların iyi birer gözlemci olduğu noktasından hareket edersek Herakleitos'un evrendeki değişimi gözlemleyerek her varlığın sürekli bir oluş içerisinde olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz.

Oluşun sürekliliğini ve değişimi çizgisel olarak değil, döngüsel bir süreç olarak düşünen Herakleitos, canlı - cansız, somut - soyutu ve her türden niteliği istisnasız bir değişim - dönüşüm - başkalaşma şeklinde görür. Bu düşüncenin Herakleitos'ta ifadesi şu şekildedir: "Aynı şeydir burada diri ve ölü, yaşayan - ölen uyanıklığı ve uykuyu, ki genç ve yaşlıdır. Çünkü bu şeyler değişir, birileri ötekiler olur ve ötekiler yeniden değişip öncekilere döner" [Herakleitos, 1998: 63, fragman 88].

Herakleitos'ta karşımıza çıkan bu döngüsellik kaotik bir yapı değil, belli bir sıra düzenini takip eder görünmektedir. Çünkü herhangi bir şeyin kendisi olmaktan çıktığında olacağı şey bellidir. Thomson sadece bir fragmandan (fragman 76) yola çıkarak Herakleitos'un döngüsel evren anlayışı üzerine hüküm verir: "Çevrim, ateş-hava-su-toprak-su-hava-ateş biçimindedir" [Thomson, 1997: 307]. Ancak bu takip sırası, zikredilen fragman ile başka bir fragmanda birbiriyle çelişkilidir: "Ruhlar için ölüm, suya dönüşmektir, su için ölümse toprak olmak. Su topraktan doğar, ruh da sudan" [Herakleitos, 1998: 45, fragman 36]. Burada takip edilen sıra ruh-su-toprak şeklindeyken Thomson tarafından zikredilen fragman "...toprağın ölümü suya dönüşmek, suyun ölümü havaya, havanın ölümü ateşe; ve tersine." [Herakleitos, 1998: 59, fragman 76] şeklindedir ve değişim sırası 'toprak-su-hava-ateş' olarak belirtilir. Pre-sokratik filozofların fragmanları için ilk kaynak eser olma niteliğini taşıyan Laertios'un eserinde ise Herakleitos'un döngüsellik anlayışı şu şekilde ifade edilir: "Ateş sıkışarak ıslaklık oluşturur, bu da bir araya toplanıp su olur, su da katılıp toprağa dönüşür. Bu aşağı inen yoldur. Ardından toprak yine erir ve suyu oluşturur, sudan da öteki şeyler çıkar; o, neredeyse her şeyi denizdeki buharlaşmaya çevirir: Bu da yukarı çıkan yoldur" [Laertios, 2003: 424-25]. Bu sıralama ise ateş-su-toprak şeklindedir ve hava

gözetilmemiştir. Tüm bu verilerden hareketle, Herakleitos'un döngüsel varlık anlayışının varlığını kabul etmekle birlikte, bu döngüsellğin standart bir sırasının olmadığını, ayrıca bir sıradüzenin de olmadığını söylemek mümkün görünmektedir.

Herakleitos'a göre oluş, akıl ile kavranılan bir durumdur. Herakleitos duyulara kısmi olarak güvenir. Çünkü bilgi elde etmek için duyular gereklidir, fakat güvenilir değildir. Bu durumda duyular vasıtasıyla elde edilen algıların akıl ile değerlendirilmesi gerekir. Bu durumu Herakleitos "Görünür şeyleri bilmede yanıldı insanlar, tıpkı Homeros gibi, oysa tüm Yunanlıların en bilgesiydi" [Herakleitos, 1998: 51, fragman 56] şeklinde ifade eder. Fragmanda da açıklandığı gibi Yunanlıların en bilge kabul ettikleri Homeros bile duyu verilerini yorumlarken yanılmaktadır. Bu durumu anlatan bir başka fragman "İnsanlar için kötü tanıktır barbar ruhların gözleri kulakları" [Herakleitos, 1998: 73, fragman 107] şeklindedir. O halde duyular bize oluşu gösterir; fakat olgun bir aklın bunu düşünmesi gereklidir.

Oluşun sürekli olması, evrenin de öncesiz ve sonsuz olmasını gerekli kılar. "Bu evren her şey için aynı, ne bir tanrı, ne bir insan yarattı onu. Vardı, var ve var olacak. Hep canlı kalan ateş, ölçüyle alevlenip ölçüyle sönecek" [Herakleitos, 1998: 43]. Burada açıkça görülmektedir ki Herakleitos, evrenin yaratılmış olduğu düşüncesini kabul etmez. Buna karşılık evren öncesiz ve sonsuz olarak 'var'dır. Fakat bu 'var-olma' statik bir varoluş değil, sürekli bir oluş içerisindeki varoluştur. O halde biz, sürekli 'oluş' içerisinde nasıl bir 'var-olma'dan bahsediyoruz?

Herakleitos'ta oluş düşüncesinin, bu filozofun felsefesini belirleyen karakteristik öge olduğu düşüncesi hakim kanıdır. Bu adeta Herakleitos'un evren sürekli oluş ve değişimden ibaret görmesi, özdeşlik prensibini yok saydığı düşüncesine neden olmuştur. Bunun en önemli delili Kratylos'un görüşleridir. Kratylos, Herakleitos'un oluş düşüncesini en uç noktalar götürmüştür. Onun görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: "(...) Eğer her şey sürekli değişiyorsa, bu takdirde gerçeklik betimlenmeye yetecek kadar durmaz veya baki kalmaz. (...) Kratylos, bundan dolayı, aynı nehre bir defa bile girilemeyeceği sonucuna vardı, çünkü kişi daha ona adımını atar atmaz, o aynı nehir olmaktan çıkar" [Popkin, 2001: 125]. İçerisinde bulunduğumuz evrende oluş ve

değişme algısal açıdan inkar edilemeyecek şekilde açıktır. Fakat Herakleitos'un oluş kadar vurgu yaptığı bir başka konu da oluşun arkasında hep kendi kendisiyle aynı kalan, dolayısıyla özdeşlik ilkesi açısından herhangi bir karşıtlık içermeyen, algılanabilir oluş ve değişimin kendisine göre gerçekleştiği evrenin asli gücü olan 'logos'tur. Dolayısıyla oluş ve değişimi anlayabilmek için logosa gitmek gerekir. Logosu anlayabilmek için de logosun idare ettiği karşıtların mücadelesi üzerinde durmak gerekir.

2.2.2. Karşıtların Mücadelesi

Herakleitos'a göre oluş düşüncesinin itici gücü, mücadeledir. Grekçe'de ερῖς (eris) kavramı ile ifade edilen mücadeleye o, çeşitli fragmanlarında açıklık getirir: "Savaş (πολεμος - polemos) her şeyin babası, her şeyin kralıdır; kimine tanrı der, kimine insan, kimini köle yapar, kimini özgür" [Herakleitos, 1998: 51, fragman 53]. Mücadele, her türlü değişimin kaynağı ve sebebidir; bu mücadeleye varolan her varlık dahildir. Herakleitos mücadele düşüncesini iki fragmanında özellikle vurgular: "Kavganın herkes için ortak, adaletin çatışma olduğunu ve her şeyin, çatışmayla zorunluluğa göre olageldiğini bilmek gerek" [Herakleitos, 1998: 61, fragman 80]. Ayrıca: "Hastalık sağlığı iyi ve değerli kılar, açlık tokluğu, yorgunluk dinlenmeyi" [Herakleitos, 1998: 73, fragman 11]. Bir şey, her ne ise, ne olmadığını bünyesinde barındırır. Dolayısıyla mücadele, bir varlığın kendisi ile, kendisi olmadığı, yani çelişki veya karşıtı arasındadır. Herakleitos çelişik - karşıt olanların varlığını ve birbirleri ile olan mücadelesini iyi bir şey olarak görür. Çünkü bu mücadele varlığın temel var olma prensibidir, dolayısıyla da adildir.

Herakleitos'tan kalan fragmanlarda 'çelişik' / 'karşıt' kavramı olarak Grekçe "αντιον" (antion) kavramı kullanılır. Kavramı 'çelişik' (contradictory) veya 'karşıt' (opposite) olarak anlamının farklı sonuçları vardır. Şöyle ki, mücadele karşıtlar arasında ise her varlığın kesin kabul edilebilecek bir karşıtını bulmanın güçlüğünden zorlama yorumlar yapılacak; buna ilave olarak mücadele hep belirli karşıtlar arasında olacağından zaman varlığın kendini tekrar etme süreci olarak anlaşılacaktır. Yalnız şunu

da unutmamak gerekir ki Pre-sokratik felsefe döneminde daha önce de belirtildiği üzere nitelik ve nesne arasında herhangi bir ayırım yoktur. Sonuçta bütün nitelikler dört öğeye indirgenebilirler. Bütün nitelikler dört öğeye indirgenebiliyor ise bütün varlıklar da dört öğeye indirgenebilir. Bu durumda mücadele hangi varlıklar arasında olursa olsun, toprak havaya, su da ateşe karşıt olduğundan, son tahlilde karşıtlar arasında olacaktır.

αντιον (antion) teriminin çeşitli manalarda Aristoteles'te kullanımını bulabilmek mümkündür. Onun kullanımında 'enantiosis' terimi karşıtlık, 'antipasis' terimi ise çelişiklik manasına gelir [Aristoteles, 1996: 257, dipnot 2]. Görüldüğü gibi 'antion' ve 'enantiosis' terimleri birbirlerine yakındır. Buna göre Herakleitos'un kullandığı 'antion' kavramının karşılığı olarak 'karşıt' kullanılabilir.

Burada şu soru akla gelir: Karşıt olan varlıklar nerededirler? Var-olanın içerisinde mi bulunurlar, yoksa sonradan varlığa gelip ona mı katılırlar? Herakleitos'a göre "tikel nesnelere karşıtları bir birlik olarak taşır. Tikel nesnelere karşıtlar özdeş olarak bulunur" [Denkel, 1998: 24]. "Parmenides dahil bir çok düşünür, Herakleitos'taki karşıtların birliği ilkesini, nesnede karşıtların aynı anda aktüel olarak özdeş oldukları, bir oldukları yönünde yorumlamıştır [Denkel, 1998: 25]. Dolayısıyla karşıt nitelikler nesnede eş-zamanlı olarak bulunmazlar.

Karşıt olanların nesnede bulunmalarını açıklamak için Aristoteles'in potansiyel - aktüel öğretisi iyi bir modeldir [Denkel, 1998: 24-25]. Buna göre karşıt olanlar nesnede 'potansiyel' olarak bulunurlar. Yani bir varlık her ne ise, karşıtını kendi varlığında potansiyel olarak bulundurur. Zaten aksini düşünmek imkansızdır, varlık hem kendisi, hem kendisi olmayan olarak aynı anda varolsaydı biz ona hangi adı verecektik? Zihnin varlığı çelişigi ile aynı anda görme şansı yoktur. Bu düşünceyi kanıtlayacak fragman Herakleitos'ta mevcuttur: Çünkü o, "Görünenden güçlü görünmez uyum" [Herakleitos, 1998: 51, fragman 54] derken karşıtların aktüel olarak eş-zamanlı bir arada olamayacağını vurgular gibidir. Karşıtlar, logosun idaresinde zamanı geldiğinde, logos tarafından belirlenen evrensel yasaya uygun olarak ortaya çıkmaktadırlar.

Sonuç olarak Herakleitos'ta varlığın bir değişim içerisinde olduğunu, değişimi sağlayan asli gücün varlığın kendisinde potansiyel olarak bulunan karşıtının ortaya çıkma isteği olduğunu, bu mücadele sonunda olan varlıktan başka bir varlığın meydana geldiğini ve bu mücadelenin sürekli devam edeceğini söylemek mümkündür.

Karşıtların mücadelesi kendiliğinden veya rasgele gerçekleşen bir süreç değildir. Bu süreci mümkün kılan bir güç vardır ki, bu da Herakleitos felsefesinde logos olarak karşımıza çıkar.

2.2.3. Logos

Herakleitos'ta oluş, kör, rasgele, düzensiz bir tarzda değildir. Oluşu gerçekleştiren ilke ateştir: “Bu evren, her şey için aynı, ne bir tanrı, ne bir insan yarattı onu. Vardı, var ve var olacak. Hep canlı kalan ateş, ölçüyle alevlenip ölçüyle sönecek” [Herakleitos, 1998: 43, fragman 30]. Ateşin niteliği üzerine tartışmalar da mevcuttur. Çünkü o, ilk tahlilde oluş ve değişmeyi en iyi anlattığı için Herakleitos tarafından soyut bir öge olarak düşünüldüğü iddia edildiği gibi, ateşin bizatihi somut bir öge olduğu görüşünü de savunan düşünceler vardır. Nitekim A.İnam, Herakleitos'un “Ateş dönencesi: Önce deniz, denizden bir yarım toprak, bir yakıcı rüzgar. Deniz bir uçtan bir uca yayılır ve önceki orana göre bulur ölçüsünü” [Herakleitos, 1998: 43, fragman 31] şeklindeki fragmanından hareket ederek ateşin Tanrı ve logos olduğunu düşünür. Ona göre logos Tanrıdır ve ateşte vücut bulur, maddeleşir [İnam, 1991: 120]. Bir başka açıdan ise ilkçağ felsefesinde ‘dört ögenin’ simgesel değerleri vardır. Bu bağlamda hareket ve oluşu en iyi tasvir etmesi bakımından Herakleitos arkhe olarak ateşi göstermiştir. “Her şey ateşle değişilir ateş de her şeyle, altının mallarla, malların da altınla değişilmesi gibi” [Herakleitos, 1998: 65, fragman 90] derken değişim sürecine eşlik eden asli gücün ateş olduğunu belirtir. Her iki yorum, kendisinden sonra gelenler tarafından ‘anlaşılmaz’, ‘karanlık’ olarak nitelendirilen Herakleitos'un kapalı ve anlaşılması zor üslubunun farklı şekillerde açıklanmasına iyi bir örnektir.

Herakleitos'ta oluşu yönlendiren ölçü logostur (λογος). Çok anlamlı bir kavram olan logos başlıca "konuşma, açıklama, akıl, tanım, akli beceri, oran" [Peters, 1967: 110] şeklinde karşlanır.

Logos, var-olan her şeyde bulunur: "Aptal insan şaşkına döner her şeydeki logos karşısında" [Herakleitos, 1998: 63, fragman 87]. İnsan ise varlığı var-olan her şeyde bulunan logosa göre anlamak ve açıklamak durumundadır. Herakleitos bu durumu "Beni değil logos'u dinlemek ve her şeyin bir olduğunu uyumla söylemektir bilgelik" [Herakleitos, 1998: 49, fragman 50] şeklinde ifade ederken sözlerinin kendi gerçeklerini değil, bütün insanlar üzerinde egemen olan logosu yansıttığını dile getirir.

Tüm bunlardan sonra Herakleitos düşüncesinde yokluk ve varlık merkezli kavramlar için ne söylenebilir? Her şeyin sürekli oluş ve değişime tabi olduğu bir evrende varlık ve yokluk düşüncesinden söz etmek mümkün değildir. Göreli varlık mümkün gözükmemektedir, çünkü bizim bir şeye varlık diyebilmemiz için en azından bir süre kendi kendisiyle özdeş olarak kalması gerekir, ancak Herakleitos'da böyle bir durum yoktur. Çünkü özdeşlik, onun felsefesinde varlığın değil, zihnin bir prensibidir. Dolayısıyla biz, varlığı olduğu gibi değil, bize görüldüğü gibi bilmek durumundayız. Göreli yokluk yoktur, çünkü oluş ve değişim sürecinde, bu sürece tabi olan her ne ise varlığını yitirmemekte, değişerek devam etmektedir. Yani oluş sürecinde "yokluk durmadan varlık olur ve durmadan yokluk varlıkta kaybolur. Yokluk varlığı ve varlık yokluğu doğurduğundan, var olmak ve olmamak, yaşamak, olmak ve kaybolmak aynı anlama gelen kelimelerdir. Eğer bunlar aynı şey olmasaydılar, değişerek birbirlerine dönüşmezlerdi" [Weber, 1993: 22]. Mutlak yokluk mümkün değildir, çünkü "hiçten hiç çıkar" ilkesi korunulmaya devam etmektedir. Görülmektedir ki Herakleitos, varlığı ontik açıdan ele alır gibidir.

Yine de tüm bu oluş sürecinin arkasında yer alan belli türden mutlak bir varlıktan söz etmek mümkündür ki o da logostur. O halde Herakleitos'un felsefesinde bütün oluş sürecine dahil olmayan, oluşun üzerinde olan ve hatta oluşu yönlendiren 'kalıcı' bir güç vardır. Bu bağlamda oluş logosun karakteridir; oluş kavramı logos ile 'mutlak varlık' kavramına yaklaşırlar. Başka bir açıdan onda mutlak olan oluştur: mutlak oluş = logos.

III. BÖLÜM: ELEA GELENEĞİNDE YOKLUK DÜŞÜNCESİ

3.1. Parmenides ve ‘Yokluğun İmkansızlığı’

M. Ö. 540 - 470 yılları arasında yaşamış Elealı Parmenides’ten günümüze ‘Doğa Üzerine’ adlı eseri ve bu eserden 150 civarında satır kalmıştır. O, felsefe tarihinde ilk defa ‘varlık’ ve ‘yokluk’ kavramı ile ilgili bilinçli bir hesaplaşma yapmış olan düşünür olarak karşımıza çıkar. Hesiodos’tan Parmenides’e kadar tüm düşünürlerde esas olan varlığı anlamaya çalışmaktır. Ancak onlar, Parmenides’te olduğu gibi ‘varolmayan’ı dikkate alarak bir varlık soruşturması yapmazlar.

Parmenides’in Doğa Üzerine adlı eseri iki bölüm olarak düşünülebilir. Birinci bölümde Parmenides Tanrıçaya giden yolu tasvir eder ve Tanrıça ona varlık soruşturmasında düşüncenin izleyebileceği yolları belirtir. Bunlar hakikat yolu ve sanı yoludur ve Parmenides’ten bunları iyice öğrenmesini ister [Freeman, 1952: 42, fragman 1]. İkinci bölümde ise yolların içerikleri hakkında bilgi verilir ve bu yolların takip edilmesi halinde hangi mantıksal sonuçlara ulaşılmasının mümkün olduğu açıklanır.

Parmenides’e söylenen yollar şu şekildedir:

“Gel, sana söyleyeceğim -ve sözlerimi işittiğinde onları kabul etmek zorunda kalacaksın- hangi soruşturma yollarının düşünülebileceğini: Birincisi vardır ve var olmaması imkansızdır. Bu yol güvenilir yoldur, onu gerçek takip eder. Diğeri, var değildir ve onun var-olmaması zorunludur. Sana bu yolun araştırılmayacağını söylüyorum. Çünkü var-olmayanı ne tanıyabilir, ne de ifade edebilirsin” [Freeman, 1952: 42, fragman 2].

Bu satırlardan Parmenides’in ünlü “var olan (varlık) vardır, var olmayan (yokluk) var değildir (yoktur)” düşüncesi çıkar. Burada Tanrıça Parmenides’e bir-tarafta doğruluğun, diğer tarafta ise sanının yolu olduğunu bildirmektedir. Eserin sonraki kısımları, bu iki yolun açıklanmasından ibarettir.

3.1.1. Parmenides'in 'Var-olmayan'

İnanç ve Sanı yolunun araştırılmasına geçmeden önce, Parmenides'in 'var-olmayan' kavramı ile ne anlattığının tartışılması faydalı olacaktır. Var-olmayan, üstelik var-olmaması da zorunlu olan nedir? Eğer ilerleyen fragmanlarda kabul ettiği dil ve düşünce özdeşliği söz konusu ise, Parmenides'in var-olmayanı belirli bir varlık olarak nitelendirmemesi, kendi felsefi bütünlüğü içerisinde tutarlıdır. Çünkü, belirli bir türden varlığın var-olmadığını ileri sürmek, o varlığın varlığını önce kabul etmeyi gerektirir. Bu durumda var-olmama kavramının herhangi bir tikel varlık için kullanılması söz konusu olamaz. O halde kavram neye işaret eder?

a) Var-olmama, yokluk ile ifade edilirse ve çalışmanın başında yapılan mutlak yokluk - görelilik ayırımından hareket edilecek olursa, Parmenides'in var-olmama kavramı, mutlak yokluk veya hiçlik durumuna tekabül eder. Bu durumda önerme "hiçlik var değildir, hiçliğin var-olmaması zorunludur" halini alır. Böylece önermenin anlamı "varlığın yok iken varolduğunu" ileri süren herhangi bir görüşe reddiye haline gelir. Çünkü böyle bir önermeyi ancak varlığın var-olmayandan meydana geldiğini iddia eden bir anlayışa karşı söylemek mümkündür. O halde, Parmenides öncesi felsefede varlığın var-olmayandan meydana geldiğini ileri süren bir görüş olup olmadığına bakmak gerekir. Parmenides'in yaşadığı yıllar yaklaşık doğum - ölüm tarihleri itibarıyla M.Ö. 540 - 470'dir. Felsefi düşünceyi Thales ile başlattığımızda Parmenides'ten önce yaşadığı kesin olan Miletli filozoflar Thales, Anaximandros ve Anaximenes, Pythagoras ekolü, Xenophanes ve Herakleitos'tan ibarettir. Mevcut bilgilerimize göre, zikredilen filozofların hiçbiri, 'yok iken yaratma'yı kabul etmezler, hepsine göre öncesi ve sonsuz olan bir ilk madde / arkhe mevcuttur. Bu durumda Parmenides'in var-olmayan'ı, 'hiçten hiç çıkar' düşüncesinin dolaysız bir şekilde dile getirilmesini ifade eder.

b) Parmenides'in var-olmayanı boşluktur. Zeller bu yargı için, Platon'un Sofist adlı diyalogundan hareket eder: Platon'a göre "(...) Başkalarının tamamıyla tersini, yani, evrenin hareketsiz olduğunu söylediklerini, bundan başka Melissos ile Parmenides gibi kişilerin bütün bunların tersine olarak her şeyin bir tek olduğunu, hareket edecek bir

uzay olmadığı için, dinginlikte olduğunu iddia ettiklerini söylemeyi az daha unuttuyordum.” [Platon, 1999: 230]. Bu ifade Zeller’in Parmenides’in ‘var-olmayan ile neyi kastettiği hususunda hüküm vermesini sağlar: “Parmenides’in başlangıç noktası Varolmayan’a karşıt olarak Varolan-Varlık fikridir. Varlıktan anladığı saf soyut varlık kavramı değil, başka özelliklerinden ziyade ‘dolu’luğu, yer kaplayıcılığıyla kütledir: Varolmayan boş uzaydır” [Zeller, 2001: 73]. Boşluğun inkarı, Parmenides’in felsefesinin mantıksal bir sonucudur. Çünkü “(...) varlığın bölünmesine ve çoklaşmasına imkan sağlayacak şey ancak onun içinde var olmayanın (veya boşluğun) varlığını kabul etmek olabilirdi” [Arslan, 1985: 173-74]. Boşluk, ‘bir’i ‘çok’ yapacaktır. Buradan anlaşıldığı üzere, Parmenides’in var-olmayan ile boşluk düşüncesini anlatmak istediği hakim kanı gibi görünmektedir.

Aristoteles, boşluk düşüncesine vurgu yapan filozofun Demokritos olduğunu bilmekle birlikte Parmenides öncesi felsefede boşluk fikrinin Pythagorasçı filozoflar tarafından savunulduğunu belirtmektedir: “(...) Pythagorasçılar da boşluğun varlığını ileri sürdüler. [Onlara göre] boşluk, ‘sonsuz nefes aracılığıyla’ sanki nefes alan evren - gökyüzüne yayılıyor ve doğaları ayıran, boşluk. Sanki boşluk birbiri peşi sıra giden nesnelere ayıran, onların sınırını çizen bir varlık. Bu da ilkin sayılarda oluyormuş, çünkü boşluk onların doğasını sınırlıyormuş” [Aristoteles, 2001: 163, 213b]. Bu açıdan bakıldığında Parmenides, Pythagoras felsefesinden kaynaklanan ‘boşluk’ düşüncesinden haberdardır ve kendi felsefi anlayışı içerisinde yeri olmadığı için, bu düşüncüyü reddediyor olmalıdır. Bu durumda onun önermesi “boşluk yoktur, boşluğun var olmaması zorunludur” şeklini alacaktır. Parmenides ‘niçin boşluğun var olmadığını doğrudan dile getirmiyor’ sorusuna da yine onun fragmanlarından hareket edilerek cevap verilebilir: Çünkü Parmenides’in düşünce - varlık özdeşliğinden hareket edilecek olursa, boşluğun var olmadığını söylemek, öznedeki tasdik edilen konuyu yüklemde yok saymak olacağından ona bir tür varlık kazandırmak olacaktır. Boşluğun yokluğu ise onun felsefesinde Bir’in özellikleri ile paraleldir. Çünkü boşluk düşüncesini kabul etmek, ‘bir’ düşüncesinin sayılan tüm özelliklerine zarar verecek, özellikle hareketin, tamlığın şüphesine yol açacaktır.

Parmenides eserinin ilerleyen bölümlerinde inanç yolunu takip etmekle ulaşılabilecek olan mutlak varlığın Bir, bütün ve hareketsiz olduğunu iddia eder. Hareketin olması için boş mekanın olması gerekir. Boşluk olmadığına göre hareket de yoktur.

Parmenides'in öğrencisi olarak kabul edilen Zenon'un paradoksları, özellikle hareketin varolamayacağını göstermek içindir. Hareket yok ise, hareketin gerçekleşeceği boş bir mekan olması da düşünülemez, evrende tam bir doluluk hakimdir. Bu durumda öğrencisinin kanıtlarından hareket ederek Parmenides'in var-olmayan ile 'boşluk' fikrini ifade etmeye çalıştığını ileri sürebiliriz.

3.1.2. İnanç Yolu ve Sanı Yolu

Tarıçanın belirttiği iki yoldan güvenilir olanı "var olmanın olduğu, var olmamanın olmadığı" inanç yoludur. İnanç yolunda "düşünmek ve var-olmak aynı şeydir" Bu durumu Parmenides iki kez belirtir [Freeman, 1952: 42 ve 44, fragman 3 ve 8]. Bu aynılık, sanı yolunu imkansız kılar. Çünkü düşünce, bir varlığın düşüncesidir ve var olan hakkında düşünmek mümkündür. O halde var-olmayan düşünülmesi, dolayısıyla da varlığı söz konusu değildir.

Parmenides bu ikili tasnifi neye göre yapıyor? Bu sorunun cevabını Simplicius'ta buluyoruz: "Hakikat yolu anlaşılabilir dünyayı gösteriyor, Görünüş yoluyla duyularla algılanabilir dünyayı" [aktaran: Thompson, 1997: 321]. O halde iki farklı yolun olmasının gerekçesi, iki temel yetimizin bize iki farklı dünya sunmasıdır.

Düşünce - varlık özdeşliğinden inanç yolunu takip ettiğimizde Parmenides öncelikli olarak bize bu yolun nasıl takip edileceğinin anahtarını verir. Sonrasında ise mantıksal olarak ortaya çıkan 'varlık'ın özelliklerini belirtir.

İnanç yolunu takip ederken kullanacağımız yeti, akıldır. Buna karşılık duyular güvenilir değildirler. Bu durumu Parmenides şu şekilde ifade eder: "(...) bakışsız gözü, sağlam

gibi görünen kulağı ve dili kullanma. Ancak sen, çok tartışılır kanıtları benim açıkladığım Akıl Yolu (Logos) ile değerlendirmelisin” [Freeman, 1952: 43, fragman 7].

Duyuları takip etmek bizi değişime, harekete ve oluşa ulaştıracağından sanı yoluna girmemize yol açar. Duyulara ilave olarak dil de hakikatin ifadesinde yeterli bir araç değildir. Çünkü gerçekliğin dil tarafından kuşatılması mümkün değildir. Parmenides’te bu güvensizliği ifade eden bir dize daha vardır: “Öğren sözlerimin aldatıcı düzenini dinleyerek” [fragman 8] Buna göre dil, hakikati bile ifade ederken yanıltabilen doğaya sahiptir. Hakikati bize verecek olan ise ‘logos’tur. Çok anlamlı bir kavram olan logosu Parmenides burada ‘akıl’ manasında kullanmıştır.

Görüldüğü gibi Parmenides'in 'varlık'ı akli bir geçekliğe sahiptir. Bu 'varlık'ın özelliklerini, Tanrıçaya giden yolun tasvirinde olduğu gibi, uzun bir fragmanında da anlatır:

"(...) Varlık nasıl yok olabilir? Varlık nasıl doğabilir? Eğer varlık, varlığa gelseydi, varlık var değildi ve eğer varlık gelecekte var olacaksa yine var değildir. Bu yüzden varlığa gelmek bastırılmış ve yok olmak görülmemiştir. (...)Varlık hep aynı olduğundan bölünemezdir. onun bir bütün olarak kenetlenmesini önleyebilecek daha küçük nesnelere yoktur. Her şey varlıkla doludur. Varlık, varlıkla bitişik olduğundan tamamen süreklidir. Varlık güçlü bağların sınırlarında hareketsizdir, başlangıçsızdır ve sonsuzdur. Oluş ve yok olma çok uzaklara götürülmüştür ve doğru kanaat onları reddeder. Kendisiyle aynı yerde aynı kalarak hareketsizdir ve bu yüzden değişmez kalır. (...) Varlık ihtiyaçsızdır, eğer bir şeye ihtiyacı olsa her şeye ihtiyacı olurdu. (...) Fakat bir sınır olduğundan, her yanda iyice yuvarlanmış küre şeklinde bit kütle gibi tamamlamıştır. Kendi merkezinden her yöne eşit bir biçimde dengelenmiştir. Çünkü o, daha az ya da daha çok olamaz" [Freeman, 1952: fragman 8].

Bu fragmandan anlaşıldığı gibi Parmenides'in 'varlık'ının başlıca özellikleri şu şekilde ifade edilebilir:

- a) Parmenides'in 'varlık' kavramı 'zaman' düşüncesinden arındırılmıştır.
- b) Varlık süreklidir.
- c) Varlık öncesiz ve sonrasızdır.

d) Varlık bölünemezdir.

e) Varlık tamdır.

Bu özellikleri bir arada düşündüğümüzde akla gelen ilk belirleme 'mutlak' olmaktadır. Dolayısıyla varlık Parmenides'de mutlak özelliğindedir.

Parmenides şiirinde defalarca varlığın var olduğunu, var olmayanın da var olmadığını dile getirir. Burada kelimeleri adeta cımbızla seçer ve Grekçe'deki 'yokluk' kavramını kullanmamaya özen gösterir. Aksi takdirde çelişkiye düşeceğinin farkındadır. Çünkü onun kabulünde varlık ve düşünce özdeştir. Böyle bir kabulden sonra yokluk kavramından bahsetmek, bu özdeşlik dolayısıyla yokluğa bir tür varlık vermek olacaktır. Şiiri varlığın varlığı ve yokluğun yokluğu üzerineyken sadece bir yerde Grekçe'deki yokluk kavramını kullandığını görürüz: "Hiç ise yoktur." Bu düşüncenin Parmenides'te orijinal ifadesi şu şekildedir: "μεδεν ουκ εστιν" (meden uk estin) [fragman 6]. Cornford buradaki 'μεδεν' kelimesinin hiçlik olarak çevrilmesi hususunda çekincelidir. Hatta ona göre "Parmenides 'με ον' ile mutlak anlamda var-olmayan bir varlığı değil, Anaximandros'un 'apeiron'u veya Aristoteles'in 'formsuz madde'si gibi bir şeyi tasarlar. Çünkü x'in var-olmayışı ile x'in a olmayışı arasındaki ayırım henüz belirlenmemiştir" [Cornford, 1957: 221]. Ancak bu yorum "μεδεν ουκ εστιν" ifadesi ile örtüşmemektedir. Bu ifade, açıkça Parmenides'in 'mutlak' ve 'görelî' arasında bir ayırım yapılabileceğinin farkında olduğunu ortaya koyar.

Parmenides hakikat yolunu tasvir ettikten sonra 'sanı yolu'nun açıklanmasına geçer. Bu yolda olanlar hataya düşmektedirler ve Parmenides Tanrıça ona öyle buyurduğu için bu yanlış yolda olanları uyarır. Bunlar, Capelle'in de belirttiği gibi "(...) varolandan başka, düşünülmesi mümkün olmayan ve düşünülmemesi gereken bir varolmayanı da kabul etmekte ve böylece varolanla varolmayanı düşüncelerinde birbirine karıştırarak içinden çıkılması mümkün olmayan bir yanılgıya düşmektedirler" [Capelle, 1994: 142]. Görüldüğü gibi, Parmenides tarafından daha önce güvenilir olmayan yol olarak ifade edilen sanı yolu, varolmayanın varlığını kabul ettiği için güvenilir değildir. Bundan sonra Parmenides güvenilir olmayan bu yolun açıklamasını yapar. Fakat buradaki açıklamaları bağlantısız ve yoruma açıktır. Bu nedenle de farklı şekillerde

yorumlanmıştır. Burnet için bu bölüm Pythagorasçı kozmolojinin bir taslağı iken, Reinhardt her iki bölümün birbiriyle ilişkili olduğunu savunur. Aristoteles'e göre Parmenides sanı yolunu açıklarken görünüşler evrenindeki çokluktan dolayı tek ilkeyi bırakarak iki ilkenin varlığını savunmak zorunda kalmıştır [Arslan, 1985: 128]. O halde Aristoteles'e göre bu açıklamaları yapması, mantıksal düzeyde kalınarak varlığın açıklanmasının imkansızlığından ileri gelen bir zaruriyettir.

3.1.3. 'Bir'

Parmenides'in öncesiz-sonrasız, bölünemez, bütün ve tam olarak tasvir ettiği varlık düşüncesi, onun varlığı 'bir' olarak kabul ettiği sonucuna götürür. Hatta böyle bir varlık tasviri varlığın 'bir' olmasından başka bir söz söylemeye imkan tanımaz. Varlığa dair, onun var-olmasından başka bir açıklama yapılamaz. Onun düşündüğü varlık tümel olan varlık kavramıdır. Dolayısıyla "(...) onun yapmış olduğu varlık tasviri bir bakıma mutlak varlık tasvirine denk düşer" [Korlaelçi, 2003: 26]. Parmenides'in eseri, mutlak varlığı anlatabilmek için yazılmıştır. Bu durumda Parmenides felsefesi her türlü 'yokluk' düşüncesini dışlar.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Parmenides niçin varlığın oluşunu, hareketi, değişmeyi dışlayan felsefi bir sistem geliştirme ihtiyacı duyar? Onun aradığı hakikattir. Hakikati de bize verecek olan akıl, dolayısıyla düşünce dışında bir başka yetimiz yoktur. Duyumlar ve dil doğaları gereği gerçeği çarpıttılar. Çünkü duyular varlığı anlayabilecek kapasitede değildiler; dil ise varlığı kuşatacak kudrete sahip değildir. Bunlara dayalı olarak varlığı anlamaya çalışmak sanılara dayalı bir açıklama yapmak ve hataya düşmek ile eş anlamlıdır. Yapılabilecek tek şey varlığı 'bir' kabul etmek, susmak ve O'na katılmaktır.

3.1.3.1. Platon'un 'Bir' Eleştirisi

Platon, Parmenides'in 'bir' düşüncesini Parmenides adlı diyalogunda uzun bir şekilde tartışır. Tartışmada 'bir' kavramı üç farklı sorudan hareketle incelenir:

1. Eğer Bir, birse, hangi sonuçlar çıkıyor?
2. Eğer Bir varsa hangi sonuçlar çıkıyor?
3. Bir'in olduğu ve olmadığı durumlarda Bir ve öteki nesnelere açısından hangi sonuçlar çıkıyor? [Platon, 2001: 21].

Diyalog boyunca sırasıyla bu soruların açılımları sergilenir. Birinci sorudan hareketle, 'Bir'in Bir olmak bakımından doğası'nın sorgulanması sonucunda varılan nokta, 'Bir' kavramı için yıkıcıdır. Çünkü Platon, aşağıda özetlenen akıl yürütme sonucunda Bir'in inkarına ulaşır:

- a) Bir'in ne bir parçası vardır, ne de Bir bütündür. (137c)
- b) Bir'in başı, sonu ve ortası bulunmaz. (137d)
- c) Bir sonsuzdur. (137d-e)
- d) Bir biçimsizdir. (137e)
- e) Bir ne durabilir, ne de hareket edebilir. (138b)
- f) Bir ne bir başka nesne ile, ne kendi kendisiyle aynıdır; ne kendisinden, ne de bir başka nesneden ayırılır. (139b)
- g) Bir, ne kendisi bakımından, ne de bir başka nesne bakımından bir nesneye benzer olacaktır, ne de benzemez olacaktır. (139e)
- h) Bir, ne kendisinde başka bir şeye eşittir, ne de eşitsizdir. (140b9)
- i) Bir, ne kendisine, ne de bir başka şeye göre daha yaşlı, daha genç, ya da onunla yaşit olamaz. (141a)
- j) Bir, zaman içerisinde bulunamaz. (141a)
- k) Bir, zamana katılmıyorsa, ne bir zamanlar oluştu, ne oluşuyordu, ne olduydu, ne şimdi olmuştur, ne oluşuyordur, ne olur, ne gelecekte oluşacaktır, ne oluşturulacaktır, ne olacaktır. (141e)
- l) Bir, hiçbir biçimde varlıktan pay almaz. (141e)
- m) O halde Bir hiçbir biçimde varolamaz (141e)
- n) Bu temellendirmeye bakılırsa Bir, ne birdir, ne de vardır. (142a)
- o) Bir ne adlandırılabilir, ne söz konusu edilebilir, ne hakkında kanı edilebilir, ne de varolanlardan biri tarafından duyumlanabilir. (142a)

Platon sorgulamasında Bir'in ne olamayacağından hareket etmiştir. Aksi düşünceler hep Bir'in bölünmesine, hareketine ve dolayısıyla çok olmasına ve doğasının tahrif edilmesine sebebiyet verecektir. Görüldüğü gibi 'Bir'in bir olmak bakımından doğasını incelemek Bir'in inkarına ulaşır.

İkinci sorunun tartışılması, Bir'in varlığının kabulünden hareketle yapılır. Buradaki hareket noktası ise 'Bir'in var olmak bakımından doğasıdır. Bu tartışma sonucu ulaşılan sonuç, birinci tartışmada ulaşılan sonucun karşıtıdır. Çünkü burada takip edilen argümanın sonucunda ulaşılan sonuç "Bir, var olduğunda hem birdir hem de çok; hem bütündür hem de parçalar halindedir; hem sınırlıdır hem de çoklukça sonsuzdur" [Platon, 2001: 66, 145a] şeklindedir. Bu argüman, bize Herakleitos'un 'karşıtların birliği' düşüncesini anımsatmaktadır.

Üçüncü tartışma kendi içerisinde alt sorulara ayrılarak karmaşık bir şekilde ilerler. Üçüncü tartışmada konumuz açısından iki sorgulama önemlidir: Bir varsa veya Bir yoksa bu durumun sonuçları ne olacaktır? Önce Bir'in varlığından hareket eder ve ulaşılan sonuçları belirtir:

"Bir'den çokluğa ve çokluktan Bir'e doğru giderken ne Bir'dir ne Çok, ne-parçalanır, ne de bir araya gelir; benzerden benzemeze, benzemezden benzere doğru giderken de ne benzerdir ne benzemez; ne benzetilen bir şeydir ne de benzetilemeyen; küçükten büyüğe ve eşite doğru ve tersine giderken de ne küçüktür ne büyük ne de eşit; ne artan ne eksilen ne de eşitlenen bir şeydir" [Platon, 2001: 93, 157a-b].

Bir'in olmadığı durumda yürütülen tartışmada ulaşılan sonuç 'bir önermede öznedede tasdik edilen herhangi bir şeyin yüklemde var-olmadığını söylemek çelişiktir' düşüncesine dayanır. Çünkü Platon'a göre 'Bir yoksa ne olması gerekiyor' sorusunun sorulabilmesi için 'Bir'in bilgisi gereklidir [Platon, 2001: 100, 160d]. Bu düşünceden hareketle Platon, Bir'in var-olmaması durumunu "(...) demek Bir yoksa, Bir için var olmak olanaksız, ama pek çok şeyden pay almasına hiçbir engel yok; üstelik Bir ise, başka bir şey değil de, 'olmayan o' zorunlu" [Platon, 2001: 93, 161a] şeklinde belirtir.

Platon'un 'Bir' üzerine yapmış olduğu tartışma, 'Bir'in varlığını inkar ederek başlar. Onun olumsuz nitelikleri ile bu yargı pekişir görünürken (olmayan o) bu olumsuz nitelikleri kendisinde taşıyan 'olmayan o' zorunlu olarak varlık olarak tescil edilir. Çünkü başkalarına benzemez olanın benzemezlik özelliği ile kendine benzerliği söz konusu edilebilmektedir (Platon, 161b). Sonuç olarak Platon, başka varlıklarda 'yok olan'lardan hareketle Bir'in varlığını kabul eder.

3.1.3.2. Aristoteles'in 'Bir' Eleştirisi

Bir konusunda bir başka tartışmayı da Aristoteles'te buluruz. Burada dikkat çekici husus, Platon'un Bir'in varlığını kabule yakın görünürken Aristoteles'in Bir'in varlığına karşı takınmış olduğu olumsuz tutumdur. Platon, Bir kavramının var-olmamasından hareket ederek dahi kavrama belirli bir varlık türü atfederken Aristoteles Bir kavramından hareket edildiğinde düşülmesi muhtemel çelişik sonuçları göstermeye çalışır. Dolayısıyla Aristoteles'in yapmak istediği, 'bir' düşüncesinin çürütülmesidir. Çünkü ona göre "(...) varlığın bir olması olanaksız bir düşüncedir ve varolanların çok olmasına bir engel yoktur" [Aristoteles, 2001: 19, 186b]. O, Parmenides'in 'bir' ile neyi kastettiğini anlamaya çalışır ve bu anlama çabasını kendi 'kategoriler' perspektifinden gerçekleştirir: "Acaba onlar bir töz mü nicelikleri mi, nitelikleri mi 'her şey' diye alıyor?" [Aynı eser: 13, 185a]. Bu bağlamda 'bir'i herhangi bir kategori olarak kabul etmek çelişik olacaktır. Çünkü 'bir'in töz dışında bir kategori olması, kategorilerin bir töz'e yüklenmeleri gerektiğinden saçmadır.

Ancak Aristoteles, ontik açıdan varlık sınıflamasını ilk kullanan filozof olmasına rağmen, ontik bir gerçekliğe sahip 'bir'i varolanları dikkate alarak, dolayısıyla epistemik açıdan eleştirmektedir.

3.1.4. Herakleitos - Parmenides Tartışması

Parmenides ve Herakleitos, değişmez ve kalıcı olana farklı yollardan ulaşmışlardır. Öncelikli olarak her ikisinin de hareket noktası duyularımızın bize aldatici bir evren tasavvuru sundukları noktasında birleşirler. Herakleitos, duyulardan yola çıkılarak anlaşılan evrenin sanki kendi kendisiyle özdeş, statik, değişmeyen bir yapıya sahipmiş gibi anlaşılacağını ifade eder. Parmenides ise varlık alanında değişimden hareket eder ve değişimi bize duyularımızın verdiği yanlış bir izlenim olarak kabul eder. Hakikate ulaşmak için güvenilir olan ise akıldır. Akıl ile hareket ettiğimiz zaman hareketin veya durağanlığın gerisinde mutlak bir varlık bulurlar. Herakleitos'ta 'logos', Parmenides'te 'Bir' olan bu varlık var-olanın arkasındaki güçtür. Böyle bir perspektiften bakıldığı zaman her iki filozof arasında mutlak bir görüş ayrılığı yok gibidir. İkisinin uzlaşmaz gibi görüldüğü yer, duyulardan hareketle anlaşılan evrendir ki zaten böyle bir evren anlayışına her iki filozofun da güveni yoktur.

Ayrıca Parmenides'in şiirinde asıl açıklanan yer, Herakleitos'un değişmez bulduğu, değişmenin arkasında kalan ve değişmeyi yöneten asli güç olan logos'un bulunduğu rasyonel dünyadır. Bu bağlamda Parmenides'in 'Bir'i, Herakleitos'un 'logos'unun şerhi olarak okunabilir. Şiirin devamında ise Parmenides, meydana gelme, doğma, oluşma gibi görüşlere karşı çıkmaktadır ki Herakleitos'ta herhangi bir şekilde 'var-olmayandan var-olanın çıkması'na dair bir tezi savunmamıştır. Diğer yandan "(...) nasıl ki iyi kavramının zıddı kötü, ak kavramının zıddı kara ise ve onun [Herakleitos'un] sisteminde bütün bunlar bir bütün ise, bütün bu karşıtlıklar 'aynı şey' olup, 'bir'in ayrı ayrı yanlarıdır ve bu karşıtlıkların arkasında 'bir olan' hep hazır durmaktadır" [Poyraz, 1998: 29]. Bu haliyle de Herakleitos'un 'oluş' düşüncesi, Parmenidesçi 'bir'in doğası olarak düşünülebilir. Logos, oluşun arkasında kalan güç olmak bakımından 'bir'e yaklaşıp.

Bir başka açıdan, Parmenides'in tikel varlık üzerine konuşurken varlığı çelişğinden, Herakleitos'un ise karşıtlardan hareketle anladığı söylenebilir. Çünkü Parmenides'te "(...) tek gerçek, sonsuz ve bölünmez varlık olan 'Bir'dir. 'Bir' Herakleitos'ta olduğu gibi, karşıtların birleşimi değildir. Karşıtlar denen şey yoktur. 'Soğuk'un 'sıcak-değil',

'karanlık'ın 'aydınlık-değil' anlamına geldiğini düşünüyor" [Russell, 1996a: 159]. Bu durumda yokluk kavramının düşünülmesi veya herhangi bir tikelin yokluğunun belirtilmesi "(...) yoktur" şeklinde değil de "(...) var-değildir" şeklinde olacaktır. Nitekim Parmenides'ten günümüze kalan 'Doğa Üzerine' adlı eserde bu şekilde ifadeler karşımıza çıkmaktadır.

Bir diğer önemli nokta da felsefenin doğuşu itibariyle birbirine karşıt gibi görünen, fakat yapmak istedikleri düşünceye farklı yollardan gelen iki farklı geleneğin ortaya konulmasıdır. Buraya kadar olan Milet Okulu ve Herakleitos felsefede Batı Anadolu geleneğini temsil ederlerken Parmenides Elea Okulu'nun kurucusu olarak karşımıza çıkar. Her iki geleneğin açıklamaya çalıştığı şey, algı tarafından apaçık görünen, fakat mantık / akıl tarafından kabulü güç olan oluş ve değişme konularına bir çözüm getirebilmektir. Kendisine sıkı bir şekilde bağlı oldukları 'hiçten hiç çıkar' düşüncesi, oluş ve değişmeyi inkar etmekte, fakat her iki olgu, algılar tarafından görülmektedir. Batı Anadolu geleneği içerisinde yer alan filozoflar, bu soruna akıl ve duyuları uzlaştırma çabası içerisinde olan bir çözüm getirmeye çalışırken Parmenides güçlük olarak kabul ettiği problemi inkar etme yoluna gitmiş ve değişimi tamamen yok saymıştır.

3.2. Parmenides'in Savunulması: Zenon ve Paradoksları

Parmenides'in ortaya koyduğu görüşleri savunan ve Parmenides'in düşüncesi takip edilmediği takdirde, yani Parmenides'in görüşlerine karşıt bir doğrultuda fikir beyan edildiği takdirde düşülecek paradoksal durumları gösteren Zenon'un düşünceleridir. Bu durum Platon'un Parmenides adlı diyalogunda Zenon tarafından açıkça belirtilir: "(...) 'var-olan tek bir şeyse, pek çok saçma şey ve bizzat temellendirmenin kendisiyle çelişkili şeyler ortaya çıkmaktadır' diye onu alaya almak isteyenlere karşı, Parmenides'in savına bir katkı olarak yazıldığı doğrudur" [Platon, Parmenides, 34, 128 c-d]. Bu savunma, çeşitli paradokslar olarak günümüze kadar gelmiştir.

A.Arslan'a göre "Zenon'un paradokslarının veya güçlüklerinin 14 tane olduğu söylenmektedir. Ancak bugün yalnız sekiz tanesi hakkında sağlam bilgilere sahibiz" [Arslan, 1995: 135]. Bu paradokslar özellikle Aristoteles'in Fizik adlı eserinde bulunurlar. Paradoksların Zenon tarafından ortaya konuluş amacı, hocası Parmenides'in tezlerinin aksi düşünüldüğünde ulaşılabilecek olan mantıksız ve tutarsız sonuçları gösterebilmektir. O halde hareket noktaları, Parmenides'in görüşlerinin karşıtlarıdır. Zenon'un sekiz paradoksu dörderli iki gurup halinde, iki temel önermeden hareketle açıklanır. Yani o:

- a) Çokluk vardır,
- b) Hareket vardır

önergelerine karşı bunların kabul edilmesi halinde düşülebilecek mantıksız ve saçma sonuçları ortaya koymayı amaçlar. Dolayısıyla Zenon'un yaptığı şey, 'saçmaya indirgeme' metodudur.

Zenon'un çokluk düşüncesinin saçmalığı ile ilgili dört paradoksu Zeller tarafından şu şekilde belirtilir [Zeller, 2001: 76]:

1. Olan çok olsaydı, onun hem sonsuz olarak küçük, hem sonsuz olarak büyük olması gerekecekti; teşekkül ettiği birimlerin bölünmez ve dolayısıyla ağırlığı olmaması gerektiğinden ilk varsayım; parçalarının her birinin önünde kendisinden kopan bir başkasının olması ve onun da benzer bir şekilde bir başkasına sahip olması gerektiğinden ikinci varsayım imkansızdır.
2. Aynı şekilde onun sayıca hem sınırlı, hem de sınırsız olması gerektiğinden sınırlıdır, çünkü olduğundan daha fazla şey olamaz; sınırsızdır, çünkü çok olmak için şeylerin her bir parçası aralarında bir üçüncüye sahip olmalıdır ve aynı şekilde bu bir ve ikinin her biri arasında ve aynı şekilde ad infinitum (sonsuz kadar).
3. Şayet her şey bir mekanda ise, onun kendisi de aynı mekanda olmalıdır ve aynı zamanda bu mekanda da mekanı. Aristoteles tarafından "Yer bir nesneyse, bir nesnenin

içinde olacaktır” [Aristoteles, 2001: 147, 210b] şeklinde belirtilen paradoks, her şeyin bir yeri bulunması durumunda, yer olarak kabul edilen düzlemin de herhangi bir şey olmakla, ‘her şey’ olarak ifade edilen kavramın içerisine girmesi gerekeceğinden, bir yere ait olması gerekeceğinden ve böyle bir sonsuza gidişin saçmalığını ifade eder. Burada yapılan sofist filozofların yaptıklarına benzer bir kelime oyunu gibi görünmektedir. Önerme, “mekan dışında var-olanların bir mekanı vardır” şeklinde dile getirildiğinde herhangi bir çelişki veya tutarsızlık söz konusu olmayacaktır.

4. Nihayet son bir kestirimin daha zikredilmesi gerekir: Eğer bir ölçek darı saçıldığında ses yapıyorsa, her bir darı tanesi ve bir tanenin her bir parçası da ses yapmalıdır. Bu paradoks ise insanın duyma yetisi ile ilgilidir. Buna göre insan, doğası gereği belirli bir desibelin altındaki sesleri duyamaz. O halde tek bir darının yere düştüğünde çıkartmış olduğu sesin duyulmamasının nedeni, çıkan sesin şiddetinin bizim duyum eşliğimizin altında olmasıdır.

Zenon’un kendileri ile hareketi inkar ettiği paradoksları ise yine dört tanedir ve Aristoteles’in Fizik adlı eserinde belirtilmiştir. Bu paradokslar ise şu şekildedir:

1. ‘İkiye bölme’ paradoksu olarak kabul edilen düşünceye göre devinen nesnenin sona varmadan, daha önce yolun yarısına varması gerektiğinden ötürü, devinimin olmadığı konusundadır [Aristoteles, 2001: 293, 239b]. Böyle bir düşünceden yola çıkılacak olduğunda hareket, iki nokta arasındaki mesafenin sonsuza kadar bölünebileceği düşüncesinden imkansız olacaktır. Ancak bu paradoksun yanlışlanmasını Russell’da bulmak mümkündür. Buna göre “eğer yolun yarısı yarım dakika, ondan sonraki dördte bir, dördte bir dakika alır ve bütün yol böyle giderse bütün yol bir dakika alır. Bu yorumda çıkarımın görünüşteki gücü, yalnızca, bir sonsuz serinin tümü ötesinde hiçbir şey bulunamayacağı gibi yanlış bir kabulde yatar, bunun da yanlışlığı 1’in şu sonsuz serinin tümünün ötesinde olduğu gözleminden anlaşılır: $1 / 2, 3 / 4, 7 / 8, 15 / 16...$ ” [Russell, 1996b: 156-57].

2. “Bir nesne [kendine] eşit olduğu sürece durmaktaysa, yer değiştiren nesne de her zaman ‘an’ içindeyse, uçmakla yer değiştirmekte olan ok devinimsizdir [Aristoteles,

2001: 293, 239b]. Bu paradoksun çıkış noktası zaman ve mekanın sonsuza kadar bölünemeyeceği düşüncesidir. Genel olarak ‘uçan ok durmaktadır’ şeklinde ifade edilen paradoksa göre belirli bir hedefe doğru fırlatılan ok, fırlatıldığı nokta ile hedef arasındaki mesafenin öncelikli olarak yarısını, ardından bu yarı mesafenin yarısını gibi ifadelerle, fiziksel olarak atılmış olduğu hedefe varmış olsa bile, mantıksal olarak hep olduğu yerde kalacaktır. Paradoks, iki doğru arasında sonsuz sayıda nokta olduğuna dair çokluk fikrinden yola çıkar. Ancak burada zaman anlardan, mekan ise noktalardan ibaret görülüp zaman ve mekanın sürekliliği göz ardı edilmektedir. Şöyle ki, “hareket bir şeyin düşünülmesi mümkün olan zaman parçasında, yine düşünülmesi mümkün olan yine en küçük bir uzay parçasında olması ve başka yerde olmaması demek değil, (...) sürekli bir geçiş durumunda olması demektir” [Arslan, 1985: 138]. Anlaşılacağı üzere fiziksel gerçeklik ve matematiksel gerçeklik birbirine karıştırılmaktadır.

3. Koşmakta olan ‘en yavaş’a, ‘en hızlı’ hiçbir zaman yetişemez, çünkü kovalayan, ilkin kaçanın [ilk] ayrılma noktasına varmak zorundadır, dolayısıyla daha yavaş olanın her zaman biraz önde olması zorunludur [Aristoteles, 2001: 293-295, 239b]. Bu paradoks ‘mekanda sonsuzluk’ düşüncesinde yola çıkmaktadır. Akhilleus paradoksu olarak tanınan bu paradoks, kurgu olarak bir üstte yer alan ‘uçan ok durmaktadır’ paradoksuna benzer ve çözümü aynıdır. Hatta bu paradoks, matematiksel olarak da yanlıştır. Şöyle ki, “Aşil’in hızı kaplumbağanın hızından 10 kat fazla ve verilen avans bir metre kabul edildiğinde, kaplumbağa bu mesafenin $1/9$ ’unu koştuğunda, Aşil kaplumbağadan 10 kat daha hızlı koştuğuna göre $1/9$ ’un 10 katı bir mesafeyi kat etmiş olacaktır [Arslan, 1985: 136]. Yani eldeki verilere göre Aşil’in kaplumbağayı yakalayamaması mümkün değildir. Başka bir açıdan, Russell’in ifadesiyle “sonsuz sayıda anların, sonsuz uzunlukta bir zaman oluşturması saçma olacağından, Aşil’in kaplumbağaya yetişememesi söz konusu olamaz” [Russell, 1996b: 157].

4. Eşit büyüklükte [cisimlerden oluşmuş yine eşit büyüklükte] iki öbek, yine eşit büyüklükte [cisimlerden oluşmuş olup devinenlere eşit] bir öbek önünden karşıt yönlere deviniyorlar. Bir öbek pistin sonundan öteki ortasından başlıyor devinime, hızları da eşit. Burada Zenon, yarı zamanın iki misli zamana eşit olmasının söz konusu olduğunu düşünüyor [Aristoteles, 2001: 295, 239b].

Zenon, hocası Parmenides'in fikirlerini en uç noktalara götürmüştür. Paradokslara bakıldığında Zenon, kendi düşüncelerini ispatlamaktan ziyade, Parmenides'in tezlerine karşıt bir iddia getirildiğinde meydana gelebilecek çelişkili sonuçları ortaya koyabilmek düşüncesindedir. Üstelik bu durum Herakleitos'un takipçileri ile tavır benzerliği gösterir. Nasıl Kratylos Herakleitos'un düşüncelerini uç noktalara taşımışsa aynı şeyi Parmenides için Zenon yapmış görünmektedir.

Diğer taraftan Pre-Sokratik felsefe bağlamında bu paradokslar, bir nevi Sofist geleneğin hazırlayıcısı olarak da düşünülebilir. Varlığın bilgisine ulaşılmasının duyulardan yola çıkılarak varılan nokta, çelişkili düşüncelerdir. Bu sürecin son noktası ise Gorgias'ın agnostisizmi ile konulur: Nihilizm.

3.3. Gorgias

Zenon, Parmenides'in tezlerinin karşıtı düşünülürse ortaya n çıkacağından hareket eder. Buna karşılık Gorgias, Parmenides'in tezlerinin kabulünü başlangıç noktası yapması sebebiyle önemlidir.

V.yüzyılın ortalarında yaşamış olan Gorgias, Elea geleneğinin son noktası olarak görülebilir. Sofist filozoflar ile Elea geleneği arasındaki bağlantı, Elea geleneğinin ontik perspektifli varlık anlayışından epistemik temelli bir anlayışa geçişin sıkıntısıdır. Bu bağlamda nasıl Zenon Parmenides'in görüşlerinin reddedilmesi veya aksini savunulması halinde düşülmesi muhtemel paradoksları göstermişse, Gorgias da Parmenides'in kuramının kabulünden yola çıkarak gelinebilecek noktayı ifade etmiştir. Buna göre Gorgias'ın çıkış noktası 'her şey 'bir'dir ve çokluk ile hareket duyularımızın bizi aldatmalarından ibarettir' olmuştur. Ulaştığı sonuçlar ise şu şekildedir:

- a) Hiçbir şey yoktur,
- b) Olsa bile dile dökemeyiz,
- c) Dile dönebilsek anlatamayız [Freeman, 1952: 128].

Bu çıkarımlar, açıkça Parmenides'in düşüncelerini kabul etmek suretiyle başlayan bir felsefe araştırmasının sonuçlarını gösterir. Dolayısıyla varlık soruşturması ile başlayan Pre-Sokratik felsefe geleneği, varlığın bilgisine ulaşmayı amaçlayarak varlık karşısında epistemolojik bir tavır takınmış, fakat insani özelliklerimizin buna imkan sağlayamadığını görerek bilginin imkansızlığına ulaşmıştır. Bu, İlkçağ felsefesi için bir dönüm noktası olarak düşünülebilir. Cornford bu dönüm noktasını “felsefe ruhsal dünyayı yeniden keşfetmek için bir süreliğine dışsal doğadaki maddi varlıkla ilgili araştırmalarını bırakmak ve gözlerini içeriye, insan ruhunun doğasına çevirmek zorunda kalmıştır” [Cornford, 2003: 34] şeklinde ifade eder.Devamında felsefenin ilgisi, başta Protogoras olmak üzere diğer sofistlerin de önemi inkar edilemeyecek katkısı ile başka alanlara, insandan hareketle, epistemik açıdan herkesi bağlayacak kriterlerin var olup olmadığına, dolayısıyla epistemoloji ve doğru bilginin imkanı gibi konulara kayacaktır.



IV. BÖLÜM: PLÜRALİST FELSEFEDE YOKLUK DÜŞÜNCESİ

Plüralist felsefe, varlığın arkasında birden fazla arkhe / ilk madde olduğunu ileri süren filozoflara verilen genel isimdir. Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos'u başlıca temsilcileri olarak sayabileceğimiz bu dönemde varlığın öncesiz - sonsuz ilk varlıklardan meydana geldiği düşüncesi varlık soruşturmasında bir felsefi kabul olarak yerleşmiş, bununla birlikte duyular ile algılanmakta olan değişme, hareket, oluş gibi olguların açıklanması bir problem olarak kabul edilmiş ve adı geçen olguları açıklayabilmek için rasyonel bir izah getirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda plüralist felsefe, duyular alanını kabul ederek herhangi bir çelişkiye düşmeksizin açıklayabilme iddiası ile Elea Okulu'nun felsefi anlayışından uzaklaşır.

4.1. Empedokles

Sicilya'da doğmuş ve M.Ö. 495 - 435 yılları arasında yaşamış olan Empedokles, felsefe tarihinde ilk kez birden fazla varlığı arkhe olarak kabul eden filozof olarak karşımıza çıkar. Felsefesi ise "Herakleitos ve Parmenides arasında, bir başka ifadeyle ebedi değişim ve ezeli değişmezlik arasında bir uzlaşma bulma çabasını temsil eder." [Zeller, 2003: 79] şeklinde değerlendirilir. Günümüze kadar gelen iki eseri vardır: Arınmalar ve Doğa. Onun felsefi görüşleri Doğa adlı eserinde bulunur.

4.1.1. Arkhe Olarak Dört Ögenin Kabulü

Empedokles'e göre varolan her şey, dört ögenin, toprak-hava-su ve ateşin belirli oranlarda karışımından meydana gelmiştir: "Dinle, ilk olarak şeylerin dört kökü vardır: Parlak Zeus, hayatı besleyen Hera, Aidoneus ve Nestis. Nestis göz yaşlarından akan su ile ölümlülerin kaynaklarını doldurur" [Freeman, 1952: 52 , fragman 6]. Dört elementin hangi tanrı ile eşleşeceği tartışmalı bir konudur. Buna karşılık "Empedokles'le ilgili geniş çaplı en yeni incelemelerin yazarları, Zeus'u ateşle, Hera'yı havayla ve Hades'i

toprakla eşitleyen antik gelenekten yana bir fikir birliği içindedirler” [Kingsley, 2002: 24]. Empedokles, belirli sayıda ilkeden varlığın çeşitliliğini açıklarken, dört ögenin farklı miktar ve oranlarda birbirleriyle karıştığını düşünür.

Varolanların kaynağı dört öge olduğuna göre, bu ögelerin kaynağını sorgulamak anlamsız olur. Çünkü bu öğeler, öncesiz ve sonrasızdırlar: “Bir başka düşünceyi de sana söylemek zorundayım: Ölümlü varlıkların hiçbiri için ne yaratılma, ne de çok kötü ölüm sonu vardır. Fakat sadece karışma ve değiş-tokuş vardır. İnsanlar buna madde - doğa adını vererek kabul ederler” [Freeman, 1952: 52, fragman 8]. Açıktır ki Empedokles kendisine kadar gelen “hiçten hiç çıkar” ilkesini muhafaza etmeye devam etmektedir. Hatta Empedokles, zikredilen ilkeyi dolaysız dile getiren ilk filozof olarak da düşünülebilir. Çünkü ona göre “hiçbir şeyden varlığa gelmek ve varlık için tamamen yok olmak imkansızdır” [Freeman, 1952: 52, fragman 12]. Bu durumun bir başka ifadesi Empedokles’de şu şekildedir: “Ölümlü varlıkların hiçbiri için ne yaratılma, ne de çok kötü olan ölüm sonu vardır. Sadece karışma ve karışımların değiş-tokuşu söz konusudur. Fakat insanlar bunu madde / doğa olarak kabul ettiler” [Freeman, 1952: 52, fragman 8].

Buraya kadar Empedokles, ‘varlık vardır, var olmayan var değildir’ diyen Parmenides’le arkhe’yi dört öge olarak kabul etmesinin dışında benzer görüşler taşımaktadır. Arkhenin dört öge olarak kabulü, insanın duyularıyla algıladığı alandaki görünüşler evrenindeki çeşitlilik ve çokluğu açıklamak için bir hazırlık olarak da okunabilir. Diğer yandan, dört öge var-olanları meydana getirebilme gücünü kendilerinde özsel olarak taşımazlar. Onları harekete geçirecek farklı güçlere ihtiyaç duyarlar ki, arkhenin dört öge olarak kabul edilmesine paralel olarak onları harekete geçirecek iki güç vardır: Sevgi ve Nefret.

4.1.2. Sevgi ve Nefret

Empedokles bir yandan mutlak manada oluş, değişme ve hareketin temellendirilmesinde güçlük çekmekte, diğer tarafta görünüşler evrenindeki söz konusu durumu da

gözlemektedir. Bu düşüncenin birinci kısmını dört öge karşılarken ikinci kısımda karşımıza sevgi ve nefret çıkmaktadır. Sevgi ve nefret, var-olanların varoluş ve yok-oluş prensipleridir: “Dört ögenin çeşitli varlıkları oluşturması asla kesilmeyecektir. Onlar bazen Sevgi’nin (Φίλος - filotes) etkisi altında birleşirler, bazen de Nefret’in (Νεικος - neikos) düşmanca gücü ile uzaklara taşınırlar” [Freeman, 1952: 53, fragman 17]. Sevgi varlığın var olmasını, nefret ise varlıktan ayrılarak yok olmasını sağlayan prensiplerdir. Her iki ilke, Parmenides’in kabul etmediği hareket, oluş, değişme gibi kavramların açıklanmasına hizmet ederler.

Temel düşüncesi yukarıdaki şekilde özetlenebilecek olan Empedokles felsefesinin varlık ve yokluk merkezli kavramlar karşısındaki konumu şu şekilde açıklanabilir: Ontik açıdan düşünüldüğünde mutlak varlık olarak kabul edilen dört öge -toprak-hava-su-ateş- ve bu dört ögenin birleşip yeni bir varlık meydana getirmesini, aynı zamanda ayrılarak varlığın var-olmaktan çıkmasını sağlayan hareket ettirici ilkeler olarak kabul edilen sevgi ve nefreti görmek mümkündür. Mutlak yokluk düşüncesi ise daha önce belirtildiği gibi ‘hiçten hiç çıkacağından’ Empedokles için mümkün değildir. Göreli varlık için dört ögenin sevgi tarafından bir araya getirilmesi, göreli yokluk içinse sevginin birleştirdiği ögelerin nefret tarafından ayrılması açıklaması yapılabilir.

4.2. Anaxagoras

M.Ö. 500 - 428 yılları arasında yaşamış olan Anaxagoras, plüralist felsefe geleneğinin ikinci temsilcisi olarak kabul edilebilir. Onu plüralist olarak nitelememizi sağlayan, varlığın gerisinde birden fazla ilk varlık / arkhe düşünmüş olmasıdır. Bu yaklaşımı, onun Empedokles ve Demokritos ile ortak olan yönüdür. Görüşlerini, günümüze kadar ulaşmış olan ‘Doğa Üzerine’ adlı eserindeki 22 fragmandan öğrenmekteyiz.

4.2.1. Spermata

Anaxagoras'ın plüralist bir filozof olarak kabul edilmesinin gerekçesi varlığın gerisinde sonsuz sayıda 'tohum'lar olduğunu dile getirmesidir. O, bu tohumlara 'spermata' adını verir ve spermataların sayısallık açısından sonsuz olduğunu belirtir.

Anaxagoras varlığın meydana gelmesini ve yok-olmasını Empedokles'e benzer bir şekilde açıklamaktadır. Buna göre "Yunanlıların meydana gelmek ve yok olmak üzerine yanlış inançları var. Meydana gelme veya yok olma düşünülemez. Buna karşılık var-olan nesnelere birlikte birleşir veya ayrılırlar. Bu yüzden onlar meydana gelmeyi 'karışma', yok olmayı da 'ayrılma' olarak adlandırabilirler [Freeman, 1952: 85, fragman 17].

Buna karşılık Anaxagoras herhangi bir varlığın parçalarına ayırması düşünüldüğünde Empedokles'den ayrılır. Anaxagoras, varlığın var-olmasını sağlayan spermataların bölünmesi durumunda, bu bölünme sürecinin sonsuza kadar gideceğini düşünmektedir. Bu düşünce, spermataların 'sonsuz' sayıda olmaları ile paralel görülebilir. Buna karşılık sadece spermataların varlığı, diğer varlıkların var-olabilmesi için zorunlu olmakla birlikte yeterli değildir. Çünkü spermatalar kendi içlerinde birleşme sonucu diğer varlıkları var edebilme gücünü taşımazlar. Tıpkı Empedokles felsefesinde olduğu gibi onları harekete geçirecek, birleşerek varlığı meydana getirmelerini ve ayrılarak yok-olmayı gerçekleştirecek başka bir güce ihtiyaç duyarlar. Bu güç Anaxagoras felsefesinde 'nous' olarak karşımıza çıkar. Anaxagoras'ın Empedokles'ten ayrıldığı yer, ana maddeyi Empedokles gibi belirli bir sayıda değil de sonsuz sayıda kabul etmesi ile birleştirici gücü iki yerine tek görmesidir.

4.2.2. Nous

Anaxagoras felsefesinde nous düşüncesi 'tümel akıl' olarak karşımıza çıkar. Nous, belirli varlıkların dışındadır; fakat yine onun söyleminden anladığımız üzere kimi varlıklarda da bulunmaktadır: "Her nesnede nous dışında her şeyden bir parça bulunur.

Bazılarında ‘nous’ da vardır” [Freeman, 1952: 84, fragman 11]. Bu düşünceye göre nous’a sahip olan diğer varlık insandır.

Anaxagoras felsefesinde ‘mutlak varlık’ olarak kabul edilebilecek olan nous, diğer varlıkların var-oluş sebebidir. O, ‘nous’u şu şekilde ifade eder:

“Nous sınırsızdır, egemendir ve hiçbir nesne ile karışmamıştır. O, yalnızca kendi kendisiyledir. (...) Nous bütün nesnelere en iyisidir., en safıdır, her şeyden tamamen haberi vardır ve en güçlüdür. (...) Nesnelere karışması, ayrılması onun bilgisinde gerçekleşir. Her ne olacaktı, olmuştu, şimdi olanları ve nasıl olacaklarını hep nous düzenlemiştir” [Freeman, 1952: 84-85, fragman 12].

Buna göre Anaxagoras’ın sisteminde ince bir düalizm vardır denilebilir. Çünkü bir tarafta öncesiz - sonrasız spermatalar, diğer tarafta ise yine öncesiz - sonrasız nous vardır. Fakat her iki varlık çeşidi de birbirleri olmaksızın anlamsızdırlar. Varlığın var-olabilmesi için ‘nous’un spermataları belirli bir düzen dahilinde bir araya getirmesi gereklidir. Buna karşılık, tek başına ‘nous’ herhangi bir fonksiyona sahip olmayacaktır. Bu durumda nous, varlığı ‘yok’tan değil, ‘var’dan meydana getirmektedir. Dolayısıyla ‘yok iken ‘yaratma’ bu filozofun felsefesinde mümkün değildir. Yine Anaxagoras’taki nous kavramı için kısmi de olsa ‘mutlak varlık’ belirlemesi yapılabilir.

4.3. Demokritos ve Boşluğun Varlığı

Varlığın gerisine arkhe olarak atomları yerleştirmeleri nedeniyle ‘atomcu filozoflar’ olarak adlandırılan Leukippos ve Demokritos, plüralist geleneğin farklı bir yönünü oluştururlar. Buna karşılık, Leukippos ve Demokritos’un görüşlerinin birbirinden ayırmak son derece güçtür. Hatta Leukippos’un hiç yaşamadığını savunan görüşler bile mevcuttur: Laertios, eserinin Epiktetos bahsinde bu görüşü Hermarkhos’dan nakleder [Laertios, 2003: 480, X-13]. Bu görüşün aksini savunanlar da vardır: “Leukippos’un da Demokritos kadar tarihi bir şahsiyet olduğunu, atomculuk öğretisini ilk ortaya atanın o olduğunu, fakat görüşlerinin kendisinden bir kuşak daha genç olan Demokritos’un görüşleri içinde erken bir tarihte eridiği ve onlarla karıştığını, öyle ki daha Aristoteles

zamanında bile bu iki filozofun görüşleri arasında artık ayırım yapılamaz bir durumun ortaya çıktığını, bunun sonucunda hocanın görüşünün öğrencisinin görüşünden ayrılamaz bir hale geldiğini söyleyebiliriz.” [Arslan, 1985: 171-172; ayrıca Kranz, 1994: 162] Bu durumda her iki filozof arasında herhangi bir ayırım yapılmamış ve ortaya çıkış itibarıyla atomcu felsefenin düşünceleri Demokritos’un görüşleri içerisinde ele alınmıştır.

4.3.1. Atomlar

Demokritos’a göre varlık, atomlardan ($\alpha\tau\omicron\mu\alpha$) meydana gelmiştir. Demokritos tarafından ‘formlar’ olarak adlandırılan atomlar [Freeman, 1952: 105, fragman 141], kelime olarak ‘bölünemeyen şey’ anlamına gelir. Atomların başlıca özelliklerini şu şekilde ifade etmek mümkündür:

a) Atomlar sonsuz sayıdadırlar.

b) Atomlar gözle görülemeyecek derecede küçük parçalardır. Dolayısıyla duyular ile algılanmaya müsait olmayıp akli olarak kavranabilir bir yapıya sahiptirler. Buradan hareketle Demokritos’un görünüş ve gerçeklik arasındaki ayrımı kabul ettiğini söylemek mümkündür.

c) Demokritos, kendisine kadar gelen genel kabule uygun olarak onları öncesiz ve sonrasız olarak kabul eder. Atomlar için yaratılma söz konusu değildir.

d) Varlık için meydana gelme, atomların birleşmesi, yok olma ise atomların dağılmasıdır. Burada Demokritos, Empedokles gibi ilkeyi harekete geçirecek farklı bir prensibe daha ihtiyaç duymaz. Çünkü atomlar, hareket yeteneğini kendi içlerinde barındırırlar. Böylelikle o, kendisinden önce hareket ve değişmeyi bir yanılısama olarak gören Elea Okulu açıklamalarından da uzaklaşır. Çünkü ona göre sadece “(...) nesnelere duyusal nitelikleriyle ilgili olarak onların [Elea Okulu’nun] bu yadsımlarını

kabul etmiştir. ‘tatlı, acı, sıcak, soğuk, renk ancak zihinde, düşüncede vardır. Gerçekte ise atomlar ve boşluktan başka bir şey yoktur” [Lange, 1998: 43].

d) Atomların özellikleri tek tek ele alındıklarında Parmenides’in ‘bir’ kavramına benzetilebilir. Bu benzerlikler “Öncesiz ve sonrasızdırlar, varlığa gelmemişlerdir, yok edilemezler. Atomların içlerinde de bir devinim söz konusu olmaz” [Denkel: 1998, 58] şeklinde ortaya konulabilir. Her bir atom, tek olmak bakımından ‘bir’e özdeş sayılabilir. Ancak atomlar ‘bir’ olarak kalmazlar. Çünkü hareket kabiliyetleri vardır. Böylece birleşebilirler ve ‘çok’ olmaya müsait bir yapıdadırlar.

e) Atomların mutlak manada türdeş olması mümkün değildir. Aksi takdirde, benzerlerden benzerler meydana geleceğinden varlık alanındaki çokluğu açıklamak mümkün olmayacaktır. Nitekim onların, birbirlerinden üç şekilde ayrılmaları söz konusudur: “onlar (atomcular) varlıkların farklılıklarının ‘oran’, ‘temas’ ve ‘dönüş’ten ileri geldiğini söylemektedirler. Şimdi bunlardan ‘oran’, biçim; ‘temas’ ve ‘dönüş’ de durumdur. Çünkü A, N’den biçim; AN, NA’dan sıra ve I H’den durum bakımında ayrılır” [Aristoteles, MF: 99, 985b]. Bu ayırım sayesinde atomlar birleştiklerinde farklı varlıkları oluşturur.

f) Buna göre atomlar kendi içlerinde tam doludurlar, devinime ihtiyaç duymazlar. Birleşerek bir varlık oluşturduklarında ise, atomlar arasında boşluk kalır. Bu da herhangi bir nesnenin bölünebilmesinin nedenidir. [Simplicius’tan aktaran Denkel, 1998: 59]. Buna ilave olarak, algılanabilen bir devinim de apaçık ortadadır. Devinimi açıklama çabası Demokritos’un ‘boşluk’ fikrini kabul etmesine neden olur. Çünkü ona göre nesnelere yer değiştirmesi için ‘boş mekan’ın olması gereklidir.

4.3.2. Boşluk

Demokritos boş mekan düşüncesini kabul eder, var-olmayan ile boşluğu özdeşleştirir ve var-olmayanı, dolayısıyla yokluğu ontik olarak kabul eder. Kranz bu durumun ifadesini Leukippos’a mal eder: “Atomların varlığının <som> ve dolu olduğunu kabul ederek

onların var-olan olduklarını ve boşluk içinde sürüklendiklerini söylüyor, bu boşluğa var-olmayan adını veriyor, var-olan kadar onun da var olduğunu ileri sürüyordu” [Kranz, 1994: 164]. Bu ifadeye göre atomcu filozoflar varlık ile boşluk düşüncesini özdeşleştirmekteydiler.

Atomcu filozoflar boşluk görüşüne nasıl ulaşmışlardır? Denkel'e göre bu soruya cevap olarak Leukippos şöyle akıl yürütmüş olabilir:

- a) Varlık boşluğu dışlar.
- b) Boşluk olmadan devinim de olmaz.
- c) Devinim vardır.
- d) Varlık yanı sıra, varlığın içinde devindiği bir boşluk da vardır.
- e) Varlığın içinde devinim olanaksızdır” [Denkel, 1998: 57].

Görüldüğü gibi atomcu filozoflar ‘boşluk’ düşüncesinin varlığını pratikte var olan hareket olgusunu mantıksal bir argümanla geliştirmek suretiyle kanıtlamaktadırlar. Yani hareketin apaçık varlığı, onlar için boşluğun varlığını zorunlu kılmaktadır.

‘Boşluk’ kavramı ile ilgili hesaplaşmayı Aristoteles ve Farabi’de bulmak mümkündür. Aristoteles ‘boşluk’ kavramının Pre-sokratik filozoflar için tartışmalı bir kavram olduğunu belirterek onu tanımlamaya girişir. Ona göre söz konusu kavramın varlığını kabul edenlerin kastettikleri şey “(...) içinde hiçbir duyulur sismin bulunmadığı aralık, ara nesnedir (diastema)” [Aristoteles, 2001: 161, 213a]. Bundan sonra o, ‘boşluk’ düşüncesini kabul edenlerin bu kabule nasıl ulaşmış olduklarını araştırır. Şöyle ki;

- a) Boşluk, içinde hiçbir şey olmayan yerdir.
- b) Varolan bir cisimdir.
- c) Her cisim bir yerdedir.
- d) Bir yerde bir cisim yoksa, orada hiçbir şey yoktur. [Aynı eser: 163, 213b].

Demokritos boşluğun var-olduğunu ileri sürerken temel dayanağını ‘hareket’ olgusundan alır. Buna karşılık Aristoteles’e göre hareketin varlığı zorunlu olarak boşluğu gerektirmez. Çünkü:

a) Dolu olan nitelik değiştirebilir,

b) Devinen nesnelere dışında ayrı-başına hiçbir aralık bulunmaksızın nesnelere aynı anda birlikte dışmeleri olasıdır [A.g.e.: 165, 214a]. Bu durumda Aristoteles için 'boşluk'un varlığı kabul edilemezdir.

Farabi öncelikli olarak boşluk dışüncesine sahip olanların bu dışünceye nasıl ulaştıkları üzerinde durur. Boşluğun varlığını savunanlar, bu varlığı kanıtlamak için basit bir deneyden hareket ederler. Buna göre çukur, ağzı düzgün ve simetrik bir kap, dik tutularak su dolu bir başka kaba, kabın zeminine kadar batırılmış ve kabın içerisine suyun girmediği gözlemlenmiştir. Buradan ıkarılan sonuç "(...) Suya kapatılan kabın iş kısmının hava ile dolu olduğu, kapta ondan başka hiçbir yer olmadığından suyun o yere giremediği, (...) aynı zamanda havanın bir kuvvet sahibi olduğu kabın tamamen dolu olduğu ve havada asla boşluk bulunmadığı" [Farabi, 1985: 3] şeklinde olmuştur. Aynı kaba ikinci kez 'gövde kısmı geniş uzun ve boynu dar, yahut da uzun ve içi boş bir gül suyu şişesi' olarak daldırılmışlar ve ilk elde edilen sonucu kendilerince kesinleştirmişlerdir. Üçüncü aşamada, ikinci olarak kullanılan şişe emilmiş ve hemen ağzı kapatılarak aynı kaba daldırılmıştır. şişe bu şekilde suya daldırıldığında içerisine bir parça su dolmuştur. Böylece boşluğun varlığını savunanlar "(...) ıkarılan havanın ıkımdan önce kapta işgal ettiği mekan, havanın çıkmasıyla tamamen boş kalmış ve su bu mekana girip buraya işgal edinceye kadar boş olarak kalmakta devam etmiştir. İçinde kat'iyen hiçbir şey bulunmayan boş mekan ise haladır (boşluk)" [A.g.e.: 5]. Ancak Farabi'ye göre söz konusu gözlemlerin arka arkaya getirilerek boşluk dışüncesinin varlığı hakkında hüküm vermek yanlış bir çıkarımdır. Bu hükmü verenler "(...) bir şeyden gerçekten zaruri olarak çıkacak sonuçla, çıkması yalnızca zahiri olarak birbirinden ayırt edemediklerinden" [Aynı eser: 5] hataya dışmektedirler. Buna karşılık Farabi 'boşluk'un reel bir varoluşa sahip olduğunu kabul etmez. Çünkü eğer şişeden emilerek çıkarılan havanın bütün havaya oranını 1 / 3 kabul edilirse "üçte bir kısımda bir hacim ve uzunluğa genişliğe ve derinliğe sahip bulunan, kenarları şeffaf olan ve cisme has sair sıfatları haiz olan bir cisim mevcuttur. (...) Ancak şu var ki, biz onun nasıl bir cisim olduğunu, ne olduğunu bilmiyoruz" [A.g.e.: 7].

Farabi cisimlerin ısınmasının ve soğumasının nasıl gerçekleştiğinden hareket ederek bu cismin havadan başka bir şey olamayacağını düşünür. Buna göre en başta yapılan deneylerin açıklanması şu şekildedir: "Kapta ilkin bulunan hava, hey'e-ti umumisiyle tabii hacminde bulunduğundan dolayı, su için yerini terk edip, boşalttığı bu yere suyun akmasına müsaade etmiyordu. Halbuki, ikinci halde kapta bulunan hava, cebri olarak idame olunan bir hacimde idi. O, ilk cesametine, yani ilk hacmine dönünce, bu sebeple bir çekilme hareket yapmış ve mücaviri olan su için, işgal ettiği mekanı boşaltmıştır" [A.g.e.: 15].

Demokritos ve Farabi'nin boşluk hakkındaki görüşleri söz konusu olduğunda, iki farklı kanıtlama tarzı ile karşı karşıya kalırız. Demokritos boşluğun varlığını 'mantıksal' olarak kabul eder. Bu kabulün gerekçesi ise atomların hareketi için boş bir mekanın zorunlu olarak gerekliliğidir. Yani atomların özsel olarak hareket kabiliyetini taşımaları ile bu hareketin gerçekleşmesini sağlayan 'boşluk'un varlığı paraleldir. Farabi ise 'boşluk'un var-olmadığını savunur ve bu pratikten, daha doğrusu 'boşluk'un varlığını kabul eden düşüncelerin reddedilmesinden çıkarır.

Görüşleri yukarıda belirtilen plüralist filozofları Thily'den [Thily, 1995: 68] yola çıkarak şu şekilde karşılaştırabiliriz:

- a) Her üç filozof plüralist olmakla birlikte arkhe'nin sayısında farklılaşırlar. Empedokles dört ögeyi temel alırken Anaxagoras ve Demokritos sonsuz sayıda spermata ve atom kabul eder.
- b) Buna bağlı olarak varlık parçalarına ayrıldığında Empedokles için belirli oranda dört öge, Demokritos'ta atomlar karşımıza çıkar. Anaxagoras ise bölünme işleminin sona ermeyeceğini savunur. Dolayısıyla arkhenin nitelikleri bakımından aralarında farklılık vardır.
- c) Arkhe'nin birleşmesi Empedokles ve Anaxagoras'ta dışarıdan bir güçle (sevgi / nefret - nous) gerçekleşir. Demokritos için ise atomlarda özsel olarak hareket kabiliyeti

bulunur. Bu kabiliyet, onun 'boşluk' düşüncesini kabul etmesine neden olur. Boşluk atomun olmadığı 'yer'dir.



SONUÇ

Felsefi düşüncenin ilk kez ortaya çıktığı kabul edilen Pre-sokratik dönem, ağırlıklı olarak 'varlık' ve varlık merkezli problemlerin çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı dönem olarak kabul edilir. Bu dönem üzerine veya genel anlamıyla 'yokluk üzerine yapılacak bir çalışmanın başlangıç noktası ise 'varlık' olmalıdır. Çünkü insan, doğası gereği var-olan üzerinden var-olmayan hakkında konuşabilir.

Bu bağlamda birinci bölümde yapılmaya çalışılan şey, Pre-sokratik felsefe bağlamında geçerli olabileceği düşünülen bir varlık tasnifi hazırlamak ve bu tasnif içerisinde 'varlığını var-olmamakta bulmak' gibi ilk bakışta çelişik bir görünüme sahip 'yokluk' kavramına üzerinde konuşulabilecek bir zemin hazırlamak olmuştur. Dolayısıyla yokluk kavramına varlık üzerinden erişildiği aşikardır. Bu yüzden ilk olarak varlık ve yokluk kavramları çözümlenmeye çalışılmış ve varlık üzerine söz konusu dönem için geçerli olması düşünülebilecek, ontik, epistemik ve nicelik açısından varlık olmak üzere üçlü bir sınıflandırma yapılmış ve bu varlık türlerinin nasıl anlaşılacağı üzerinde durulmuştur.

Dönem içerisinde yer alan filozofların metinleri bağlamında, bu filozofların 'yokluk' kavramı hakkında düşünmüş oldukları açıkça görülmektedir. Yani Pre-sokratik filozoflar, yokluk kavramının farkındadırlar. Bu farkındalık, varlığa bakış açıları itibarıyla yapılan Batı Anadolu geleneği, Elea geleneği ve Plüralist gelenek içerisinde yer alan filozofların metinleri ele alındığında görülebilir. "Hiç ise yoktur" diyen Parmenides'in böyle bir ayırımın farkında olmadığı nasıl söylenebilir?

Milet ekolü filozofları ve Herakleitos'u içerisine alan Batı Anadolu geleneği filozofları, varlığın gerisindeki nedeni arkhe olarak düşünmeleri bakımından monisttirler. İlke olarak Thales'in suyu, Anaximandros'un havası, bütün varlıklarda mevcuttur. Bu filozoflardaki 'arkhe' düşüncesi, arkhe olarak kabul ettikleri ögenin öncesiz-sonrasız olması, yine arkhenin diğer bütün varlıkların var-olma prensibini teşkil etmesi açısından 'mutlak varlık' olarak kabul edilebilir. Thales'in arkhe olarak kabul ettiği 'okeanos'

üzerine bugün elimizde filozoftan kalan herhangi bir metin yoktur. Dolayısıyla onun hakkında bağlayıcı bir hüküm vermek güçtür. Fakat kendisinden sonra gelen Anaximandros ve Anaximenes'ten kalan fragmanlar mevcuttur. Bu fragmanlar doğrultusunda Anaximandros'un 'apeiron'u mutlak varlık olarak kabul edilebilir. Benzer bir açıklamayı Anaximenes 'hava' ilkesiyle yapar, var-olanları havanın yoğunlaşması ve seyrekleşmesi ile açıklar. Dolayısıyla ondaki mutlak varlık 'hava'dır.

Anaximandros'a göre varlık apeiron'dan meydana gelmiştir. O halde varlık 'yok iken' yaratılmıştır. Bu bağlamda Pre-sokratik felsefe bağlamında en azından Anaximandros için 'yok iken yaratılma' mümkün görünmektedir. Anaximenes için ise, eğer varlığın var-oluşu, öncesiz-sonrasız kabul ettiği hava ile yine öncesiz-sonrasız olarak düşünülürse, panteist belirlemesi yapılabilir. Fakat varlık, havadan sonra ve hava tarafından meydana getirilmiş ise, o da 'yok iken yaratma'yı kabul etmektedir. Dolayısıyla Pre-sokratik felsefe bağlamında her iki filozof için öncesiz-sonrasız varlık kabulü söz konusu olduğu için 'yoktan yaratma' mümkün değildir; buna karşılık 'yok iken yaratma' mümkün görünmektedir. Mutlak varlık belirlemesi tespit edilebilen bu filozoflar için mutlak yokluk söz konusu olamaz. Ancak tikel olarak var-olanların Anaximandrosçu bir terminolojiyle 'cezalarını çektikten sonra' apeirona geri dönmeleri söz konusudur. Dolayısıyla tikel olarak var-olanlar için görelî varlık, bu var-oluşun ortadan kalkması ile de 'görelî yokluk'un söz konusu olması mümkündür.

Değişmenin filozofu olarak adlandırılabilir Herakleitos'ta ise 'logos'un hükümdarlığında gerçekleşen sürekli bir değişim söz konusudur. Ateş ile ifade edilen bu değişim evrenin, dolayısıyla varlığın yasasıdır. Her şeyin sürekli değişim halinde olduğu evren, panteist bir yapıdadır. Onun felsefesinde Tanrı, logos, evren bir ve aynı kavramlardır. Çünkü, onun düşüncesine göre 'logos her şeyde bulunmaktadır.' O halde tek şey vardır, o da mutlak varlıktır. Mutlak varlık, doğası gereği evrende mutlak yokluk düşüncesinin barınmasına izin vermez. O zaman her şey 'bir'dir. 'Bir'in doğası ise sürekli değişimdir. Herakleitos'un varlık karşısındaki tutumunun 'ontik' bir karakter taşıdığı açıktır. Her şeyin sürekli 'aktığı' bir evrende, evrenin tasvirinden başka bir şey yapılamaz. 'Bilgi', varlığı kuşatacak veya açıklayacak bir olgu değildir. Sanki onun felsefesi, bu oluş sürecinin 'sezgi' temelli olarak farkına varılıp yaşanılabilir bir

evreni anlatmak ister gibidir. Bu haliyle Herakleitos bir taraflıyla mistik bir düşünceye, bir taraflıyla da 20. yüzyıl yaşama felsefelerine kapı aralar. Çünkü onun felsefesi bilgiye herhangi bir olabilme koşulu tanımamakta, onun ifade ettiği şekliyle yaşam bilgisel olarak temellendirilebilecek bir yapıya sahip görünmemektedir. İnsan, gelip-geçici varoluşu ile oluş sürecinin farkına varmalı ve bu sürece katılmalıdır.

Elea ekolünün görüşleri temel olarak Parmenides'in felsefesinde ortaya konulur. Parmenides'in problemi ise Herakleitos'un logos dediği evrensel yasayı açıklamak gibi görünmektedir. O, Tanrıçanın kendisine bildirdiği hakikat yolu'nu açıklarken, adeta açıklamalarının doğruluğunu vurgulamak için, dinsel motiflerden kendisine destek aramaktadır.

Parmenides, kendisinden kalan fragmanlarda genel olarak 'Bir'in doğasını gözler önüne sürer. Bununla beraber o, 'yokluk' kavramını sisteminden bilinçli olarak dışlar ve 'yokluk' düşüncesinin olamayacağını bildirir. Fakat varlığı bakışı ulaştığı sonuç açısından olmasa da varlığı anlama açısından Herakleitos'tan farklıdır. Parmenides'in varlık'ı, statik, değişmeyen, hareket etmeyen, öncesiz-sonrasız bir yapıya sahiptir. Bu anlamda 'bir', mutlak varlıktır. Hatta varlık üzerine yapılacak bir belirleme, onun 'bir' olduğunu söylemekten daha ileri gidemez. Oluş, değişme merkezli kavramlar ise sanı yolunun takip edilmesi sonucu ulaşılabilecek yanılsamalardır. Bir, her türlü yokluk düşüncesini, 'mutlak yokluk'u ve 'görelî yokluk'u dışarıda bırakır. Buna göre, Parmenides de Herakleitos gibi varlığa ontik bir perspektifle yaklaşmaktadır. Ancak onlar, varlığın doğası üzerinde farklı yorumlar getirirler. Herakleitos, varlığın doğasının 'oluş' olduğunu belirterek bir anlamda algılarımız ile anlaşılabilir evrene de bir açıklama getirir. Evren üzerine olgun bir ruha sahip olan kimse, varlıktaki oluşu görüp logosun karakterini anlayabilir. Dolayısıyla yapılabilecek bir görünüş - gerçeklik evreni ayırımında Herakleitos söz konusu olduğu zaman bir tutarlılık görülmektedir. Buna karşılık Parmenides'in 'Bir' düşüncesi salt mantık alanında kalındığında bir geçerlilik taşır ve reel alan için düşünüldüğünde problem yaratır. Onun felsefesi de Herakleitos'ta olduğu gibi varlık düşüncesinin bilgisel olarak tüketilemeyeceğini veya açıklanamayacağını savunur gibidir. Her şey 'Bir' ise, susup 'Bir'e katılmaktan başka bir yol görünmemektedir. Çünkü konuşmak, yani bilgiye ulaşma çabası içerisine

girmek, en azından bilen-bilinen / süje-obje bağlamında ikiliği ortaya çıkartacağından başlangıçta yanıltıcı olacaktır. Bu bağlamda Herakleitos'ta olduğu gibi, mistik bir düşüncenin imkanı, Parmenides için de söz konusu olabilir.

Elea ekolünün sonraki temsilcisi kabul edilen ve Parmenides'in öğrencisi olan Zenon'un gündeme gelmesi, varlık hakkında özgün fikirlerinden dolayı değil, varlığın açıklanması söz konusu olduğunda hocası Parmenides gibi düşünülmediği takdirde düşünülmesi muhtemel paradoksal sonuçlardır. Zenon'u günümüze taşıyan da hala çözülmesi için çaba gerektiren son derece iyi kurgulanmış paradokslarıdır. Yani o, bütün enerjisini Parmenides'in müdafaasına vermiştir.

Bir anlamda Herakleitos ile Parmenides'i uzlaştırma çabesindeki filozoflar olarak düşünülebilecek Plüralist filozoflar Empedokles, Anaxagoras ve Demokritos, varlığın gerisindeki arkheyi sayısal olarak birden fazla kabul ederler. Bu bağlamda Empedokles ve Anaxagoras, arkhe olarak kabul ettikleri ögeyi bir anlamda Parmenides'in 'bir' düşüncesinin özelliklerini ihtiva eder bir yapıda düşünürler. Dolayısıyla tutarlı bir şekilde Empedokles'in 'dört öge'si ve Anaxagoras'ın 'spermata'ları kendi başlarına hareket kabiliyetine sahip değildirler. Bundan sonra söz konusu olan filozofların felsefelerine Herakleitosçu değişim düşüncesini açıklamak için sırasıyla sevgi-nefret ve nous dahil olur. Her iki öge, duyular ile kavranabilen alandaki değişim olgusunu açıklamaya hizmet ederler. Buna göre söz konusu ögeler, varlığın meydana gelmesini ve yok olmasını açıklarlar.

Empedokles ve Anaxagoras'ın arkheleri için mutlak varlık belirlemesi kısmi olarak yapılabilir. Çünkü mutlak varlık olarak düşünülebilecek ögelerin dışında her iki filozofta da öncesiz-sonrasız olarak düşünülen başka varlıklar söz konusudur. Burada bağlayıcı bir belirleme yapmanın güçlüğü, her iki filozofun felsefe yapma tarzlarının daha çok kozmolojik bir karakter taşımasıdır. Buna karşılık her iki filozof, varlığın var olması bakımından iki ögeyi vurguladıkları için düalisttirler.

Demokritos için ise diğer plüralist filozoflar da olduğu gibi düalist bir yapı görülmez. Onun atomları 'kendinde' düşünüldüğünde Parmenides'in 'bir' düşüncesini hatırlatırlar.

Ancak atomlar, bir araya gelmek için herhangi bir dışsal öğeye ihtiyaç duymayıp hareket etme gücünü kendi içlerinde barındırmak suretiyle diğer varlıkları meydana getirme gücünü bünyelerinde barındırırlar. Demokritos buradan hareketle atomların hareketi için boş mekanı, yani 'boşluk' düşünceğini gerçek olarak görür. Atomlar ve boşluk onun felsefesindeki mutlak varlıklar olarak düşünülebilirler. Parmenides bağlamında düşünülürse, yani var-olmayanın boşluk olduğu kabul edilirse, Demokritos için boşluk = yokluk denilebilir. İlave olarak hareket kabiliyetini taşıyan olan atomların bu kabiliyetleri, rastlantı veya bir başka şey değil de kendi içlerinden bir zorunlulukla açıklanır. Bu bağlamda Demokritos, 'mekanizm'in ilk örneklerinde biri olarak kabul edilebilir.

Pre-sokratik felsefe bağlamında ele alınan filozoflar için verilen 'hiçten hiç çıkar' düşünceğini savunduklarına dair yargı, doğru görünmektedir. Zira dönem içerisinde yer alan filozoflar, varlığın öncesiz-sonrası var olan bir varlıktan meydana geldiğini ittifak içerisinde kabul ederler. Fakat özellikle Batı Anadolu geleneği söz konusu olduğunda 'yoktan yaratma'nın olmadığına dair kesin bir hüküm çıkarılması zor görünmektedir. Böyle bir yargı, en azından Anaximandros bağlamında geçerliliğini yitirecektir.

Bu dönem içerisinde 'yokluk' kavramının düşünülmesi ise söz konusu dönem içerisinde yer alan filozofların varlığa bakış açıları düşünüldüğünde 'ontik' karakterlidir. Buna göre onlar yukarıda belirtildiği gibi ontik açıdan 'mutlak yokluk' düşünceğinin söz konusu olamayacağını savunmuşlardır. Ama buna karşılık tikel olarak var-olanlar için düşünülebilecek yokluk kavramının özellikle Herakleitos'un sürekli oluş ile tasvir ettiği duyusal alandaki değişimi açıklayan Anaximandros ve Plüralist filozoflardaki karşılığı ve kullanımı 'yok olma'dır. Grekçe 'apollysthai' olarak ifade edilen 'yok olmak' ve 'phtora' şeklinde ifade edilen 'yok olma' görelilik olarak açıklanabilir.

KAYNAKLAR

A. Kitaplar

ARİSTOTELES, Fizik, Yapı Kredi Yayınları, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

ARİSTOTELES, Metafizik, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, Ankara, 1996.

ARİSTOTELES, Oluş ve Bozuluş Üstüne, çev. Celal Gürbüz, Ara Yayınları, İstanbul, 1990.

ARSLAN, Ahmet, İlkçağ Felsefesi Tarihi, İzmir, 1995.

ARSLAN, Ahmet, Felsefeye Giriş, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.

ASTER, Ernst von, İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi, çev. Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul, 1999.

ASTER, Ernst von, Bilgi Teorisi ve Mantık, çev. Macit Gökberk, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

ATADEMİR, Hamdi Ragıp, Filozoflara Göre Felsefe, Atademir Yayınevi, Konya, 1947.

ATAY, Hüseyin, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 2001.

BAYRAKDAR, Mehmet, İslam Felsefesine Giriş, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1988.

CAPELLE, Wilhelm, Sokrates'ten Önce Felsefe I. Cilt, çev. Oğuz Özügül, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1994.

CEVİZCİ, Ahmet (Der. ve Ter.), Felsefe Tarihine Giriş, Paradigma İstanbul, 2002.

CEVİZCİ, Ahmet, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Asa Yayınları, Bursa, 1998.

CEVİZCİ, Ahmet, Onyedinci Yüzyıl Felsefesi, Asa Yayınları, Bursa, 2001.

CORNFORD, F. C. Mac Donald, From Religion to Philosophy, Harper Torchbooks, New York, 1957.

CORNFORD, F. C. Mac Donald, Sokrates'ten Önce ve Sonra, çev. Ufuk Can Akın, Ayraç Yayınları, Ankara, 2003.

DENKEL, Arda, Düşünceler ve Gerekçeler I, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997.

DENKEL, Arda, İlkçağ'da Doğa Felsefeleri, Özne Yayınevi, İstanbul, 1998.

DIEMER, Alvin, "Ontoloji", Günümüz Felsefe Disiplinleri iç., çev. Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1997.

DURANT, Will, Felsefenin Öyküsü, çev. Ender Gürol, İz Yayınları, İstanbul, 2002.

ELIADE, Mircea, Ebedi Dönüş Mitosu, çev. Ümit Aktuğ, İmge Yayınları, Ankara, 1994.

FREEMAN, Kathleen, Ancilla to the Presocratic Philosophers, Oxford, 1952.

GUTHRIE, W. K. C., İlkçağ Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1988.

- HESIODOS**, 'Theogonia', Hesiodos, Eseri ve Kaynakları iç., çev. Sebahattin Eyyüboğlu – Azra Erhat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.
- KIRK, G. S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M.**, The Presocratic Philosophers, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- KINGSLEY, Peter**, Antik Felsefe Gizem ve Büyü, çev. Kenan Kalyon, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.
- KRANZ, Walter**, Antik Felsefe, çev. Suat Y. Baydur, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.
- LAERTIOS, Diogenes** Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.
- NIETZSCHE, Frederick**, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, çev. Nusret Hızır, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 1992.
- ÖNER, Necati**, Felsefe Yolunda Düşünceler, M.E.B. Yayınları, 1995.
- PLATON, Sofist**, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul, 2000.
- PLATON, Parmenides**, Sosyal Yayınları, çev. Saffet Babür, İmge Yayınevi, Ankara, 2001.
- POPKIN, Alan**, 'Metafiziğin Kısa Tarihi', Ahmet Cevizci (Derleme ve Tercüme), Metafiziğe Giriş iç., Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- RİFAT, Samih**, Herakleitos, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.
- ROSS, David**, Aristoteles, çev. Ahmet Arslan vd., Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2002.
- RUSSELL, Bertrand**, Batı Felsefesi Tarihi, çev. Muammer Sencer, Say Yayınları,

SPINOZA, Benedictus de, Ethica, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, 1996, İstanbul.

THILLY, Frank, Felsefe Tarihi, çev. İbrahim Şener, Sistem Yayınları, İstanbul, 1995.

THOMSON, George, İlk Filozoflar, çev. Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, İstanbul, 1997.

URAL, Şafak, Temel Mantık, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, Varlık ve Oluş, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.

VERNANT, Jean Pierre, Eski Yunanda Söylen ve Toplum, çev. Mehmet Emin Özcan, İmge Yayınları, Ankara, 1996.

VERNANT, Jean Pierre, Evren Tanrılar İnsanlar, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Yayınları, Ankara, 2001.

YAZIR, Elmalı'lı M. Hamdi, Metâlib ve Mezâhib, Eser Yayınevi, İstanbul, 1978.

WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1993.

WEST, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

ZELLER, Eduard, Grek Felsefesi Tarihi, çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayınları, İstanbul, 2001.

B. Makaleler

FARABİ, "Ebu Nasr İI-Farabî'nin Hala Üzerine Makalesi", Arapça Metni ve tercümeleri Hazırlayan: Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu

B. Makaleler

FARABİ, "Ebu Nasr İ-Farabi'nin Hala Üzerine Makalesi", Arapça Metni ve tercümeleri Hazırlayan: Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1985.

İNAM, Ahmet, "Herakleitos Üzerine Bir Ussallık Tartışması", Araştırma, D.T.C.F. Felsefe - Sosyoloji - Psikoloji Bölümleri Dergisi, XIII. Cilt, Ankara, 1991.

KORLAELÇİ, Murtaza, "Varlık ve Öz I", Felsefe Dünyası, 2003/1.

C. Diğer

CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.

FENNİ, İsmail, Lugalçe'i Felsefe, Matbba'i Amire İstanbul, 1341.

GÜÇLÜ, A. Baki, vd., Felsefe Sözlüğü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.

LIDELL and SCOTT'S, Greek - English Lexicon, at the Clarendon Press, Oxford, 2002.

NORTH, M. A. & HILLARD, A.E., Greek Prose Composition, www.textkit.com.

PETERS, F. E., Greek Philosophical Terms, New York University Press, 1967.

POYRAZ, Hakan, "Platon'un Kratylos Diyaloğu Çerçevesinde Felsefede Dil ve Varlık İlişkisi" Yayınlanmamış Doçentlik Çalışması, Ankara, 1998.

SMYTH, Herbert Weir, Greek Grammar for Colleges, www.textkit.com.

TEVFIK, Rıza, Kamus'u Felsefe, Matbaa'i Amire, İstanbul, 1330.



ÖZGEÇMİŞ

20 Şubat 1975’de Kütahya’da doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini Kütahya’da tamamladı. 1998 yılında Dumlupınar Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünü bitirdi. 1999 – 2001 yılları arasında aynı bölümde araştırma görevlisi, 2001-2002 yılları arasında da özel bir eğitim kurumunda Felsefe Gurubu Öğretmeni olarak çalıştı. 2002 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı’nda yüksek lisans eğitimine başladı. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’ne araştırma görevlisi olarak atandı ve halen bu görevini sürdürmektedir.

