ANKARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI: 124

ARİSTO
nun
MANTIK VE İLİM ANLAYIŞI

Prof. Hamdi Ragıp ATADEMİR

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI: 124

ARİSTO
nun
MANTIK VE İLİM ANLAYIŞI

Hamdi Ragıp ATADEMİR

ANKARA ÜNİVERSİTESİ BASIMEVİ. ANKARA - 1974

İÇİNDEKİLER

Önsöz 5

Aristo'dan önceki devir..... 15

Aristo ve Katkısı 57

İsbat Teorisi 124

Netice 162

Bibliyografya 176

ÖNSÖZ[1]

Düşüncenin, umumiyetle kabul edildiğine göre, kırk veya elli bin yıllık bir tarihi olduğu ve bu tarihin, uzun veya kısa aralıklarla her anının birbirinden büyük farklarla ayrıldığı, bilinen bir gerçektir.

1 Bu kitap, akademik kariyerimizin ilk basamaklarında hazırlanmış olup İslâm-Türk düşünce tarihinde "*Muallim-i evvel*= ilk öğretici" unvanıyle yer alan bir grek filozofunun, *Aristo*, (ARİSTATALİS) nun bütün sisteminin incelenmesine bir giriş mahiyetinde kaleme alınmıştır. Bu denemeyi, onun Fizik'i, Psikoloji'si, Biyoloji'sii, Metafizik'i ve, nihayet, Ahlâk, Siyaset ve Sanat anlayışı takip edecekti. Maalesef, içinde bulundurulduğumuz türlü zorluklar, karşılaştığımız türlü anlayışsızlıklar, değil bu birbirini takip edecek denemelerin; daha önce hazırlanmış bu küçük eserin neşrini de, adetâ, imkânsızlaştırmıştı.

Bir yandan, gerek öğretim ihtiyaçlarını karşılamak zaruretini şiddetle duymamız, gerek oldum olası alışıla gelen metinsiz çalışmaların hiç bir felsefî sistemin ve okulun yaratılmasına yardımcı olmadığına ve olamayacağına inanmamız, gerekse İslam-Türk düşüncesinde ister ilmî cihaz, ister felsefî düşünce, ister teolojik spekülasyonlar yönünden söz götürmez bir otorite olan *Aristo*'nun kitaplıklarımızda ve dilimizde yüzyıllar boyunca ismi olup da cismi olmayan eserlerinin, hele hele mantık ve metafizik'e ait kitaplarının öğrencilerimizin ve yarının araştırıcılarının ellerine verilmesini İslâm-Türk düşüncesinin tetkikinin gelişmesine ve geliştirilmesine gerekli bir hizmet saymamız bizi tek başımıza bu denemeyi müteakip hemen çetin ve hattâ nankör bir terüme faaliyetine çevirip sürükledi. Bir yandan da, bir çok şahsi teşebüslerin bugüne kadar neticesizliği, gerek zamanın Millî Eğitim Bakanı Rahmetlik Hasan Âli Yücel'in, bu büyük filozofun eserlerini türkçemize çevirmekle vazifelendirdiği (Aristo komisyonu) azaların-

Biz bu gerçekten hareket ederek, bugün ulaşılan fikrî merhalenin, henüz ifadelendirilmemiş, veya ifadesinde güçlük çekilmiş bir takım sezişlerden, karanlık bir takım düşünmelerden, bunları hazır-

---

dan, şahsımızdan başka hiç birinin girişmediği, veya girişmek istemediği veya girişmekten vaz geçtiği böyle bir çalışma bizde hiç bir zaman ne cesaretsizlik, ne de nedamet duygusu uyandırmamıştır.

Kısa denecek bir zaman içinde, felsefe ve mantık alanında milli kitaplığımıza katmakla şeref duyduğum, mantıkî düşüncenin, mantık ilminin gelişmesini çağlar boyunca izleyen bu belli başlı eserlerin başında, hem metot hem de ilim teorisiyeni *Aristo*'nun mantık'a ait eserlerinin altı ciltten ibaret olan *ORGANON*'u, böylece, ilk defa tarafımızdan türçkemize çevrilmiş ve beş cildi M. Eğ. Bakanlığı Yunan Klasikleri Serisinde yayınlanmış, birinci baskısını bekliyen son cildi ile öbürleri yıllardan beri üçüncü baskılarını beklemektedir.

Bu küçük deneme, bu altı ciltlik ORGANON'a bir giriş olarak de sayılabilir. Biz daha ziyade, öğretim ihtiyaçlarına yararlı olacağı düşüncesi yanında türk okuyucularının bütün bir yüzyıllar boyunca düşünce tarihimize mal edilmiş ve islâm düşüncesi içinde bile bir otorite olarak kullanılmış bir ünlü düşünürün fikirlerinin kaynak ve mahiyeti hakkında bir fikir edinmeleri bakımından bu çalışmayı, aradan yıllar geçmesine rağmen, yayımlamakta fayda mülahaza ettik. Milli kitaplıklarımızda, çoğu arapça olmakla beraber, milli fikir mirasımızı teşkil eden sayısız eserlerin tahlilinde, mukayesesinde ve, netice olarak, tenkidinde; ilmî araştırmalarımızı, hiç değilse, tahrik ve teşvik mahiyetinde, fikir alanındaki terekemizi ve düşergemizi değerlendirmekte yararlı teşebüslerde önayak olabileceğini düşündük.

Bu travayın hazırlanmasında bir çok ciddi zorluklarla, hattâ zorlaştırmalarla karşılaştığımızı tekrarlamak zorundayız. O zamanlar, tabi tutulduğumuz maddî zaruretler altında ezile ezile eserde, haemi bakımından, bir takım kısaltmalar yapmaya, bir çok "citation" ve dip-notları ve referansları da eserden çıkarmaya, ne yazık ki, mecbur kaldık. Bugün de, malzememiz dağılmış bulunduğundan bunların eserin içinde tekrar yerleştirilmesi kabil olmadı.

Her ne kadar o günden bu yana, bu konuda bir takım yeni değerli eserlerin çıkabileceği düşünülerek, bunların incelenmesinden sonra bu eserin bir daha gözden geçirilmesi, hattâ yeni baştan yazılması istenebilirse de, bunun esasen büyük olçüde metinlere dayanan böyle

layen bir takım mitik ve mistik, spekülatif ve pratik tasavvur ve ihtiyaçlardan, mütemadiyen, bilerek veya bilmiyerek, başarılı veya başarısız, bir akıl ve tecrübe süzgeçinden, bir tek kelime ile, tenkid süzgeçinden geçerek ve geçirilerek vücut bulunduğuna inanıyoruz.

Bu tekâmülü, sürekli akışı ve bütünlüğü içinde takip, kavrama ve anlama her halde düşüncenin bütün görünüşleriyle tetkik ve tahlilini meslek edinenlere düşen bir vazifedir. Burada bizim işimiz, henüz açık ve seçik olmayan bu seziş ve düşünüşlerin gittikçe aydınlanmaya ve açıklaşmaya doğru yönelmesi, düşünen düşüncenin, düşünülümüş düşünce önünde, hem kendini, hem de kendi mahsulünü karşılaştırarak, açıklık ve seçiklik kazanması fikrinden hareket ederek, düşünce tarihinde bu gelişme ve tekâmülün en mühim bir merhalesini teşkil eden, müphemden açığa, dağınıktan sisteme giden spekülasyonlar zincirinin bir ve, hiç şüphe yok, başlıca halkasına ilişmekten ibaret olacaktır: bunlar *Aristo*'nun umumî'nin ve zarurî'nin bilgisi anlayışı Apodiktik'le Analitik, Diyalektik, Sofistik ve Eristik gibi bilgi anlayışlarıdır.

Bir doktrin veya bir sistemin izahı, bilindiği gibi, bunların vücut bulduğu muhitin ve şartlarının dışına çıkıldığı takdirde büyük bir değişikliğe maruz

---

bir çalışmanın mahiyetinde her hangi bir değişiklik gerektirmiyeceği kanaatindeyiz. Kullandığımız ve eserin sonuna derc ettiğimiz bibliyografya'nın ise, bugün de, hattâ yarın da kullanılabilecek başlıca ana kitaplar olduğu görülecektir.

Denememizin ilmî tevazudan başka bir iddiası yoktur. Bu, eksiklerimizin tamamlanması bakımından gereken alâkayı görmesi ve tenkide mazhar olması hususunda içten dileğimizin açık bir ifadesi de olacaktır.

kalır. Her hangi bir fikir hareketinin ve onu ifadelendiren sistemin, gözettiği gayelerin dışında bir takım anlayış ve anlatış ayrılıklarına, sahibinin hiç düşünmediği görüşleri sisteme sokmaya sürükler. Bunların, türlü zamanlarda, bazan kısır, aldatıcı, çürük, hiç değilse, tahminî; bazen de, gerçekten uzak olmakla beraber, verimli, başka yönlerde bir gelişmenin sebebi olarak görüldüğü de vakidir. Bu hususta sağlam kriterlere sahip olmaktan çok, sezişler ve tesadüfler rol oynamaktadır.

Muhakkaktır ki zihin, düşüncenin ve mahsullerinin reel'le uygunluklarını veya çatışmalarını fark ettikten çok sonra, mantık'ın ve ilim anlayışı'nın hareket noktalarından biri ve başlıcası olarak gösterilebilecek şekilde, *kendi kendisini tetkik konusu* almıştır. Elbette, böylece, hiç şüphe yok, bir mantık ilmi, bir ilim anlayışı, bir ilim teorisi vücut bulmazdan çok önce de bir mantık işi, bir ilim işi yapılmış bulunuluyordu. Ama "*Mantıkan izah etmek*" ihtiyacı zihnin ancak kendi kendini ve eselerini inceleme konusu almasından sonra, almakla mümkün olmuştur. Biz burada bu mantkan izah cehdinin, jenetik bakımdan izah tarzını değil, doğrudan doğruya tarihi bir bakımı tercih ederek, bu mantıkan izah etmek ihtiyaç ve cehdinin bir anına ve, hiç şüphe yok, en mühim bir anına temas edeceğiz: *Aristo*'nun sistemini, bu konudaki doktrini ele alacağız ve yine eserlerinin henüz tartışma konusu olmaktan kalmayan kronolojik sırasından ziyade, sistematik düzene uygun olacak şekilde ve, ilk deneme olarak da, mantık ve ilim anlayışını inceleyeceğiz. Kanaatimizce de metot sisteme takaddüm edeceğinden bu yolu tutmakta isabet de olacaktır.

Aristo ile, başlangıç ve kaynaklar üzerindeki mülâhazaları bu incelememizin dışında saydığımız rasyonel ve mantıkî düşüncenin geliştiği ve büyük sistemlere açılmış, bu sistemler için gerekli epistemojik, metodolojik ve binnetice kriteryolojik bir çerçeve içinde, ilk gerçek fikrî istiklâl ve kemal teşebbüsünü ve devrini buluyoruz. Mantıkan izah ihtiyacının, grek dünyasında, zihnin sırf kendinin ve eserlerinin tahliline girişmeden sırf tabiat'ın, sırf reel'in karşısına dikilip *"eşyanın oluşunu izah"*a ve *"varlığın ilk prensipini arama"*ya yeltendiği amprik, ilkin Birci (moniste) ve sonra Çokçu (pluraliste) fizikçi veya tabiatçı ceryanla, materyalist panteizmle; bunların karşısında olmaktan ziyade, bu prensipi *sayı*'da *(Fisagoras)*; *ateş*'de görüp bu ateş'i de idare eden *logos*'da *(Herakleitos)*, ve bütün materyalist anlayışına rağmen, yeni bir ruhcu unsurda, *nus*'da *(Anaksagoras)* bulan ayrı düşünce hamleleriyle; düşünmenin, bilginin ve, bir tek kelime ile, hakikat'ın ilk rölativist görüşünden tâ imkânsızlık ve inkârına kadar giden çeşitli görüşler ortasında; ferdin ve aklının iktidarının, türlü faaliyetlerde kullandığı metot ve vasıtaların tahliline çalışan "hümanist ve sofist" görüşlerini takip eden, düşünce ve eşya arasındaki münasebeti sezen, düşünceye kendi haklarını vermek ve tanımak suretiyle vücut ve hayat veren *Sokrates*'ci cereyanın akıntısında belirmesi, varlığını düşünce tarihi boyunca, bütün çürütme çabalarına rağmen his ve idame ettirmesi bakımından -bir ilim pratisiyeni olduğu kadar bir ilim teorisiyeni de olan *Aristo*'nun sistemi kadar metodu da büyük bir ehemmiyet kazanmaktadır. Sofist düşünceler karşısında, *Sokrates* ve *Eflatun*'dan başlayan sistem düşüncesi ile parelel metot en-

dişesi ve ihtiyacı, onunla belli bir zaruret ve değer kazanmaktadır.

Aristo'nun yaptığı işi belirtmek için, onu ne batı ve islâm iskolastik hareketinin kendisine başta gelen bir otorite olarak seçmesine, benimsemesine, ne de gerek dinî reformamn, gerek mantık (metot) ve ilim reforması isteği ve teşebbüsleriyle, gerekse yeni-çağ felsefelerinin bir kısmının karşı koyduğu düşüncelerle alevlenen itham veya müdafaa gayretlerinden doğan bir taraflı hükümlere bakmaksızın, bunlara baş vurmaksızın, onun sistemine hayat ve kuvvet veren, geliştiği muhit ve şartlar içinde idealini ortaya koymak ve değerlendirmek, yaptığı düşünce hamlesinin nelere karşı ve hangi şartlar içinde vuku bulduğunu göstermek ve onu geliştiği fikir muhitine yerleştirmek her şeyden önce yapılması gereken bir iştir. *Aristo*'yu böylece düşünce ve mantık tarihinde yerine oturtmak lâzımdır. Bu yapılmadıkça, bütün yönleriyle bu ortaya konulmadıkça, teşebbüsündeki orijinalliği ve değeri münakaşa etmek, onu övmek kadar suçlamak isabetli olmayacaktır. İnsanlığın en az yirmibeş otuz yüzyıldan beri fikrî ve teknik kazançlarının vücuda getirdiği seviyeden bakarak, istisnasız her düşünür hakkında yapılabileceği gibi, yanlış ve eksik olabilecek görüşleriyle bütün bütüne değerden ve itibardan düşürmek de aksak bir zihniyetin belirtisi olacağından, biz bundan sakınacağız.

Aristo'nun kendi çağından sonra gelen yüzyıllardaki tesirlerine ve bu tesirlerinin sebep ve neticelerinin incelenmesine ve tartışılmasına burada asla girişmiyeceğiz. Bu, ayrı, geniş ve aynı zamanda çetin bir konudur. Yalnız onun bizce ehemmiyeti, bilhassa islâm filozofları vasıtasıyle ve sayesinde

hiristiyan iskolastiğine vücut vermesinden ziyade, veya bunun onunla bir yenilik kazanmasından çok, ortaçağın dinî ve mistik spekülasyona açılan devrinde, onun otoritesi altında rasyonel ve mantıkî düşüncenin gelişmesinde, bilhassa islâm ilim ve teolojisine, umumiyetle islâm düşüncesine şu veya bu tavzda sızmasında ve hattâ zamanımıza kadar karşı gelinemez ve sarsılmaz başlıca otorite olarak hâkim olmasındadır. Metafizikçi *Aristo* kadar ve, belki ondan da daha fazla olarak, mantıkçı *Aristo*, öğretim de büyük bir rol oynayan, bütün bir rasyonel düşünceyi dolduran kıyas mantıkıyle ve zarurîyi konu alan ilmiyle hâkim bulunmaktadır. O, bu suretle uzun ve köklü bir tesir ve role sahip olmakla, İslâm-Türk düşünürleri ve eserleri üzerinde yapılacak her araştırmada hareket noktası ve anahtar vazifesi görecek olan, onun bu ilim ve mantık anlayışı olacaktır.

Çağımızın ilim ve mantık anlayışı ve lojistik cereyanlarının anlaşılmasında ve anlatılmasında dahi onun incelenmesinin faydalı olacağı inkâr olunamaz. Yüzyıllarca bütün bir münakaşa ve tenkidin onun etrafında dönüp dolaşması ve mütemadiyen alevlenmesi olayı karşısında da konunun dünkü ve bugünkü ehemmiyeti açıkça belirmektedir.

İşte bu bakımlardan, hepsinden önce, kozmolojisinden, fiziğinden, psikolojisinden, biyolojisinden ve, nihayet, metafiziğinden önce, bütün bunlara temel teşkil eden *mantık ve ilim* anlayışıyla *Aristo*'nun tetkikini tercih ettik.

ARİSTO
nun
İLİM VE MANTIK
ANLAYIŞI

ARİSTO'DAN ÖNCEKİ DEVİR

Grek düşüncesi ve Öbür düşüncelerle olan münanasebetler.

Aristo'nun ilim ve mantık anlayışını inceleyebilmek ve umumî çevresi içinde değerlendirebilmek için, onu vücut bulduğu ve geliştiği muhitin, şartlarının yanı başında karakterini de her şeyden önce ve kısaca gözden geçirmek zorundayız. Bu bizi her şeyden önce grek düşüncesinin başlangıçı ve karakteri üzerinde durmaya sevk edecektir.

Grek düşüncesini tarihi oluşu ve akışı içinde müşahede ve mutalaa edecek olursak, böyle bir düşüncenin sırf greklere ait unsurlardan vücut bulmadığını, esasen heterojen, başlangıçta temamıyle mitik, sırrî ve sihrî olan grek dünyasında bir takım fikir akımlarının, ashında birbirlerine zıt ve çelişik düşünce mahsullerinin birden bire belirmediğini, böylece sırf mevzii ve etnik bir mahiyeti olmadığını görürüz. Aslında çok iptidaî, aralarında siyasî ve kültürel bağların da bulunmadığı, çok defa her bakımdan birbirlerine hasım topluluklar manzarası arz eden o zamanki Yunanistan ve çevresindeki kavimlerin rasyonel düşünce bakımından ve ilmî

sayılabilecek kaynaklardan, teorik ve pratik prensiplerden ve buluşlardan yoksun oldukları bir gerçektir. Grek düşüncesini İyonya düşüncesine bağlamak alışkanlığını bir yana bırakarak, daha sonra grek düşüncesine de temel olacak olan İyonya düşüncesine bir göz atacak olursak, esas rasyonel düşüncenin İyonya kıyılarında doğuşunu müşahade etmek hiç de güç olmaz. İyonya'nın elverişli coğrafî şartlar içinde sık, uzun ve kolayca yapılan seyahatlere, ferdi veya kalabalık göçlere, o günün kavimlerarası diğer münasebetlerine sahne olduğu, teknik olduğu kadar fikrî bir takım alış-verişlerin yapıldığı uğrak yerlerinden biri ve hattâ başhcası olduğu anlaşılacaktır. Bu bakımlardan çok büyük ehemmiyet taşıyan bu çoğrafî bölgede, hattâ yakın adalarından da önce, İyonya kıyılarında, öbür kavimlerin, öbür medeniyetlerin fertleriyle, tüccar olarak, site vatandaşlığına kabul edilsin veya edilmesin, göçmen olarak, Küçük Asya içlerine ve daha gerilere, Asya ve Afrika kıtalarına gidip gelme, gelip gitmelerle sosyal, teknik ve fikrî bir değişmeye şahit olunmaktadır. Mesela, Fenike, Mısır, Asur, Sümer, İran ve Hint, hattâ Çin kavimleri ve medeniyetleriyle, bunların türlü fikrî, dinî, ticarî ve teknik mahsulleriyle, inançları ve ritleriyle, örf ve âdetleriyle temasa gelmiş olmaları, onlara götürebildikleri yanında, daha çok şeyler getirdikleri, ilk belli başlı düşünürlerin aslen yabancı olarak İyonya siteleri vatandaşlığına kabul edilen göçmen veya seyyahların soylarından olmaları gösterir ki bu kıyı sâkinlerinin diğer kavimlerden, İyonya ötesi ada ve bölgelerden daha çabuk ve daha çeşitli bir düşünce zenginliği elde etmelerini izah etmek mümkündür. Tahlil ve tevsii mevzuumuz dışında olmakla beraber, bu türlü temas ve münasebet-

lerden sonra doğulu kavimlere ait olup da daha önce bu adı geçen bölge kavimlerinde rastlanmıyan bir cok rasyonel düşünce mahsulu astronomik, matematik, hattâ şimik elementlerin varlığını isbat eden araştırmalar birbirini takip etmektedir. Bunların bir envanterini yapmanın yeri burası olmadığı gibi, esasen bütün ilim ve teknoloji tarihleri kadar düşünce tarihleri de istisna sayılmıyacak misallerle doludur.

Hem mekân, hem de zaman bakımından, birbirlerine çok yakın da olsalar birbirlerinden çok farklı elementler, heterojen topluluklar manzarası arz eden greklerin dünya görüşlerinde değişme ve gelişme, genişleme ve yayılma temayülü, rasyonel düşünce ve bu mahiyette toplanmış malzeme ve elementlerin terkip ve tahliline teşebbüs, hep bu kavimlerarası münasebetlerin ve coğrafî mühitin, bir tek kelime ile, elverişli *tabiat*'in içinde doğduğunu söylemek, yunan "*mucizesi*" ni rasyonel düşüncenin başlıvca şartlarından biri olan tahlil ve terkip kafkasının gelişme imkânı bulunmasından başlatmak, sosyal ve siyasî olduğu kadar bu etraftan akıp gelen inanç ve düşünce yığınları ve bunlar arasında fark edilen çatışmada bulmak gerekir.

Esasen bu heterojen etnik yapının böyle bir çocukluk çağı üzerinde fazla israra da lüzum yoktur. Grek düşüncesinin ne olduğu hakkındaki hükmü bu konuda otorite olan *L. Robin*'e bırakmakla iktifa edeceğiz: "Grek düşüncesinin bu tasavvurları, mitos (mythos) yani jenealojiyi ve ilâhî şahsiyetlerin hayat niteliklerini anlatarak beşerî oluştan, fiillerden ve hareketlerden edinilmiş hayaller vasıytasıyle eşyanın tabii münasebetlerini ifade eden bir takım rivayetler şekli altındaydı". Bu mitosların ise "sosyolojik

veya animist hipotezlerine başvurmaktan çok, bunu daha önce icra olunmakta olan bir din (culte) in âyin ve merasimlerinde mündemiç bulunan sırrı, kavranılabilir bir hale koymak ihtiyacından çıktığı" da ileri sürülmektedir. Küçük sosyal gruplara bir takım mahallî din ve inanç, bir o kadar da mitos çeşidi takabül etmekte olduğu kabul olunduğuna göre, bunların benzerlikleri ve ayrılıkları üzerinde ve sebeplerinin tahlilinde durmaksızın, denilebilir ki bir çok âmiller altında, harpler, ekonomik, başta mubadele gibi münasebetler, ferdî veya toplu göçler ve daha bir çok sebepler, bu arada teknik ilerlemeler, her zaman ve her yerde olduğu üzere, bu küçük topluluklar arasındaki ayrılıkları, hiç değilse bazılarını ve uzun bir vaade ile kaldırmaya yarasa bile, doğu ve çevre kavimleriyle olan benzeri çeşitli münasebetlerin artması ve sıklaşması ile de mitoslarda bir birliğe doğru gidiş, bir basitleşme ve birininkini öbürüne kabul ettirmek yanında, ortalama bir çözüme de gidilmiş, aralarındaki farkların, uymazlıkların, bağsızlıkların giderilmesine çalışılmıştır. Böylece, bir "fizik mitolojinin doğduğuna ve dinlerin yanında rasyonel bir temayülde yeni bir bilginin belirmesine" şahit oluyoruz.

Grek Düşüncesinin Dinî ve Ahlâkî Karakteri.

Umumiyetle kabul olunduğu üzere, grek düşüncesinin ve bu düşünce mahsullerinin vasfi açık bir şekilde mitik, dinî ve ahlâkî idi. Bir takım teogoni lere ve bunlardan ayrılamayan bir takım kozmogonilere rastlanmakla beraber, bunların hazırlayıcı, hattâ, dıştan gelen tesirlerle birlikte, zorlayıcı rolünün izahına pek girmeksizin, grek düşüncesinin bu karakteri üzerinde hemen ittifakla israr olunmaktadır.

Bütün umumî hayat ve tabiat meselelerinin, zihnin tenkidî bir teemmülünün, rasyonel ve mantıkî bir belli teşebbüsün başlamasından önce, pek tabii olarak mitik ve sırrî inançlarla açıklanıp çözüldüğü anlaşılmaktadır. Homeros ve Hesiodos dinleri, onlardan önceki ve kendilerinden de mülhem oldukları grek sitelerinin her birinin kabul ettikleri dinler, ve Asya dinleri, bir kısım inanç ve pratikleriyle, bir sentezden ziyade, bir karışım halinde burada yer alıyordu. Biz grek dinlerinin tahlilini ve teşrihini konumuz dışında telakki etmekteyiz. Ancak, bunların bu fikrî oluşta, ahlâkî kanaat ve mülâhazalardan, sosyal, aristokratik görüşlerden, kötümser hükümlerin, katı ve sert bir takım düstürlar halinde ve pek azı bize kadar gelebilen bazı manzumeler içinde rastlanan sözlerden ibaret olduğu söylenebilir, ve bunların bazıları da Atina'lı *Solon*'a ve Megara'lı Teognis gibi düşünürlere isnat edilmekte idi. Bunlarda rastlanılan düşünceler üzerinde durulmaya değer. "İnsan oğlunun başından geçenleri, tecrübelerini ve neticelerini, hayatta rastlanan zorun ve şiddetin tehlikelerini, itidâlin zaruriliğini anlatan hükümleri yanında "Zeus'ün her şeye mutlak surette muktedir olduğunu, buna rağmen kötülüğün, haksızlığın, adaletsizliğin her şeye ustün geldiğini" anlatan üzgün, üzgün olduğu kadar da isyankâr görünen Teognis: "*Daha kim bunları görerek ölümsüzlere saygı gösterir?*" diyerek bir şuur alışın örneğini vermekte, devrinin sosyal ve siyasî değişmeleri yanında ve, bunlar dolayısıyla da, dinî değişmelere yolu açan rasyonel düşüncenin ve lâyık bir ahlâk anlayışına geçmek çabasına, pek tabiî olarak da, halk teolojisinden uzaklaşma ve sıyrılma arzusuna bir örnek vermektedir".

Bir taraftan da, Menkıbeleri ile tanıdığımız, henüz felsefe tarihçilerinin, adları üzerinde dahi anlaşmadıkları, kimi bilgisi ve tecrübesiyle, kimi hikmeti ve diyaneti ile, kimi zühd-ü takvasıyle, kimi idaresi ve tedbiri ile, kimi iyilik ve adaleti ile, kimi seyahat ve görgüsüyle, başarılarıyla ün yapmış, başlarında daima iltifakla adı geçen Milet'li *Thales*'in bulunduğu yedi hakîmi görüyoruz. Bunların da bilgi ve ahlâkı, temizlik ve fazileti, tedbir ve başarıyı, görgü ve terübeyi temsil eden ve, daha ziyade, tamamen birbirinden ayrı, kendilerinin veya kendilerinden önceki isimsiz düşünürlerin veya türlü kavimlere ait halk hikmetlerinin bir tekrarı olarak, ahlâkî mahiyette bazı düşüncelerini ifade ettikleri, memleket memleket dolaşarak yaydıkları, bütün bunlarla, hakikatın apaçık (évident-bedihî) olduğu; yahut ilahî bir varlık ve kaynağa dayandığı mahiyetindki kanaat leriyle karşılaşıyoruz.

Ahlâkî ve Kozmolojik Devir.

Grek düşüncesinin filizlendiği bu devir Milattan önce VII-V. yüzyıllar arasına yerleştirilecek olursa, bu devir umumiyetle ahlâkî ve kozmolojik devir diye adlandırılmaktadır. Hattâ bunu, bir bakıma, Sofistler ve *Sokrates*'e kadar getirmek de kabildir.

Siteler içinde ve siteler arasındaki politik mücadelerle bir çok düşünürlerin, hattâ şair olanlarının bile, siteye bir nizam ve nizama da bir süreklilik vermek isteyen, bazan bunda başarılı da olan bir takım yasalarıyle sosyal, politik ve ahlâkî düşüncelere pek büyük bir yer verdikleri görülmektedir. Girit'ten Atına'yı ıslah için getirilen, kozmolojisinden de to-

temler ve tabular devrine ait olduğu anlaşılan, çağın büyük kâhinlerinden biri olan *Epimenides*'in siyasi ve ahlâkî misyonu grek düşüncesinin bu dinî ve ahlâkî karakterini anlatmakta büyük bir mâna taşımaktadır. Bundan başka, bilhassa bir saflık ve temizlik övgüsü sayılan ve bir çok şairlerin ortak katkılarıyle vücüt bulduğu umumiyetle kabul olunan orfizm (orphisme) in de tamamen "dinî ve ahlâkî bir ihtiyacın hem sosyal hem de ferdi bir elaborasyo nu neticesinde sağlanan bir cevabından" başka bir şey olmadığı da belirtilmektedir.

Esasen, çelişmezlik prensipinden yararalanarak yaptığı ilk *mantık ihtilâli* yanında tanrının bir tek olduğunu, önesiz ve sonrasız olduğunu, doğmadığını bir başka benzerinin de bulunmadığını ileri sürerek *teolojik ihtilâli*'ni de yapan, Elea Okulunun kurucusu *Ksenofanes* (Xenophanes)in; her şeyin aslım teşkil eden Ateş'in de, bütün "oluşunu kanun" ve düzenleyicisi *Logos*'a tabi olduğunu ilân eden *Herakleitos*'un; bütün materyalist görüşüne rağmen *Nus* (zekâ) gibi bir unsuru her şeyin temeline yerleştirien *Anaksagoras* (Anaxagoras)ın da birer din islahatcısı olduklarını belirtmek de yerinde olacaktır.

Grek Düşüncesinin Natüralist Başlangıcı.

Gereklerin dinî ve ahlakî düşünceleri yanında tabiatçı (fizikçi) düşünceleri yer almaktadır. Kendi dışında olup biten hadiseler ve bunların pek çeşitli bulunduğu bir muhit grek düşüncesini yavaş yavaş eşya âlemine, yaşanılan reel âleme çekmeye başlamıştır. Bunu da yine teogoni ve kozmogonilerine bağlamak denenebilir. Bundan, başka geniş bir

şekilde, hattâ yine içinde aslen Fenikeli olup Millet vatandaşlığına kabul edilen göçmen aileden *Thales*'le, sonraki nesilden daha bir kısım düşünürleri ihtiva eden ve İyonya Okulu adının verilmesi mutat olan Fizikçi (Physikoi) veya fiziyolog (Physiolokoi) ları birinci plânda saymak gerekir. Her birinin âlem anlayışını ayrı ayrı anlatmaya girişmeksizin, denebilir ki bu düşünürler kâinat ve gerçek âlem meselesini yeni baştan, din ve diğer karışık inançlara karşı değilse de, onların yanı başında ele almayı ve vaz' etmeyi düşünmeye başladıklarına şahit olmaktayız. Dünyanın ve nesnelerin neden yapıldığım, bütün varlıkların ilk ve biricik sebeblerinin ne olduğunu, bütün nesne ve varlıkların kendisineden vücuda gelip bir değişme veya bir birleşmeden sonra, yine kendisine döndüğü veya döneceği ilk ve umumî cevher'in, *öz*'ün *prensip* veya *unsur*'un araştırılmasına ve tayinine çalışmışlardır. M. ö. V. yüzyılın ortalarına doğru, ancak Tanrıya mahsus bir bilgi olarak kabul edilen *Hikmet* (la sagesse-bilgelik) anlayışından yavaş yavaş sıyrılarak, felsefî düşüncenin konusu, hattâ başka bir yönden bakılacak olursa, vazifesi, "realitenin, görünen âlemin gerçek varlığının ne olduğunu araştırmak ve anlatmak"tan ibaret olduğu kanaatiyle karşılaşıyoruz. Başka kavimlerin, başka medeniyetlerin kültürleriyle temasın artması neticesinde, grek dünyasımn yeni düşünür tipi filozof, din islahatcılığı, hattâ yeni din kuruculuğu gibi misyonları yanında, her şeyin "künhünü ve aslını" bilip ona göre hareket eden, böylece bütün bilgi ve fazileti nefsinde toplayan *hakîm* (le sage-bilge)i de olsa, insan fiil ve hareketlerine, bütün bir aksıyonuna taalluk eden konular "sırlar"a ve ilhamlara sahip olan Şairler'le yasacı (Şari')lara, yani kanun koyucu ve yapıcılarına

bırakılmakla beraber, bütün bir âlem meselesini bütünlüğü içinde ele almak başlamış, bütün mümkün çözüm yollarını muhayyilenin gücü nisbetinde, denemiye girişmiş ve yeni yeni "zihnî següzeştlere" atılmış görünmektedir. Bunda türlü ve birbirinden farklı düşünce, inanç ve pratikler kadar bunların karşılaştırılmalarının da gittikçe artan bir rol oynadığı aşikârdır. Girişilen bu dogmatik amprizm ve bir nevi "sathî kozmolojik eklektizm" sınırlarını pek aşamıyordu. Felsefî düşüncenin, verimli ve sistemli olabilmesi için bu tarz düşüncenin çerçevelerini kırıp çıkması gerekiyordu. Bu ise, daha sonra temas edeceğimiz gibi, başlıca zıtlıklarına rağmen *Sokrates* ile Sofistlerin iş birliğiyle gerçekleşme yoluna girecektir. Artık grek dünyası, kendi içinde de bir entellektüel reforma, bir ihtilâle gidecekti, bunda Met harpleri, demokrasi terbiyesi ve saire gibi faktörler yanında daha bir çok tarihî, sosyal, politik, ekonomik, teknik sebep ve neticeler birbirini takip edecek, müessir olacaklardı. Düşünülmüş düşünce, düşünce'nin çeşitli ve belki de büyük ölçüde çelişik düşünce üzerinde olduğu kadar düşünen düşünce üzerinde de bizzat düşüncenin ne olduğu, kaynağı, sınırı, değeri ve konusuyla münasebeti, bunlara ait bir sürü meselenin çözülmesi, yeni yeni meslelerin ortaya atılması, varlık-yokluk, birlik-çokluk, aynılık-ayrılık, sonluluk-sonsuzluk, hareket-atalet, değişme-değişmezlik, süreklilik-süreksizlik ve daha bunlara benzser bir çok meselelerle, bizzat düşüncenin, ilmin ve hakikatın ımkânı meseleleri cevap beklemek üzere düşünce alanında yer alacaktır.

Mitik ve mitolojik düşüneeden dinî düşünceye, dinî düşünceden felsefi düşünceye geçişi belli sınırlarla belirlemek mümkün olmamakla beraber, mitik dünşüncenin ilk felsefî düşünce çeşitlerinde, hattâ *Sokrates* sonrası düşünceler de de sürüp girttiğini görmek zor değildir. Bunun yanında, İnsan tanrılarla dolu bir âlemde, hattâ bu tanrılarla düşüncelerini, duygu ve davranışlarım, her çeşit iyi veya kötü tutkularını uzun müddet paylaşmakta devam etmiştir; felsefî düşünce uzun zamanlar dinî düşünceye bağh kalmış, felsefe bile doğuşu kadar gelişmesini, sistematik yapısını, mantıkan kuruluşuna borçlu kalmıştır.

Böylece, insanın bu tanrılarla dolu âlemdeki sergüzeştinde tek tanrı fikrine ve inancına ulaşabilmesi bile yine mantıkan temellendirme zarurutinin neticesi olmaktan kalmamıştır. Yukarda da bellirtiğimiz gibi, istilâlar, göçler ve sitelerarası çeşitli ilişkiler, bir takım tarihî, sosyal, askerî, kültürel münasebetler, inanç, örf ve âdet ayrılıkları ve çatışmaları, tabıat hadiselerinin basit ve çıplak müşahedesinden çok, düşünce mahsullerinin birbirinden ayrılık ve değişikliği karşısında, çelişme, çatışma ve tutarsızlıkları önünde, en mühim âmil olarak, zihnin kendi iktidarı, tasavvurlarının reelle uyuşup uyuşmazlığı önünde, tutum ve davranışlarının tayinindeki payı üzerinde kendi kendini inceleme konusu alması ve incelemeye koyulması, böylece tenkidçi bir düşüncenin doğması lâzım geliyordu. Ancak varlık'la gelip geçici, duyulabilir realiteyi birbirinin aynı yapan, özdeşleştiren, yalnız madde ve dış olgular âlemini tammaya çahşan ve bunları kendinin öz konusu sayan düşüncede tabiat,

yerini insana bırakıyor ve başta Elea'lıların, sonra sofistlerin, hangi maksatla olursa olsun, gayretleriyle mantıkî bir muâhaza baş gösteriyor. Mantık bilgisi elde edilmeden mantık ameliyeleri yapılmasına rağmen, doğru ve yanlış'ın ne suretle ve neye göre olacağı hakkında herkesce mutcber bir kaideler veya kriterler ortaya konulmadan, mümkün ve muhtemel her tülrlü ameliyeye baş vuruluyor ve pragmatik bir hedef güdülüyor; başarı, o an için kandırıcı ve netice alıcı olsa bile, biricik gaye oluyor. Artık "dogmatik tabiatcılığın yerini şüpheci bir hümanizm almaya" başlıyor. Fakat sırf madde âlemi, sırf tabiat üzerinde düşünmeyi esas işleri olarak kabul eden düşünürlerin hareket noktaları birbirlerine benzer olsa da, güttükleri maksadın ve düştükleri yolların başka başka olduğu görülmektedir. Böylece, eriştikleri neticeler, yaptıkları açıklamalar ve koydukları hal tarzları bir çok ayrılıklar ve zıtlıklar arz etmekten kalmamaktadır. İşte bunlar hep zihinleri kamçılamakta, herkesce muteber kaide ve kriterler arama endişesine iterek, bir zihin ataletine sürüklemesi muhtemel kuşkuculuktan düşünceyi korumak ve kurtarmak gerekiyordu.

Grek Düşüncesinde Rastlanılan Bazı Temeller.

Bütün bu düşüncede, zaif, donuk ve bulanık müşahedeler, bu müşahehedelere dayanan sathî terkip ve kıyaslamalar, indî açıklamalar pek çoktur. Bunların dayanakları bazı ortak, temel olmaya yarayan şu ifadeler içinde hülasa edebileceğimiz düşüncelerde vardır:

Hiç bir varlık yokluktan çıkmaz. Her varlığın başlangıçı bir değişme'den ibarettir. Öyleyse, her şeyin aslında tek ve öncesiz bir madde var. Her şey ondan çıkar, her şey ona döner.

Dogmatik karakteri açık bir şekilde muhafaza eden bu ortak düşünce, İyonya düşüncesinden bu âlemi, bütün varlığını ve olgularını tek bir prensip veya cevherle izaha kalktığı, yukarda temas ettiğimiz gibi, bu varlık veya oluş âlemini açıklamada iptidaî gelenekler veya kalıntılar olan bir takım nakil ve rivayetlerde de karşılaşıldığı muhakkak surette görülür. Bunlar yanında, tabîi olarak, bir takım seçme- devşirme (eklektik) fikir teşebbüsleri ve hamleleri de müşahede olunmaktadır. Bunlar üzerinde teferruatıyle durmak elbette mümkündür. Ama bizi konumuzun dışında çok ötelere götüreceğinden sınırlamaya mecburuz.

Tutarlılık kaygısı ve çelişiklikten kurtulma çabası gösteren bazı filozoflar, her şeyi *idare eden bir güc* arayan düşünürlerden yine en başta, filozofumuz *Aristo*'nun da "akılları bozulmuş insanlar arasında Hakîm olarak konuştuğunu" söylediği ve takdir ettiği *Anaksagoras* gibi, eklektik olmasına rağmen, atomcularla birlikte, şekilerin çokluğunu, maddenin karışıklığım ve belirsiz oluşunu kabul eden, ama bu değişmeler âleminde görülen düzeni ve ahengi, sâde, Milet'li fizikçi veya tabiatçilerden tamamıyle ayrılarak, madde ile değil, atomculardan da ayrılarak tesadüflerle değil, ancak âlemden *üstün* ve *yüce* bir prensiple, *akıl* veya *zekâ* denen bir güc ile, *Nus* (nous) la izah etmek isteyen ve bu zarureti duyan filozoflar geleceğe ışık tutuyor ve böylece, "aslında her şey karışıktı, zekâ (nus) geldi, her şeyi düzenledi" hükmü tekçi (moniste) veya çokçu (pluraliste) temayüllü

maddeci düşünceye bir spiritüalist görüşle yeni bir ufuk açan büyük filozoflar yetişmektedir.

Elbette, bu yetmiyor, zihinlerde başlayan muhakeme ekzersisleri ve bilhassa tenkid ihtiyaçı artıyor, tenkid etme temayülü gittikçe gelişiyor.

Gerçek Varlık bir, tek, değişmez ve haraketsiz, sürekli ve parçasız olduğundan; buna karşılık, her şeyin değiştiğinden, hiç bir şeyin aynı kalmadığından, "bir nehirde bir defa yıkanılabileceğinden, çünkü her an suların akıp gittiğinden, insanın her şeyin ölçüsü olduğunudan veya artık hakikat'ın bir kuruntudan ibaret olduğundan, sanı (zan-doxa)nın yetersizliğinden, hattâ aldatıcılığından" v. b. bahsedenlerin birbirlerine karşı oldukları bir ortamda bulunuyoruz.

Artık iki farklı âlem, iki farklı bilgi, biri tekçi (moniste), öbürü çokçu (pluraliste) iki âlem, iki bilgi, en azından maddeci veya ruhcu denebilecek iki zıt prensip karşısında bulunuyoruz. Artık bir yanda duyulabilen (sensible), bir yanda da düşünülebilen, zihinle kavranabilen (intelligible) iki âlem ayrılığı ve zıtlığı doğmuş bulunuyor. Bunların birinin öbüründen daha gerçek oluşu düşüncesi yanında, birinin veya her ikisinin inkârı da başlıyor. *Zenon*'un iddia ettiği gibi, düşüncenin tutarlılığının, gerçeğin tutarlılığının ölçüsü olması meselesi Elea'lılarla *Fisagoras*'cılar arasında bir tartışma ve, binnetice, mühim bir ayrılık konusu olmakta. Bunlardan başka, *değişme, oluş, çokluk* kavramlarını sokan, evrenlik değişme (lemobilisme universel) ve oluş (le devenir) felsefî doktrinini kuran *Herakleitos*'la; Varlık'ın *var* ve *tek* olduğunu, *yok*'un ve *yokluk*'un olmadığını ileri sürerek bütün delilleri çelişmezlik buluşuna dayanan

varlık doktriniyle *Parmenides* arasındaki derin ayrılık ve zıtlığa rağmen, her ikisi de, *hakikat*'in mahiyet ve niteliği üzerinde anlaşamamakla beraber, yine bir hakikat anlayışı içinde zihnin hakikati elde edebileceğine yolu açıyorlardı. *Doğru düşünce*'den çok. *hakikat'ın varlığı veya yokluğu* birinci plânda yer alıyordu. Birisi için duyulabilen, reel ve hakikî; obürü için aksi oluyordu. Bunların bilgileri de bu anlayışlara göre değişik mahiyette olacaktı. Böylece Felsefenin başlıca konusu da bu mesele etrafında dönüp dolaşacaktır.

Artık bundan böyle, dikkatler bu türlü ayrılmış kavramlara, bunlara, bunların karşısında olan zıt kavramlara, bunları uzlaştırmada veya doğrulamada ortaya çıkan zorluklara, gerekli ameliyelere çevrilecektir.

Şüpheye düşenler, inkârcılar ve tasdikçiler bütün gayretleriyle delillerini serd etmeyi, ölçü (critère) lerini arayıp bulmaya çaba harcayacaklardır.

Bütün bu kutuplaşmalar ortasında, daha sonra, şüpheci ve inkârcıların, sofistlerin karşısında, bir kavram felsefesi; bir araştırma metoduyle, bir düşünme pedagojisiyle, tarif ve tümevarım (istikra) yöntemleriyle *Sokrates*'i; aynı izde bir *fikir*'ler nazariyesi, bir diyalektik analyışı ile *Eflatun*'u; analitik veya apodiktik'i ile *Aristo*'yu bulmamız mümkün olacaktır.

Daha ilerde üzerinde duracağımız bilgi meselesi büyük bir ehemmiyet kazanmakta, hakikatın varlığı ve mahiyeti kadar ilmin imkânı üzerindeki çalışmalar artmaktadır. Böylece, bilgi'nin imkânından düşüncenin tahlili daha büyük bir zaruretle

meydana çıkmakta; bilgi, düşüncenin başlıca konusu olmaktadır. Böylece:

1) *Bir* ve *çok* arasındaki çelişkilik çözülemiyerek âlemin birliğinin, gördüklerimizin çokluğundan çıkmayan, bocalama halinden bir türlü kurtulamayan bir bilgiden, hattâ bir kuruntudan başka bir şey olmadığım iddia eden;

2) Nesneleri *olduğu ve gördüğümüz gibi* göz önünde tutan, âlemin *bir yokluk ve varlık karşı-olumu* olduğunu söyliyerek mutlak surette ne hakikatı, ne de hakikatın zıddı olan yanlışı kabul edememekle "insanların zaaflarıyle mütenasip bayağı ve duyulabilir âleme ait bir nevi bilgiyi kabul eden" düşünce akımları başlıyor. Ve bu akımlar sofist düşünceler içinde ifadesini buluyor ve kuvvetleniyor.

Böylelikle, mantıkî düzendeki teemmül ve mülahâzaların Elea'hlarla *Fisagoras*'cılar arasındaki zıtlık ve münakaşelerin yukarda temas ve izah ettiğimiz bu düşüncenin tutarlılığının, gerçek (reel) in tutarlılığının ölçüsü, yani hakikatın ölçüsü olup olmayacağı üzerindeki düşünce ve mülâhazalardan başladığını *Arnold Reymond*'la birlikte tekrar edebiliriz.

Grek Düşüncesinin Hususiyetinin Daha Sonraki Çağlara ait Olacağı.

Bu hususiaki izahat ve tafsilatı bir tarafa bırakarak, kısaca, Grek düşüncesinin uzak, çeşitli ve muhtemel kaynak ve amillerine; bunlarla, bunların tesiriyle ayrı ayrı yönlerden aldığı muhtelif şekillere bizi ilgiliendiren taraflarıyle işaret ettikten sonra, grek düşüncesinin açık ve seçik bir düşünceyi temsil

eden bir çağın başlangıcında değil, bunun türlü şartlar içinde yakın veya uzak bir takım dışardan gelme düşünce ve kültürlerin her alandaki tesirleriyle vücut bulageldiğini, gerçekten grek düşüncesinin gerçek formasyonunun daha sonraki devirlere ait olduğunu ifade eden görüşü kabul etmekteyiz. Grek düşüncenin bizim denememize konu olan ve hareket noktalarımızdan birini teşkil eden vasıflarından birinin ve başta gelenin "mantıken izah etmek ihtiyaç ve çabası"nın, çok sonraları, ve *Berr*'in de tesbit ve beyan ettiği üzere, zihnin iki ayrı ve mütaakıp safhasından geçmesinden sonra meydana geldiği düşüncesini benimsiyoruz. Birinci safha grek dünyasının bölünmüş ve birbiryle çatışmalar halinde bulunan mitik ve majik, dinî ve siyasî, sosyal ve ekonomik bölünüşler, ayrımlar ve çatışmalar içinde kaynaştığı her türlü birlikten yoksun bir safhadır. Ancak, coğrafi muhitin bütün imtiyazlarına rağmen, yine doğusundan ve Doğu'dan gelen tesirlerle aynı düzenlerde tesirler ve bunalımlarla grek dünyası uzun yıllar kendisine izafe edilecek gelişmelere mazhar olmayacaktır. Yalnız:

1) Zihnin kendisini *tabiatın karşısına koyarak,* etrafında olup bitenleri, tabiatı anlamaya, açıklamaya çalıştığı, nesnelerin ve olguların oluşunu izah edebilecek her görüşü ortaya atmayı denediği kaba, bayağı bir ampizim veya natüralizm safhası olarak belirtilen devir, henüz bütün grek düşüncesini vasıflandırmaktan da uzaktır.

2) Ferdi *başka fertlerin* veya *başka cemiyetlerin karşısına koyarak,* insanın kendisine ilgi duyduğu muhtelif faaliyetlerinde kullandığı yol ve yöntemleri tahlil konusu aldığı *iyi yapmak, iyi konuşmak, iyi dü-*

şünmek istediği safhayı beklemek gerekiyordu. Bu safha sırf grek düşüncesinin teşekkül etmeye başladığı safha olarak gösterildiği takdirde ancak bundan sonradır ki bir takım kriteryolojik araştırmalar zarureti düşünceye ve ilme kendini bütün açıklığıyle duyuruyor.

Daha yukarda, ilk sahifelerimizde de belirttiğimiz gibi, zihnin bizzat kendisini inceleme konusu olarak aldığı zaman, mantık hem dar, hem de epistemolojik, binnetice, kriteryolojik manada da kurulma yoluna girmiş bulunuyor. Gerçekte, umumî olarak, düşünce tarihinde, mantık bilgisi değilse de, mantıkî ameliyelerin bazıları, düşünce eserlerinden anlaşılacağı kadariyle, insanla birlikte, insanın fikrî mahsullerinin bilinmeye başlandığı zamanlardan bu yana, insanla doğmuş denebilirse de ve bir yandan bilhassa, Mısır, Mezopotamya, Finike, bir yandan da, İran, Hind ve Çin gibi Doğu memleketlerinde, hiç şüphe yok, uzun bir hazırlık ve oluş hayatı geçiren ve kayanağı karanhk kalan düşüncelerden; kendilerini hazırlayan sayısız ihtiyaç ve zaruretlerden, başarılı veya başarısız yine sayısız aksiyonlardan,-en ibtidaî, totemik, *sihri* (magique) tekniklerden, ve daha sonraları bilhassa, matematik ilimlerden önce matematik bazı tatbikatın başlaması ve hattâ gelişmesiyle vücut bulduğu ve kurulduğu umumiyetle söylenmiş ise de, mantık şuurunun ve mantıkî kriteryolojik mülâhazaların ancak insanın, içinde bulunduğu sayısız meselelerin ve ortasında bulunduğu şaşırtıcı çelişikliklerin tesiri altında gittikçe artan bir alâka ile kendi kendisini, kendi zihnini, kendi fikrî mahsullerini ve aksiyonlarını tetkik konusu olarak aldığı zamandan başlatmak yerinde olur. İnsanların "Söz

ve ifade demek olduğu kadar Mukakeme"de demek olan *logos*'u diğer şeylerden ayırmayı ve her şeyin üstünde görmeye başladıkları zaman bile, hattâ onun herşeyi düzenleyen değişmez güc olduğunu ortaya atmalarına rağmen, henüz mantıkî düşünme ihtiyacı ve kaygısı mevcuttur denemez.

Fikir ve doktrince çok zengin tenevvülere sahip olmakla beraber ve belli yönlerden bir hayli çeşitli, çok defa zıt ve çelişikliklerle dolu olan tutarlı veya tutarsız bir takım açıklama ve çözüm şekillerinin ve yollarının denendiği kabul edilen grek düşüncesi başlangıçlariyle bizi daha fazla ilgilendirmeyecektir. Ancak, hülasa ederek, başlıca akımları belirtelim:

a) Bütün bilginin konusu bir tabiat anlayışına tahsis edip bulduklerını sandıkları ilk ve asıl prensipe bir güc (iktidar) izafe eden "*Hikmet*'i *fizik*'ten ayırmayan" *Thales* ile onu takip edenler;

b) Mistik ve asketik yuğruluşu ile *Sayı*'ları, hakiki realite saymakla kalmayıp her şeyi onlardan çıkaran, bu "sayı'lara birer ruhaniyet (spiritualité) ve ahlâkiyet (moralité) izafe eden" ve âlemi açıklamada kullanan *Fisagoras* ile kendisini takip edenler;

c) Âlemi evrenlik bir değişme, daimi bir oluş, başlangıçı ve sonu gelmeyen bir hareket içinde, mücerret bir prensiple açıklamaya çalışan fizik'i ile, her şeyin değiştiğini, ancak değişme kanununun, bütün değişmeyi idare eden *Logos*'un değişmediğini ileri süren *Herakleitos*;

d) Oluşu ve hareketi inkâr eden, biricik realite olarak öncesiz ve sonrasız, kendi kendinin özdeşi, hareketsiz, var olan her şeyi içine alan tek Varlık'ı iddia eden *Parmenides* ile kendini takip edenler;

e) Bütün fizikçi görüşleri yanında, sonraları *Sokrates*'in hayranlığını kazanacak olan nus (zihin, zekâ) kavramiyle *Anaksagoras*; bütün benzerlik ve ayrılıklariyle, bütün uzlaşma veya çatışmalariyle bu tenevvüün belli başlı ve büyük çapta örneklerini teşkil ederler.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki *Thales* ve hemen kendisini takip edenlerin dahi, sırf tabiat felsefesiyle uğraşmasına rağmen, grek kafasının artık fizik açıklamalarından bile maddî (hylique) prensipler yanında hemen *mücerret* (soyut) kavramlara ihtiyaç duyduğu, hattâ keşfettiği, ve her yeni filozofun koymak istediği teoride bu türlü mücerret kavramlardan bazılarının getirildiği, bazan bunların yerine tamamiyle yenilerini koyduğu görülmektedir. *Anaksimandros*'un *sonsuz*'unu *Anaksagoras*'ın *zekâ*'sını, *Empedokles*'in *sevgi* ve *nefreti*'ni, v.s. sayabiliriz. Bunlardan başka, *varlık ve yokluk, birlik ve çokluk, aynılık ve ayrılık,* v.s. gibi mantıkî düşünceye götürecek başlıca kavramları sıralayabiliriz.

İnceleme ve Tenkid Konuları.

Her sistem, o sistemi koyanlarca ve onu benimseyenlerce bir hakikatin veya bir hakikatler manzumesinin ifadesidir. Fakat çözülecek mesele hep aynı kaldıkça bir mesele üzerinde bunca fikir ayrılığı, bunca çözüm neden?

Artık her şey tartışma konusu oluyor.

Demokrasinin kurulmasıyle, kanunlar bile artık ilahî veya kudsî karakterini kaybetmeye, onlar da tartışma konusu olmaya başlıyor.

Demokrasi, "belagati bir hükümet, bir idare etme sanati" olarak geliştirmekte; her sitenin kendi öz hayatı içinde yer alan ananevî otoritesi yerine yığınların ihtıraslarını tahrik etmekle ve işletmekle, sitenin vatandaşlarının haklarını istimar etmekle becerikli hatipler geçmektedir. Bu suretle belli kriterleri olan bir *hakikat* yerine, bir hakikat ilgisi yerine, bunun tam tersine ortaya atılmış fikirlerin ve kanaatlerin çokluğundan ve bunlar arasındaki çatışmalardan, zıtlıklarından kuvvet alarak bir *tenkid*, bir doğru gösterme ve doğrulama, sâdece karşısındakileri *kandırma yolu*'nu tutmak gerekmekte ve yetmektedir. Tam bir menfaatçı (utilitariste) ve pragmatik düzende, hatıp hakikatten ziyade tamamyle beşerî düzende, şan, şeref, ün ve kazanç peşindedir. Böylece düşünce ve hakikat buhranı, bunun neticesi olarak, bir *kriter buhranı* başlıyor.

Sofistik'in Çıkışı.

Bu birbirini çelen görüşlerin, gerek ilk kozmolojik, gerek ahlakî karakter taşıyan birci (moniste) veya çokçu (pluraliste), dinamist veya mekanist, gerçekçi veya idealist sistemlerin pek dayanıklı olmayan doğmatizmlerinin tasfiyesi icap ediyor, hattâ sâde kuşkuculuğa değil, aynı zamanda hiçciliğe sürükleyen bir tepki hareketi bile başlıyor. Bu suretle sofistik, doğuşuna ve gelişmesine her yönden elverişli bir muhiti buluyor.

Bizzat *Aristo*'ya göre, gerçekte, sofistler bu ruh halinin ne doğmasına ve teşekkülüne, ne de bu muhitin yaratılmasına sebep olmaktadırlar. Yalnız artan ve hattâ değerinden mütemadiyen kaybeden bir gidişle istismarden başka bir şey yapmadılar.

Aristo, sofisti "gerçek olmayan, bir *görünüşte ilim*'le para kazanan adam" diye tarif eder. Muhtelif yönlerden felsefi meselelerin o günkü çözümlerinin tenkidleri, insan zihninin tahlilini ve bu tahlilin zaruriliğini, kesin bilgi (certitude-yakîn)nin ve ilmin imkânsızlığını ileri sürmeleriyle zihni, "kozmolojik ve natüralist sahadan çekerek, insanı kendi kendini tanımaya davet etmeleri bakımından sofistlerin ve, bir *görünüşte bilgi* olmasına rağmen, sofistiğin hizmeti asla inkâr olunamazsa da, "geçmiş fikir ve kanaatlerin, geçmiş doktrin ve sistemlerin ihtilâflarından, tabiat hakkındaki bilginin sathiliğinden ve çeşitliliğinden, bayağı müşahede ve tahliller üzerine dayanmasından istifade eden" bu oynak kafalı düşünürlerin *Herakleitos*'un mobilizmini, onun umumî değişirlik prensipini, *Protagoras*'ın her şeyin ölçüsünün insan olduğunu ve ona göre değiştiği düşüncesini benimseyerek; ya da Elea'lıların (*Parmenides*, *Zenon* ve *Gorgias*) fikirlerini ancak mukaddemleriyle alarak; ama, ancak *Zenon*'da olduğu gibi, hakikat'la gaygılanmadan, bir hakikat endişesi gütmeden metafizik'i bir retorik (rhétorique), "sübjektif ve ferdî düşünceyi büsbütün formel ve bir diyalektik haline soktukları" görülüyor. Sofistlerin onlarla müşterek noktaları şunlar olmaktadır:

İnsanın hakikate erişemiyeceği, bunun neticesi olarak, ilmin imkânsızlığı, dolayısıyle düşüncenin, helehele doğru düşüncenin, kesin bilginin olamayacağıdır.

Onlarca müşterek *umumî* ve *zarurî* bir *ilim* yoktur. Ferdî kanaatler, sanı'lar vardır. Buradan, daha sonra göreceğimiz üzere, her türlü itirazları önlemek, ber taraf etmek, ve her tez'i ileri sürmek veya mü-

müdafaa etmek imkânı ile Megara'lıların Eristik (Eristique)i dogacaktır.

Burada Sofistlere dair bir kaç söz söylemek belki faydalı olacaktır: Sofistlerce yegâne bilgi vasıtası duyumlar (sensations) dır. Bilgi, duyular (sens) ın verilerini aşamaz, göreli'dir, olası'dır. Suyu misal olarak alalım; o, bir defa içildi mi, bir başka zaman içildiğindeki tadı vermez, vermeyebilir; aynı şarap aynı zamanda veya başka başka zamanlarda içildiği zaman başka başka şahıslar tarafından içildiği vakit ayrı ayrı tadlar verir, verebilir; birine göre tatlı olan, öbürüne göre daha tatlı veya buruk, hattâ acı olabilir. Öyleyse, duyumlar ve verileri, insandan insana, bir zamandan öbürüne değişmektedir. Bundan dolayı, *Protagoras*'ın insan her şeyin ölçüsüdür, sözü bunu gayet iyi açıklamaktadır.

Sofistlerin ve bilhassa *Protagoras*'ın duyumculuğu (sensualisme) ve sübjektivizmi, bir başka tabirle, göreciliği (relativisme) bu kadarcık hülasa olunduktan sonra, düşünce tarihindeki yerleri ve değerleri belirtilerek denebilir ki, "onlar sâde âlem karşısında, yalnız olup bitenler üzerinde teemmülde bulunan birer insan olmayıp, aynı zamanda insanlarca ve insan zihni önünde bu âlemin ne olduğu, ve netice olarak, "bilgimizin, her türlü nesne ve olgu üzerindeki bilgilerimizin elde edilmesinde kullanılan usul ve vasıtaların mahiyeti, derece ve değeri üzerinde teemmülde bulunan insanlar"dır. Bu suretle onların yaptıklarını, düşünceye getirdiklerini, küçüksünmek şöyle dursun, tarihî çevresi içinde yerleştirerek incelemek gerektiğine inanıyoruz. Ancak denememizin konusu ve hacmi dolayısıyle, ilmî ve mantıkî yönden, yapılmaya değen tartışma ve tenkidini kısa kesiyoruz.

Sofistler dilin, hele hele gündelik dilin, halkça konuşulan dilin ikircilliklerinden faydalanarak dilin bir nevi tahlilityle işe başlarlar. Prensip olarak, müphem ve eksik tariflerden hoşlanır, onları yakalamaya çalışırlar. Nominalist bir anlayışla, kelime ve kavramı birbirine karıştırırlar, indî bir kuruluş olduğunu (Gratyle 384 e) ileri sürerler. Tabiidir ki hükmü teşkil eden unsurlar kelime veya kavramlar olunca, hükmün imkânsızlığı ortaya konulacak, yani hükümden ve muhakemeden netice olarak bir hakikatin çıkarılamayacağını, kelimelerdeki bu bellilik ve vuzuh eksikliğinden, pekinsizlikten, yakîn (certitude) yokluğundan düşüncede de bir pekinsizlik küsule geleceğini iddia ederler. Objektif hakikat olmayınca da, ancak ferdî zan ve kanaatlerin mevcut olacağını, ve bu suretle "kavramlar arasında, kendilerini sınırlandıracak bir sıralanışın varlığına lüzum olmadığını" söylerler. Buradan görüyoruz ki sofistlerin kavram anlayışı ile ilmin inkârı sım sıkı birbirine bağlıdır. Bu, retorik'in icaplarına uygun bir adcılık (nominalizme) olmakla beraber, yine mantık'ın çıkmasına ve ilmin vücut bulmasına yardım edecek ve onların hazırlanmasına bir başlangıç teşkil edecektir. Sofistlerin bu retorik nominalizmleri, kelimelerle oynama san'ati yerine, bir az sonra göreceğimiz, *Sokrates*'in kavram felsefesi, ve hakikat mantığı geçecektir. Artık "sana görünen şeyler sana, bana görünen şeyler bana ait" diyen ve hiçbir şeyin ne doğruluğunu ne de yanlışlığını kabul etmeyen *Protagoras*'cı anlayış; varlığın yokluğunu, varsa bilinmesinin kabil olmadığını, bilinse bile başkalarına intikalinin mümkün olmayacağını ileri süren *Gorgias*'cı anlayış, artık karşılarında kavram

felsefesini ve buna dayanan bir hakıkat anlayışını ve mantığını bulacaktır.

Her ne kadar Elea'lıların varlığın *bir* oluşu ve değişmezliği tezi ile *Herakleitos*'un evrenlik değişme (mobilisme universel) doktrini ilmin imkânsızlığı ve duyulabilir (sensible) bilginin değeri üzerinde aynı neticede birleşmiş olsalar da, üzerinde durulması gereken, daha çok, Sofistlerin fikirleri olacaktır.

Aristo'nun Diyalektik'in kurucusu olarak kabul ettiği *Zenon,* bütün çabasını duyulabilir görünüşler içinde ancak *çelişkilik* ve *saçmalık* olduğunu ortaya atmakta kullanır. İşte daha sonra şüpheciliğe (scepticizme-kuşkuculuk) en korkunç ve tehlikeli silahlarını sağlayacak olan Elea'lıların bu *Diyalektik*'i olacak ve yerini *Eristik*'e bırakacaktır. Burada yeri gelmişken söylenebilir ki mekanist ve materyalist dogmatizmden bu şüpheciliğe geçiş açıklanabilir ve artık mantıkî bir açıklama bizi ilgilendirebilir.

İlk düşünürler, fizik âleme ait araştırmalarla uğraştıklarında duyuların ve duyulabilir tecrübenin yetersizliğinin anlaşılmasında geçikilmediği görülür. Akla olan güvenleri tamamiyle sarsılmamakla beraber, elde edilen neticelerin ayrılık ve hattâ aykırılıkları, hiç şüphe yok, daha sonra gelen düşünürleri kuşkuya sevk edecek, etraflarında bulunan, kendilerini çevreleyen âlemden, varlık ve nesnelerden, gözleri önünde olup bitenlerden, hattâ kendilerinden bile şüpheye düşeceklerdi. Böylece. Sofistler Elea'lılarm ve *Herakleitos*'un tezlerini, onların bıraktıkları yerden, durakladıkları zamandan çok ilerilere götürmekle kalmadılar, yeni meseleler ve yeni çözüm şekileri ve deliller serd ederek ortaya çıktılar.

Sofistlerin, ilmi ve kesin bilgi (yakîn)yi inkârları hitabet ve dolayısiyle mahkeme işlerine yaraması bakımından, pratik bir gaye güderek kendilerini diyalektik ameliyelere, oyunlara sürüklemiştir. Muhatap veya rakiplerini her hangi nir iş ve davada kazanmak indişesiyle şaşırtmak, bunaltmak, hiç değilse, susturmak ve susmaya mecbur etmek ve her ne şekilde olursa olsun, gülünç bir hale düşürmek suretiyle kazançlarım sağlamakla bütün sofistiğin rolünü ve maksadını ortaya koymuşlardır. Bununla beraber, ister *Protagoras,* ister *Gorgias* olsun, belli başlı sofistlerin mantıkî endişeye, sahip olduklarım, hattâ ciddi bir mantık işi yaptıklarını, mantığın kuruluşuna çabaladıklarını kabul etmek mümkün olsa bile, onların her tezi müdafaa etmek veya çürütmek hususunda hasımlarına karşı kullandıkları deliller ve tuttukları yollar lisanın ve zihnin tahliline dikkatleri çekmeye yardım ettiği muhakkaktır; bunu, bir bakıma *Sokrates*'in öğrencilerini zamanın sofistlerine öğrenci olarak yollamasıyla da doğrulamak mümkündür. Bu suretle de, düşünce tarihçilerinin benimsendiği bir görüş olarak, *Sokrates*'in felsefede, felsefî düşüncede yaptığı kabul edilen inkılâpla sofist hareket arasında, bir prensip ve sistem birliği ve benzerliği değilse de, aynı yönde ortak bir çabayla "madeci ve tabiatçı bir harekete karşı bir iş birliği" yaptıkları anlaşılacaktır.

Sokrates.

Sokrates, fizikçilerin araştırmalarında pek çok zaman kaybetikleri, hakikate nesnelerin doğrudan doğruya bir incelemesi ile erişilemeyeceği (*Phaidon* 99 d) kanaatindedir.

Sokrates'in esas fikri, ilmin konusunu iyice tarif edilmiş kavramların teşkil ettiği düşüncesidir. Bu kav-

ramlar prensip olarak işe yararlar. Öyleyse, bütün mesele, bunları teşkil etmek ve nesnelerin öz'üne cevap verebilecek, bunu sağlayacak "tarif"e ulaşabilmektir. Umumî fikirler veya kavramları, hüküm ve istidlâli, hattâ ilmin imkânını red ve inkâr eden Sofistik, bu bakımdan *Sokrates*'in anlayışından ve hareket noktasından tamamıyle ayrı bir mahiyet taşımaktadır. Üstelik *Sokrates*'in tepkisini bile mucip olmuştur. Bizi burada ilgilendirecek olan husus da bu olacaktır.

Sokrates uzun zaman ve ilk defa bilgi kaynağı olan zihnin haklarını tanımak ve tamtmak vazifzsini üzerine alan başlıca düşünürdür. Var olanı, yok; yok olanı, var; dogruyu, eğri, eğriyi, doğru; haklıyı, haksız; haksızı, haklı gösterenlere karşı düşüncenin kanunlarını, prensiplerini koymak veya keşfetmek bunlara değil, bunların yani Sofistlerin hasımlarına düşüyordu. Bir taraftan, nesneler karşısında, bir taraftan da kendi kendisinin karşısında bulunan düşüncenin nesnelerle veya kendi kendisiyle uygunluk veya tutarlılık halinde olması, doğru düşüncenin doğru yöntemlerini (procédés) tarif ederek sofistlerin "baş vurdukları müphemlikleri aydınlatmaya, çıkardıkları zorlukları aşmaya yarayan" bir ilim, varlık hikmetini ve zaruriliğini şiddetle hissettiriyordu.

Bununla beraber, tarif ve istıkra doktrininin sahibi olarak *Sokrates*'de de, bütün çabalarına rağmen, bugün mantık kelimesine verdiğimiz manada, bir mantıkçı niteliği aramak ve bulmak da mümkün değildir. Fakat o, umumî fikirler veya kavramlar yardımıyle "bir istıkranın icaplarına göre hükümler tertip edilebileceğini ve neticeler çıkarılabileceğini"

öğretmektedir. Böylece sarih bir şekilde bize zihnin umumî yöntemlerinden birini açıklamaktadır.

Umumi fikirleri, kavramların mevcudiyetini ve bunlar arasındaki bir takım bağlılıkları" bir nominalizim vuruşuyla yıkan ve sübjektivizmleriyle ilmi ve pekinliği (certitude) inkâr eden" sofistlerin karşısında nesnelerin ne olduğunu, mahiyetlerini bilmeyi iddia eden, gelip geçiçi, duyulabilir bir âlemle Varlık'ı özdeştiren ve ancak tabiat olgularını tanıyan *Thales*'den *Demokritos*'a kadar İyonya fizikçilerinden tamamiyle ayrı ve çok farklı bir mahiyet arz eden doktriniyle, hattâ bu türlü fizikî görüşleri ve dogmatik doktrinleri faydasız ve imkânsız kabul eden *Sokrates* insanî olan her şeyi birinci plânda incelemeyi tercih etti, bu ise düşünce tarihinde ilk ve en mühim bir reform olarak gösterilmesi mutat olan büyük hareketin tâ kendisi idi.

Sokrates'in Reformu.

Sokrates, ilmin konusunun değişik ferd ve gelip geçen olgu değil, "kavramdan başka bir şey olmayan değişmez, bir unsur," hep aynı kalan bir *öz* olduğunu ileri sürer. Ona göre, ilim, tek, filan veya falan cesareti, adaleti, v.s. tetkik etmez; o, bütün cesur davranış ve hareketlerde mündemiç ve müşterek olanı, yani umumî olanı, değişmez kalan cesaret kavramını tetkik eder. İşte burada da *Sokrates*'in duyulabilir âleme üstün saydığı ve duyulabilen bir âlem kavramı yerine düşünülebilir, kavranabilir bir âlem kavramını temelden benimsediği açıkça görülür. Onun doktrinin temelinde bu düşünülebilen âlem yer almaktadır. Bu suretle *duyulabilen*'le *düşünülebilen* arasındaki eskiden beri devam edegelen ayrılık ve

aykırılık fikri de onunla yeni bir anlayış ve açıklık kazanacak ve düşünülebilen'in üstünlüğü yönünde büyük bir gelişme devri başlayacaktır.

Sokrates'in İstikrası.

Sokrates'in umumî fikirlere ne suretle erişileceğini veya onların ne tarzda teşkil edileceğini bilmek de faydalıdır. Önce, *Aristo*'nun da şahadetine göre, bunu gerçekleştirebilmek ancak, *istikra* (*tümevarım*) ve *tarif* ile mümkündür. İstikranın, konuşmak ve hususî rey ve kanatlerden, umumî fikirleri çıkarmak üzere koyduğu diyalektik konuşma'nın: 1) Umumî ve gerekli münakaşa metodu olarak zıt fikirleri reddetmek ve çürütmek için muhatap veya hasımlarını kendi kendileriyle çelişmeye düşürmekten ibaret olan *menfi* (olumsuz) veya *yıkıcı* (istihza-ironie); 2) Hakikati açmak ve keşfetmek ve gözlerin önüne sermekten ve "fikirleri doğurtmaktan" ibaret olan, *müsbet* (olumlu) veya *yapıcı* (maieutique) olmak üzere iki görünüşü, daha doğrusu, iki safhası bulunmaktadır. *Sokrates* bu yolu tutmak suretiyle, hususî olguların tahlilinden, filân veya falan cesaret, itidal, iyilik ve adalet olgularından tümevarım ile tariflere ulaşmayı düşünmüştür. Böylece, *Aristo*'nun da dediği gibi, *Sokrates* istikraî söz (logos-kelâm) ve umumî tarifleri ortaya koyan ilk filozoftur. (Métaphysique, XIII. 4.1078 b 17).

Sokrates ve Sofistler.

Sokrates'in âlemi açıklamaktan kaçınması, ne fizik ne de teolojik alanda kalmayarak daha ziyade insan ve ahlâk meselelerini göz önünde tutmak suretiyle sırf beşerî sahada kalması, insanın takip edeceği gaye-

lerin araştırılması ile meşgul olması, onun da sübjektif denilecek bir bakımı kabullenmesi, yukarda da bir kaç yerde temas ettiğimiz gibi, onun da bir sofist olarak davrandığı kanaatını doğrulasa bile, bu onun öbür sofist düşünürlerle ne kullandığı metot ne de gayesi ve varacağı neticeler bakımından pek kabule şayan görünmemektedir. Ne sofistlerle olan münasebeti, ne de sofistlerin bilgiyi, kesin bilgiyi inkârda, hüküm ve ilmin imkânsızlığını göstermekte ileri sürdükleri görüşlerin ifadesi olan, bilginin duyuların şu veya bu insana göre, şu veya bu zamana göre değişik mahsulü olduğunu iddia eden sübjektivizmleriyle *Sokrates*'in sübjektivizmi aynı sayılamaz.

Sofistlerin doktrininde ilme hayat hakkı tanınmazken *Sokrates*'in doktrininde ilmi, hem de "umumî ve zarurî karakterde bir ilim "idealinin hakim olduğu, böyle bir ilim kurmanın veya yapmanın imkânlarının araştırıldığı, bu araştırmanın yollarının denendiği görülmektedir.

Bununla beraber, *Sokrates*'in kendinden önceki ve çağdaşı fikir hareketleriyle ilgisiz ve ilişiksiz olduğu söylenemez. Hattâ onun da aynı ahval ve şartlar içinde yetişmiş, fikirlerini böyle bir muhit ortasında geliştirmiş olduğu muhakkaktır. Ancak, *Sokrates*, felsefeyi "gökten yer'e indirmek"le, başta aksiyon ve ahlâk meselesini birinci plâna çıkarmış olmakla beraber bununla kalmamış, aynı zamanda, iyi ve iyilik gibi, aksiyona ait kaidelrin var olduğunu ve bunların öğrenilebileceğini ve faziletin işlenmesi için ilmin gerekli olduğuna, hele hiç bir kimsenin bilerek kötü olamıyacağına inanmış olarak "fazilette saadetin, ilimde faziletin şart olduğunu ileri sürmektedir, bunu öğretmeye çalışmaktadır.

Halbuki yukarda sözünü ettiğimiz gibi, *Protagoras* kavramı, hükmü ve ilmi inkâr eder, ama o da faziletin öğrenilebileceğini kabul eder. Böylece müşterek olarak aldıkları kabul olunan meseleler dolayısıyle müşahede ettiğimiz konu birliği, çözümlerin farklı olmasına rağmen, tabiat felsefelerine, âlemin fiziki bilgisine karşı aldıkları inkârcı tavır, hattâ umumî olarak, diyalektik diye vasıflandırılabilecek metot birliği onu sofistlere ne kadar yaklaştırsa da, onun umumî fikirler doktrini, hükmün ve ilmin imkânı anlayışı onların görüşlerinin tamamıyle karşısında yer alacaktır, nitekim almıştır da.

Bu böyle olmakla beraber, kendisinin doğrudan doğruya halefi olacak olan *Eflatun*'un doktrini bir yana bırakılacak olursa, gerek diyalektikçi olan ve daha sonraları şüphecilerin selefleri olacak olan Megara'lıların gerçekciliği (réalisme), *Sokrates*'in ve *Parmenides*'in düşüncelerini karıştırarak, "bir fikirle başka bir fikrin tasdikinin imkânsızlığını ve bir bütünlük ve birlik içinde bir çok yüklemleri haiz süje tasarlanamayacağını; ayrıca, fikirlerin varlığını kabul ederek bunlar arasındaki münasebet ve bağlantıların olamayacağını iddia eden bir takım fikir hareketleri elbette gözlerden kaçmayacaktır. Köpeksiler (kinikler) ve Sirenaikler hep bu fikir akımı içinde yarım-Sokratikler'den sayılmaktadırlar. Aşağıda bunlardan, bilhassa *Antisthenes*'ten bahsedecek, düşüncelerini kısaca açıklayacağız.

Aristo der ki: "*Sokrates* faziletleri bahis konusu eder. ve yeri geldikçe onları bütüncül (küllî-universel) olarak tarife çalışır; nesnelerin ne olduğunu araştırır. Bu onun kıyaslar vücüda getirmeyi denemesidir. Kıyas'ın prensipi ise, nesnelerin ne olduğudur. Fa-

kat *Sokrates* bütüncülleri ve tarifleri ayrı varlıklar olarak kabul etmez. Onları ayrıanlar, onlara *fikir* adım verenler, *Eflatun*'culardır (Métaphysique, XIII. 4, 1078 b 17).

Bu suretle, *Sokrates*'in kavramların birbirlerine bağlılıklarını, karşılıklı münasebetlerini, cinsleri nevilere ayırması, nevileri de cinslere irca etmek suretiyle "*bir*'den *çok*'a, *çok*'tan da *bir*'e geçmek imkânını" tanıdığını ve bu imkânı tanımakla da düşünceye hayat hakkı verildiğini öğrenmekyeyiz. Sofistlerin iddialarına göre, fikir'ler arasında hiç bir kesin münasebet kurulamaz, hiç bir tasdik veya inkâr mümkün değildir; onlar *bir* ile *çok* arasındaki çelişmenin fikir ve hükmü imkânsız bıraktığını tekrarlarlar.

Sokrates kavramların teşekkülünü, ilmin gayesi; istikra ve tarifi de ilmin metodu olarak ileri sürer. Umumî fikrin ifade ettiği umumî karakterlerin, hususi olguların tahlili ile tayin edileceğini kabul eder. Her ne kadar E. Bréhier: *Sokrates*'de esas, umumî fikirlerin teşkili değil, insanı anlamaktır" diyorsa da, bizce burada mühim olan *Sokrates*'in hususi cesaret fiillerinin her birinin ayrı ayrı tahliliyle bir fazilet olan cesaret kavramına tümevarım yoluyle yükselmiş olmayı bilmesi ve öğretmesidir. Netice yine insanın kendisini bilmek, *Sokrates*'in kendini bilmek ile çıkış noktasıyla başlayan, sonunda kendisini bilmekten ibaret olan varış noktasıyle çıkış noktasının birleştiği ana düşünce olsa da, onun bunu gerçekleştirmek için gösterdiği mantıkî çaba, ehem- miyet ve değerinden hiç bir şey kaybetmez.

Ama *Sokrates*'in daha çok ilgilendiren tarafı, bu tahlillerden itibaren, "ne kavramın birliğini kavramın kendilerinden çıktığı tek tek olguların çokluğuna, ne de süjenin birliğini süjenin taşıdığı yük-

lemlerin çokluğuna" karşı koymamasıdır. O, süje ve yüklemleri, birbirleriyle münasebetleri içinde tetkik konusu yapmaktadır. Esasen bu anlayışla yaptığı felsefi iş, hem çağdaşlarından çoğunun, hem de kendisinden sonra gelen bir kısım düşünürlerin tenkidine uğradı. Hattâ, yukarda söylediğimiz gibi, umumiyetle kendisine nisbetleri muhafaza olunan yarım-sokratikler diye adlandırılan felsefe okullarının *Sokrates*'in bu anlayışına katılmadıkları, bunda ısrar ettikleri görülmektedir. Bu husuta *Antisthenes*'in tezi, bu karşı hareketi hülasa edecek mahiyette olduğundan, kısaca açıklanmasında fayda vardır:

Antisthenes.

Antisthenes'in düşüncesi iki noktada hülasa olunabilir:

1) Umumî fikirin nefy ve inkârı;

2) Bütün ilmin, ilmî bilginin red ve inkârı.

Anisthenes'e göre, bir hükümde bir süje, bir de yüklemden mürekkep iki kavram birleştirilemez. Çünkü her ikisi de ayrı, ferdî ve hususî kavramlar dır. Kavramları farklı olan iki şey hakkında, onlardan birinin öbürü olduğu asla söylenemez. Netice olarak; her tarif bir imkânsızlıkla karşı karşıyadır; tarif, hiç bir zaman mümkün bile değildir. Artık "insan iyidir" denemez; "insan insandır "denebilir, yani süjenin yine kendisinden başka bir yüklemi olamaz, süje ancak kendi kendisiyle tasdik olunabilir.

Var olan nesneler, ferdî varlıklar; kavramlar da umumî düşünme unsurları olunca, bunların gerçek (réel) hiç bir nesneye tekabul etmemesi lâzım gelmektedir. Bu suretle, *Antistenes* insanları gördüğünü,

ama insanlığı, insanlık diye bir nesne görmediğini, insanlık vasıf ve karakterini görmediğini iddia etmektedir. Bu anlayış içinde, bu nominalizmi ile onun *münakaşeyi*'de imkânsız gördüğü anlaşılır. Çünkü iki kişinin birbirini çelmesinin, çürütmesinin de mümkün olamayacağına kanidir. "Ne nesnelerde, ne de duyumlarda umumîlik olmadığından umumîliğin ancak kelimelerde olduğunu" ileri sürmekle "gerçek (réel) i bir başkasına ircai mümkün olmayan isimlerle ifade olunan bir şey" haline sokmak istediği anlaşılır: Bir şey, yine kendisinin aynı'dır. Asla bir yüklem de olamaz, tek'dir, ferdî'dir. O halde umumî'yi ifade eden ne bir kavram, ne de bir tarif mümkünüdür. Bütün bu açıklamadan anlaşılacaktır ki, ona göre, sâde hüküm değil, aynı zamanda münakaşe, yanlış ve yanılma, çelişiklik, v.b. de ortadan kalkmış olacaktır.

Bu tez gereğince, yaratılan böyle bir zihnî ataletin her türlü düşünme faaliyet ve hareketini imkânsızlaştırdığı açıkça görülecektir. Şöyle ki:

1) Muhatapların, aynı şeyi düşünmeye mecbur olmalarıyle birbiriyle mutabık olacaklarından; ayrı şeyleri düşünmeye mecbur kaldıkları takdirde de asla anlaşmaya varamayacaklarından, münakaşa mümkün değildir;

2) Düşünme, ancak var olan şeyler üzerinde olur, olması gerekir. Halbuki yanılma, yok olan'ı düşünme olunca, yanılma diye bir şey de olamaz.

3) Öz (l'essence) mürekkeptir. Böyle olunca da, onu teşkil eden ilk unsurların sayılması gerekir; ama tarif olunamayan terimlerde durup kalmak icap edeceğinden öz'ün yalın (simple) oluşundan, böylelikle onun ancak neye benzediği, veya benze-

diği şey söyelenebileğinden, tarif de mümkün olmayacaktır. (Métaphysique, IV. 29. 1024 b 32; Méta., VII. 3 1043 b 24; Topiques, I. 9. 104 b 21).

Aristippos ve Sirenaikler.

Antisthenes'in bu hülâsa olunan durumu, öbür yarım-sokratik demilen okulların durumuna da yakındır. Söz gelimi, şirenaikler, bilhassa *Aristippos* da ayni neticelere varmaktadır. Sirenaikler diyorlar ki: Duyumlar vardır, fakat bunları vücuda getiren nesneler hakkında bir şey bilemeyiz. Hattâ insanların duyumlarını da bilmeyiz; aynı şeyler karşısında bulunan insanların aldıkları duyumlar bile başka başkadır. Çünkü ayrı ayrı ruh halleri içinde bulunmaktadırlar.

Bunlardan anlaşılmaktadır ki onlarda sübjektivizm en uç noktasına çıkmakta, duyu farkları, şuur hali ayrılıkları onların, en son tahlilde, tam bir nominalizme, neticede, ilmin inkârına kadar sürüklenmelerine sebep olacaktır.

Megara'lılar.

Bu arada Megara'lılara da yerlerini vermek uygun olacaktır. Her ne kadar belli denebilecek bir doktrinleri yoksa da, gerek yarım-sokratiklerden sayılmaları, gerek sofistlere olan nisbetleri yönünden onları da gözden geçirmek, Aristo-öncesi devri anlamak için faydasız sayılamaz. Onların da bütün gayretleri kavram felsefesine karşı olarak hücümdan, onun tutarsızlığını ileri sürmekten ibarettir. Yaptıkları da, kavram felsefesinin ortaya koyduğu çelişmezlik prensipine dayanan bir mantık anlayışının neticelerinin, bir takım sofizmalarla, saçmalığını ortaya koyma olacaktır.

Böylece, Megara'lılar da, pek sathî bir tarzda, düşüncenin kendi kendini inkâr etmek zorunda olduğunu, öncüllerden ziyade, hüküm ve istidlâlde, neticenin saçmalığını ortaya koymaya uğraşacaklardır.

Sokrates'le başlayan Hareket.

Az çok doktrinal farklarla, sofistlerle yarım-sokratiklerin umumî fikirler arasındaki bağı ve münasebeti red etmeleri, bu yüzden de hükmü, tarifi ve her türlü tasdik ve inkârı, yanılmayı, çelişmeyi inkârları karşısında düşünmeyi ve düşünme prensip ve kanunlarını imkânını inkâr etmeleriyle bir tepki, tenkidlerinin bir tenkidi olarak, bir ilmin, bir düşünme bilgisi olan mantığın hazırlanmasına, bu yönde duyulan bir ihtiyacın karşılanmasına büyük yardımda bulunduklarını teslim etmemek de mümkün değildir.

Bunların karşısında *Sokrates*'in tepkisini ve bu tepki ile başlayan *Eflatun*'un bir ilim ve metot anlayışı içinde diyalektiğinin hazırlanmasını, daha sonra da, bir ilim ve metot doktrini olarak, *Analitik* veya *Apodiktik*'i bulacağız.

İlkin, *Sokrates*, hemen, sonra, talebesi *Eflatun*; daha sonra, onun da talebesi *Aristo*, grek düşüncesini sofistik'ten kurtarmak ve, artık, kavramı bulup ortaya koymakla *nesnelerin özüne* cevap veren tarif'e, bu suretle de *isbatçı ve gerçek ilme yükselme* yolunu açmak iddiasiyle felsefi teşebbüslerine girişmişler; sistemlerinde yer alan ve çok defa zıt tezlere rağmen, Sofistlere karşı ortak bir çabanın halkalarını teşkil etmek üzere iş birliğinde bulunmuşlardır.

Sokrates'in yaptığı işkılâp, nasıl ki onun felsefeyi gökten yere indirmesinde, ve insan'ın bilgisi yapmasında, bilgi de tabiat konusu yerine insan'ı, insanın bilgisini, "kendini bilmesini" öğretmesinde ise, buna istikra ve tarif ile erişilebileceğini; bir şeyin ne olduğunu tayin ve tarif edebilmenin onu her yönüyle, bütün tenevvüleriyle, ferdî ve hususî halleriyle mümkün olabileceğini; her şeyden önce "gelip geçen'le kalan'ın ayırdım" yapmak gerektiğini ve böylece, bütüncül (universel) e yükselinebilmesinde olduğunu ileri sürmesinde, ve bilhasa bunu yapmaya teşebbüsünde ise; onun yapmak istediği reform da aşırı ve sathî nominalızm hareketi içinde Kavramı sâdece dilde hazır bulan, kavrama ayrı ve müstakil bir varlık isnat eden, onu tecrübeden ayıran, gerçek (réel)i düşünülemez ve anlaşılamaz bir hale getirmeye çalışan sofistlerin tam aksine, kavramı varlıklarda, nesnelerde bulur ve onlardan ayırmaz, hattâ denebilir ki kavramı tecrübe ile kontrol eder. olguların çokluğunu, kendilerini düşünülebilir ve kavranabilir yapan birlikten ayırt etmez.

Eflatun.

İşte *Sokrates*'in eserini takip edecek olan talebesi *Eflatun*, sâde hocası gibi aksıyon ve aklâk alanında kalmıyor, onun bütün metot ve prensipleriyle ahlâk konularına tatbik ettiği kavram doktrinini daha da genişleterek bir "kavramlar sistemiyle nesnelerin bütününü açıklamaya" teşebüs ediyor.

Onun bu teşebbüsde hareket noktası şu olmaktadır: ilmin konusu varlık'tır. *Eflatun* bu suretle eski ahlâkî düşünceler devrini, diyalektik tartışmalar devrini kapayıp yeni bir yol seçerek, gerçek (réel)i

düşünülebilen'le özdeşkleştiren fizik-ötesi (métaphysique) devri açıyor; madem ki ilmin konusu varlık'tır; öyleyse, *var olan* şey de onca *düşünülebilen*'dir.

Eflatun'a göre ilim, realiteye, kavramlarla realite arasındaki rasyonel münasebetlere taalluk eder.

Öyleyse. nasıl bir gidiş ile bu münasebetler keşf olunabilir, sorusunu cevaplandırmak gerekecektir.

Mantık'ı hazırlayan, "çokluğu birliğe, yani tek tek bütün insanları *Antisthenes*'in daima inkâr ettiği "*kendinden insan*"a irca eden "çıkan diyalektik" (dialectique ascendante)i; "prensip birliğinden neticelerin çokluğuna", cinsin birliğinden nevi'lerin çokluğuna giden "inen diyalektik"(dialectiqur descedante) ile bunu temin etmek kabildir. *Eflatun* birincisi ile *Fikir*'lerin birliğini ifade eden *tarif*'e, ikincisi ile de *fikir*'in bölümlerini tayin ve *taksim*'e dayanmaktadır. işte bu suretle, *fikir*'ler arasındaki münasebetleri ortaya koyma, fikirler karışımını ayırmak ve ayıklamakla diyalektikçinin işi ve görevi meydana çıkmış oluyor.

Böylece *Eflatun* diyalektiğinin iki fonksiyonu belirmiş bulunuyor.

1) *Kavramların teşekkülü* (synagoge), yani tecrübenin çokluğunu kavramlar birliğine irca etmek,

2) *Taksim* (diairesis), yani cinsleri nevi'ler halinde tahlil etmek. (Sophiste, 253 b; Phaidon, 265 d).

Kavramı tayin için nesnelerin *ilinti*'lerini değil, *öz*'ü bilmek gerekir. Öyleyse kavram, "bir cinsi bir başka cinsten ayırt edecek, karakterlerini meydana koyarak, nesnelerin özünü tayin etmek zorundadır.

En büyük tehlike de kavramın sathi karakterleri üzerinde durmaktan ibarettir.

Kavram bir kere elde olununca, taksim, onun muhtelif bölümlerini gösterecektir, cins'i nevi'lere ayıracaktır. İşinin ehli olmayan diyalektikçi ise, cins'ten ferdî çokluklara çıkamayacak, atlayamayacaktır. Bu itibarla, taksim'in iyi kullanılması, yapılması gerekir. Çünkü diyalektikçinin vazifesi "nevi'lerin metodik bir şekilde yapılan sayımı ile bir cinsin alamm tayin etmekten" iberettir. Böylece denilebilir ki taksimin bütün kademelerini, fertlerin belirsiz çokluğunu buluncaya kadar, inmekten ibarettir. Ancak bunu yapmak suretiyledir ki "Fikir'ler arasındaki münasebetler, zıtlıklar ve tabiiyetler keşf olunabilir. yine bu suretledir ki düşünceye hayat ve hareket verilebilir". Hüküm, netice olarak, ilim böylelikle vücut bulur. meydana gelir.

Taksim bize kavramların *aynı* veya *ayrı* olup olmalarını, bir başka deyimle, karşılıklı münasebetlerini göstermeye yarar. Bizi "en ferdî taayyünler (détermínations)i buluncaya kadar "çok umumîden az umumîye" kestirme ve düz bir yoldan götürür.

Eflatun'da kavramlar arasında bir takım münasebetlerin mevcut olduğuna dair bir ifade, hiç şüphe yok, hüküm imkânını ortaya koymaktadır. Eğer bir şey bir başka şeyle birleşmezse, bir başka tabirle, hüküm imkânsız olursa, ne düşünce, ne de *söz* (kelâm-logos) mümkündür.

"Düşünce ile söz aynı şeylerdir. Farkları şu ki ruh'un kendi kendisi ile sessiz iç diyaloğuna düşünme (dianoia) denir; halbuki bir takım seslerle, ağız yoluyla düşünceden gelen şeye de söz (logos) denir"

ve düşünce'den anladığının da "cevap vererek, tasdik veya inkâr edecek, nazar-ı itibara aldığı konular üzerinde ruhun bizzat kendisine hitap ettiği bir söz olduğunu" (Théétète, 189 e) anlamaktayız. Bu suretle, düşünme, düşüncenin ifadesi olan söz gibi, kavramları birleştirmeye, tasdik veya inkâr etmeye, bir tek kelime ile, hükmetmeye yarar.

Eflatun burada, daha yukarlarda görüldüğü üzere, umumî fikirlerin varlığını kabul etmekle beraber, bunların aralarındaki her türlü münasebeti inkâr eden, hiç bir şey hakkında hiç bir şey söylenemeyeceğini ileri sürerek "*söz* (logos)ü yok eden ve düşüncenin hareketini durduran" Megara'hların karşısında yer almakta, onlara karşı koymaktadır. Böylece, esaslı bir surette, kavramların birleşmesinde mündemiç olan *söz*'ü kabul etmekte, ve bir konu hakkında bir yüklemin tasdik olnuabileceğini kabul etmekle de hükmü mümkün kılmaktadır.

Jenet ve *Séailles*'la birlikte diyebiliriz ki: böylece, terimlerin birleşmesi, söz'ü; fikirlerin birleşmesi, düşünceyi; *söz*'le *düşünce*'nin birleşmesi de hakikî realiteyi vücuda getiriyor. O halde, *Eflatun*:

1) Bir yandan, ilme değişmez ve devamlı bir konu vermek;

2) Bir yandan da, bu fikirler arasında düşünmeyi mümkün kılan münasebetler kurmak suretiyle *Sokrates*'le başlayan akımı açıkça benimseyerek geliştirme yolundadır.

Çeşitlilik ve ayrılıklarından, hattâ aykırılıklarından korkmayarak, filozofların düşüncelerinde kuşkuculuğa doğru gidişten ziyade, bunlarda hakikat paylarını bulup, hattâ, kısmen telifciliğe yönelen

Eflatun'un" ilmin konusunun düşünülebilen (intelligible) olduğunu, objektifleştirdiği, dışta ve deneme -üstü (transcendante) varlıklar olarak kabul ettiği fikir ve makul'ün bizzat varlığın kendisi olduğunu" ileri sürmesi, ve böylece, bilgi teorisinin bir metafizik, bir mantık haline gelmesine başlıca, hattâ biricik âmil olduğu umumiyetle kabul olunmaktadır.

Eflatun, bilindiği gibi, iki âlem kabul eder. Bu onun felsefesinin temelinde yatan esas ayrımı teşkil eder: 1) Sam (doxa) ların konusu olan duyulabilir (sensible = mahsüs) âlem; 2) Gerçek ilmin (episteme) konusu olan düşünülebilen (intelligible = makûl) âlem; bunlardan her birinin de iki çeşidi vardır: Bunlardan birincisi, iman (gnosis) ve itikat (pistis)i; ikincisi ise, muhakeme ve istidlâl (dinanoia) ile sırf akıl veya aklî sezgi (noesis)i ihtiva eder. Diskürsif düşünce demek olan dianoia bir hipotezden hareket eder gibi bir fikrirden hareket eder. bütün neticelerini tahkik eder, inceler. Öz işi, zihin yoluyla bir fikirden öbürüne geçmek'dir. Kendisinden hareket edilen fikrin karakteri, onu hiç bir suretle ilgilendirmez. Ama aklî sezgi (noesis)yi hazırlayan bunun kendisidir. Sezgi (noesis) ise, rasyonel ve yalın bir bilgi olup prensiplere erişir. Düşünülebilen (makûl) lerin temaşasına erişebilmek, yükselebilmek üzere, muhakeme (dianoia) nin hipotezlerinden istifade eder; öz konusu, yüce prensip'tir.

İnsanın işi, gelip *geçici*'den *kalan*'a, *görünüş* (olgu) den *varlık*'a, *sanı*(doxa=rey-ü zan) dan *ilm*'e gitmektir. Bu gidiş ancak diyalektik bir yolla mümkündür. İlkin, duyum, bilgimizin hareket noktasıdır. Böylece diyalektiğin ilk adımı atılmış olur. İnsanın hassası "duyumların çokluğundan hereket ederek rasyonel

bir birlik içinde toplanan şeye girtmek suretiyle umumî olanı kavramak" tır (Phaidros). Esasen, *Eflatun*, bu birlik anlayışı ile, bütün fikirleri bu birlikte toplayacaktır. Bu birliği adlandırırken de, kendisine bütün öbürlerinin kendisinden çıktığını kabul ettiği İyilik (le Bien) fikri diyecektir. Bunu çıkan diyalektik sağlayacaktır.

Öyleyse, *Eflatun*'a göre diyalektik, "mükemmeli (yetkin) arayan düşüncenin kanunlarından başka bir şey değildir". Bu böyle olunca da, yetkinlik (perfection=kemal) olan *Yüce İyilik fikir* (Hayr-ı âlâ)i bulduğu zaman, duracaktır; başka bir deyimle, bu diyalektik iş, İyiliğin ne olduğunu bilmekle, bu bilgiye ulaşmakla, kısacası, *tarif*'le bitecektir. Bilindiği üzere, tarif bize nesnelerin "*öz*" ünü vermektedir. Çünkü: "tarif, nesnelerin ne olduğuna cevap vermek" zorundadır (Phaidros, 265 d).

Yukarda gördüğümüz gibi, düşüncenin hayat ve hareketi, fikirler arasındaki münasebetlerin keşfine bağh ve özlerinin karşılıklı katışmalarını takip etmekten ibaret olunca, ilmin gayesi de bu münasebetlerin, varlığın bu kanunlarının keşfî olacaktır. Bu bakımdan, *Eflatun*'a göre, demek ki, *metafizik* ile *diyalektik* aynı şeylerdir.

Hülasa edilecek olursa, "felsefenin konusu, ahlâkî konulardan sıyrılarak, yeniden metafizik olmaya" başlıyor; bu konunun, açıkça "varlık'ın ve nesnelerin öz'ü (ousia)" olduğu görülüyor. Ama bütün yeti ve güçlerimiz buna, bu öze erişmezler. Çünkü duyumlar bir magaranın içinde ne varsa onları; magara içinde sırtları magaranın ağzına dönük bir durumda, bulunan bir insana dışardan

içeriye akseden gölgelere benzeyen görüntüleri, görünüşleri bildirir. Dianoia ise "geometrik hakikatleri" öğretmektedir. Son basamakta sırf akıl veya aklî sezgi bulunmaktadır ki o da bize nesnelerin özünü, gerçek varlıkları, yani *fikir*'leri, nihayet yüce iyiliği (Hayr-ı Âlâ) yı kavratmaktadır.

İşte bu bilgi bizim, insan olarak, beşerî hayatımızın işi ve eseri olmayıp *geçmiş bir hayatın hatırlanması* (tahattur) nden başka bir şey değildir. Ruh, nesnelerinin asıllarını, özünü bunun içinde görür.

Demek, *Eflatun*'a göre diyalektik, özün bilgisini temin eden bu Fikir'i elde etmeye muvaffak oluyor; bu suretle de diyalektik, felsefenin hem bütüncül (universel-küllî) *metodu*, hem de bütün bir *felsefe*; felsefenin, bütün bir ilmin kendisi olmaktadır.

Kısaca, bir kere daha belirterek diyebiliriz ki, gittikçe gelişen bir tabiatçı (fizikçi) akımdan başlayarak hümanist (sofistler) bir tenkid süzgeçinden geçerek, ilmin imkânını, kavramların kuruluşunda ve bunlar arasındaki münasebetlerde arayarak düşünceye hayat ve hakları verilirken, böylelikle bir "düşünme tekniği" nin, bir "düşünce sanati"nin doğmakta bulunduğunu görmüş bulunuyoruz.

Esasen maksadımız bu hususta görüş ve anlayışların tenkidinden ziyade, bunların mümkün olduğu kadar şerh ve izahiyle nasıl bir tekâmül gösterdiğini, mütaakıp zamanlarda nasıl bir şekil aldığını, bilhassa esas inceleme konumuzu teşkil eden *Aristo*'nun yaptığı işin mahiyet ve değerini belirtmektir.

ARİSTO VE KATKISI

Giriş.

Fizikçi, Fisagoras'çı ve Heraklitos'çu, bir yandan da Elea'cı ve sofist, başlıca akımların bazan ortasında, bazan da yanı başında *Sokrates*'le başlayan bir hareketin geliştiğini, ve *Eflatun*'la büyük bir doktrine, bir sisteme doğru yöneldiğini gördüğümüz *kavram felsefesi*'yle artık düşünceye bir hayat ve hareket verildiğini, artık hükmün ve ilmin imkânını inkâr etmekle düşüncenin ve netice olarak, hakikatin varlığından şüphe edenlerin karşısında ilmin konusunun ve gayesinin ne olduğunun tayinine doğru yol alındığım yukarıda görmüştük.

Bir yandan, duyulabilen nesnelerin kavranılamayacağı iddia olunarak Elea'lılarlarla, varlık ve yokluk düğümü bir türlü çözülememiş; bir yandan da, bilginin gerçek olmayacağını, aynı bir insanda ve diğer bir çoklarında bu bilginin çeşitli ve farklı olduğunu, duyumların bilgi edinmekte yetersizliğini iddia edenlerle, artık, zihnin bu pek çabuk gelişmiş mücadelesinde akılcılık adına bir ümitsizlik belirtmiştir. Hüküm, istidlâl, ilim, bir kelime ile, düşünce bütün imkânlarını, bu türlü bir durum, bir inkâr durumu karşısında bulunmakla kaybetmek tehlikesine terk edilmiştir. Sistemlerin eşya ve varlık meselelerinde sonsuz anlaşamazlıklar, çeşit çeşit ve karanlık görüşler içinde birbirinden ayrı, hattâ birbirine

aykırı açıklamalar ortaya atmaları, ve, bunların her ne bahasına olursa olsun, hele isbattan ziyade, kandırma yoluyle da olsa, müdafasında ısrar olunması insan zihnini altüst etmiş bulunuyordu. Buradan da bir takım tenkidler, yine bir takım yeni görüş ve açıklamaların doğruluğunu göstermek için de bir takım denemeler yapılıyor, başka denemelerle uzaktan veya yakından ilgili sistemler, yeni yeni doktirinler vücut buluyordu. Bunların çeşitlilik ve zıtlıkları arttıkça her birisinin yeniden sarsılmakta devam ettiği görülüyor ve siyasî değişmelerle birlikte, insan zihni de siyaset ve ahlâk, başka bir deyimle, aksiyon konularına daha çok eğiliyor, hattâ ister istemez itiliyor ve çekiliyordu.

Fakat bütün bunların yanında hiç gerilemeyen ve bütün bu sistemler arasında ola gelmekte olan çelişiklik ve zıtlıklar karşısında, gelişme, hattâ kökleşme imkânları bulan matematik ilmi, varlığını kabul ettirmiş bulunuyordu. *Fisagoras*'cılarla başlayan matematiğin gelişmesi, felsefenin de gelişmesinde, yanî düşüncenin de hak ve hakikatlerini tanıtmakta ve saydırmakta çok yararlı oldu, hem de kesin denebilecek tesirler icra etmekten kalmadı. *Sayı*'yı nesnelerin ve her şeyin özü olarak telakki eden *Fisagoras*'cılarla, aritmetik ve geometriyi âlemin açıklanmasında kullanmakla, kavram felsefesi yanında matematiğin büyük katkısına ve, böylece, kendi gelişmesine de şahit oluyoruz. Akademiya'sının kapısına "Geometri bilmeyen buraya girmesin" diye yazdıran *Eflatun* bile bu bilgiyi, her öğretimin temelinde saydığını, ve umumî kültürün ve zihin terbiyesinin ta kendisi olarak kabullendiği matematikle derinden ilgilendiğini ve itibar mevkiine oturttuğunu görmekle kalmıyor,

aynı zamanda, tartışması konumuz dışında olmakla beraber, bazı felsefe tarihçilerince ileri sürüldüğü gibi, "felsefenin son şeklinin *Fisagoras*'çı bir mahiyet aldığını" bile söyleyebiliriz. Daha doğrusu, *Fisagoras*'cı olmadan, *Fisagoras*'dan daha ilerilerde, düşüncenin, muhakemenin, istidlâlin, ilmin varlığını, hakikat'ın imkânını isbatlamada ondan pek çok yararlanacağım müşahede ediyoruz. *Aristo* da bundan yararlananlardan biriydi.

Halbuki *Aristo* bütün felsefî görüşlerin ve açıklama teşebbüslerinin ortasmda kendisini "her şeyi yerli yerine koymaya gelen "kişi olarak görmektedir. Kendisinden önceki fikir ve kanaatleri mukayese ederek, yararlı olanlarını benimseyor, onlardan geniş ölçüde faydalnıyor ve, nihayet, onlara kendi sistemi içinde yer verirken kendi sisteminin damgasını da vurmaktan kalmıyor. Bunu *Enriquès*: kollektif bir çalışmanın sentezi, ferdî bir çabanın meyvesi diye ifade etmektedir.

Lise'nin kurucusu, yürüyücüler (meşşaiye) okulunun başı olarak onun gayesi şu idi:" Topyekûn ilmi tedris etmek ve her şeyi açıklamak". Böylece, kendisinden önce hiç görülmemiş bir tarzda, o zamana kadar beşerî bilginin her alanında, her konuda, bilinenlere vakıf olduktan başka katkılarda bulunmuş; ilk felsefe ya da teolojiden tutunuz da demir dövmeye, ava, mutbağa, yüzmeye, ata binmeye, v.b. konulara kadar bilgiler ve eserler vermiş; gözünden hiç bir şey kaçmamış, öğretmek için öğrenmeyi asla ihmal etmemiş, dikkat ve muhakemesini hiç bir şeyden esirgememiş eşine çok az rastlanan bir araştırıcı, nâdir bir düşünürle karşı karşıya bulunuyoruz.

Her düşünür gibi, o da, yetiştiği ve geliştiği çevrenin, başta bir hekim olan babasının, felsefî yönden, bilhassa *Eflatun*'culuğun, gençliğinin en çekici ve ünlü okulu Akademiya'nın tesirleri altında kalmış, fakat ilmî zihniyetin başlıca şartı olan tenkid kafası sayesinde, "Okul'un beyni" diye vasıflanlandıran hocası *Eflatun*'nun tesirlerinden sıyrılmakla kalmayarak, bir yandan zooloji ve biyoloji alanında hayvanların, insanların, öbür yandan da sosyoloji ve politika alamnda sitelerin hayatını tetkik etmiş, bir çok zoolojik ve biyolojik incelemelere girişmiş, bunların da bir kısmının kaybolmasına rağmen, mühim bir kısmı bugüne kadar ilmî değerini muhafaza etmiş, bir takım eserler zamanımıza kadar kalmıştır. Biz burada bu eserlerinin geniş bir tahlilini yapacak değiliz. Bunlar daha ziyade ilim ve felsefe, sosyal ve siyasî doktrinler tarihçilerinin işi olacaktır; nitekim bu tahlilleri yapmış bir çok çok ciddi eserler de mevcuttur. Son bir tahlille ve toplu bir görüş ile, onun hüküm, muhakeme ve düşüncenin imkânını bulmakla, biz burada ilmi ne mahiyette anladığını, onu bu anlayışa götüren, kendisini öbür düşünürlerden ayıran ana fikir ve prensiplerin neler olduğunu görmeye çalışacağız.

Eflatun ve Aristo.

Aristo, Metafizik adlı eserinin incelenmesiyle görülecektir ki *Eflatun*' dan "fikir'leri tamamiyle objektivleştirmesinden "dolayı, temelli bir şekilde ve onları dış âlemde, nesnelerden önce, üstün varlıklar olarak kabul etmesiyle ayrılmaktadır. O, *Eflatun*'un ilmi, reel ve ferdî olgu ve nesnelerin dışında bir takım umumî ve mücerret bir varlıklar âleminde aradığın-

dan tenkid etmektedir. Çünkü, onca, ferdî ve hususî varlıkların dışında Fikir'lerin varlığının isbat olunması mümkün olamaz. Üstelik, bu bir boş görüştür. Her ne kadar *Aristo*, *Eflatun*'un taksim metodunu da tenkid ederse de, kavramcılık yolunda yine de *Sokrates*'in ve *Eflatun*'un izini takip eder ve ilmin konusunun kavram olduğunu tereddütsüz kabul eder. Kavramcı olarak birleşen bu düşünürler deneme- ötesi veya deneme-üstü veya deneme - dışı denebilecek (transcendance) görüşü ile kendi deneme - içi denilebilecek (immanence) görüşü ile birbirinden tamamiyle ayrıldıklarını biliyoruz.

Sofistler ve Aristo.

Aristo'nun eserlerini toptan tahlilde ve esas konumuzu teşkil eden mantık ve ilim anlayışını izah ve tahlilinde, mantıkî bir şekilde ele alınması gerekirse, her şeyden önce, altı ciltten ibaret olan *Organon*'unun son cildi "*Sfistlerin Çürütülmesi*" ve sonra bu ciltten önce gelen 5. ciltten, yani "*Topikler*" den başlamak gerekir.

Çünkü *Aristo* bunların birinde metotlu bir şekilde sofizmleri taksim ve tasnif ederek, paralojizmleri açıklayarak, düşüncenin imkânsızlığını iddia eden sofistlerin, sofistik anlayışla çıkardıkları zorlukları; öbüründe de diyalektik düşünceyi ve diyalektik önerme ve kıyasları geniş bir tarzda ve derinliğine incelemekte ve güçlükleri çözmeye çalışmaktadır. Ama bütün eserlerinin başlangıcı veya hareket noktası olan, hattâ, kronolojik olarak, ilk yazıldığı idda olunan mantığa dair eserlerini, klasik sıralanışı içinde gözden geçirdiğimiz zaman göreceğiz ki: bunların da hareket noktasını, "verbal şekillerin

tahlilini yapan ne kadar yetkin bir âlet olursa olsun, daima bir takım ibhamları ihtiva edeceğinden tahlil ve tenkidini muhtelif eserlerinde de yaptığı" lisanın bünyesinden, düşüncenin umumî şekillerinin ifadesini aradığı *(Ketegoryalar)* la, buna bağlı olarak, bazı kısımların *Aristo*'ya aidiyeti şüpheli olmakla beraber aristocu bir zihniyet içinde yazıldığında Aristo' cuların çoğunlukta buludukları, *Organon*'un ikinci cildi olup *Önerme*'lerin incelendiği *(Önerme-Peri Hermenias)* teşkil eder. Tümdengelimlik istidlâlî (R. déductif), ve onun nevi ve şekillerini sâde tasnif etmekle kalmayıp aynı zamanda ilk olarak tahlilini de yaptığı *(Birinci Analitikler)*le, isbattan, isbatçı ilimden bahsettiği *(İkinci Analitikler)* le, yazarının diyalektik karşısında tutumunu ve diyalektiği nasıl anladığını tesbit ettiği, hakikate benzeri, olagan'ı, ve olası'yı da ele aldığı (*Topikler*); ve, nihayet, sofizmaları tasnif ve tahliliyle kalmayıp sofistik muhakemeleri çürüttüğü *(Sofistlerin çürütülmesi)* adlı eserleri onun ilk ilim teorisiyeni olarak başlıca eserlerini teşkil etmektedir.

Bunlar daha ziyade akromatik (accromatique) eserlerinden olup daha sonraları *Organon* (âlet-ilmin âleti) adı altında toplanmış ve yüzyıllar boyunca Batı'da olduğu kadar, Doğu'da da İslâm-Türk düşünce hayatında da temel mantık kitapları olarak kalmış veya bunların doktrinal esasını teşkil etmiştir.

Her ne kadar bazılarının, *Aristo*'nun eserlerinin aslına uygunluğu üzerinde bir takım itirazları ve tenkidleri ve bu konuda bir takım tartışmalar olmuşsa da, biz burada, umumiyetle kabul olunduğu gibi, bu eserlerin aslına uygunluğunu tartışmaksızın, hattâ bunu konumuz dışında sayarak, bugünkü

tenkidin tanıdığı ve tanıttığı şekilde bu eserlerin aristocu zihniyete uygunluğu bakımını tercih ederek, doğrudan doğruya esas işimiz olan *Aristo*'nun mantık ve ilim anlayışını ele alacağız.

Her ne kadar onun mantık'a ait eserleri bize bu anlayışı yeteri kadar açıklarsa da, biz yine onun *Metafizik*'ine, *Ruh*'a, *Fizik*'e, biyoloji ve zoolojiye ve başka konulardaki başka eserlerine, hattâ "*Nikomakos'a ahlâk*" ile *Rhetorik* gibi kitaplarına da, gerektikçe, anlayışını teyit veya red eder mahiyette bulduğumuz her metne başvurmaktan kalmayacağız.

Mantık ve Analitik.

E. Boutroux'ya göre, logikos kelimesini de bugünkü dilde yaşayan bir çok ilmî ve felsefî terimler gibi, ortaya koyan ve kullanan yine *Aristo* olmuşsa da, günümüzdeki mantık manasında veya buna pek yakın olarak, analitik kelimesini de onun kullandığı hemen hemen bütün mantık tarihçilerince paylaşılan bir kanaat olarak belirmektedir. Bunu böyle bilmekle beraber, biz burada bu kelimeyi birbirinden ayırt etmeden aynı manada kullanmakta devam edeceğiz.

Aristo'nun ilim ve mantık anlayışına, ilimden ve mantıktan ne kastettiğine ve bunların sistemindeki yerine ve rolüne dair araştırmalarımıza girişmek için, ilkin, *Aristo*'nun ilim tasnifini görmemizde fayda vardır.

İlim tasnifi.

Aristo, ilimleri gayelerine, zihnin gelişmesinin gerçekleştiği istikametlere, üç belli başlı ameliyeye göre tasnif eder (Metaf. IV ve V). Gerçekte, *ikili*

veya *üçlü* olmak üzere iki ayrı sınıflaması olduğunu belirtebiliriz: (Metaf. E, I ve K; Top. I, VI ve VIII; Eth.à Nico. VI).

Aristo bu hususta pek vazıh olmamakla suçlanmakla beraber, bu konuda müteakıp satırlarda ayrıca duracağız.

Aristo bütün ilmî faaliyetleri üç plânda, bakmak (theorein), hareket etmek (pratten) ve ibda etmek-yaratmak (poiein) olmak üzere üç temel işte toplar. Birincisinden, insan hareket etmeksizin düşünür; ikincisinde sevk ve idare etmesini gerçekleştirir; üçüncüsünde ise, bir eserin ortaya konması iktidarı kazanılır ve gösterilir. Bu suretle *Aristo* ilimleri üç sınıfta iktidarı kazanılır ve gösterilir. Bu suretle *Aristo* ilimleri üç sınıfta toplanmakta ve bunları şu şekilde sıralamaktadır:

1– Teoretik veya spekülatif ilimler;

2– Pratik ilimler veya aksiyon ilimleri;

3– Poetik ilimler veya bir eserin gerçekleşmesini gözeten ilimler.

Bu böyle belirtilmekle beraber, *Aristo*'nun bu tasnifini kesinleşmiş olarak saymak mümkün görünüyor. Bazan bu tasnif ikili olarak ancak şu şekilde ortaya konulmaktadır:

1– Teoretik ilimler (başlıcası: metafizik),

2– Pratik ilimler (başlıcası: ethik ve rhetorik).

Bu ikili ve üçlü sınıflamalardaki kararsızlığa aşağılarda temas edeceğiz. Biz daha önce üçlü tasnifte yer alan ilimleri gözden geçirmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Bininci kategoride bulunan ilimlerden başlıyalım.

a. Teoretik ilimler.

Teoretik ilimler, konusu sırf bilmek olan, veya bilmek için bilmek olan, sırf hakikatin araştırılması ve bilinmesi olan *Matematik*'i, ve bütün tabiat ilimleri ile psikolojiyi içine alan *Fizik*'i, son olarak da daha sonra kendisine *metafizik* denilecek olan *ilk felsefe*'yi teşkil etmektedir.

b. Pratik ilimler.

Pratik ilimler ferdî ve İçtimaî hayatın san'ati olarak ferd için *Ethik*, aile için *Ekonomik*, Site için de *Politika*'yı göstermektedir.

c. Poetik ilimler.

Poetik ilimler ise sırf poetik ile rhetorik'i ihtiva etmektedir.

Mantık'ın bu tasnifte yeri.

Görülüyor ki bu sınıflamalarda *Aristo*'nun ne Analitik dediği mantık, ne de sanı'nın bilgisi dediği diyelektik yer almaktadır. Bazılarınca, te'vil yoluyle, düşünceyi sevk ve idare etmek san'atı olan Mantık, aksiyon ilimlerine, bazılarınca da, Diyalektik'e, diğer bazılarınca da, temamen ayrı bir anlayışa dayanarak, teoretik ilimlere dahil olması gereken bir ilim olarak görülmektedir. *Mantık*'ın *Diyalektik*'e girmesi, belli bir konusu olmayan, ve umumî olan diyalektiği kullanarak, prensipler üzerinde düşünülebileceğini kabul ederken, *Aristo*'nun "sırf mantıkî yöntemlerin kesin bilgi (yakîn) yi elde etmeye, vermeye muktedir olmadıklarını iddia eden ve bu iddiasına dayanarak, uygunluk halinde olmamakla beraber, *Aristo* burada mantık'la diyalek-

tik'i birbirinden ayırmakta, bunlardan birincisini, doğru düşüncenin, öbürünü ise olası düşüncenin bilgisi olarak değerlendirmektedir. O bize Analitik dediği Mantık'la, Diyalektik dediği sanı'nın ve görünüş'ün bilgisi arasındaki ayrılıkları uzun uzadıya ve tekrar takrar açıklar. Bunu aşağılarda göreceğiz. Fakat Mantık'ın yukarda, ikili ve üçlü diye ayırdığımız sınıflamalarda yer alan disiplinlerden birisi içinde yer almamasını da bu disiplinlerin her birinin kısa tahlilini yaptıktan sonra açıklmaya çalışmış olacağız.

Aristo'nun bu sınıflaması, yukarıda görüldüğü üzere, gayelere göredir. Hattâ bazı iddialara bakılırsa, *Aristo* eserlerini yazarken bile, bu tasnifteki maksadı gözetmiştir. Eski Çağ'da kendisinden önce hiç bir örneği olmayan bir düzen ve genişlik içinde görülen bu sınıflama o zaman mevcut bilgilerin durumuna da uygun görünmektedir.

İlimlerin Konuları.

İlimlerin sıralanışlarını göz önünde tutarak, en yüce ilimler denilen ve böyle sayılan teoretik ilimlerden başta gelen *Fizik* olup ayrı (séparé) olmakla beraber, hareketli olan varlıklardan, öz (la substance) den bahseder (Metaf., G. IV. 2). Biyoloji, kimya ve psikoloji buraya girmekte. Ruh, bedenin bir şekli (eidos) olduğundan Fizik'e dahil ise de, akıl bu ilmin konusu içine girmez. Matematik, ayrı (séparé) olmakla beraber, belki de, maddeden ayrılması kabil olmayan, aynı zamanda müteharrik de olmayan varlıkları tetkik eder. İlk felsefe'ye gelince, bu disiplin, öncesiz ve sonrasız hem müteharrik olmayan hem de ayrı (séparé) varlığı, ya da öz (essence)ü inceler.

Bu öbürlerine göre bütüncül (küllî-universel) olmakla kalmaz, onlardan da öncedir, önceliği haizdir.

Fizik'in Konusu.

Fiziğin konusu, hem hareket, hem de sükûnu haiz varlıkların incelenmesidir. Bunlar ise hem madde, hem şekildir. *Aristo*'ya göre reel varlığın bu iki türlü incelenmesi fizik için mümkündür. Madde; şunu veya bunu yapmanın basit iktidarı, değişen şeyin daimi süjesi, veya öz (substance) üdür.. Tohum'un nebat için, bronz'un heykel için olduğu gibi, bu basit, ama mühim bir imkân içinde tam olmayan bir varlıktır. Halbuki "nesne" nin nev'iyle özdeşletirilmesi suretiyle şekil (eidos) meydana gelir ki bu da "tamamlanmış ve tayin edilmiş bir varlıktır". Bunların birinden öbürüne geçmek, *hareket* (kinesis) ile olur. *Entelechia* bu fiil ve iktidarın birleşmesiyle vücut bulan yetkin bir varlıktır. Bunun neticesi olarak, fizik her ikisinin de ilmi olmaktadır; Bu böyle olmakla beraber, fizikçi belli bir madde kadar şekli de, mahiyeti de bilebilir; Tıpkı "hekimin sinirleri, demircinin de çekiçi tanıdığı gibi".

Burada fizik ile metafizik arasında daha önceden yapılmış bir ayırda rastladığımızı belirtmeye mecburuz. Ayrılmış olan'ın varlık tarzını ve öz'ünü tayin etmek Fizik'in değil, İlk Felsefe'nin, Metafizik'in işi olduğunu belirtmektedir.

Matematik'in Konusu.

Matematik'e gelince, ayrı özler (essences séparées) teşkil etmekten uzak olarak, fizik'in konusundan, tecrit yoluyle, çıkarılmaktadır. Akıl için yegâne tatmin edici isbatları veren ve fizik için de ayrıca

ehemmiyeti inkâr olunmayan biricik ilim olmakla, -hattâ *Eflatun* gibi filozofları kast ederek (Métaf. A.9. 99a 32), onlara göre Matematik'in bütün bir felsefe, felsefenin tâ kendisi olduğunu söylemesine rağmen, matematik'le pek uğraşmaz. Hocasının bu yöndeki temayülüne karşı bu yollu bir cephe aldığı bile iddia olunmakta ise de, makbul bir dayanağı görülmemektedir. Matematiğin, umumiyetle, bütün niceliklerden, astronomi, geometri adı altında nicelik (kemmiyyet) in hususî cinslerden söz ettiğini; bununla beraber, niceliğin, nesnelerin özü olmadığını ileri sürer.

Metafizik'in Konusu.

Fizik, realiteye müteallık bir ilim olarak anlaşılmaktadır. Bununla beraber, o, yine bir felsefedir. Ama *İlk felsefe* olmayıp *ikinci Felsefe*'dir, ilk Felsefe veya Metafizik'in yolu üzerindedir. Metafizik ise "*zâten, ilk realitenin ilmi*" dir.

Öyleyse, Metafizik, "şekil ve maddeden mürekkep olan tabiatı" değil, "şekli, sırf şekli" tetkik eder.

Aristo ilmin gayesini, ilim için ilim olarak anladığından, bunun en yüce ifadesinin de teoretik ilimlerde bulunduğuna; bunun neticesi olarak da, bu teoretik ilmin en yücesi olanın da İlk Felsefe veya Metafizik olduğuna kanidir.

Teoretik ilimler, konuları "bilmek için bilmek" olunca, hakikatin sırf nazarî (spekülatif) bir araştırmasını teşkil ederler. Bilhassa burada *Aristo en mücerret olan*'a, ontolojik mahiyette, *en reel olan*'a gitmek suretiyle, ortaya metodik bir tasnif koymaya çalışır. Başta, *Matematik*'i, sonra *fizik*'i, en sona da İlk Felsefe'yi, yani *Metafizik*'i sıralaması bu suretle

izâh olunabilir. Böylece aynı bölümde mevcut ilimler arasında bir hiyerarşi sayılacak olursa, bu en yüce dereceyi, daha sonraları Şam'lı *Nikolaus*'un *fizik'in ötesi* manasına gelen (meta ta phsika) diye adlandırdığı *İlk Felsefe (Felsfe-i Ulâ)*nin işgal etttği görülmektedir. *Aristo*'da (Metaf. A. 2. 982 a 30) "bilmek için bilmek" ; işte bu, bilinmesi kabil olan yüce varlık'ın, "bilinebilir yüce realitenin ilmi"nin başlıca karakteridir. Çünkü bilmek isteyen kimse, tercihan, yetkin olan ilmi seçecektir. Bu demektir ki *en çok bilinmesi kabil olan*'ın ilmini seçecektir. Halbuki *en yetkin olarak bilinmesi kabil olan,* prensipler sebeplerdir. İşte bu prensiplerden ve sebeplerden başlıyarak öbür şeyler bilinir. Üstelik, *Aristo* prensipler ve sebepler, kendilerine tabi olan öbür şeylerle malum olmazlar" der.

O halde, Metafizik'in konusu *"varlık olması yönünden varlık"* (to ön e ön) ve onun özlük (essentiel-zâtî) yüklemlerinin incelenmesidir. Diğer ilimlerin hiç birisi *"varlık olmasıyle varlık"*ı umumî olarak incelemez. Bunlar varlığın her hangi belli bir kısmını bölerek alırlar, ancak matemetik ilimler de olduğu gibi, buna ait olarak bölünen kısmen özlük yüklemini tetkik ederler.

Ama, ilk prensipleri, en yüce sebepleri aradığımıza göre de, bu prensiplerin ve sebeplerin, kendilerine ait oldukları her hangi bir realitenin zarurî olarak mevcut olduğunu da apaçık belirtmek olduğu sonucuna varılır.

Aristo, bütün varlık'ı *"varlık olmasıyle varlık"*ı tetkik eden tek bir ilmin mevcut olduğunu, bunun da ancak *ilk felsefe* olacağım, bu ilmin konusunun da

daima *ilk olan* şeyden ibaret olup öbürlerinin buna tâbi bulunduğunu anlatır (Metaf., IV. 2).

Varlığın Çeşitleri.

Varlık'ın, ilinti olmasiyle varlık, hakikat olmasıyle varlık, kategorilerle, fiil ve güc halinde varhk olmak üzere bir takım çeşitleri vardır (Metaf E. 2).

Fakat ilinti olarak varlık'ın hiç bir ilmin, hiç bir spekülasyonun konusu olmadığı muhakkaktır. Çünkü ilintinin ilmi yoktur (Metaf., E. 2). Hiç bir teoretik, hiç bir pratik ve poetik ilim ilinti ile uğraşmaz.

Aristo bu kanaatını belirtmek için, geometri ile uğraşanın, ne şekillerin ilintilik (accidentel) yüklemlerini, ne de şekiller arasmdaki farkları kaale almadığını örnek olarak göstrir.

Sofistlere Karşı.

İşte burada sofistlere çatar ve onların delillerinin ilintilere taalluk ettiğini beyan eder. Söz gelimi: musikiçi ve gramerci arasında bir ayrılık veya bir özdeşlik olup olmadığı meselesini incelediği diyalektik araştırmalarında olduğu gibi, ilinti "daima veya çok defa olmayan şey" olup burada ortak olan şu kanaati belirtmek yerinde olacaktır; bu kavram temamiyle aristocu bir kavramdır. Halbuki, diğer taraftan, her ilmin konusu" daimi ve çok defa olan"dır. Zihnin tabiî olan yürüyüşü, «daha çok bilinmesi kabil olandan ve daha açık şeylerden, kendiliğinden bilinmesi kabil ve daha açık şeylere" tahlil yolu ile gitmektir.

Aristo, böylece, sofistlere karşı en açık şekilde karşı koyar.

Aristo'nun kendisinden öncekilere ait düşüncede bulduğu noksanlardan biri, ilim ve konusunu, Diyalektik'ten ve konusundan ayırt edilmiş olmasınada ifadesini bulur. O, bütün eserlerinde olmakla beraber, baştan başa *Organon*'unda, hele hele *İkinci Analitikler*'inde, *Topikler*'de ve *Sofistlerin çürütülmesi*'nde bu ayırt üzerinde tekrar tekrar ve ısrarla durur.

Burada hemen belirtelim ki filozofumuzun hareket noktasının temelinde bu ayırt yer almaktadır. O'na göre dayanılması gereken esas şudur (Topikler, I. 100 b 18):

1) Doğru bilgi *(althâ* ve *alethein)*: Doğru olan şeyler, hakikatler vardır ki bunlar, yanılmaz, *hataya düşmez bir sezgi ile* elde olunurlar. İlim buradan ve bununla başlar.

2) Otorite yoluyle bilgi (*Endoxa*): Sanı konuları vardır ki bunlar da Diyalektik'in sahasını teşkil ederler. Her ne kadar bu tasnife yakın bir sınıflamayı *Parmenides*'de de görmek mümkünse de, bu filozofun yalnız sanı (doxa-zan, re'y ve kanaat)yı kabul edip öbürünü red etmesi bakımından *Aristo* tamamen farklı ve orijinal bir mahiyet arz eden bir tezle karşı çıkmaktadır. Bu böyle olmakla beraber, hemen burada *Aristo*'nun ilim ile diyalektik'i ayırt ederken, Sanı (doxa) yı, Sanı'nın kendi konusu olduğu Diyalektik'i hiç bir suretle itibarden düşürdüğü anlaşılmaz. Ama, aşağıda görmeye çalışacağımız veçhile, onun ilim'le diyalektik'i çok defa birbirine karıştırmaya kadar gidişi, onun diyalektik'de de bir nevi ilmî anlayış bulunduğunu; hiç değilse, ilme

faydalı olduğunu kabul ettiğini gösterir. Hattâ prensiplerin ortaya konmasında ve çıkarılmasındaki rolünü belirterek, onun pek çok tenkid ettiği *sofistik*'ten ve *Eristik*'ten tamamen ayırır ve daha üstün bir mevkie yükseltir. Gerçekte, *Eflatun*, Diyalektik'i "Felsefenin bir bölümü", hattâ "felsefenin kendisi" yaptığı halde, *Aristo* onu bir ekzersiz mertebesine düşürür. Bununla beraber, yine felsefeye, ilme hazırlayıcı karakterde saymakta devam eder; ama onu, bir çoklarının sandığı gibi, *ikinci bir Mantık* olarak kabul etmez.

Bu böyle olmakla beraber, bu da, daha sonra göreceğimiz üzere, *Aristo*'nun Diyalektik anlayışı değildir. Ona verdiği daha başka değişik manalar ve mertebeler de vardır.

Onca, ilmî bir kesin bilgi (yakîn-certitude) ye taalluk ve delâlet etmez. Çünkü o, bizzat eşyayı değil, eşya hakkında insanların *sanı*'larını kaale almaktadır. Esasen bu noktada da *Aristo*'nun *Eflatun*'u tenkid ettiği başlıca konulardan birini daha bulmaktayız (Metaf., A. I. 1069 a 26).

Aristo'ya göre bilgi, "objektif şekillerinin sahih tasavvurları olduğundan" (Ruh'a dair, III, 7 ve 8, İkinci Anal., I, 119. b), nesneleri "sırf soyut ve boş bir tarzda görmekten ibaret olan" bu diyalektik'e çatar.

Diyalektik'i ilk icat eden *Zenon* da olsa, şurasını açıklamak gerekir ki *Aristo*'nun çattığı Diyalektik, hiç bir ayırt gözetmeksizin, kendinden önceki diyalektik olup, ilkin, diyalog ve tartışma metodu olarak anlaşılmaktadır. Kendisi de bu diyalektik münakaşa metodunu bahis konusu etmekte ve ka-

bullenmekte ise de, onu ancak Analitik tatmin etmektedir.

Eflatun diyalektiğinin öz gayesi, ruhu Fikir'lere, hakikî varlıklara doğru götürmektedir. Felsefe, prensiplerin ilmi olduğuna göre, diyalektik'in gayesi de prensiplerin araştırılması olduğundan, felsefenin metodu olması gerekir; kısaca, diyalektik, "felsefenin metodu"dur. Halbuki *Aristo,* ilmi bir takım hakikat prensiplerine bağlı veya muallak bir takım kıyas ve isbatlardan yapılmış bir bilgi saydığından, onun sâde diyalektik'ten *üstünlüğünü* değil, aynı zamanda ondan *ayrı prensiplere dayandığını* da ileri sürer.

Diyalektik.

Diyalektik'in konusu, olası (muhtemel olan) veya olasılıklar'dır. Bu (Top. 100 b) diyalektik önermelerin üç şekli ve şu üç sanı'nın bütün dereceleriyle:

1) Umumiyetle, veya hiç değilse, hakîmler (sages) tarafından kabul olunan önerme, öncül (protasis);

2) Hakîmler veya halk arasındaki, ya da sâdece hakîmler arasındaki sanılar ayrılığı (Problema);

3) Mevcut sanılara karşı, bazı hakîmlerin paradoksal tasdikleri, hakîmlerin otoritesi veya büyük sayının, halkın veya halk çoğunluğunun sanıları üzerine dayanan veya kurulan (thesis) dir.

Bunların ortak karakterleri istintakî olmalıdır.

Olası (Muhtemel).

Diyalektik, olası (muhtemel) nın mantığı olduğuna göre, öyleyse, olası nedir? Olası, "şimdiye kadar ve henüz apodiktik bir şekilde tasdik ve isbat

olunamayan"dır. "Olasılar bütün insanların, veya onlar arasından bir çoğunluğun, veya hakîmlerin, bunların da ya hepsinin veya bir çoğunun, ya da en sözü geçenlerinin, veya ünlü kişilerin kabul ettiği" sanılardır (Top. I, 1-100 b).

Eristik.

Bundan başka bir de Eristik vardır ki bu, olası görünen, ama hakikatte olası olmayan sanılardan hareket eden bir çeşit kıyas (syllogisme) dır. Yahut, *görünüşte,* ancak görünüşte muhtemel görünen sanılardan netice çıkaran bir kıyas'dır (Top. I .1, 100 b 24). Böylece, bunların da birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.

Her ne kadar *Aristo* bunları açıkça kıyas'tan farklı istidlâller diye sıralarsa da, kıyas gerçekte netice veren bir istidlâl olup eristik bir kıyas mahiyetini haiz değildir; o ancak *görünüşte* netice verir, veya netice verir gibi görünür. Aslında hiç te öyle değildir; o, hiç bir *doğru* netice çıkarmaz. (Top. 101 b); realiteyi değil, *görünüşü* takip eden bu çeşit sofistik delillerin gayesi diğer kısmı çürütür gibi görünerek hasmının hata yaptığını göstermek onu paradoksa zorlamak ve ona yanlış bir ifade ve beyanı kullandırmak, aynı bir şeyi başka şekillerde tekrarlatmaktan (Sofistlerin Çürütülmesi, 3, 165) ibarettir.

Bütün Eristik ve Sofistik'in tekniği de buradadır.

Sanı (Doxa).

Diyalektik'in anlaşılması, sanı'nın anlaşılmasına bağlıdır. Sanı (doxa) *Parmenides*'de "adatıcı görünüşler bilgisi" olarak tarif edilmekte; *Gorgias*'da "zarurî olarak yanlış olmayan, ama esaslı bir

surette duraksız" telakki olunmakta; *Aristo*'da ise "itikat ve aklî bir kanı(inanış)"manasına gelmektedir. Bunu daha iyi anlamak üzere *Aristo*'nun mantığa ait eserinin, sâdece *Analitikler*'i değil; yine *Organon* adlı eserinin bir bölümü olan *Topikler*'i tahlil etmek gerekir. Bu eserde münakaşa sanatı incelenmekte, karşıda bulunanı sorguya çekip cevap vermek, makul bir tezi müdafaa edip zıt sanılar arasında hareket etmek, bir otoriteyi müdafaa etmek, bir olası'yı, bir hakikate benzeri tutmak, desteklemek ve pekleştirmek öğretilmektedir. Sahası: *olası* (muhtemel) ve *mümkün olan*'dır. Halbuki *Analitikler*'in sahası, "reel'-in bilgisi" dir. Birisi bir "delil ve çürütme" sanatı; öbürü ise "gerçeğin, hakikatın sanatı" dır.

Mantık ve İlk Felsefe.

Bu bakımdandır ki hakikat sanatının temeli, özcü (substantialiste) metafiziktir. Mantık yöntemleri, (procédés), böylece, ontolojik sahada zihne hareket imkânını veren metotları tayin ederler. Fakat fikirlerin birleşmesini veya ayrılmasını husule getiren bu mantıkî yöntemler değildir. Onları *özler*'in ve bunlar arasındaki münasebetlerin araştırılması kendi konusu olan İlk Felsefe'den almaya mecburdur.

İşte burada Mantık ve Metafizik'in ilgisini ve yine burada Mantık'ın sırf formal olmadığına bir defa daha temas etmemiz gerekmektedir. Zihnin doğru işlemesini sağlayan kaideleri koyan *Mantık*, realitenin kanunlarını yalnızca ortaya çıkaran, veya onları isbat eden *Metafizik*'ten ayrı bir disiplindir. Mantık, "idealistlerin sandığı gibi, sırf, bizatihi zihne değil, ferdî zihne taalluk" eder. Reel'i bilen bu zihni, hatadan ve yanılmaktan korumak, kurtarmak

lâzımdır. Bu iş için de "reelin kanunlarını bilmek" gerekir. Bu suretle Mantık da hareket noktasını, *Aristo*'ya göre, ancak Metafizik'ten almak zorundadır.

Buna karşılık, *Aristo*, diyalektik'in alanını çok geniş tutmaktadır. (Top., I, I. 160 a 18): "Bu kitabın maksadı, ortaya atılmış her mesele hakkında bizi olası öncüllerden hareket ederek, deliller ortaya koymaya güçlü kılacak ve bir delil ortaya atıp müdafaa ettiğimizde, kendi kendimizi çelebilecek bir şey söylemekten bizi men'edebilecek bir gücte bir usul bulmaktan ibarettir" diye düşüncesini açıklamaktadır.

Diyalektik'in gayesi.

Diyalektik, üç türlü kullanılışıyla, hakikatin araştırılmasına ve nakline hizmet eder (Top., I. 2. 101 a 25):

1) Temrin olarak: Gündelik faliyette ve felsefî ilimlerde, ortaya konulan her hangi bir metodu kolayca incelemek için bir idman; düşünen zihni çalıştırmak ve işletmek;

2) Konuşmalarda: Muhataplarımıza, kendi öz fikir ve kanaatlerimizden hareket ederek, bizim gözümüze çarpan aykırılıkları bir tarafa itmek ve bunları karşımızdakilerin kendilerine öğretmek.

3) Felsefî bir ilim olarak: Zıt ve makûl iki kanaatın karşısında bulunma (Top., VI, 6. 145 b 17) demek olan *aporiler* (aporia) vaz'etmek ve ilimlerin ilk prensiplerine müteallık hususlarda, felsefeye yardımcı olmak.

Ancak, bu üçüncü halde, Diyalektik, ilim adına lâyık olabilir. Bunu bazı yazarlar, daha yukarıda

Aristo'nun diyalektik konusunda ona verdiği temel anlam karşısında, bu tavizini bir çelikşiklik olarak belirtirlerse de bu husus diğer metinlerin açıklığı karşısında bir kalem karışması da sayılabilir diyenler de vardır.

Aporiler.

Aporiler'in ortaya konması *Aristo*'da mühim bir yer tutar ve mühim bir değer taşır. Çünkü her ilmi açıklamaya bir apori (aporia - mesele) ile başlamak gerektiği anlaşılmaktadır (Meta., B. I, 995 a 24). *Aristo* pasajda, "aradığımız ilmin menfaatı çerçivesi içinde, bu önce münakaşesi gereken meselelerin tahkikinden başlamamızın zarurî olduğundan" şöz etmektedir. Bazı filozofların bizimkilerden farklı olarak doktrinlerini teşrih ettikleri noktalarda, ve bundan da ayrı olarak, unutulmuş bulunabilecek bazı noktalar şunlardır, demelidir. O halde bir müşkülün hal olunması, çözülmesi istendiği zaman onu özenerek, dikkatle açmak iyi olur. Çünkü düşüncenin gelecekteki, rahatlığı, huzuru, önce, bu mevcut zorlukların çözülmesini gerektirir. Bir düğümü kendini tanımadan, görmeden çözmek mümkün değildir. Zihnin takılıp kalması da müşküllerle karşılaşması da bizim düşüncelerimizin konusu için bu düğümü ortaya koyar, aşikâr kılar. Gerçekte "müşkülâta maruz kalmak", düşünce için "zincire vurulmuş bir adamın haline" benzer. Düşünce de bu adamdan daha ileri gidemez. Bundan dolayı, müşküller önceden yoklanmalıdır.

Aynı zamanda, meseleyi vaz'etmeksizin aramak, "nereye gidileceğini bilmeksizin yürümek" gibidir. Bu, "belki bir zamanda, aranılan şeyin bulunup bulunamadığını bilmemeye kendisini maruz bırakmaktadır" diyen *Aristo*'nun bu aporilerin

konulmasına büyük bir yer ve değer vermekte olduğu, bilhassa Diyalektik'i bu konuda bir ilim değil de bir metot, ilmî bir metot derecesine çıkardığı görülür. Aslında, kendisi de eserlerinin bir çoğunda bunu yapmıştır. Bu bakımdan, düşünce tarihinde, kendisine bir diyalektik'çi diye bakıldığı da olmuştur. Fakat onun, "sanı'nın bilgisi" diye adlandırdığı ve gerçeğin araştırılmasında ve bilinmesinde karşı koyduğu diyalektik'ten ve diyalektikçi'lerden yana olmadığı muhakkaktır.

Diyalektik'in tahlili.

Bizim bu konu üzerinde durmaklığımızı gerektiren nokta, yine *Top.*, I'de tekrarlanan "Olası (muhtemel) öncüllerden netice çıkaran kıyas, diyalektik'tir" şeklindeki tarifi ve bunun tahlilidir.

Sokrates'in "iyi bir tarzda sorguya çekmek ve cevap vermek" sanati olarak kabul ettiği ve felsefenin bir metodu olarak vücut bulan Diyalektik'i ile; *Eflatun*'un "cevap vereni az çok, sanılar arasından ruhta izi kalan öncesiz-sonrasız Fikir'lerin keşfine götüren ve bir hatırlama vasıtası olan" (hatırlama teorisi) diyaletik'i, aslında birbirinin aynıdır, şekil bakımından da daima bir diyalog sanatidir.

Aristo'nun diyalektik'i ise; kâh *Zenon*'un koyduğu ve kullandığı şekilde görerek, tenkidini yaptığı ve suçladığı, kâh faydalarını kabullendiği diyalektik kendince hakikatin bilgisi olarak saydığı Apodiktik'in ve Analitik'in zıddıdır, yani isbatçı ilmin tamamiyle zıddıdır. Esasen, Elea'lıların diyalektik'i gerçeğe benzerlik ve yakınlık, olasılığı konu olarak alan bir tartışma metodudur ki ancak olası önermeler ve mümkün öncüller üzerine dayanmak zorundadırlar.

Yukarda temas ettiğimiz gibi, ilk İyonya düşünürlerinin, İyonya fizikçilerinin *Hylemorphisme*'leri, duyuların çelişmeleri, öne sürülen açıklama şekillerinin gerçeğe uymazlığı, tutarsızlığı ve bir çok zihinleri tatmin edemezliği yüzünden daha sağlam, daha tutarlı; "ferdî duyum ve tenevvülerinin üstünde bir temele dayanan bir açıklamanın, bir dünya anlayışının" zarurîliğini sezmişlerdi.

İşte bu zamandadır ki Elea Okulu (*Parmenides, Zenon*) nun duyuların şehadetinden ziyade, daha mantıkî ve bilhassa metafizik bir kavram olan Varlık kavramı üzerine realiteyi kurmaya ve dayandırmaya çalıştıkları görülmektedir. *Parmenides*'in ontolojik alanda varlık'la yokluk arasında bir ayırt yaptığı gibi, mantık alanında da varlık'ı bilen ve ifade eden hakikat (alethe) ile yokluk'u ifade eden sanı (doxa) arasında bir ayırt yaptığını da biliyoruz. Hakikatin konusu, *yegâne realite olan varlık*'tır. Ama hakikat bir ilme varıp dayanmak mecburiyetinde olduğundan bunun da böyle olması gerekir.

Halbuki sanı'nın konusu yokluk'tur, yani "duyulabilir görünüşler âlemi" dir. Bu ise hakikate benzerliğe, hakikate yakınlığa, olasılığın alanı olduğundan ona varır dayanır.

Parmenides'in bu ayırdı, her halde, bizim Elea'lılar hakkındaki düşüncemizi değiştirecek mahiyette değildir. Bu ayırt mantıkî düşüncenin onlarda da mevcut olduğunu, bilhassa bu adı geçen filozofun meşhur formülü (Varlık vardır, yokluk yoktur...) ile çelişiklik prensipini sezişi, Elea'lıların, *V.Brochard*'ın da belirttiği bir kanaat olarak, "sırf sofizmalar vücuda getirmediklerini gösterebilirse de", onların

bu çelişkiklik prensibi sayesinde en dogmatik bir doktrin kurmalarıyle beraber, «yükleme (attribution) meselesinde diyalektik'c dayanarak, bilhassa kendilerinden sonra gelenlerce, sofistler ve şüphecilerce, bütün bir ilmin imkânının inkârı, yani konu (sujet) ile yüklem (attribut) arasında her türlü sentetik, hattâ analitik münasebetin imkânsızlığının ileri sürülmesi" bir bakıma *Eflatun*'un, bir bakıma da muhakkak olarak, *Aristo*'nun beklendiğini hiç şüphesiz kabul etmeyi gerektirir.

Elea'lıların Diyalektiği.

Elea'lıların diyalektiği temamen ontolojik mahiyettedir. Bu diyalektiğe her şeyden önce bir "varlık metafiziği" denmektedir. Alemin ayrıca idraki kabil değildir. *Fikir* ile *Varlık* birdir, aynı şeydir. Ancak "varlık düşünceyi masseder".

Sofistler.

Sofisler'in, daha yukarıda, bu Elea'cılık (eleatisme) tan, *Zenon*'un diyalektiğinden münakaşacı ve paradoksal tarafını alarak onu geliştirdiklerini görmüştük. İşte *Sokrates*'ten itibaren, *Eflatun* ve *Aristo*'nun yıkmaya çalıştıkları, hele *Aristo*'ya da *Organon*'unun sonlarında çürütmekle övünmeye hak kazandıran da, bu sofistik diyalektik'tir.

Şimdi yine Sofistik diyalektik nedir? diye bir soru ile karşılacağız. Buna sofisti tekrar anlatmakla cevap vermeye başlıyalım.

Sofist her türlü tezi müdafaa edebilen, bilhassa menfaat, şeref kaygısı ile, kendisini her ne bahısına olursa olsun, kazandırmaya uğraşan kimse olduğundan, onun elinde diyalektik haklı haksız, doğru

yanlış, "bütün tezlerin bir müdafaa âleti, doktrinsiz değilse de, daima bir doktrine dayanmayan bir spekülasyon çabası" dır. Görünüşte (zâhirî) ve bir realitesi olmayan bir felsefe'dir.

Eflatun'un, bilhassa *Aristo*'nun çattığı da, bunlardan *Protagoras*'ın görecilik (relativisme) idir. Yukarıda gördüğümüz gibi, *Protagoras* bunu "her şeyin ölçüsü insan'dır" formülü ile kısaca ifade etmiştir. Ve bunun peşinden bütün bir hiçci (nihiliste) veya radikal şüphecilikte bütün bir tenkid konusu bulunmaktadır; "Varlık yoktur, eğer varsa, bilinmez, bilinse bile isbat olunmaz. *Sokrates*, kavram felsefesiyle, *Parmenides*'in çelişkilerini redderek bütüncül (universel) kavramını kabul etmesi, insanda, "insanın özünün kavram olduğunu", onun da "ilmin konusu olduğunu", sokratik ahlâk ilminin konusu olduğunu *Aristo* da benimser ve bizzat kendisi de, yukarda belirtiğimiz gibi, *Sokrates*'in de öz'ü aradığını, ama onun bunu ahlâkî alanda yaptıkım söyler. Öz'ün de *kıyasın prensipi* olacağı neticesine varır. (Metaf., M. 4, 1078 b 23).

Eflatun'un İlmi.

Eflatun'un kavram felsefesini umumileştirerek, onun belirsiz sayıda varlıklara uyan ve tealluk eden. bir umumî fikir halinde anladığı bilinmektedir Onca realite, en üstte yüce bir cins (genre), "bir varlık olan cinslerin bir sıralanışı" gibi görünür. Bu Cinsler, Fikirler, Şekiller (*eidos*, onca, hem Fikir, hem de şekil olarak her iki manaya da gelmektedir) yegâne realitelerdir. İlmin konusu da bu realitelerdir. Diyalektik ise *Eflatun*'da, ilkin, "ilmin metodu"dur. Fikirlere ve fikirlerin generasyonuna tetabuk eden

"mantıkî yöntem"dir. Ama, ona göre, oluş ancak sanı (doxa) ile malumdur. Bu fikirlerin gernerasyonu, önce birleşme, sonra da taksim şekli altında görünür. Bu suretle de, *Eflatun,* diyalektik'in iki hareketi bulunduğunu ileri sürer; bunların da, yukarıda temas ettiğimiz gibi, çıkan ve inen diyalektikler olduğuna işaret etmiştik.

Diyalektiğin konusu, "fikir'lerin kendi aralarında nasıl iştirak halinde olduklarını göstermekten" ibarettir. O, mürekkep sayılan bir fikirden hareketle taksim yoluyle rasyonel bir şekilde realiteyi kuracak. Bu yürüyüş ise ancak ikili bölünme (dichotomique) mahiyetinde bir taksim yapılarak sağlanabilir. Bu da bir tarifle neticelenir, bir tarife varır dayanır.

Aristo'nun İtirazı ve Taksimi Tenkidi.

Eflatun'un bu metoduna, *Aristo* itiraz eder: Aslında bizi de *Eflatun* anlayışını tekrarlamaya sevk eden husus da bu itirazın kendisi olmuştur. *Eflatun*'un gerçek (réel) hadiselerin ve nesnelerin *dışında* ve *üstünde,* onlardan *önce* bir takım umumi ve soyut (mücerred) varlık olan fikirler kabul etmesinden, *Aristo* tarafından itiraza uğradığı, bunun da hoca-öğrenci münasebetleri bakımından bir takım tefsirlere yol açtığı bilinmektedir. Bizce mühim olan, itirazın yapılmış olmasıdır ve *Aristo* bu itirazını felsefenin hareket noktalarından başlıcası olarak ortaya atmaktadır. Hocasımn sistemine bir çok eserlerinde bir takım tenkidlerde bulunursa da, *Aristo,* bu Fikir'ler teorisinin tenkidi ile felsefe tarihinde büyük yankıları olan bir sistemin temelini de atar. *Eflatun,* Fikir'lere özlük (essentiel-zâtî) bir varlık

isnat etmekte ve, nihayet, onları deneme-öncesi, deneme-üstü (transcendant) olarak anlamaktadır. Böylece, duyulabilir âlem dışında ve üstünde, bundan önce varlığını kabul ettiği bir düşünülebilir âlem anlayışını benimser.

Aristo'nun Realizmi.

Aristo'da öz (l'essence) nesnelerin *dışında* mevcut, eşyadan *önce* ve *üstün*, önce ve hattâ *ötede* bir *Fikir*, deneme-dışı (transcendant) bir *varlık* değildir. Öz, fertlerde, deneme-içinde (immanent) dir. Ancak bunun fertlerden, bu tek tek var olan nesnelerden çıkarılması gerekir. *Aristo*, çok defa, bunu birbirinden farksız olarak, aynı manada, şekil (eidos-morphos), fikir (eidos) ve varlık (to ti estin) ile, bazan *kendisine has olan* (to ti on einai) kavramıyle ifadeye çalışmaktadır. (Trtcat)

Aristo'nun bu realist anlayışı, birbirinden ayırt edilmeksizin, ilmin, hem "öz'ün bilgisi", hem de "sebeplerin bilgisi" olarak tarifini gerektirmektedir. (*İkinci Analikikler*, 1.2) de: "kendisinin öz (zâti)ü ile var olduğunu, ve olduğundan başka bir şey olmadığının sebebini bildiğimiz zaman, biz o şeyi bildiğimizi sanırız" demektedir. Bununla beraber, hususî ve ferdî varlıkların dışında Fikir'lerin mevcut olmasının isbatını kabil göremeyişinden, duyulabilir (sensible) nesnelerin dışında varlığın kanunlarının aranmamasının gerektiğini ileri süremesinden, *Aristo*'nun belki bir amprist olduğu zanmnın doğabileceği iddia edilebilirse de, bunun onun düşüncesinin çok basit bir tahrifinden öteye gidemiyeceği de daha kuvvetle ve hemen ortaya atılabilir. Gerçekten, *Aristo* bir müşahedecidir, hem

de olguların ve nesnelerin müşahedesinden hareket eden ve onlara dayanmasını bilen bir ilmî görüşe ve tatbikata sahiptir. Ama olgular ve nesneler, ferdiyetleri altında onun hareket noktasını teşkil ederler. Bu hususu, onun tecrübe anlayışından söz ederken göreceğimizden, burada ancak şunu belirtmekle kalacağız: *Aristo* bu hareket noktasını açıkça belirtmekle beraber, orada duraklayıp kalmamakta, onları düşünülebilir kılmaya, ferdî varlıklarda ve nesnelerde mevcut ve muhtevî olduğunu ileri sürdüğü *hakikî* ve *aklî* sebebleri bulup çıkarmayı tasarlamaktadır.

Aristo için ilmin tamamiyle nazarî olduğunu görmüştük. *Metafizik*'inin başlarında ifade ettiği gibi, "insanın, tabiî olarak kendinden var olan bilme isteği" bu ilmin, bu nazarî diye vasıflandırdığı ilmin başlangıçıdır. *Aristo* bu ilim anlayışını çeşitli eserlerinde, *Metafizik*'te, *Ruh'a dair*'de, bilhassa *Organon*'unun 3. cildi olan *Birinci Analitikler*'inin başlarında ortaya koymaktadır. Hem de israrla üzerinde durmaktadır.

Aristo'nun İsbatçı İlim Anlayışı.

Aristo'nun Diyalektik'i anlayışı (Top., I. I ve 4. 101 b 28), sorulan soruya bir "evet" veya "hayır" la cevap vermek, kabule şayan ve olası diye vasıflandırılan sanılara ve öncüllere göre düşünmek sanatı olarak açıklamasında ifadesini bulmaktadır. Gerçek ilim diye kabul ettiği *Zarurî*'nin ilmi olan *Apodiktik*'i anlayışı da, bu kabule şayan ve olası öncüllerden ve sanılardan değil, "objektif münasebetleri ifade eden umumî ve zarurî önermelerden hare-

ket etmesinde" bulması gerekmektedir. Diyalektik istidlâldeki bu öncüller bu objektif münasebetleri ifade etmedikleri gibi, hiç bir suretle zarurî de değillerdir.

İlmin Konusunun Zaruri Oluşu.

Tıpkı *Sokrates*'de *Katholon Episteme* olduğu gibi, *Aristo*'da da ilmin konusu umumî'dir. Ama *Aristo*'da yegâne realite, gerçekte var olan ancak ferd'tir. Burada bir çelişiklik var gibi: İlmin konusu, umumî olan, hakikî realite ise fert olunca; bu sözü edilen ilim ne şekilde mümkündür? sorusuyla karşı karşıya kalmaktayız. İlmin aradığınız öz (to ti esti) olduğu açıkça ve tekrar tekrar söylenmektedir. (Tricot) Öz, "bir varlığın zarurî karakterlerinin bütünü"dür. Burada, böylece, umumî ve zarurî kavtramlarının birbirleriyle ilgili bir mahiyet aldıkları görülmekte. Netice olarak denebilir ki ilim, ancak bütüncül olup, zarurî önermelerden başlamaktadır. Konusu itibariyle, Sam (doxa) nın konusunu teşkil eden olası olan (muhtemel) la, hattâ doğru ve gerçek (réel) bir surette var olan ama *"başka türlü olabilen"* nesnelerle uğraşmaz.

İlmin konusu, zarurî'dir (İkinci Anal., I. 33, 97 a).

Düşünülebilen (Makûl) ve Duyulabilen (Mahsüs).

Aristo'ya göre, ilmin konusu böylece, zarurî olan şeydir. Fakat *öz* (l'essence) ancak fertlerin, ferdî olan'ın müşahedesinden çıkabilir. *Metafizik* ve *Ruh'a dair* gibi eserlerinde belirttiği gibi, *Aristo*, zihnin ilk fiilinin *duyum* olduğunu kabul eder;

duyumu olmayan kimse hiç bir şey *bilemez, öğrenmez, anlayamaz*. O halde şöyle bir hükme varılmaktadır: *Düşünülebilen* şekiller, *duyulabilen* şekillerde muhtevi olacaktır (Ruh'a dair, III. 8). Fakat *isbat* umumî üzerine dayanmakta olduğundan, umumî'nin hissolunması, duyulması mümkün değildir, Öyleyse, aşikâr olarak, duyum, ilim sağlayamaz (İk. Anal., I. 31).

İlmin duyumla başladığı ifadesiyle *duyumun ilim olmayacağı* ifadesi arasında da bir çelişiklik görüldüğü ileri sürülmektedir. Fakat *Aristo* bunu varit görmemektedir. Hattâ o burada, bir amprizmin, başka bir deyimle, bir sansüalizmin ileri sürülemiyeceğini anlatmaktadır. Tecrübesiz insanlar için duyumun ilim ve sanatın hareket noktası olduğunu (Metaf., I. 1). kabul eden *Aristo* hayvanların da duyumları, hattâ *bazılarının* hafızaları bile olduğunu; ama onların *ilimleri olmadığını* (Metaf., 980, b 26) ileri sürerek, ilmin ancak insan'a has olduğunu, ancak onda *duyumu aşan bir bilme gücünün* bulunduğunu kabul ettiği görülür.

Umumî ve Ferdî.

İlmin konusu olan umumî, aynı zamanda, her ferde uygun gelen şey'dir (İk. Anal., I. 4, 73 b 26). Öz, fertte veya hususî varlıklarda özlük (zâtî) olan kendi kavramında dahil bulunan, ya da ondan istidlâl ve istihraç olunabilen şeydir; zıddı *ilinti* (l'accident=araz) dır. Bu da kendinden kavramlar çıkmayan her şeydir. İnsanın iki ayaklı olması özlük (kata auto), gramerci olması ise ilintilik (kata symbebekos) dır. Bir şey'den özlük olarak söz edilirse, o bu kavramda dahil bulunan her şeye aittir,

denilir. Kısaca ifade edilecek olursa, *Aristo*, kavram felsefesinin bir devamcisidır. Ama o, kavramcı felsefeye bağlı olmakla beraber, tamamiyle kavramcı (conceptualiste) olarak gösterilmez. Öte yandan, onun kavramların *kelime* ve *ad* (isim) den ibaret olduklarını müdafaa eden bir adcı veya isimci (nominaliste) olduğu da ileri sürülemez. Onca, kavramlar, nesneler'dir ve "nesnelerden ayrı bir Fikir yok" tur. Esasen, *Eflatun*'u tenkid edişi de bu noktada toplanır. *Aristo*'ya göre öz (l'essence), varlık (l'existance) dan ayrılamaz. Nesnelerin var olduğunu bildiğimiz nisbette öz'ünü de bilebiliriz. Bundan şu neticeye varmak kolaylaşır: Öyleyse, *varlık, öz*'den, *kavram*'dan *önce*'dir.

En başta gelen mantıkî hakikatlerin inkâr olunduğu, ilmin fikir ve nesne âlemi karşısında, *Bir* veya *çok* karışısında zorlukla ve imkâhsızlıklarla karşılaştığı devrin arkasından, *Sokrates*'le başlayan ve *Aristo* ile en mükemmel şeklini ve ifadesini bulan *bütüncül ilim* ancak zihnin hakikate ulaşabileceğini, hüküm ve istidlâlin mümkülüğünü açıklamaya ve isbata kalkan bu devirde yine bir takım metafizik anlayışların hâkim olduğu muhakkaktır.

Bu metafizik anlayışı, şüphe yok, *Eflatun* kadar *Aristo*'da da açık bir şekilde görülmektedir.

Aristo'nun ilim anlayış (İk. Anal., II. 19. 99) ve (Ruh'a Dair, III, 7 ve 8) böylece ifade olunarak yukarda işaret edilmiş bulunan hükümle denebilir ki bilgi (marifet-connaissance) şekillerinden, objektif şekillerin gerçek bir tasavvuru olduğu (Enriquès, Serrus, v. b.); ve madde değil, hareket ve sükûn, Allah ve âlem, v. b. hep, onca, bu tecrübe edilebilen

hakikatın tasavvuru içinde oldukları (von Arnim) söylenebilmektedir.

Bu suretle, ilim başta bir takım hakikatlere ve prensiplere dayanan bir takım kıyas ve istidlâllerden yapılmıştır. Bu yönden, o sâde diyalektikten ayrılmakla kalmıyor, ondan üstün de oluyor.

Aristo, "ister öğrenilmiş, ister kazanılmış her rasyonel bilgi, daima önceki bilgilerden çıkmadır. Müşahede de bunun her ilimde böyle olduğunu göstermektedir. Gerçekte, Matematik'in ve istisnasız bütün sanatlerin yöntemi budur" (İk. Anal., I, I, 71 a) diyerek bilgimizin belli hareket noktası olan *Doğru*, *Zarurî* ve *vasıtalı* bir takım prensiplere dayandığını, çeşitli eserlerinin muhtelif yerlerinde tekrarlamayı hiç ihmal etmemektedir.

Karşı Doktrinler.

Aristo bu görüşlerini iki zıt veya hasım doktrine karşı koyar:

1) Ya, prensip diye bir şey yoktur; bunun neticesi, olarak da, isbat, imkânsızdır. Çünkü Önermeden önermeye çıka çıka, sonu olmayan, sonu gelmeyen, sonu bulunmayacak olan bir işin bir yerinde, ortasında kalınacaktır. Bu, umumiyetle, sofistlerin ileri sördükleri görüşlerin hülâsasıdır.

2) Ya da, İsbat yöntemi tamamiyle görelik (relatif) dir; yani, prensipler'den hareket edilmek suretiyle, neticelerin tasdik olunabildiği kadar, neticeler'den başlayarak prensiplerin de tasdik olunması lâzımdır. Bu da Megara'lıların, öbür ilimlerin prensiplerini tenkid eden matematikçilerin görüşlerinin hülâsasıdır.

Gerçekte, *Enriquès*'le birlikte, bu ikinci iddianın modern düşünceyi ilgilendiren yönü olduğunu kabul etsek de, *Aristo*'nun bu düşünce tarzını, bu metafizik göreciliği yıkmaya çalıştığını, ona karşı koymak istediğini belirtmekle ve bütün çabasının bu temayüllere tepkiden ibaret olduğunu tekrarlamanın isabetli olacağı fikrine katılmamak mümkün değildir.

Mantık Anlayışı ve Mantık'ın yeri.

Bütün bu anlaşyışlar ortasında, Mantık'ın ne şekilde anlaşıldığını bilmenin sırası gelmiş görünüyor.

Daha önce de gördüğümüz gibi, *Aristo* ilimleri sınıflandırmasında mantık'a yer vermemektedir. Gerçekte, bazı El Kitaplarında, yazarlarınca, kâh teoretik, kâh pratik ilimler arasında, mantığa tahminî diyebileceğimiz bir yerin verildiği görülüyorsa da, *Aristo*'nun bu konuda hiç bir eserinde bir işaretine rastlanmamaktadır; ancak onun, Analitik'i bir ilim olarak değil de bir *zarurî ve isbatçı ilimin âleti* olarak anladığı ortaya çıkar. Onun düşüncelerini benimseyen bir çok muakkıplerince ve, bu arada, islâm düşünürlerinde de bu temayül, köklü bir şekilde, hâkimdir. Bir takım şarihlerinin ortada dolaşan eserlerinde de, Mantık'ın ilmin ve hattâ bütün bir *bilgi* (marifet-connaissance) nin âleti' olarak anlaşıldığı görülür. Fakat *Carteron*'un *Fizik* (Physique) e yazdığı başlangıç'ında ifade ettiği gibi, *Mantık* ancak bazılarına temas ederek belirtelim ki, çağdaş mantıkçılarca (*Ravaisson*) *ilmin şekli*, ve bazı Mantık Tarihçilerince (*Zeller*) ise *şeklin ilmi*' dir, bu şekilde tarif edilmektedir. Böylece, Fizik'e de, Matematik'e de takaddüm edecektir. Çünkü

Mantık, "düşüncenin (müfekkire) teşebbüsleri üzerindeki teemmüllerin *bütünü*" dür. Bu teemmüllerin içine de metot bilgisi(metodoloji) üzerine ve bilgi teorisi (epistemoloji) üzerine düşünceler katılmakta ve karşımaktadır.

Mantık'ın Bir Propedeutik Olarak Anlaşılışı.

Yukarıda görmüştük ki, *bilmek, sebepleri bilmek*'tir, *sebepleriyle bilmek*'tir. Bu ise, Kıyas'a, isbatçı bir kıyas'ın neticesine dayanmaktadır. O halde, Mantık bütün teorik ilimlerin başındadır. *Von Arnim*'le diyebiliriz ki Mantık bir *felsefe propedeutik*'idir. Propedeutik'in, bu ilim âleti'nin incelenmesi her şeyden önce gelmektedir. Çünkü onun incelenme ve kullanılma tarzlarının bilinmesi, öğretime umumî bir *giriş* olarak anlaşılabilir. Bütün ilimlerin konusu "hakikat" olduğundan, ilme ve hakikate erişmenin âletinin de Mantık, *Aristo*'nun diliyle, Analitik olması gerekir.

Elbette, Sofistlerin imkânını inkâr ettikleri bütün bir ilim için böyle bir âlete ihtiyaç gerekmektedir.

Böyle bir âletledir ki "zarurinin ilmi" olarak anlaşılan ilme *giriş* yapılabilir. Onu mümkün ve olası (muhtemel)nın bilgisi olan diyalektik ile kurmaya, onun içinde yerleştirmeye imkân yoktur.

Aristo, hiç şüphe yok, kendinden önce, Elea' lılarca ve Sofistlerce varlığı sezilen fikrî bocalamalardan faydalanarak, onların tenkidine başvurmuş, ve tenkidleriyle kendisinden sonra da devam edecek ve hattâ kesin şekilini alacak olan *rasyonel düşünce*'ye başlıca ifadesini vermeye çalışacaktır. Bu suretle,

Aristo'nun, zihnin nâzım prensipleri olan *özdeşlik, çelişmezlik,* ve başka aklî prensipleri ortaya çıkardığı gibi, değişik anlayışlar getirilmiş olasa bile, bugünkü ilimlerimizin temellerinde de yer alan kavramlar olarak bulunmaktadır. Burada, onun da, kendisinden öncekilere bir çok şeyler borçlu olduğu söylenebilir. Nitekim, yukarılarda, türlü vesilelerle, söz gelimi, *Xenophanes* ve *Parmenides*'de de, aynı çelişiklik prensipi'ne rastlanıldığını tekarlamıştık.

Aristo, aynı şeyin hem var hem de yok olabileceğini iddia eden filozofların, söz gelimi, bir *Protagoras*'ın bulunduğunu, ve Fizikçilerin aynı ifade tarzını kullandıklarını biliyor; böylece, kendi de bunlara karşı, bir şeyin *hem var hem de yok* olmasının imkânsızlığını mutlak olarak kabul ettiğini, ve bu çelişiklik prensipinin ilk ve temel bir prensip olduğunu (Metaf. G. 1006 a) beyan etmekte; bundan sonra da, delillerini ortaya koymaya çalışmaktadır. O, bu konularda düşüncelerini açık bir şekilde belirterek zıt tezlere karşı cephesini almaktadır. Böylece: Aynı yüklem, aynı münasebet altında, aynı konuya, aynı zamanda hem ait olmaklık, hem de ait olmazlık edemez" (Önerme, 6.) ve (Sof. Çürüt., 5. 167 a). Bir çokları bunun da isbatını isteyorlarsa da, bu Analitik'i bilmemekten ve *isbata muhtaç olan*'la *olmayan*'ı ayırt edememekten ileri gelir (Metaf., G. 3, 1005 b). Böylece, aslında ontolojik karakterde bir prnesip iken aynı zamanda zihnin bir kanunu, ana prensipi oluyor. Zâten onca, zihnin kanunları ile varlık kanunları arasında bir uyarlık, hattâ bir özdeşlik bile bulunmaktadır.

Fakat, *Aristo*'nun bütün hayatı boyunca ve bütün eserlerinde, kendinden önceki doktrin ve

görüşlerden pek çok yararlandığı, kendisinin aynı zamanda bir büyük felsefe tarihçisi olduğu, sağlam ve geniş bir ansiklopedik bilgi'de güçlü tahlilci kafasıyle kalmayıp bütün bunları bir sistem içine sığıştırmaya giriştiği, sistemleştirdiği, bilhassa yaşadığı zaman göz önünde tutularak, başarmayı bildiği söylenebilir.

Bizi burada ilgilendiren taraf, hiç şüphe yok, onun bu geçmiş, uzak veya yakın, doktrinlerin tenkidi ile kendi sistemini elde etmeye çalışmış olması, bunda geçmişte örneğine rastlanmayan orijinal bir sentezc ulaşmış olmasıdır. *Enriquès*'le birlikte, hemen hemen eserlerinin pek çok yerinde pek büyük bir titizlikle ilgilendiği, belli başh olarak, sofistlerin muhakeme ve istidlâllerine temel teşkil eden terimlerin müphelliğine ve karşıklığına bir son vermek üzere, *Aristo*'nun Analitik'inin vücut bulduğunu kabul etmek Felsefe ve Mantık Tarihi önünde doğru bir şehadet olacaktır.

Aristo'nun mantık kitaplarına daha sonraları ad olarak verilen altı ciltlik *Organon*, "ilmin ve düşüncenin âleti" manasına gelerek, yukarıda belirttiğimiz gibi, ona "ilimlerin ve felsefenin bir "propedeutik"i demek yerinde olur. Bazı filozofların, önermelerin doğruluğunu, hakikatini tayin etmek için bir takım teşebüslere de giriştiklerini biliyoruz. Ancak, *Aristo*'nun da açıkça, bir az da övünerek ifade ettiği gibi, bu teşebbüslerine büyük bir değer vermiyerek "Analitik'ten haberleri yoktu, bu ilmin cahili" ydiler. demektedir. Gerçekte, *Aristo*'ya göre, bir ilmi incelemeye koyulmazdan önce, Analitik'i bilmek gerekir (Metaf. G., 3. 1005 b). O halde, kıyas'la istidlâlin incelenmesi işinin,

her öz (substance) ün tabıatini, ne olduğunu inceleyen bir vazife olduğu da ortaya çıkmakytadır.

Hülâsa edecek olursak, Analitik bir felsefe propedeutik'idir, bundan kimsenin tereddüdü olamaz.

Buna rağmen, onun ilimlerin sınıflandırılmasında ve sıralanışında bir yer almasına da ihtiyaç duyulmamıştır.

Bir başka yönden de, Analitik, diyalektik'ten tamamen ayırt edilmiş olduğundan, onu "zihnin obje'ye mutlak bir tabiiyeti olarak vasıflandırmak" düşüncesine katılmayı gerektirecektir. Böylece, bunun da şu iki vasfı taşıdığı kabul edilecektir:

1) Dogmatik'tir: Çünkü o, sofistlerin ve yarısokratiklerin kendilerini hükmün ve ilmin inkârına götüren diyalektik, Sofistik ve Eristik istidlâlleri karşısında, isbat'ı; tamemen talilî (déductif) ve isbatçı (démonstratif) olan bir ilmi kabul eder. Bu ise, filozofumuz *Aristo*'nun bütün bir idealini teşkil etmektedir.

2) Realist (gerçekçi) dir: çünkü o, reelin dışında ve reelden ayrı ve müstakil olarak bir *formel mantık* düşünemez. Aslında *Aristo* hiç bir zaman, reelin dışında ve ondan ayrı bir ilim düşünmediğinden, Mantık'ın da formel veya materyel olması gibi bir mesele ile karşı karşıya bulunmamaktadır. Bu nokta bütün *Aristo* mantığına karşı yöneltilmiş itirazlar bakımından çok mühimdir. Gerçekte, *Birinci Analitikler*'de hep muhtevasından ayrılmış, arınmış bir kıyas teorisi, tamamiyle formel bir anlayış ve inceleme tarzı göze çarpıyorsa da, isbat teorisiyle ilgili bulunan *İkinci Analitikler*'de de tamamiyle *materyel bir mantık* tasarladığı da ileri sürülebilir.

Biz de *Aristo* mantığında böyle bir formel-materyel karakteri görmenin daha doğru olacağı düşüncesindeyiz. *Aristo*'nun (Önerme 9. 19 a) "Önerme'lerin ancak nesnelerin kendilerine uygun olduğu takdirde doğru olduklarını" söylemesi, onun daha ziyade materyel karakterini belirtmek isteği anlaşılır. Hemen burada, henüz mantığın ne *Eflatun* diyalektiği, ne de *Aristo* Analitik'yile formel bir karakter almadığı ve bunun mantık tarihçilerinin kanaatlerine de uygun olarak, ancak Stoa'cılarla ve onlardan sonra böyle bir ayrımın söz konusu olabileceğini ileri sürmek de mümkündür. Bununla beraber, "dedüktif İstidlâl teorisi"nde bu formel karakterin köklerini görmek ve aramak da mümkündür. Fakat "madal önermeler ve kıyaslar teorisi"nde, zaruret'i ve imkân'ı vaz' ederek "nesnelere teallukunu ileri sürmekle materyel bir karakterde olduğunu, kıyasın ve isbatın materyel tetkikine girmeksizin bile" anlamakta güçlük çekilmez. *Aristo*'ca modalite, mutlak surette önermenin veya hükmün materyel tetkiki ile ilgili bulunmaktadır. Bununla beraber, *Aristo, Birinci Analitikler*'de diskürsif bir şemanın incelenmesiyle işe başlar ve burada bir "mantıkî şekilcilik (formalisme) e doğru bir yöneliş" ve hattâ ilerleyiş gösterir. Bu, *Maier* gibi mantıkçıların ve mantık tarihçilerinin belirttikleri gibi, *Aristo* mantığında şekilci (formaliste) bir ân (moment)ın mevcut olduğu şeklinde hülâsa olunabilir.

Bu böyle olmakla beraber, Aristo, Mantığı nesnelerin kanunları ile düşünce kanunlarının birliği ve özdeşliği üzerinde durması ve böyle kabul etmesi bakımından, *Trendelenburg* ve *Prantl* gibi otoritelerle birlikte, bu mantığın daha ziyade materyel (Gegenstantlich) bir mantık olduğu üzerinde

durulması kuvvet kazandırmaktadır. Çünkü bu mantık bütünlüğü içinde, sâdece zihnin kendi kendisiyle mutabakatini, tutarlılığını değil, bilhassa, hem realiteye uyup uymadıklarını, hem de dedüktif istidlâllere, doğru öncüller sağlayıp sağlamadıklarının da ön plânda incelenmesini ileri sürmektedir. Bu bakımdan, "*Aristo*'nun mantığı daima reelle temasını muhafaza eder" sözü gerçeğe daha yakın olarak hükmolunabilir. Yukarıda da temas olunduğu gibi, *Aristo* bu reel varlıklar dışında hiç bir realite kabul etmez. Bununla beraber, onun varlık metafiziği ile yakın bir alâka muhafaza ettiği bilinmektedir. Çünkü bu ilmin âleti, mantık'tır. O halde, *Hamelin, von Arnim, Robin* ve *Tricot* ve daha bir çok otoritelerle birlikte, Mantık'ın bir *ilimler metodolojisi* ve bu arada, geniş manada, bir *tabiat ilminin metodolojisi* olduğu da söylenebilir.

Muhakak ki, *Aristo* için, düşüncenin kanunları, realitenin de kanunlarıdır. Daha başka bir ifade ile, varlık'ın kanunları düşünce'nin de kanunlarıdır. İstidlâllerimiz nesnelerin zincirlenmesidir. Bu bakımdandır ki Analitik'in felsefe ile alâkası pek büyüktür: Saha bakımından, Diyalektik mümkün ve olası içinde kaldığı halde, Analitik, reelin bilgisine, "hakikat"a götürür; o, bir "hakikat sanati "dir. *Hamelin*'in dediği gibi (s. 92), *Aristo*'ca ilmin konusu zarurî olup Mantık da bu zarurî olan'ın düşünülmesinin zarurî yönlerini bildiren ilimdir. Çünkü reelin ve Varlık'ın kanunları, söz gelimi, çelişmezlik prensipi, düşüncenin de kanunlarıdır. O halde burada da, düşüncenin sırf kendi kendisiyle tutarlılığı ve uyarlılığından söz eden formel bir Mantık anlayışını büsbütün bertaraf etmek gerekecektir.

Bununla beraber, Mantık ile Metafizik arasında da bir ayırt vardır. "Varlık olarak varlığın ilmi" olan Metafizik ile Mantık bir değildir. Metafizik, realiteye kanunlar kabul ettirmez, kanunların varlığını ortaya koyar. Halbuki Mantık "zihne kanunlar dikte ettirir." Böylece, Mantık ferdî zihin esas almaktadır. Çünkü kendinden zihin (esprit en soi) hataya düşebilir, yanılabilir. O halde onun bir takım iş ve ameliyelerini sevk ve idare etmek, bu maksatla da "onun kendi öz işleyişini şuurlu bir şekilde gözetleyecek kaideler koymak" gerekmektedir ki bu kaideler "onun gerçek tabiatının ifadesi" değildir. Fakat bu, ferdî hataya düşen bir zihin olduğundan, tabiatın kanunlarının şuurlu bir sanati ile tabiata yardım etmesi lâzımgelir (O. Lacombe)

Aristo Mantığının Ontolojik Olduğu.

Aristo mantığının formel olmaktan ziyade ontolojik olduğunu, bunun sebebinin de düşünce kanunları ile reelin kanunlarının bir ve aynı olduğunu, ancak, daha yukarıda işaret ettiğimiz üzere, "mantıkî yöntemlerin ontolojik sahada zihne hareket imkânını veren metotları tayin ettiklerini; ama fikirlerin birleşme ve ayrılmalarını yapanın bu mantıkî yöntemler olmayıp bunların öz (essence) lerin ve cevher (substance) lerin münasebetlerinin araştırılmasının kendisine ait olduğu" Metafizik'ten aldığım burada bir kere daha belirtmek isteriz. Bu, Mantık'ın, *Aristo*'nun tasarladığı mantık'ın sırf formel olmasından ziyade varlık'la ilgili, realiteyle bağlı olrak ontolojik olduğunu belirtmeye elverecektir. Esasen, *Birinci Analitikler*'de Kıyas'ın *formel* bir incelemesi ve tahlili yapılsa da, *isbat teorisi* ile bu te-

melde yatan ontolojik eğilim bizi materyel bir mantık incelemesine götürecektir.

Aristo Mantığının Hususiyeti ve Bölümleri.

Aristo'nun kendisinden öncekiler karşısındaki durumu ve tutumu Diyalektik karşısında Analitik anlayışiyle tamamiyle aydınlanmış bulunmaktadır. Sık sık belirtildiği gibi, o, *Analitikler*'inde hakiki ilim *isbatçı ilim* (Science démonstrative)in kaidelerini inceler. Zâten, kısaca, *Aristo* mantığının bütün hususiyeti de buradadır, bütün teorileri de buraya yönelir, burada ifadesini bulur. Aslında, Mantık'a dair eserlerinde yaptığı mükerrer beyan ve ifadelelerinde de gayesinin, üzerinde ısrarla durduğu bu isbatçı ilim anlayışı olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır. "Lafzî şekillerin ve dil yapısının incelenmesinden" düşüncenin ummuî şekiller (modes) inin ifadesini (ORGANON I. Kategoryalar ve II. Önerme) ortaya koyduğu kavramlar teorisi; bütün ilim anlayışının temeli olarak ilmin esas ve biricik âleti olan Kıyas veya talilî istidlâl teorisi; ilmi inşadaki yetersizlik karşısında, ilmin muhtaç olduğu İsbat teorisi, işte *Aristo* mantığının başlıca bölümlerini teşkil eder.

Bu da kendisinden sonra devam eden, adetâ son şeklini alan, klasik ve gelenek haline gelen mantığın esas bölümlerine de uymaktadır. Zâten *Aristo*'nun "ORGANON" adlı eserinde her birine birer kitap tahsis ettiği teorilerinin hepsinin bulunduğunu biliyoruz. Bunlar bu kitaplarda uzun uzadıya ve son derece titizlikle incelenmiş ve açıklanmış bulunmaktadır.

Şimdi *Aristo*'da hâkim olan bu üç mantık teorisinin tahliline geçelim ve önce bunların temelinde de şu üç konunun bulunduğunu açıklayalım;

a) Kavramların kavranışı,

b) Hüküm içinde kavramların bağlanışı,

c) İstidlâlde hükümlerin sıralanışı,

Bunlar bizi ilkin dilin incelenmesine götürecektir. *Aristo*'nun bu sırasına göre, başta incelenmesi gereken, kavramlar olmaktadır. *Aristo*: "Beyanlar arasında bazıları bir bağa göre, bazıları da bağsız söylenirler. Bağlı olanlar: Güneş parlayor, insan akıllıdır; bağsız olanlar: güneş, insan, parlayor, akıllı,.. gibi" dir (Kategoryalar, 2) ki buradan terimlerin ayrı ayrı, birbirleriyle bağlantısı olmaksızın incelenmesini de ele almaktadır.

Aristo burada kelimelere, kelimelerin iptidaî tasnifine gitmektedir. O, böylece, düşünce ile dil ve işaret arasındaki münasebete dokunmanın gerekliliğine de dokunuyor, buradan da bir çok hataların doğabileceğini açıklayor. Hattâ bunu sâde *Organon*'unun ilk ciltlernde değil, *V.* cildi *Topikler*'de ve *VI.* cildi *Sofistlerin Cürütülmesi* adını alan son ciltlerinde de tekrardan hoşlanır. *Aristo*'nun burada bir endişesini sezmek mümkündür; Anlıyoruz ki o, dilin düşünce karşısında daima dar ve gücsüz kalabileceğini göz önünde tutmaktadır. Kelimeleri; homonim, sinonim ve paronim olarak sınıflayor, bunları tarif ediyor. *Aristo*, sofistler karşısında olduğu kadar kendi teorisinin yapısı bakımından da çok temelli bir işe girişirken, onun endişesinin bütün sofistik delilleri ve *görünüşte* onları haklı gösteren ibhamları, ikircillikleri

ortadan kaldırmak, onların dayanaklarını yıkmak çabası olduğu kolayca ifadesini bulmaktadır.

Kavram nedir?

Bu konuya girmeden önce, *Hamelin*'in ve *Tricot*'nun zikrettikleri şu Pseudo- Ammonios olarak gösterilen pasajdan başlayalım: "İsbatı bilmek istiyoruz. Fakat isbat bir kıyas çeşididir. O halde isbatla ilgilenmezden önce sâde ve sırf kıyasın ne olduğunu araştırmaklığımız gerekir. Sâde ve sırf kıyas, Kıyas olmasından dolayı, adının da anlattığı gibi, bazı gerekli unsurlardan, "mürekkep bir şey" dir. Öyleyse, onun hangi unsurlardan terekküp ettiğini öğrenmekle işe başlamalıdır. Bu unsurlar, önermelerdir. Bunlar da konular ve yüklemlerden ibarettir.

O halde, ilkin, kavram ve terimlerin *Aristo*'ca ne olduğunu bilmek gerekmektedir. Ona göre, kavram, en kısa ifadesiyle, "nesnelerin tarifi"nin ifadesidir; terim ise, "öncüllerin içinde bulunan şey"dir (Birinci Analitikler, I, I).

Kavram, nesnelerin tarifinin düşüncede, zihinde mevcut ifadesi olmakla baerber, reele erişmez. Çünkü reel, *ferd*'tir, fert'ten başka şey değildir. İnsan zihni, duyulabilir (mahsüs-sensible) tecrübeden gelen hayallerle reelin, ferdin idrak olunabilir (intelligible), düşünülebilir görünüşünü kavrar. Onu bir kavram (nosyon) halinde ifade ederek tesbit eder. Kavram, düşünülebilir (intelligible), basit, taksim olunamayan, bölünemeyen, mürekkep olmayan realitelere, bilhassa, cevherler (subs.) e taalluk eder. Bu mahiyetteki realite ise, *Eflatun*'da olduğu gibi, bütüncül (küllî-universel) Fikir'e değil, ferdî ve objektif olan nesnelere aittir. Bu düşünülebilir realitenin bütün-

cüllüğü (universalité) ancak *zihin tarafından* meydana konulur ve ancak aktüel bir tarzda zihinde mevcuttur.

İlmin konusu olarak Kavram.

Aristo, bu suretle, kavram felsefesine bağlı olarak *kavram*'da ilmin konusunu bulmakta; tıpkı *Sokrates*'de olduğu gibi, o da kavramın *umumî* oluşu, umumilik karakteri üzerinde israrla durmaktadır: Mademki hususî'nin ilmi yoktur, öyleyse, ilmin konusunu, ancak, umumî olan *kavram* teşkil edecektir. Bu umumîlik, *Eflatun*'a göre, deneme dışı (trancsendant) dır, halbuki *Aristo*'da *fert*'lerde, *nesne*'lerdedir; onlarda mündemiç (immanent) dır, nesnelerin içindedir. Yukarıdan beri üzerinde durulduğu üzere, *Aristo* ferdi biricik realite saymakta (İk. Anal., I. II) dır. Bu da çok mühim bir nokta olarak bu umumîlik veya bütüncülük (universalité) ün *kavramın zarurîliği*'ne bağlı olmasıdır. O halde ilmin konusu sâde *umumî olan* değil, ayni zamanda, *zarurî olan*'dır. Zaten açıkça belirtmek yerinde olur ki: *Aristo* da umumî'den ve *umumilik* karakterinden çok, *zarurîlik* üzerinde israr etmekte, çünkü onca zarurilik umumiliği de tazammun etmektedir.

Kiniklerin İtirazı ve Aristo'nun cevabı.

Böyle bir kavramcı teoriye karşı,adcı (nominaliste) sayılabilecek kiniklerin ve hele hele bu okulun şefi sayılabilecek olan *Antisthnes*'in itirazlarını yukarıda kısaca açıklamıştık. Bu açıklamada, onların bütün bu *umumilik* ve *zarurîlik* karakterlerini inkâr ettiklerini, ancak ferdî özler üzerinde durduklarını ve

bunları kabul ettiklerini belirtmiştik. "*İnsanlığı, atlığı, hayvanlığı* değil, *insan*'ı, *hayvan*'ı, *at*'ı görüyorum" şeklindeki ifadeleri de itirazlarını kısaca formüle ediyordu.

Buna *Aristo* cevap vermakte; bu çeşit itirazlari red etmekle kalmıyor, aynî zamanda çürütmeye de çalışmaktadır:

Onca, düşüncenin konuları, biliyoruz, fikirler olup *nesnelerin kendileri* değildir. Bu bakımdan da ilmin konusu fertler değil, bütün fertlerde ortak olarak bulunan, umumî olan'dır. Gerçekte, *Aristo* da, gerçekler, var olan'ın fertler olduğunu kabul etmekle beraber, daha ziyade ancak zihnin yakalayabileceği *umumî*'nin ve onu da tazammun eden *zaruri*'nin üzerinde durarak "ilmin konusunun zarurî olan" olduğunu takrarlamasiyle, o bunun sebebini bütün fertlerde ve fertler topluluğunda gerçekleşebilecek *spesifik* bir *öz*'ün sâde yokuğunu değil, aynı zamanda yetmediğini de ortaya koymak istemektedir. Yalnız zihnimiz onu bütün bu fertlerin her birisinde müşterek ve bütüncül bir öz (l'essence) olarak alır, ama bu umumilik ve bütüncüllük (universalité) ferdî varhğa fazla bir kavramrlık, düşünülebilirlik (intelligibilité vermez ve sağlamaz.

Bununla beraber, kavram, zihnin "sırf bir soyutlaması (tecrid = abstraction) da değil"dir. Kavram teşekkül edince, nesnelerin öz (l'essence) üne bir cevap, zihnî bir karşılık olur. Kavram'ın, *fertler dışında* mevcut olmayacağı anlaşılmakta ve onun fertte en reel olanı, en reel olarak kabul edileni ifade ettiği, *şekli, fiili, maddeyi* nitelendirdiği, belli ettiği anlayışıyle karşılaşmaktayız.

Ross ve *Enriquès* gibi tanınmış otoritelerin belirttikleri gibi, mantıkî eserlerinin sıralanışının da gösterdiği üzere, *Aristo* "şekillerin tahlilini" hareket noktası olarak almış, "dilin yapısı arasından düşüncenin umumî şekillerinin ifadesini" aramıştır. *ORGANON*'unun ilk cildi, *Kategoryalar*'la ikinci cildi *Önerme* adlı kitaplarının başında, bunu yapılması gerekli ilk iş olarak kabul etmesi; isim, kelime ve terimi, fiili tarife girişmesi; buradan söz (kelâm- logos)ü açıklamaya çalışması bu taşebbüsünün maksadını yetecek kadar açıklar.

Onca, söz (logos) (Önerme, 4. 26 b) bir vokaldir ki her bir kısmı ayrı ayrı alındığı takdirde bir *tasdik* değil, bir *beyan* ifade eder. Söz gelimi, insan denilince, insan bir şey ifade eder. ama o şeyin varlığını veya yokluğunu ifade etmez. Heceler de bir sada'dir, manaları yoktur, ancak mürekkep kelimelerdedir ki hecelerin bir manası olabilir.

Aristo'ya göre, bütün kavramlar yanlış veya doğruyu anlatmazlar. Mantık bakımından, bir kavram, tealluk ettiği nesnenin varlığını göstermekle beraber, her hangi bir tasdik veya inkâr fiilini tazammun etmez. Gerçekte, söz, nesnelerin zihinde bulunan bir kavramı, bir öz (l'essence)ü olup o şeyin fikri'dir. *Aristo*'da bu tabir hem ontolojik, hem de mantıkî bir mana taşımaktadır, hem nesneyi, şeyi, hem de onun düşünülebilir (intelligible) liği manasına geldiğini anlatır. Bunun neticesi olarak da, o, bu nesnenin, bu şeyin tarifi olmaktadır.

Aristo'ca her *söz* manalıdır, bir manâyı haizdir (Önerme, VI. 17 a). Ama, ihbarî söz (logos apophantikos) olamaz. Ancak apofantik (ihbarî)

olanlardır ki, yalnız onlar, doğru veya yanlışı, hakikat veya hatayı tazammun ederler. Ve bunlar, bir kıyas'ın öncülleri olduğu takdirde, umumiyetle, deklaratif yüklem sözü, önerme (protasis) dir. Tasdiki ifade ederse olumlu önerme (kataphasis), inkârî anlatırsa olumsuz önerme (apophassis) dir. Poetik'in konusu olan düalar ve dilekler, manah olmakla beraber, *apofantik* olamazlar, Doğru veya yanlış, ancak, birleşme (composition) veya ayırma (division) da bulunur.

Bu *ihbarî söz* (logos apophantikos) öz (l'essence) ve ilinti (l'accident) münasebetini ortaya çıkartmaktadır.

İçlem ve Kaplam.

Fikirler içlem ve kaplam münasebetlerine göre de bir sıra ve düzen de alırlar, mertebelendirilebilirler. Bunlar sayesinde de ferdî varlık, kendisini açıklayan öz'e bağlıdır. *Aristo*'nun bütün bir gayesini teşkil eden isbat'ı, doğru bir isbat'ı gerçekleştirebilmek için, kat'î olarak tarif ve tayin olunmuş nesnelerin reel kassalarını gösteren, onları ifade ve beyan eden terimlerden hareket etmek, başlamak zarureti vardır. Bununla beraber, *Aristo*'ya göre her şeyi tarif, yine de mümkün değildir. Söz gelimi, ferd, öz ve prensipler gibi tarif olunamayan şeyler de var. Bir kavramın tarif ve tayini de onun kaplam ve içleminin tayini ile ilgilidir.

Bir kavramın içlemi onun karvanılabilir, idraki kabil (intelligible) muhtavasıdır. Bir kavramın kaplamı ise, onun kendisine ait olan fertlerin bütünüdür. Bunlar da cins ve nevi'ler olarak sıralanırlar. Aslında, reelin düşünülebilmesinde ve açıklanmasında daha büyük rol oynayan içlem' dir.

Aristo'ya göre de, kaplamcı veya içlemci olarak, durumunu açık bir ifadeyle göstermeksizin, yer yer, bazan içlem, bazan da kaplam bakımlarından birini benimser görünse de, kaplam bakımı ona varlıkları anlamaktan ziyade, sıralamaya; sınıflandırmaya yaramaktadır. Bu bakımdan, bütün bilbilginin bizi kendisinden çıktığı duyulabilir (sensible) tecrübeye ve fertlerin, hele hele ferdiyet'in incelenmesine götüren kaplam olduğu belirtilebilir.

Kavramların Sınıflandırılması.

Düşüncenin âletlerinin kavramlar olduğunu gördükten sonra, bunların sınıflandırılmasına geçilebilir.

Aristo, kavramlar teorisi ile bu kavramların, umumî fikirlerin bir sınıflamasını da denemektedir. Her ne kadar onların varlıklarını kabul veya red etmek, sayılarını çoğaltıp azaltmak hususunda yapılan itirazlar ne olursa olsun, *Aristo*'nun bu sınıflandırma denemesinin büyük bir ehemmiyeti vardır.

Bağsız, bağlantısız beyanlar (Kateg., 4, I. b 25) olan kavramlar, amprik tarzda ortaya konulmuş olup sayıları *Aristo*'nun kendi eserlerinde de kesin olarak tesbit edilmiş görünmüyorsa da, umumiyetle kabul olunduğu gibi, *on kategorya* altında toplanmış bulunmaktadır. *Trendelenburg* bunları, *Aristo*'nun gramerdeki söz ayrıntılarına göre yaptığını ileri sürmüşse de, *Ross* ve *Hamelin* gibi *Aristo*'cu incelemelerde otorite olan yazarlar bu fikre katılmamaktadırlar. *Aristo*'nun kategoryaları, metafizik'le ilgisi ayrı bir inceleme gerektirse de, burada bunları

tamamıyle mantıkî bakımdan gördüğü söylenebilir. Esasen Kategorya'nın geldiği *kategorein* kelimesi'nin yüklemek manasından geldiği, burada da kategorya'nın yüklem (prédicat)i ifade ettiği ileri sürülmektedir (*Ross*). Kategorya, önermenin başta gelen, ilk unsuru olup aynı zamanda varlığın bilgisi (notion) veya umumî yüklemi olup varlığın reel taayyünlerini anlatır.

Kategoryalar varlığın yüce cinsleridir. Bunlar ne birbirlerine, ne de başka tek bir cinse irca olunabilirler. Bu, *Eflatun*'un görüşü karşısında *ayrılmış cinsler* teorisi olarak adlandırılmaktadır. *Aristo* bu kategoryaları ilkin ikiye ayırmaktadır: "ne bir konu hakkında tasdik olunan, ne de bir konuda bulunan" (Kateg., 5, 3 a 10–12) ilk öz'le (tek bir adam, tek bir at gibi) ilk özler (substance) in içinde bulunduğu ikinci özleri, yani cins ve nevi'leri ayırt eder (Kateg. 5., 2 b 35). Bunlar bir konu (sujet) hakkında tasdik olunmuş iseler de, o konuda mevcut değillerdir. Halbuki, öz'den başka bütün öbür kategoryalar "bir konuda mevcut"turlar. İlk özlerin (substances) aksine, bunlar ferdî olmayıp (Kateg., 5, 3. b 14) bütüncül'dürler; zıtlık kabul etmezler. (Kateg., 5., 3 b 14); azalıp çoğalmazlar (Kateg., 5. 3b 30–36 ve 4 a 5).

Aristo'nun öz (subs.) kategoryasında ve onun başka bir kategoryaya irca olunmasının mümkün olmayışında ısrar etmesi, onu *Eflatun*'dan ayırt ettiren belli başlı konulardan biri olarak alınmaktadır. *İkinci özler* ise *Aristo* mantığının başlıca ve mühim bir niteliğini teşkil eder. Böylece, *Ross*'a göre, yukarıda iliştiğimiz gibi, kategorya, yüklem (prédicat) demek olduğundan, öz'ün esas unsuru da

ferdî cevherler olmaktadır. Onların da konu (sujet) olması gerekiyor ki biri sırf öz'den, öbürü ise geri kalan dokuz kategoryadan ibaret ikinci bir tasnife yer verildiğini göstermektedir. Çünkü yükleme (attribution) ilk öz'e uymayıp ayrımlara uymakta ve onlara şamil olmaktadır. (Kateg., 3 a 30). Kısaca söylemek gerekirse, *Robin*'le birlikte denebilir ki "Kategoryalar vasıtalı bir tarzda, ve ilk yalın fikirlerin muhtelif cinsleri, hem düşüncenin, hem de reelin kadrolarıdır". Buradan da, yine yukarıda gördüğümüz üzere, düşüncenin konularının fikirler olduğuna bir kere daha temas etmiş oluruz.

Hüküm Teorisi.

Ayrı ve bağsız kavramlar ne doğru ne de yanlış olmayıp mantığın uğraştığı ihbâri kelâm (logos apophantikos) ın *sıdk*'a veya *kizb*'e elveren, hakikat ve hatayı tazammun eden söz olduğunu ve söz'ün de nesnelerin *varlığına göre* doğru veya yanlış olabileceğini görmüştük.

Sofistlerin bunu kabul etmeyip bunun imkânsızlığını iddia etmeleri de aynı şeklide görülmüştü. Onların umumî fikirlerin varlığını, bu fikirler arasında bir münasebet kurulabileceğini inkâr etmeleri de bilinmektedir. Yine biz biliyoruz ki Sofistler bilginin yegâne konusunun gelip geçici olgular olduğundan, "bilginin de, olguyu bilen zihin'le nesne (objet)nin münasebetinden başka bir şey olmadığını" ileri sürmektedirler. O halde hiç bir şeyi tasdik etmenin imkânı kalmamaktadır.

Halbuki *Aristo*, eserlerinin tümüyle buna karşıdır, bunun aksini ortaya koymak, isbatlamak çabasındadır ve sofistlere şiddetle çatmaktadır (So-

fistlerin Çürütlümesi, XXXIV. 183 b 15). Bu tartışma ve tenkid, Mantık Tarihi'nde, yüklem meselesi olarak devam eder gider. Çözümü ne olursa olsun, büyük bir ehemmiyeti haizdir. Kavramın, kavramlar arasındaki münasebetin ve, bunun neticesi olarak, hükmün, çelişme ve yanılmanın, en sonra da, ilmin imkânsızlığı ile karşı karşıya kalan *Aristo*, her şeyden önce, *Antisthenes*'in hiç bir yükleme olmadığı, konu'nun ancak yine kendi kendisiyle tasdik olunabileceği ve kendi kavramından başka hiç bir yüklemin hiç bir konuya yüklenmeyeceği iddiasına karşı, bu olumsuz iddialara karşı bunların imkânını isbata bütün gücüyle girişir.

Bu konuda bizi, *Eflatun*'un tepkisi burada ilgilendirmeyecektir. Biz doğrudan doğruya, meseleyi kökünden hal etmeyi, bunu sisteminin temeli yapmayı hedef olarak alan *Aristo*'nun görüşü ile meşgul olacağız.

Hüküm, aralarında bir *birleşme* veya bir *ayırma* yapılabilen fikirlerin teşkil ettiği, ama, sezgilik (intuitif) olmayıp zihnî olan söz'dür. Hükmetmek, bir konuya bir yüklemi isnat etmek, yüklemektir. Bilindiği gibi, hüküm fiili birleştirme (terkip) ve ayırma (taksim) da bulunmaktadır. Esasen, *Atisto*'nun, kavramlarda bu böyle olmadığından, bu türlü söz'ü onlardan ayırt ettiği görülmüştü. Önerme ise, kendisiyle bir şey hakkında bir başka şeyin tasdik olunduğu Söz'dür (Birinci Analitikler, I, I, 24 a 16).

Hüküm, bir yüklemin yapılması ve beyanı olunca, bu, tasdik veya inkâr olarak iki şekil alır. Unsurları *isim* ve *fiil*'dir. Fiil'in de yüklem ve rabıta (bağlantı-copula) olarak ayrılmasını kabul

eder. Bu ise fiil'in *kopulartif* karakterini gösterir. Bu karakteri ilk kavrayan yine *Aristo* olduğu söylenebilir. Fiil'in bu kopulatif karakterini anlayışı ile *Aristo*'ya göre önerme bir varlık (l'existance) veya ayrılmazlık (l'inhérence) önerme tipi iktisap eder. *Aristo* bu tipten bir önermeyi ilk önerme tipi olarak almaktadır. Bununla beraber, *Aristo*'nun üzerinde israr ettiği, ve bazılarına (söz gelimi: Ross'a) göre, içinden çıkamadığı da bu bağlantı (kopula) meselesi olmaktadır. Onlarca, bunun bağlantı karakteri ile varlık karakteri ayırt edilirse de, bu ikisi arasındaki münasebetin pek açık bir fikrine sahip gibi görünmediği ileri sürülmektedir. Bu hususta metinlerin de bu iddianın aksini gösterdiği pek açıklığa kavuşmuş değildir.

Aristo, önermeleri bir başka sınıflandırmaya da teşesbüs etmektedir. Ona göre önermelerin *nicelik* (Kemmiyet-quantité) ve *nitelik* (keyfiyet-qualité) bakımından da bir sınıflandırılmasını yapar. Yani önermenin öz ve tabiatini tasdik veya inkâr bakımından, nicelik; bir veya bir çok kavramlar arasındaki münasebetin tasdik veya inkârı bakımından nitelik ayırt olunur. yalnız, *Aristo* mantığında, tasdik'in daima inkâr'a takaddüm ettiğini burada belirtmek isteriz (Önerme, 17 a 8).

Önermelerin nicelik bakımından sınıflandırılmasını da *Aristo*, Bütüncül (universel-küllî), bölümcül (cüz'i-particulier), belirsiz ve tek önermeler olmak üzere dört çeşit önerme ayırdıyle yaptığı görülür (Birinci Anal., I, I. 24 a 16). Bunlardan tek önermeler, *Aristo*'ca bir takım mantıkçılara göre (Hamelin, Ross, Tricot), konu bütün kaplamı ile alındığından, ve değişen de bu kaplam olduğundan

bütüncül önermelerden sayılmaktadır. Esasen, *Önerme*, 7.'de yer alan bu çeşit öenermeler de, başka yerlerde, söz gelimi, *Birinci Analitikler*'deki sınıflamalarda yer almaz.

Burada bilhassa dikkati çekmesi gereken, hiç bir nicelik karakteri taşımayan belirsiz önermelerdir. Buna bir örnek verilirse daha iyi anlatmak mümkün olacaktır: *Zevk iyilik değildir*, gibi. Bu türlü önermeler de ayrı, müstakil bir sınıf teşkil etmediklerinden, bunlar da tasnif dışında bırakılırsa. *Aristo*'nun sınıflamasında, yine *bütüncül* ve *bölümcül* önermeler diye ikili bir tasnif kabul olunabilir.

Burada, bilhassa, stoacıların tesiri altında kaldığı ileri sürülen *Hamilton*'ca pek de haksız sayılmayacak bir şekilde ortaya attığı *yüklemenin niceleştirilmesi* meselesinin *Aristo* tarafından sezildiğine (Önerme, 17 b 12–15); buna karşılık, bunun *Saint Thomas d'Aquin* tarafından çürütüldüğü üzerindeki tartışmalara ilişmeyeceğiz, hatırlatmakla iktifa edeceğiz.

Öte yandan, *Aristo*'nun yalnız analitik önermeleri göz önünde tuttuğu göze çarpmakta ve bunlarla onun daha sonra teşekkül edecek olan formel mantığı ilgilendiren kesin görüşleri ortaya koyduğu söylenir. *Aristo* bu çeşit önermeleri, bir iç bağlantının yüklemi konuya bağlıdığı önermeler diye nitelendirdiğine işaret etmek isteriz. Buna karşılık, terkibî önermelerin, ancak "dış bir bağla yüklemi konuya bağlayan önermeleri teşkil ettiğini" anlayoruz.

Hükmün Modalitesi Meselesi.

Aristo önermelerin modalitesi ile de ilgilenmiştir. O, "bir hükmün kayıtsız şartsız; 1) varlığın kendisinin; ya da 2) zaruriliğinin; veya 3) varlığın mümkülüğünün tasdik edilmesi olduğunu" ayırt etmek suretiyle bu modalite meselesini ortaya koyar. "Her öncül (mukaddeme) ya sırf ve reel bir yükleme, veya zarurî bir yükleme, ya da mümkün bir yüklemeyi vaz'eder" (Birinci Anal., I. 2, 25 a 1) ki bunlar da Mantık'da *Asertorik, apodiktik, problematik* önermelere karşılık teşkil eder. Bu önermelerin her biri *olumlu* (affirmatif) veya *olumsuz* (négatif) olabildikleri gibi, bütüncül veya bölümcül de olabilirler. Burada yine belirtmek gerekir ki, önermemelerin ilk sınıflanmasına uygun olarak, belirsiz de olabileceği dikkati çekmektedir. Modelite konusunda kendisinden sonra bir çok mantıkçılarca ve bilhassa islâm mantıkçıları tarafından pek çok işlenmesine rağmen, *Aristo*'nun görüşü ve açıklamaları terk edilmiş görünmektedir. Esasen bu hükmün modalitesi meselesini felsefeye sokan da *Aristo* olmuştur (Mod. du Jug., II. 1. sahife: 43): Reel, mümkün ve zarurînin ayırdına düşünce tarihinde ilk defa *Aristo*'da rastlanmaktadır. Belki ondan öncekiler için böyle bir mesele varit olsa bile, hiç şüphe yok, bir mantık meselesi değildir. *A,B'dir; A'nın B olması zarurîdir; A'nın B olması mümkündür*, gibi önermeler ancak, açık bir şekilde, *Aristo* tarafından ayırt edilerek konulmuştur (Önerme, 21 a 36) ve (Bir. Anal., 25 a 1) ve (26 b 29–3).

Bununla beraber, ileri sürüldüğüne göre, *Aristo*'da *mode*'un da, modalitenin de acıklanması vardır.

Bunları tarif etmemekle beraber, örneklrini açık bir tarzda vermiştir. Burada belirtmemiz lâzım gelir ki, bir takım mantıkçıların, *formel* ve *klasik* diye adlandırılması ve *Aristo*'ya atf edilmesi alışkanlık teşkil eden mantık'ı tenkidlerinde aksini ileri sürdükleri üzere, *Aristo*'nun mümkün ve olası (muhtemel) önermeleri bütün açıklığı ile düşünmüş ve diyalektik ve apodiktik ilim anlayışında bundan geniş ölçüde faydalanmış olduğu muhakkaktır.

Bu itibarla, modal önermeler teorisi bir takım mode ve modalite arasından *Aristo*'nun bu suretle ifadelendirdiği bunca mühim bir mantık teorisi olup, bilhassa, *zarurî* ve *mümkün* üzerinde ısrarla durması çok dikkate şayandır. Hele bunların da *madde*'den ziyade *şekil*'e taalluk etmelerinden dolayı ehemmiyeti artmaktadır. *Aristo*'ca zarurî kavramı (Metaf., D. 5) çok açık bir şekilde tarif olunmuştur: *Zarurî* demek, olmamazlık edemiyen, başka suretle olamayan'dır; *mümkün* ise, yukarıda belirtildiği üzere, aydınlanmaya bir hayli muhtaç bir kavramdır. Mümkün, aynî zamanda, *var* veya *yok* olabilen şey'dir. Mümkün hiç bir imkânsız neticeyi tazammun etmez. Zıddı da zaurî olarak yanlış olmayan şey'dir (Metaf., F. 3, 1047 b 2).

Bu hususdaki tafsilatı ber taraf ederek, *Aristo*'nun üç tip önerme kabul ettiğini, bunlardan karşı-olum (Önerme, 12), Akis (Önerme, 13) ve kıyas yoluyle çıkarılabilecek şeyler (Bir. Anal., 1. 8. 12)i anladığını söyleyebiliriz. Burada pek klâsik bir tarza da bürünen bunların nasıl çevrildiklerini göstermekte de bir yarar yoktur.

Aristo, kıyas teorisi münasebetiyle karşı-olum, akis, v.b. vasıtasız talilî istidlâl şekillerini incelediği,

akis'in de (Bir. Anal., 1. 2) karşı-olum kaidelerinde olduğu gibi, *Hamilton*'un yüklemin niceleştirilmesiyle vücut bulan mantığa kadar devam eden kaidelerini verdi. Bunlar yalnız zarurî önermeler için başka olacaktır. Ancak şunu ilâve etmek gerekir ki zarurî, hattâ mümkün ve modal örnermelerde karşı-olum mode'lara taalluk eder.

Kıyas Teorisi.

Kendisinden önce, yalnız diyalektik ve retorik alandaki çalışmalardan başka bir şey olmadığım, ama uzun ve zahmetli araştırmalardan istilâl yapmak sanatinin vücut bulduğunu övünerek anlatan (Sofist. Çürüt., 33, 184 a) *Aristo,* gerçekten daha, sonra gelen mantıkçıların da kabul ettiği üzere, yep yeni bir istidlâl teorisi ile ve, bir tek kelime ile, bunun kurucusu olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçekte, bu, *Aristo*'nun *Analitikler*'de ortaya koyduğu ve kendisini *isbatçı ilm*'e götürecek olan büyük buluşudur. Her ne kadar kendisinden önce, *Eflatun,* hattâ *Sokrates,* kavramların münasebetleri üzerinde durup düşünmüşler ve az çok doğru ve pekin olarak *Tümdengelimlik* (déductif) mahiyette bir istidlâl tasarlamışlarsa da, *Aristo* bunları "*zaif kıyas*" diye tavsif etmekte (İkinci Anal., I, 31, 46 a ve b) ve bu keşfin şerefinin, bu meselenin kesin olarak çözümünün *kendisine ait* olduğunu açıklamaktadır. İlkin, sofistik ve anormal şekillerden aklın prensiplerine uygun belli sayıda muntazam şekiller olduğunu isbat edenin, ilmî bilginin temel şartlarını araştırırken kıyasın incelenmesine ilk defa girişenin de o olduğu muhakkaktır. İstidlâl teoricisi olarak *Aristo*'da *bilinen*'den *bilinmeyen*'e gitmek üzere zihnin takip ettiği iki yolu göstermek için tümdengelim (ta-

lil-déduction) ve tümevarım (istikra-induction) ayırtlarını buluyoruz (Birinci Anal., II. 25, 68 b 13; İkinci Anal., I. 18).

Kıyas'ın Aslının Eflatun' da Bulunduğu Meselesi.

Eflatun'un, kıyas denilince, kendisi ile idrakin, yalnız zihnin âletleri (organa) olan duyuların verilerini düzenlediği fiili (Théétète, 177 b) anladığı görülmektedir. *Aristo* kıyasının kaynağı ise, daha ziyade *Eflatun*'un *taksim*'inde görülmek istenmektedir. Gerçekte, taksim bize kavramların aynı, özdeş olup olmadıklarını öğretir (Philebos), bizi ferdî taayyünleri buluncaya kadar *daha umumî*'den *az umumî*'ye muntazam bir şekilde götürür. Halbuki *Aristo*, muhtelif kitaplarında, söz gelimi, *İkinci Analitikler* (II. 5) inde *Öz*'ün *taksim*'le tasdik olunamayacağını söylemek suretiyle, taksim metodunu açıkca tenkid eder. "Cinslerin taksiminden, açıklanan *isbatçı metod*'un az bir bölümünü teşkil ettiğini görmek mümkündür" der. Çünkü isbatta bir konunun bir yüklemle tasdik olunması istendiğinde kıyasta orta terimin büyük terimden daha küçük bir kaplamı haiz olması gerekir, halbuki taksim bunun aksini yapmakta ve bütüncülü orta terim olarak almaktadır. "Bu metotla başlayanlar için, taksim'in kullanılması faydasızdır; çünkü kıyas'la isbat olunabilecek hakikatleri çıkarmaya gücleri yetmez". Bunun gibi, taksimden tarif çıkarılmak istendiğinde de kıyas yapılmış olmaz" (İk. Anal., II. 5, 91 b 35) *Aristo* ise "her kim ki her zaman taksim'i kullanır ve orta terim olarak cinsi, hadler olarak nevileri ve konuyu alırsa, bu metotla isbat yapılamayacağını" ileri sürer. Çünkü hiç bir

zaman *bazı* bilinen'lerden *zarurî* neticeler çıkmaz, çıkarılamaz, İsbat olunacak yerde indî olarak taksim'in ikiye bölme (dichotomique) şekli altında iki almaştan birisini seçmekle bu neticeler elde olunamaz. Söz gelimi, her hayvan ya ölümlü'dür, ya da değildir: her insan hayvandır. Öyleyse, her insan nedir,"? cevapsız kalır, çünkü yükleme yapılamaz. Bunun sebebi de orta terim (hayvan), büyük terim (ölümlü)den daha geniş kaplamhdır (Sofist, 219 c). Taksim, tümevarım'dan daha fazla bir şey ifade edemez. Esasen tümevarım da isbat edemez. (İkinci Anal., II. 5, 91 b 15). Bununla beraber, *Aristo* taksim'in değerini ve hizmetini hiç bir suretle inkâr etmiş de değildir. Yalnız, taksim'de bulduğu kusur, orta terimin yanlış seçilmesinden ve, bunun da neticesi olarak, orta terimin mahiyetinin ve rolünün iyice kavranamamasından doğmaktadır. Öyleyse "bir terimde bulunan ve diğer bir terimi ihtiva eden terim" diye tarif ettiği (İk. Anal., 1. 4, 25 b 35) orta terimi, büyük terimin bir nev'i, insan özü (l'essence) olarak almak yetecektir. Bu suretle, *Aristo* "kendi kendisine yeten bir istidlâl" tarzını, Kıyas'ı bulmakta; taksim'de olduğu gibi, bir seçme ihtiyarından ziyade, bunun bir gereklilik (zaruret-nécessité) olduğunu göstermektedir. Bu suretledir ki mutlak bir gerekliliğin icabını yerine getirmek ve istidlâl sırasında başka başka sezgi veya zihnî müdahaleleri bertaraf etmek için *Aristo*, kıyası "en yetkin bir istidlâl âleti" olarak anlar. Ve onu öz buluşu olarak saymakla da, övünür; hattâ vasıtasız istidlâlleri, söz gelimi, düzensiz kıyas'ların düzenli kıyaslara çevrilmesinde kullandığı aks'i bile kıyas'la isbat etmek ve sağlamlığını kontrol etmek ihtiyacını duyar (Birinci Anal., 1. 2, 5 a; Birinci Anal 1. 3.).

Vasıtalı ve Vasıtasız kıyaslar.

Bir konuyu bir yükleme birleştiren zarurî münasebetlerin vasıtalı veya vasıtasız olduğunu da yine *Aristo*'da görmekteyiz. Kıyas:

1) *Vasıtasızdır:* yüklem bir üçüncü terime, bir orta terime muhtaç olmaksızın konu'nun tarifini anlattığı zaman;

2) *Vasıtalıdır:* Zarurî olarak konu'ya ait olmamakla beraber, bir orta terimin ve bir önermenin yardımıyle ifade olunduğu zaman (İk. Anal., I. 10; 76 b 3).

Vasıtasız istidlâlin yapıldığı karşı-olum, akis, resiprokasyon, obversiyon, kontrapozisyon ve équipollence'dır.

Vasıtalı istidlâlinki ise, kıyas (syllogismos) dır. *Aristo* bunu "Kıyas bir sözdür ki bu söz içinde bazı şeyler vaz'olunmakla bu verilmiş ve bilinen şeylerden başka bir şey, ancak bu veriler yardımı ile zarurî olarak çıkar" diye tarif etmektedir (Birinci Anal., I. I, 24 b 18).

Kıyas'ın Prensipi.

Vasıtalı ve vasıtasız istidlâlin müşterek ve umumî prensipi ise, bütün mantık kitaplarında klâsik bir formülde ifadesini bulur: "*Dictum de omni* et *nullo*" (Bir cins hakkında tastik veya inkâr olunan, bütün neviler ve fertleri için de tastik veya inkâr olunur) dır. Bu ise düşüncenin kendi kendisiyle uygunluğunu ifade eden özdeşlik prensipinin bir sonucudur. Yukarıda temas ettiğimiz gibi, kaplam ve içlem bakımından sarih bir durum olmamakla

beraber, *Aristo*, dictum'u hem kaplam hem de içlem bakımından olmak üzere, iki yönlü ele almaktadır. Ama burada içlem bakımından beyanı gerçek düşüncesine pek uymamaktadır. Bununla beraber, bu, *Kategoryalar*'da da vardır (Kateg. 5.3 b 4).

Kıyas'da Kaplam Bakımı.

Hemen söylenebilir ki kıyas'ın esasında hâkim olan, daha ziyade kaplamcı ifade ve beyan olması gerekir. *Aristo*, bunu, daha sonra göreceğimiz üzere, öbür ikisinin de yine kendisine irca' olunabileceği üç kıyas şeklinde birincisinin prensipi saymaktadır (Birinci Anal., 1.4, 25 b 32). Bütün araştırmalar karşılaştırılacak olursa, *Aristo*'nun hakiki düşüncesini anlatanın şu olduğu görülür; küçük terim orta terimin bütününü (totalité) muhtevi olacak; orta terim de büyük terimin bütünü içinde muhtevi olacak veya olmayacak şekilde üç terim, kendi aralarında münasebetler olduğu zaman, büyük ve küçük terimler arasmda, zarurî olarak, yetkin kıyas olacaktır. Bu bize kıyas'ın kaplam bakımından görüldüğünü anlatır. Bunu, daha sonra, skolastikler'in de aynı şekilde ele aldıkları görülecektir.

Şu hususu da yeri gelmişken belirtmemizde fayda vardır: *Aristo* önerme teorisinde umumiyetle *içlemci* bakımı benimser göründüğü kalde, kıyas teorisinde *kaplamcı* olarak görülmektedir. Bundan, bazı mantıkçılar (söz gelimi, Hamelin) filozofun *Organon*'da bir kararsızlık içinde bulunduğunu ileri sürmektedirler. Muhakkak olan bir şey varsa, o da *Aristo*'nun kaplam bakımı ile içlem bakımı arasmda bir hayli müteredditt görünmesi, daha doğrusu, bir çoklarında sistematik bir sarahatten yoksun gibi gö-

rünmesidir. Hareket noktası içlemci olsa da, yerine göre, onun yine kaplamcı bakımı hiç ihmal etmediğine şahit olunmaktadır. Biz bu tereddüdde şöyle bir açıklamaya katılmaktayız:

Aristo, içlem tarafını tutmaktadır, prensip itibariyle içlemcidir. Çünkü:

a) *Birinci Analitikler*'de önerme teorisnde işlemci olarak düşündüğünü belirttiğimizde, orada, insan (A) nın ölümlü (B) olduğunu değil, A'nın B'ye ait olduğunu, ve böylelikle de, daha ziyade yüklemin konu'da dahil bulunduğunu anlatmaktadır.

b) Kıyas'ı incelerken de, *Aristo*'nun istidlâlin öz (essence) ü olan orta terimi bir kavram olarak anladığını görüyoruz. *Aristo* ilk defa yüklemi söz konusu ve onu süje (konu)nin içlemine soktuğu görülür. Büyük terimden hareket etmekle, onu da orta terim'de mündemiç sayar; orta terim ise küçük terimde de dahildir. Böylece, *Aristo*'nun düşüncesindeki içlemci karakterle karşı karşıya bulunuyoruz.

c) Sonraları göreceğimiz gibi, *Aristo*'nun tümevarımı (İstikrası) da içlemci bir bakımdan ele alınabilir.

d) *Aristo*'nun ilim anlayışı'nın da içlemci bir temele dayandığı ileri sürülebilir. Böyle bir anlayış üzerine dayandığı, kıyas teorisiyle ortaya konabilir. İlim, daha önce gördüğümüz veçhile, öz (l'essence) le, veya, aynı şey demek olan *sebeple bilmek*'tir. Bütüncül ise öz'ün, zarurî'nin işaretidir. *Eflatun*'un "kata pantos "una *Aristo*" kate auto" yu ilâve eder (İkinci Anal., 1. 4, 73 b 25). Bu duruma göre, bütüncül ve mutlak olan bilgimiz ancak her nesne ile, o

nesnenin özünün aynı oluşunu, özdeşliğini (identité) haiz olacağından (İkinci Anal., 1. 5, 74 a 30) *Aristo*'nun bu anlayışının doğru ve uygun olduğunu ortaya koymaktadır. İlmin konusu, nesnelerden çıkarılmış fikirler dünyası olmayıp realiteye en yakın bölümcül"dür. Burada *L. Veuthey* gibi bazı mantıkçıların "*Aristo*'nun varlık'ının sırf reel varlık olmayıp aklî varlık olduğunu, ama, yine bu aklî varlığın reel varlık tarafından sevk ve idare olunduğunu ileri sürmektedirler. Böylece, bu iddiaların da gösterdiği üzere, *Aristo* yine realizm plânından uzaklaşmış görünmektedir. Onca realiteye en yakın olan, nevi'lerdir. Öyleyse, bütüncül'e yine ferdlerden, bu nevi'lerden başlamak üzere çıkılabilir.

Bununla beraber, bir daha belirtmek gerekir ki, *Aristo* kaplamcıdır ve kaplam tarafını da tutmaktadır; hiç bir suretle bu bakımı reddetmiş görünmüyor. Şöyle ki:

a) Terimlerin, büyük, orta ve küçük diye adlandırılmaları veya sıdıflandırılmaları kaplamcı bir anlayışa dayanmakta;

b) Kıyas'ın esas prensipi olarak yukarıda zikrettiğimiz "*dictum* de *omni et nullo*" tamamiyle kaplam bakımından ifade olunmakta;

c) Bir çok mantıkçıların işaret ve teyit ettikleri gibi, Tamamiyle *Aristo*'ya ait olan ve ona yaraşır bir kavram olduğunda kereddüt edilmeyen "çok defa vaki" (os epi to poly) kavramı da kaplamcı bir mahiyet taşımaktadır.

Bununla beraber, Tricot'nun ifade ettiği gibi, *Aristo*'nun bu içlemci ve kaplamcı olarak gösterilen iki bakım arasında, içinde bulunduğu kararsızlığın,

bu dalgalanışın esasa müessir olmayıp bir elverişlilik (commodité) sebebeiyle olduğu ileri sürülmekte olduğunu görmekteyiz. Bu yüzden İstidlâl teorisinde olduğu kadar, Kavram ve Hüküm teorilerinde de bu içlemci ve kaplamcı bakımından birini öbürüne az çok bir tercihle benimsendiği açıktır.

Esasen, daha sonraları da, bu iki bakım bir çok mantıkçılarca bir tartışma konusu olmakta devam edecektir.

Kıyas'ın Tahlili.

Birinci Analitikler'de formel bakımdan incelenen kıyas'ın tahlilini ele alacak olursak, ilkin, *Aristo*'ca kıyasın *biricik* ve *yetkin* bir *ilim âleti* olduğunu, onun bununla kalmayıp, aynı zamanda, bu anlayışının neticesi olarak, materyel karakterde olduğunu da belirtmek zorunlu olacaktır.

Yukarda temas etmiştik, ama bir kere daha tekrar etmek gerekmektedir: "Kıyas öyle bir *söz*'dür ki bu söz içinde bazı şeyler vaz ve irat olunmakla bu verilerden başka bir şeyin yalnız bu veriler vasıtasıyle, zarurî olarak çıkarılmış olunmasıdır." (Birinci Anal., 1. I, 24 b 18). Buradan kıyasın, neticenin zarurîliğinin apaçık olması için öncüller'de vaz ve irat olunandan başka bir şeye muhtaç olmayan bir çeşit ile, önücllerde açıkça zikr olunmayıp zarurî olarak vaz' ve irat olunmuş terimlerden çıkan bir veya birçok şeye muhtaç olan ikinci bir çeşidi var (Birinci Anal., I. I, 2' b) dır. bunlardan biri *Mükemmel olan* kıyas; öbütü ise *Mükemmel olmayan* kıyas adını alır.

Aristo'nun kıyasın unsurlarını da açıkça tesbit etmesi dikkati çekmektedir. Öncülleri teşkil eden

büyük ve küçük önerme'lerle bir de netice önermeyi üç olarak belirttiği gibi, terim sayısını da yine *büyük, orta ve küçük* diye üç olmak üzere ayırt etmektedir. Bu adlandırmalar olsun, bu ayırt etmeler olsun, klâsik mantık'ta bugüne kadar aynı kalmışlar, hiç bir değişikliğe maruz kalmamışlardır. Biz burada bilhassa orta terim üzerinde durmak zorunda kalacağız. *Aristo*'nun teorisinde, binnetice ilim ve mantık anlayışında bu orta terim konusunun büyük ve temelli bir yeri vardır.

Orta Terim ve Sebep Teorisi.

Burada dikkati çeken *Aristo*'nun doktrininde figürleri ne olursa olsun, birinci figür kıyasda olduğu gibi, en mühim yeri tutan, en mühim rolü oynayan *orta terim* olacaktır. Yukarıda gördüğümüz gibi, ilim "sebeplerle bilme" olursa, formel, materyel, bâis ve soncul (gaî) olan bütün sebep, isbatçı ilmi kuran analitik'de *orta terim*'dir. (İkinci Anal., II. 2; 94 a 20). Temelde olan da bilhassa *formel* sebeptir. Bunun nedeni ise, *Aristo*'nun sebep teorisinde öbür üç sebebin bu formel sebep'e irca olunma teşebbüsünde görülmektedir. Orta terim, *şekil*'dir,: orta terim, *öz* (l'essence) dür. Böylece, her nevi' husule getirmeler (production), kıyaslar gibi, prensip olarak, hep *formel* özü alırlar. Çünkü yalnız, öz'den başka bir şeyin kıyası olamaz (Metaf., 10 34 a -1). Sebep ise nesnelere bağlı,adetâ yapışık, kendinden ayrılamıyan (inhérent) dır, onlardan ayrılması kabil değildir. Nesneleri açıklamak nesnelerin kavramlarını (notions) tahlil etmektir.

Böyle bir orta terim anlayışıyledir ki *Aristo*'nun bütün bir ilim telakkisi anlaşılabilir, onun bütün bu

anlayışının uygunluğu halinde olduğuna işaret olunabilir. Bu orta terim, fonksiyonu bakımından, "sâde bir ilmin açıklama ve açma (exposition) tarzı değil, aynı zamanda bir *keşif âleti*'dir"de.

Buradan incelememizi şu yöne çevirebiliriz: Olgu'nun, niçin'in, varlık'ın ve tabiatının araştırılması bilgimizin dört çeşidini vermektedir (İkinci Anal., II. I. 89 b 20). Bütün bu bilgilerin elde edilmesi ancak *sebep*'le özdeşleştirilmiş bulunan bu *orta teterim*'le araştırılması ve bilinmesi ile mümkündür (İkinci Anal., II. 2, 89 b). "*Niçin*", daima, orta terim'dir (İkinci Anal., I. 33, 89 a 16). Bu suretle zihnin gücüyle anî olarak, birden bire keşf olunan (İkinci Anal., I. 34,) ve sebeple özdeşleştirilen orta terim iki öncül arasında konulmuş ve kurulmuş ise, netice zarurî olarak elde edilecektir. Böylece, öncüller (prémisses) orta terimin birliğinin maddesi olurlar, bunlardan yalnız formel sebep, neticesi ile hemzaman olup öbürleri hemzaman değildir. Çünkü o, varlık'a; öbürleri ise olgu'lara taalluk ederler (İkincil Anal., II. 12, 95 a). Ama buradan *Aristo*'nun varlık hükümlerinde bu yüzden israr ettiği neticesini çıkarmak ve buna ait bir istidlâl yapmak mümkündür. Böyle olunca, kıyas, *Metafizik*'in bir âleti olacaktır.

Orta terimin keşfi ile nesnelerin akışı, seyri anlaşılabilir, bu akışa nüfuz olunabilir; tabiî düzen de, yine uygun olarak düşünülebilir. Eğer bir çok meseleler aynı orta terimi haiz iseler, bu demektir ki, bunlar aynı orta terimi haiz olmakla, bir birinin aynı, özdeşi (identique) dirler. Bazıları, nevi yönünden değil, cins yönünden aynı; bazıları da orta terimlerin birbirlerine tabiiyeti bakımından özdeştirler.

Sebep'le *orta terim* özdeşliğinden, netice olarak, sebeplerin çokluğundan orta terimlerin de sayıca çokluğunu anlayabiliriz. Ama en yakın ve hakikî olan sebep, ayrı ayrı alınan her vev'in en yakın hassa'larıdır (İkinci Anal., II. 18 99 b).

Hülasa edecek olursak, orta terim, birinci figür kıyası temel alan, esas tutan *Aristo*'da büyük terim ile küçük terim arasında bir aracı, bir bağ'dır. Burada bir hususa daha işaret etmekte fayda olduğunu belirtmemiz gerekir. Bu ifadelerde mühim olan şey, *terim* değil, onun temsil ettiği, tasavvur ettirdiğidir. Kaplamı ise orta kaplamdır. Bütüncül'ün bir kavram olarak konu (sujet) ya katılması kabildir. Esasen kıyasın prensipinin bütüncül olduğu (Eth. à Nicomaque, VI. 3, 1139 b 28), bütüncül'ün de bu orta terimin keşf edilmesine bağlı bulunduğu; konu ile yüklem arasında bir münasebetin kurulmasıyledir ki bütün tümdemgelimlik (déductif) istidlâlin mihveri, ve son tahlilde, bütün ilmin mkânının şartı olduğu meydana çıkar (İkinci Anal., II, 2, 89 b).

Zarurî Öncüller.

Yukarıda zarurî öncüllere dayanan ve *sebep*'in tahlilyle zarurî neticelere dayanan bir ilmin *Aristo*'ya göre, isbatçı ilmin ta kendisi olduğunu, söylemiştik. Şimdi ise, bu sözü edilen zarurî öncüller'i görmemiz, ondan sonra da *Aristo* mantığı'nın gayesine, hattâ esas konusunu teşkil eden isbat teorisine geçmemiz gerekecektir.

Aristo, yalnız, *Eflatun*'un *Fikir* (eidos) teorisini tenkidleriyle (Metaf., Z. 14) bilgi'nin sırf mantıkî ve diskürsif (discursif) değil, sezgilik (intuitif) temellere dayandığı hususundaki anlayışıyle de,

uyuşmaz gibi görünen bir bakımı daha ileri sürmektedir.

İstidklâlle alınmış ve öğretilmiş her bilgi, "*önceden var olan* bir bilgiye dayanır" (İkinci Anal., I. 1, 71 a). O halde, gerek *matematik*, gerek *sanat* (techne) in, gerekse diyalektik'in de böyle olması, yani daha önce var olan bir bilgiye dayanması gerekir. Ama, isbatçı olan her ilimde bunun böyle olması zarureti vardır. Biz bir şey hakkında bir bilgiyi *mutlak* olarak haiz oluyoruz. Yoksa delilleri ilintiler'e dayanan Sofistlerin ileri sürdükleri gibi, sâde ilintilik (accidentel) olanları biliyoruz, denemez. "Her zaman, veya çok defa olan şey" ilmin konusu olup (Metaf. E. 2, 1027 a; K. 8, 1064 b) ilintilerin ilmi olamaz. Şayet bir varlık, cins olarak ayırt olunan ilinti yönünden varlık ise, o, hiç bir suretle hiç bir düşünce fiilinin konusu olamaz.

İlmin Üç Şartı.

Nesnenin sebebinin, yani *orta terim*'in bilinmesi sebep'le netice arasında bir münasebetin kurulmasını ve neticenin zarurî olmasını hazırlayacaktır. Ancak, "sebep, münasebet ve zaruret'i bilinen ve tayin olunan şey, bilinir". Öyleyse, ilmin üç şartı işte burada bulunmaktadır, onlara burada işaret olunmaktadır.

Ama bunlardan ayrı, bir de, isbat olunamayan prensiplerin bilgisi vardır ki bunu ayrıca incelememiz gerekir. Bu üç şart içindedir ki karakteri zarurî olan kıyas, zarurî'nin kıyası, *Aristo*'ca ilmin ideali olarak alınmaktadır. Her ne kadar *Aristo*, çağının ilmini gayesine ulaşmış ve yetkinleşmiş saymakla bir zaafa düşmüş görünse de, ona göre, *zarurî'nin kıyası*, bütün ilimlerin erişmek istedikleri en üstün bir istidlâl şeklidir.

İSBAT TEORİSİ.

Mutlak Bilme.

Aristo'da isbatçı ilmin zarurî prensiplerden hareket etiğini, buna karşılık, diyalektik'in ve diyalektik kıyass'ın bu zarureti haiz olmadığını belirtmiştik. Olası (muhtemel), hattâ doğru önermelerin prensip olarak alınması yeterli olmadığı gibi, doğru da değildir; bu, isbatın karakterlerinden yalnız birisiyle ilgilidir. *Protagoras*'a atfolunan: "bir şey bilen, ilmi haizdir; ilmi haiz olan ilmin ne olduğunu bilir; öyleyse, bir şey bilen, ilmin ne olduğunu bilir" şeklindeki sofistik örneklerden biri sayılan istidlâlde, ona göre, netice yanlıştır. Çünkü "insan'ın ne olduğunu veya üçgen'in tabiatini bilmek, ilmin tabiatini *mutlak* (aplos) bilmek" değildir. Yanlış, bütün önermenin zarurî olması lâzımgeleceğini bilmemekten doğmaktadır. Çünkü burada önerme, olası'dır.

Bir şeyin sebebini bilmek, ilmi haiz olmamak olunca da (İkinci Anal., 16), *Aristo*'nun *kıyas*'ın ve *netice* (conclusion)nin zaruriliğinde, bilhassa orta terimin rolünde, yani sebeplerin bilinmesinde israr ettiği görülür. Netice bir kere zarurî olunca da, hiç bir şey artık isbatın sebebi olan orta terimi zarurî olmaktan alakoyamaz. *Aristo*, böylece, öncüllerle netice arasındaki bu zarurîlik münasebetini şu dört şekilde ortaya koymaktadır:

1) Netice zarurî ise öncüller mümkün olabilir.

2) Netice mümkün ise, öncüller de mümkündür.

3) Öncüller zarurî ise, netice daima zarurîdir.

4) Öncüller mümkün ise netice zarurî olabilir.

İsbat, zarurî öncülerden itibaren teşkil olunmuş bir kıyas olduğundan (İkinci Anal., 4. 73 a) isbatçı ilmin de daima zarurî neticeleri ihtiva etmesi gerekecek ve ancak orta terimin zarurîliğine dayanacaktır.

Halbuki diyalektik zaruret de formel'dir. Başka bir deyimle, *kıyasın şekline* tabidir. Buna karşılık, isbatçı zaruret, materyel'dir, yani, nesnelerin tabiatı'na bağlıdır.

Bu kısa açıklama ile *Aristo*'nun belli başlı görüşlerinden birini daha tesbit etmiş bulunuyoruz.

İsbatın Prensipleri.

Aristo, prensip'ten, her cinste, kendilerinin varlıklarının isbatı imkânsız olan hakikatleri kastettiğini (İkinci Anal., I. 10, 76 a), bunlardan da bir kısmının her ilimde müşterek, bir kısmının da her bir ilme has olduğunu ve, böylece, iki türlü isbatçı ilmin prensipi olduğunu belirtmektedir (İkinci Anal., 1. 10, 76 b). Bu suretle de, bütün bu umumî prensiplerin çelişiklik prensipine dayandığını ileri sürmektedir. Prensip (arche) in muhtelif manaları da vardır (Metaf., A. I.). Fakat buradaki manası "bir şeyin bilgisinin hareket noktası" olup öncüller (hypothesis), böylece, isbatın prensiplerini teşkil ederler. Ama bunların müşterek karakteri, varlık'ın var-oluş (géné-

ration)'un, veya bilginin kendisinden çıktığı veya kendisine dayandığı kaynak olmasıdır.

Her ilme has prensipler vardır. Her ilmin kendisine has prensipleri, "o ilmin, mevcudiyetini ortaya koyduğu özlük yüklemlerini gözönünde tuttuğu süje olup, söz gelimi, umumiyetle çizginin, veya sâdece doğru çizginin tarifleri gibi tarifler" bunlardandır.

Her ilimde müşterek olan prensipler ise, "eşit şeylerden eşit şeyler çıkarılırsa, kalanlar da aralarında eşittir" gibi isbatın, vasıtalarıyle zincirlendiği aksiyom'lardır (Birinci Anal., 1. 10, 76 b). Fakat bunların tatbik olunması, sözü edilen cinsle sınırlanmıştır.

İsbatın unsurları, isbatın konusu, isbat olunacak hassalardan ve kendisinden hareket olunan prensiplerden müteşekkil olmak üzere, üçtür (İkinci Anal., I. 10, 76 b): Bunları isbatın öncüllerinin neler olduğunu gördükten sonra ele alacağız. Daha önce, isbat prensiplerinin öncül oluşu üzerinde duralım.

İsbat Prensiplerinin Öncüllüğü.

Bir isbat prensipinin vasıtasız bir önerme olması ve kendisine takaddüm eden bir başka önermenin, kendinden daha yalın bir önerme olmaması gerektir. Ayrıca, bunların neticeden daha iyi bilinmesi de gerekir. *Aristo, İkinci Analitikler*'inde bu *daha önce bilinen, daha çok bilinen* deyimlerinde israr eder. Fakat ne *tabii olarak daha çok bilinen* ile *bize göre önce olan* arasında, ne de *tabii olarak daha çok bilinen* ile *bizim için daha çok bilinen* arasında bir özdeşlik (identité)

yoktur (Metaf., II. 1018 b) Z. 10, 1035 b; M. 2, 1077 b ve Fizik, l, I, 184 a). Bize göre en yakın, duyum'a yakın nesneleri, mutlak surette *daha öncüllü, daha çok bilinen* diye de duyulardan en uzak olanları kasdeder.

İsbat Olunamayan Hakikatler.

İsbat, kendinden daha önce gelen, *öncül* denen önermelere dayanınca, bundan da sonu gelmez bir tarzda gerilere gitmek suretiyle devam edip gitmesi, birbirini takip etmesi anlaşılmaktadır. Başka bir deyimle, *Aristo* burada, isbatın "zarurî öncüllerden itibaren teşkil olunan kıyas" olduğunu (Birinci Anal., I, 2, 7 b ve İikinci Anal., I. 4, 73 a); bunun da vasıtasız (doğrudan doğruya) hakikatlere erişip durduğunu ve kendilerine varıp dayandığı isbat olunamayan hakikatler olduğunu; bunlarsız kıyas olsa bile *verimli* olamayacağım (İkinci Anal., I, 2., 71 b) ileri sürer. Bunların da iki türlü olduğunu yukarıda görmüştük. İlmin âleti olarak, ORGANON'un gayesi olan isbatı incelemek, tarif etmek, prensiplerini tayin etmek, ve bu prensipleri ilme, muhtelif ilimlere tatbik etmek olduğunu da bilmekteyiz. İsbat olunamayn, fakat isbatın dayanmak zorunda olduğu öncül ve zarurî prensiplerin ne tarzda, nasıl elde olunduklarını bilmemiz gerekir. Öyleyse bunlar ne suretle elde edilirler? Aksıyomlar, kendiliklerinden, apaçık olmak zorundadırlar ve binnetice, isbat olunmazlar. Bunlar zihne kendilerini oldukları gibi kabul ettiren ve her hangi bir şeyin ne olduğunu, o şeyin mahiyetini öğrenmezden önce bilinen, yani bir nevi *a priori* hakikatlerdir. Bunlar aynı zamanda varlık (existance)ı ihtiva eden önermeler olup öbürleri kıyasın vasıtasız pren-

sipi olan *tez*'ler, yani bir şeyin manasını koyan veya nesnenin ne olduğunu, mahiyetini ifade eden bir *Söz* olan (Top., I. 5, 101 b) *tarif*'ler'dir ki *öz*'e taalluk ederler; şayet varlık'ı da vaz'ederlerse *hipotez* olurlar (İkinci Anal., I. 10). Birinciler daha umumîdir, bütün ilimleri birbirleriyle iştirak haline getirirler. İkinciler ise, her ilme hastırlar, öbürleriyle ortak yönleri yoktur.

Aristo'nun yaptığı bu tasnif, isbatçı istidlâlin temelinde bulunmaktadır. Bunun tahliline ve tartışmasına girişmeksizin, yalnız, *Aristo* anlayışında bu isbat anlamının sırf vasıtalı tümdengelimlik (déductif), yani sillojistik bir mekanizmle sınırlandırılarak farklandığı düşüncesine katılmakta olduğumuzu belirtmekle yetimseyeceğiz. Ama, *Aristo*'da *İkinci Analitikler*'de ideal ve yetkin ilim örneği olarak, zamanının en ileri ve hattâ ikmal olunmuş, gayesine ulaşmış bir ilim gibi görünen matematik'i almış olmakla, ve, her ne kadar öğretim ve araştırmalarında, daha önce de belirttiğimiz gibi, büyük bir zevk ve ilgi duymamasına rağmen, hattâ kendisinden önce gelip geçen felsefelerde ulu orta kullanılışına karşı tepkide bulunmaktan geri durmamakla beraber, isbat teorisi'nde bu adı geçen ilimden pek çok faydalandığı muhakkaktır. Şunu da kaydedebiliriz ki pek muhtemel olarak, filozofumuzun, zamanının ilmini ikmal olunmuş, yetkin bir ilim sayması da onu "kendisinden sonraki daha geniş dedüktif istidlâl anlayışılarına götürmekten alakoymuş" olduğu sanısı üzerinde durulmağa değer.

İsbatın Çeşitleri.

İsbat, bütüncül veya bölümcül olduğu gibi, olumlu veya olumsuz da olur. *Aristo* bunlardan bö-

lümcül isbatın, iki delile dayanarak en yetkin ve üstün isbat olduğunu tartışmaktadır. Bunu şu şekilde hülâsa edebiliriz:

1) En iyi isbat bize "daha fazla şey bildiren" isbattır. Bu ise esasen isbatın karakterlerinden biridir. Öyleyse, bunu bize sağlayan, o şeyi, başkası ile değil, kendisiyle bilmekliğimizdir. Söz gelimi, "Koriskos müzisiyendir" dediğimiz zaman, "insan müzisiyendir"den daha iyi biliriz. O halde, bölümcül isbatın üstün olması gerekmektedir.

2) Bütüncül (küllî-universel) bölümcüllerin dışında olmadığından, söz gelimi, üçgen, tek tek alınan üçgenlerin dışında olmadığından, bölümcül isbatın daha yetkin olması gerekir.

Halbuki *Aristo* başka bir pasajda (İkinci Anal., 1. 24, 85, b 3) *bütüncül isbat*'ın daha üstün olduğunu iddia eder. Buna sebep olarak da şunu ileri sürer;

1) İlmin konusu "kata auto" yüklemlerdir. Bir yandan, üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açı olması niteliği, üçgen cinsinin özlük (essentiel) bir niteliği olup üçgen nev'inin, yani *iki kenarı eşit* olma niteliği değildir. O halde, bundan çıkan netice, hakikî bilginin bütüncül bilgi olmasıdır. Bu demektir ki her cinsin bilgisi olup daha bölümcül olan nev'in bilgisi değildir. Bu da yine, *Aristo*'nun ilim anlayışına tamamiyle uygundur.

Bir diğer yönden de, *Aristo:* "bir delille isbatın sebep ve niçinini tasdik eden sebep ve niçini gösteren isbat hangisi ise onun üstünlüğünün gerektiğini" ileri sürmektedir.

2) *Aristo* bundan başka bütüncül isbatın basit olana ve sınırlı olana uzandığım; bütüncül-

ler'in daha fazla isbata elverişli olduklarını da iddia eder. O halde burada da onun ilim ve mantık anlayışının en mühim noktalarından birini daha yakalamak mümkün olacaktır: Bütüncül'e sahip olan, ona tasarruf eden bölümcül'ü de bilir. Ama bölümcül'ü bilmiş olmak, bütüncül'ün bilinmesini, bilgisini gerektirmez.

İşte bilhassa bu yüzdendir ki *bütüncül isbat*'ın üstün olması lâzımdır. (İkinci Anal., I. 24).

Bütüncül İsbat daha yetkindir.

Bundan başka, *bütüncül*, en iyi isbat olunabilendir. Buna sebep onun "prensipe daha yakın bir orta terim ile" isbat olunmasıdır. Bu bakımdan da prensipe daha yakın ve daha bağlı olan isbatın daha üstün olması gerekir. Bu diyalektik deliller yanında, *Aristo*, ana fikir olarak, iki önermeden, *önce olan*'a sahip olduğumuz vakit, belli bir tarzda, daha *sonra olan*'ı da bildiğimiz düşüncesine de sahiptir. Çünkü biz onu güc halinde (en puissance) bilmekteyiz (İkinci Anal., I. 24, 86 a).

Aristo'nun burada daima vasıtalı tümdengelimlik (talilî-déductif) istidlâl teorisini'in matematik ilimlerde dayantısını bularak, söz gelimi, bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açı olduğunu bilmekle, bununla bütün üçgenlerin iç açılarının, ayrı ayrı, toplamının ne fiil halinde (en acte), ne de güc halinde (en puissance) iki dik açı olduğunu, yanî *bütüncül*'ü bilemeyiz demekle onun hep *bütüncülün üstünlüğü*'nde israr etmekte olduğu açıkça görülmektedir.

Bütüncül İsbat tamamiyle idrak olunabilir.

3) Bütüncül isbatın tamamiyle idraki kabil olduğu ortaya konulmak istenmektedir. Yani, Zihnin bir sezgisiyle bilindiği ileri sürülmektedir. Halbuki yukarıda ilişildiği üzere, o, bölümcül olan duyum'a dayanır. Düşünülebilir olan düşünülebilen ise daima duyulabilen'den üstündür.

Olumlu Önermenin Olumsuza üstünlüğü.

Olumlu ve olumsuz isbatların mukayesesinde (İkinci Anal., I, 25, 86 a) olumlu isbatın olumsuzdan üstünlüğünü, bir yandan *az sayıda* ve *bütüncül* önermelerden hareket ettiğini, bir yandan da iki olumsuz öncülün netice vermediğinden ve kıyasın mümkün ve hattâ mevcut olmamasından dolayı, olumlu isbatın üstünlüğüne daha bir takım başka deliller ileri sürülmektedir (Birinci Anal., 1. 7.).

Prensiplerin Sayısı.

İsbatın prensiplerinin, sayıları çoğaltılmamak, ve *her ilimde müşterek* ve *her ilme has* olmak üzere hem *formel*, hem de *materyel* bakımdan bir sınıfkamaya tabi tutulduğunu görmüştük (İkinci Anal., I. 19, 81 b 10). Bilhassa her ilimde müşterek prensiplerin aslında çelişkilik prensipinin temel teşkil ettiğini ve esasen bütün Aristo Mantığı'na hakim olan hüküm ve kıyas teorilerinin de temelini teşkil eden prensipin bu çelişiklik prensipi olduğu üzerinde ısrarla durmuştuk. Şimdi de her ilme temel olan bu prensiplerin ne suretle vücut bulduklarını görmemize ihtiyaç vardır.

Aristo'nun bunların keşfini Sokrates'e isnat ettiğini (Metaf., 4. 1078 b 17) bir defa daha görelim: Sokrates ahlâkî faziletleri bahis konusu eder ve yeri geldikçe de onları bütüncül bir şekilde tarife çalışır. Nesnelerin ne olduğunu araştırır. Bu onun "kıyaslar vücuda getirmesinden"dir... *Sokrates*'e isnat edilmesi hakh olarak bilinen şey, onun ilmin başlangıcından olan tümevarımlık (istikraî-inductif) istidlâl yoluyle kavramları, bütüncül tarifleri keşfetmesidir.

Fakat *Sokrates* bütüncülleri ve tarifleri ayrı varlıklar olarak kabul etmez; bunları kabul edenler ve ayıranlar, bunlara *fikir* adını verenler Eflatun'culardır, denilmektedir. O halde tarif (la définition) ve tümevarım (istikra-induction) bu prensipleri bilmenin, yegâne vasıtalarıdır. Bunları tanıma imkânlarını verirler.

Yukarıda ilmî kıyas ve isbatın, *Aristo*'ca, öncüllerinin tabiati ile ilgili olduğuna temas ederek "isbatın bazı öncüllere ve bazı prensiplere dayanacağını ve bundan itibaren isbatın mümkün olacağını, aklın bir yere dayanmasıyle sonsuza doğru isbat etme çabasından kurtulacağını belirtmiştik. Sonra da, en iyi ve yetkin olarak bilinebilen şeyin *prensipler* ve *sebepler* olduğunu, ancak bunlardan itibaren öbür şeylerin bilinebildiğini (Metaf. A. 2, 98 a) görmüştük.

O halde sezginin öğrettiği ve bildirdiği *ilk şeyler* 'in neler olduğu sorulacak olursa, buna kategoryalar'ın da dahil oldukları söylenebilir. Ama kategoryalar isbatçı düşünce için yeterli değildir, *ORGANON*'a bu bir nevi' "Başlangıç", hattâ metaf-

izik ve ontolojik bir Giriş teşkil eden kitaplar üzerinde biz de fazla duramayacağız. Yalnız burada bizim için gerekli olan ilmin ilk prensiplerinin, yani aksiyomların, tezlerin (tariflerin ve hipotezlerin) incelenmesidir. İlmî bir isbat bunlara dayanmak zorundadır. Bunlarda aranılacak nitelikler de şunlardır (İkincil Anal., I 2, 71 b):

1) Doğru olmak; çünkü alelâde kıyas'ınkiler yanlış da olabilirler.

2) İlk olmak; yani vasıtasız ve isbatı kabil olmayan önermelerdir.

3) Neticeden daha çok kavranabilir, ondan öncüllü'dürler.

4) Neticenin *sebebi* olma zorundadırlar.

O halde bu aksıyomlarından, bu tez ve hipotezlerden başka bir ilme öncül olmaya yarayan bir önerme tipi olan, ama bütüncül olarak kabul edilmese de, öğrenen ya da öğrenci tarafından bilinmeyen, bununla beraber kendisine veri (données) olarak sunulup kendilerine inanılması, kendilerince kabulu istenilen önermeler olan (İkinci Anal., I. 10, 76 b) konularının ne şekilde elde olunduğunu görmemiz, bunun için de tümevarım'ın incelenmesine girişmemiz icap etmektedir.

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, *Aristo*'nun da bizzat keşfini *Sokrates*'e isnat ettiği (Metaf., 4, 1078 b) tümevarım (epagoge)ı, ileri sürülen kanaalerin hilâfına olarak, hiç ihmal etmediğini göreceğiz. *Sokrates* için fert'ten nevi ve cinslere yükselmeye yarayan ve bir umumileştirme (tamim-généralisation) yöntemi olan; adalet, fazilet, doğruluk güzellik, cesaret, itidâl v.b. kavramların tayin ve tarifinde

kullanılan ve umumîyetle kabul olunmuş hakikatlerden hareket eden (söz gelimi, Sorates'in Glaucon'la konuşması) tümevarımı, elbette *Aristo* gibi bir düşünürün dikkatini çekmesi kadar tabiî bir şey olamaz. Onun değerini ve ehemmiyetini eserlerinin bir çok yerlerinde, hem diyalektik, hem de asıl ilimler için kabul ettiği tümevarım'ı, "bir sınıfın her ferdine uygun gelmiş kabul olunan şey"i, "bütün bir sınıf için de tasdik ve hükmetmekten ibaret telakki" ettiği, hattâ tümevarımlık kıyası "istidlâlin umumî ve başlangıç yöntemi" olarak saydığı muhakkaktır. *Birinci Atalitikler* (II. 25, 68 b) de; *Her kanı* (conviction) *hakikatte kıyasla kazanılır ve tümevarımdan çıkar,* demekle hem *Diyalektik*'in hem de *Apodiktik*'in bir âleti olarak saymakta olduğu bütün açıklığıyle anlaşılmaktadır.

İşte Diyalektik'e elverişli, ister ilmî isbat için gerekli olarak kabul ettiği hareket noktaları olan prensiplerin bulunması'nda ve konulması'nda tümevarım'ın rolü açıkça ileri sürülmüş bulunmaktadır.

Prensipleri tümevarım yoluyle bilmekliğimizin zarurî olduğu apaçıkdır (İkinci Anal., II. 19, 100 b).

Böylelikle, bizce daha kolayca bilinen, daha duyulabilir (mahsüs-sensible) hakikatler'den hareket etmek suretiyle, isbata lüzümlu prensipleri koymak tümevarımın işi olmaktadır. Ama bu, isbat olmayıp isbat'ın bir ânı olmakta, isbatın bir ânını teşkil etmektedir.

Hiç şüphe yok ki *Aristo*'ca "prensiplerin bilgisi, neticenin bilgisine tekaddüm ettiğinden", iki öncül (mukaddem) den zarurî bir netice çıkaran

tümevarım da tümdengelimlik istidlâl (le raisonnement déductif) in bir şeklini teşkil etmektedir. Her nekadar *Aristo* ara sıra tümevarım ile kıyas'ı birbirine yaklaştırmakta, çok defa ayırmakta, hattâ birbirinin zıddı saymakta görünse de, muhakkak olan bir şey vardır ki o da *Aristo* için kat'i ve değişmez özlerin bilgisini elde etmekte tümevarımın yetersiliğidir. *Aristo*, tümevarım'ın bu özleri bildiremiyeceğini her vesile ile belirtir. Onca, tümevarım bir şeyin *ne olduğunu* göstermez (İkinci Anal., II. 7, 92 b).

Bu böyle olmakla beraber, teknik anlamda, ilm'e tümevarım kavramını mal etmiş olan, *Aristo* olmuştur. Ancak, tümevarım anlayışıyle, ilim metodolojistlerinin anlayışlarından farklı düşünmüş de olsa, hiç değilse, ortaya şöyle bir mesele, bir mantık meselesi de atmış bulunduğu söz götürmez bir gerçektir. Bu mesele şu şekilde formüle edilmektedir: Müşahede olunan hususî hallerden, bütün benzeri hallere de hâkim ve şamil olan bütüncül (l'universel)e nasıl yükselebiliriz? Kısacası, tümdengelime tümevarım yoluyle nasıl gidilebilir? Bu, aynı zamanda, gidilebilir mi? sorusunu da içine almaktadır.

Görülecektir ki *Aristo* böylece tümevarımın kaynagı, mahiyeti, değeri, münasebeti, ve fonksiyonu ve faydası gibi muhtelif hususlara da temas etmiş bulunmaktadır. Her ne kadar işaret edeceğimiz bazı çelişkilere düşmekle beraber, O, prensiplerin kavranmasında ve elde olunmasında duyulabilir (le sensible) in mevcudiyetini ve rolünü asla inkâr etmez. İşte burada da duyu (hasse-sens) larla müşahede olunan, ahnan varlıklar ve nesneler hakkındaki bildiklerimizi nasıl oluyor da, bütün bir cins için tasdik edebiliyoruz? sorusuyle karşılaşıyoruz.

Aristo burada gayet açık bir kanaate sahiptir: "Bütüncül'üm bilinmesinin tümevarımdan başka bir şekilde veya başka bir vasıta ile kabil olamayacağım" söylemektedir (İkinci Anal., I, 18, 81 a 40). Esasen onun Duyulabilen (mahsüs-le sensible) in prensiplerin elde edilmesinde ve kavranmasındaki lüzumu bir çok pasajlarda tekrarladığı bilinmektedir.

Aristo'nun tümevarım anlayışım ifade eden meşhur pasajım ise buraya almakta fayda vardır (İlk Anal., II. 27, 68 b):" Tümevarım ya da tümevarımlık kıyas, terimlerden birisi (küçük terim) üzerine dayanarak öbür terimin orta terimine yüklenmesini istintaç etmekten ibarettir. Söz gelimi, B, A ve G arasında orta terim olarak alınırsa, G vasıtasiyle A'nın B'ye ait olduğu tasdik olunacaktır. Biz de böyle tümevarımlarımızı vücuda getireceğiz. Kabul edelim ki A *uzun zaman yaşama* olgusu, B *şafrasız olmaklık*, G de *uzun zaman yaşayan fertler*, söz gelimi, *insan, at* ve *katır*'ı ifade etsin. O zaman, A, G'nin bütün kaplamı içindedir. Zira safrasız olan her hayvan uzun zaman yaşar. Ama B de bütün G'ye dahildir. Eğer G, B ile aks olunursa ve orta terim de G'den daha büyük bir kaplamı haiz olmazsa, gerekli olarak A, B'ye aittir. Tümevarılık kıyas şöyle olacaktır: *İnsan at ve katır uzun zaman yaşarlar; safrasız hayvanlar insan, at ve katır'dır, öyleyse, safrasız hayvanlar uzun zaman yaşarlar.*

Bunun neticesi olarak, iki yüklem bir konuya ait olursa, ve terimlerden birisi öbürü ile aks olunursa, öbür yüklem de, aks olunan yükleme ait olacaktır. Fakat G nin bütün hüsusî varlıklardan mürekkep olduğunu kabul etmek gerekir. Zira tümevarım, var olanların hepsinin sayımı (tadadı) ile başlar. bu nevi

kıyas, *ilk* ve *vasıtasız* öncülleri sağlamaya yarar. Bunun nedeni ise, orta terimin mevcut bulunduğu hallerde, kıyas'ın orta terimle; mevcut bulunmadığı hallerde de tümevarım ile başlamasıdır. Ve her hangi bir tarzda, tümevarım, tümdengelimlik istidlâl olarak anlaşılan *kıyas*'ın zıddıdır. Kıyas orta terimle büyük terimin üçüncü (küçük) terime ait olduğunu tasdik eder. Tümevarım ise üçüncü (küçük) terimle büyük terimin orta terime ait olduğunu tasdik eder. Tabiî düzende, orta terimle işe girişen kıyas daha önce (mukaddem) olan ve daha çok bilinen'dir. Halbuki bizim için *tümevarımlık kıyas* daha açık'dır". Şuracıkta tabiî düzene göre sırf kıyası belirtelim:

Bütün safrasız hayvanlar uzun zaman yaşarlar.

İnsan, at ve katır safrasızdır,

Öyleyse insan, at ve katır uzun zaman yaşarlar.

Gerçekte, burada mühim ve bir çok tartışmalara yol açan bir mesele karşısında bulunduğumuz muhakkaktır. *Hamelin* gibi bazı mantıkçılar şöyle bir iddia da bulunmaktadırlar. Bu iddiaya göre, *Aristo*'nun tümevarımı, yukarda belirttiğimiz gibi, bir sayım üzerine kurulmuş bulunmamaktadır. Onlara göre, tümevarım, duyum'da bütüncül'ü kavrayan, yakalayan bir sezgi olmaktadır.

Muhakkak olarak denebilir ki formel olarak bilgimizin çıkarıldığı, kendi kendine apaçık olan ilk prensiplerden Kıyas'ı ve İsbatçı İlm'i elde ediyorsak, bunların ilk prensiplerinin elde edilmesi için de *duyu*'larla alınmış tek ve somut (münferit ve müşahhas) realitelerin, fert'lerin kaynağına, ashna

çıkmak gerekmektedir. İşte tümevarım bize bunu sağlamaktadır. *Aristo* "tümevarım, tümdengelime kıyas'ın büyük öncüllerini teşkil eden prensipleri" sağlar: ta ki bu öncüller daha önceki isbatlardan istintaç olunmuş bulunmasın" demekle bu hususdaki fikrini açıklar. Fakat *Aristo*'nun bununla hiç bir zaman doğuştan prensiplerin varlığını kabul ve iddia ettiği sanılmamalıdır (Metaf. A. 9. 993 a).

Şimdi de, tümevarımı nitelendiren şeyi anlamak için *Aristo*'nun bizzat verdiği misali alalım:

İnsan, at ve katır uzun zaman yaşarlar.

İnsan, at ve katır safrasız hayvanlardır,

O halde, safrasız hayvanlar uzun zaman yaşarlar.

Bu tümevarımda, netice içinde dahil bulunan hallerin tam bir sayımının gerekip gerekmiyeceği meselesinin mevcutiyeti açıkça görülmektedir. Burada bu konu üzerinde denebilir ki "bir sınıfa uygun olan, o sınıftaki belli sayıdaki bütün fertlere de uygun olur." Bu, daha ziyade onun ilimler mantığı'nda, *Bacon*'la başlayan tümevarım'dan, (bir nedenlik (causalité) münasebetini tahmin eden eksik tümevarım'ından ayrı bir istidlâl olduğunu anlatmaktadır. Bir takım mantıkçıların formel diye vasıflandırdıkları, *Aristo*'nun tümevarımı; yine bir kısım mantıkçıların ileri sürdüklerine göre, birinci şekil kıyasa ircaı mümkün olan bir istidlâlden başka bir şey değildir. Zamanımızın en güvenilir *Aristo* şarih ve mütercimlernden olan Tricot, *Aristo*'nun, tümevarımını asıl bir kıyas olarak almadığını (Birinci Anal., S, 312) ve tümevarımın ve tümdengelimin bir cinsten olmadığını iddia ederse de, yukarıda görülen metinde de tümevarımın kıyasın zıddı olduğu

söylendiğinden bu iddiasında haklı gibi görünüyorsa da, bu hususta bir hükme varmak için şu ifadeden yararlanmak yerinde olacaktır: Tümevarım "bir formel istidlâldir ki her bir kısmı hakkında sarih olarak tasdik ettiği şeyi, bir mantıkî bütün ve bir sınıf hakkında da tasdik etmekle iktifa ettiği" düşüncesi üzerinde durulabilir.

O halde, kıyas şekli altında görülen bu tümevarım büyük terimi küçük terim ile neticenin mukayesesinden çıkartmaktan ibaret olacaktır. Büyük ve orta terimin, küçük terimin içleminde dahil bulunmasından büyük terimin de orta terime dahil olduğunu istidlâl etmek kabil olacağını anlamaktayız. Bu netice ise, küçük terimin orta terimle eşdeğerde ve onunla karşılanabilir (réciprocable) olması şartıyle hem kabule şayan, hem de muteber ve meşrudur. Bunu başka şekilde ifade edecek olursak, diyebiliriz ki sayım'ın tamam olması, kıyas'ın mümkün ve kat'i olabilmesi bakımından, şarttır.

Yukarıya çıkardığımız metinden de görüleceği üzere, tümevarımlık kıyas, tümdengelimlik kıyasın yolunu takip eden tabiat düzeninin aksine yapılmış bir kıyas mahiyetini arz etmektedir. Burada büyük terim, netice; küçük terim, orta; orta terim de küçük terim olmaktadır. Buradan da orta terimin küçük terimle karşılanabilir (réciprocable) olmalarının gerekliliği anlaşılmaktadır. Bundan kaplamların aynı olmasını, sayım'ın *tam olmasını* anlamak gerekir. Öyleyse, şimdi tümevarımlık kıyası, *Aristo*'nun örneğiyle, ifade edelim:

Bütün safrasız hayvanlar uzun zaman yaşarlar,
İnsan, at, katır safrasız hayvanlardır.
O halde, insan, at ve katır uzun zaman yaşarlar.

Bu konuda mantıkçılar arasında uzun uzadıya bir takım tartışmalar olmuştur. Fakat önce bilmek gerekiyor ki *Aristo*'ya göre de bu kıyasın büyük öncülünü teşkil eden önerme, safrasız hayvanların uzun zaman yaşadıkları bir kanundur (Hayvanların böl. hakkında, IV. 2077 a). Burada sayılan hayvanlar da yeğane safrasız hayvanlardan ibaret değildir (Hayv. Tarihi, II. 15, 506 a). Buna rağmen yine *Hamelin*'e bu bakımdan hak vermek gerekecek gibidir: *Aristo*'nun tümevarımında sayım'ın tam olması bahis konusu olmayabilir. Yukardaki tümevarımlık kıyas örneğinde, bu kanunun doğruluğundan, bu sayım'ın tamlığından ziyade, hipotez ve isbat ihtiyacıyle, *şekil bakımından* tümevarımlık istidlâlin gösterilmiş bulunduğu açıktır. Bu hayvanların safralı olup olmadıkları prensipinin, bunun bugünün ilmine, ilmî verilerine uyup uymaması temamiyle ayrı bir meseledir. Hattâ burada şekl'e pek de müessir görünmediği de ileri sürülmektedir. Onu kaplam bakımından gözönünde tutmak, muhakkak surette, hiç bir şeyi hal etmiş göstermiyor.

Tam bir sayım hiç bir zaman basit bir tautologie'den başka bir şey olmamaktadır. Ama, içlem bakımından incelendiği takdirde, tümevarım meselesi yine mesele olarak kalmakla beraber çözülmüş gibi sayılmaktadır. Bunun sebebi, *Aristo* için bütüncül, aynı zamanda zarurî demek olduğundan tümevarmak (istikra yapmak) bir nevi zihnî sezgi ile öz'ü, zarurî'yi, netice olarak da bütüncül'ü hususî tasavvurlar arasından, bu tasavvurlar içinden sıyırıp çıkarmak, yakalamak, kavramak demek oluyor. Esasen bu da, *Aristo*'nun doktrininin yapısıyle, onun öbür bölüm ve unsurlariyle uygunluk ve tutarlılık halinde görünmektedir.

İkinci Analitikler'in sonlarına doğru, *Aristo*'nun "ferdi varlıkları idrak ediyoruz. Ama ilmin öz konusu, *bütüncülün idraki*'dir; umumiyetle insan'ı idrak olup bir fert, belli bir fert olan Gallias denen adamı değil" dediğine işaret edelim. Öyleyse ilim, *tam bir sayım* içinde değil, öz'ün her bir ferttc olmasında. *E. Boutroux*'nun ded:ği gibi, hayvan öz'ü tamamiyle safrasız her bir hayvanda'dır. Fakat *ORGANON*'un bir pasajında (İkinci Anal., II. 7, 92 b) görüldüğü gibi, "tümevarım bize o şeyin ne olduğunu göstermez, ama onun bazı yüklemleri olup olmadığını tasdik eder" demektedir.

Aristo'nun tümevarım teorisinin bugünkü anlaşılışından başka türlü anlaşıldığı açık açık görülmektedir. *Aristo*'nun ideali, *E. Meyerson*'un da gösterdiği gibi, her ilmin ideali olup o da her şeyi bir isbata irca etmekten ve zarurînin kıyasını kurmaktan ibarettir. Onca, tümevarım, mutlak bir değeri haiz değildir, muvakkattir. Kıyas her zaman ve her vesile ile, bu muvakkat istidlâlin yerine kaim olacaktır. Hiç şüphe yok ki *Aristo*'nun görüşü bu konuda bütün güçlükleri gidermiş, meseleleri çözmüş olmadığı gibi, daha sonra bir takım mantıkçılar da bu konuda bir takım çözüm tarzları getirecek, bunlarla da yeni meseleler ortaya atacakdır.

Tümevarım, Diyalektik Ve rhetorik.

Aristo'nun tümevarımı ilmî isbat için gerekli prensiplerin elde edilmesinden ziyade, Diyalektik'in, Rhetorik'in bir âleti olarak görmesi de tümevarımla bunlar arasında bir münasebetin varlığı kadar tümevarımın *muvakkat* sayılmasının nedenini bir az daha

aydınlatmaya yarayacaktır. *Aristo*'ya göre, tümevarımın bir nevi ikna'tarzı, kandırma yolu olduğunu; yığına ve halka hitap ettiğini görmekteyiz (Top., I, 12 ve Top., VIII. 2, 157 a). Hem de tümevarımın duyu'ya daha yakın olduğunu (İkinci Anal., I. 13, 78 a), hattâ tümevarımın *duyum olmadan imkânsız olduğunu* (İkinci Anal., I. 18, 8 1 b 5) da bilmekteyiz. Ama *Aristo*'nun düştüğü çelişmelerden birisiyle daha karşılaştığımızı kayda mecburuz.

Aristo bir yandan duyulabilen idrâkin bize bilgi sağlamaktan uzak, âciz olduğunu, çünkü duyum'un bütüncül'e taalluk etmediğini (İkinci Anal I. 31, 82 b 28), konusunun da ferdî, fertlerin mikdarının ise sayısız, bunun neticesi olarak da, nevilere taalluk etmediği takkdirde, hepsinin sayılmak suretiyle, birer birer alınarak gözden geçirilmesinin mümkün bulunmadığını (İkinci Anal., I. 24, 80 a 5) ileri sürmektedir. Bir yandan da, böylece, ilmin âleti olmak şöyle dursun, bazılarına göre, ilmin imkânsızlığını bile ortaya koyan bir görüşü de ifade etmekten çekinmemektedir.

O halde, duyuya dayanan bir tümevarım, onun daima tekrarladığı gibi, *zarurî'nin ilmi olan* Apodiktik'in âleti de olamaz. Her bilginin dayanması gereken ilk ve vasıtasız prensiplerini de sağlayamaz. Her ne kadar tümevarım "isbatın kendisi olmayıp onun bir ânını teşkil etmiş" olsa da, *Aristo*'ya göre, "zarurî neticeleri elde edebilmek için zarurî prensiplere çıkmak, bunlar üzerine dayanmak gerekeceğinden, *prensiplerin bilgisinin neticelerin bilgisinden daha önce olmasından,* ilk ve vasıtasız prensiplerin bulunup konulmasından, kendisine *Aristo*'nun

büyük bir ehemmiyet ve köklü bir rol yüklediği tümevarım'ın gücsüzlüğü yine kendi anlayışı içinde açık açık belirmekte olduğu ileri sürülmektedir. Böylece İsbatın, öncülleri değiştiremediği gibi, neticelerin doğrulu ğunu da, öncüllerin doğruluğunu aşamaması bakımından kendisine bu prensipleri elde etmek, sağlamak ve koymak vazifesi verilen böyle bir tümevavarım'ın ehemmiyeti ve rolü çok azalmış olmaktadır. Ama tümevarımı, daha çok, bir diyalektik âleti olarak mutalaa etmek daha doğru olacaktır. Diyalektik'de, o çeşit bilgi tarzına, hem maddesi hem de hareket noktası bakımından daha elverişli olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü, yukarıda da açıkladığımız gibi, tümevarım bir şeyin *sebebini* ve ne olduğunu (mahiyetini) gösteremeyip ancak, o şeyin bir yüklemi olup olmadığını gösterebilir. Çünkü bir şeyin özü, duyumla veya parmakla gösterilerek tasdik olunamaz (İkinci Anal., II. 7, 97 b).

Bununla beraber, *Analitikler*'de üç ayrı pasaj vardır ki bunlarda *Aristo* prensiplerin bilinmesinde tümevarımın faydasında israr eder. Bu pasajın birisi, daha önce gördüğümüz gibi, ilmi, duyuma bağlayan münasebetlere dair; öbürüsü, çelişik olan ve vuzuhtan yoksun metinleriyle tabiat düzenini takip eden kıyas şeklindeki tümevarımın rolünü belirttiği pasajlardır. Sonuncu ise prensiplerin bilgisinin zarurî olarak tümevarım tarafından vücuda getirildiğinin apaçık oluşunu beyan eder (İkinci Anal., II. 19, 100 b). Bütün bu düşüncelerde israr etmesini tümevarıma verdiği ehemmiyetin delilleri olarak kabul etmek mümkündür. Bununla, *Aristo*'nun bir kararsızlık içinde bulunduğunu da pek âlâ hissediyoruz. Bu sonuncu pasajdan bir az yukarda, duyular vası-

tasıyle aldığımız, idrak ettiğimiz şeylerde daha vazıh olamadığını itiraf eder: "*Ruh*'ta nevi olarak hususî ve farklaşmamış şeylerden birisi tevakkuf ederse bir ilk bütüncül kavram (bilgi) karşısında kalındığını, çünkü idrâk (algı-perception) fiilinin konusunu fert teşkil etse de, duyumun yine o kadar bütüncül'e taalluk ettiğini ve uyduğunu" ifade eder* ve böylece, bütüncül kavram (notion) lardan daha bütüncül ve bölünmez kavramlara geçilmek suretiyle en yüksek bir kavram (notion) da durulduğunu söyler ve tümevarımın, nasıl prensiplerin bilgisinin âleti olabileceğini açıklamaya çalışır. Bu suretle, bütüncüllerin her hangi belli bir tarzda, duyumlardan itibaren meydana geldiklerini (İkinci Anal., II. 2, 90 a 28), şayet bir duyum yoksa, buna karşılık olan ilmin de, zarurî olarak yok olacağım (İkinci Analitikler, I, 18, 81 a 38) açıkça beyan ettiğini görüyoruz.

Bütün bunlara rağmen, çelişiklik ortadan kalkmış, giderilmiş olmuyor. *Aristo*'ya has olan bu türlü amprizim onun psikolojizminin hususiyetlerini ilgilendirdiğinden bu konu üzerindeki tartışmaları daha fazla uzatmaksızın, mütaekıp incelemelerde ele alınması yerinde olacaktır, düşüncesindeyiz.

Tümevarım ve Analoji.

Aristo, tümevarımı, bugün de ifade olunduğu gibi, hususî'den umumî'ye geçiş (Niko.'a. Ahlâk, VI. 3, 1139 b 26) ve (Top. I, 12, 105 a); bölümcül'den bütüncül'e veya bilinen'den bilinme'yen'e geçiş (Top., VIII. I. 156 a) olarak tarif eder ve onu çok defa analoji'ye yaklaştırdığı görülür. Hattâ burada bir çelişmeye daha düşmüş gibidir.

Burada da, onun tümevarımı analojiden uzaklaştırdığını anlatan pasajlar olsa da, bu yaklaştırma ve uzaklaştırma konusunda da onun kararsızlığı ve açıklıktan uzaklığı üzerinde durulabilir. *Aristo, Topikler* (I. 18, 108 b II) de "eğer analoji noktalarını bilmiyorsak, tümevarım yapmak kolay değildir." demek suretiyle tümevarımda analojinin yerine ve rolüne işaret etmektedir. Halbuki analoji "ferdi olan'dan ferdî olan'ı, hususî'den hususî'yi istidlâl olduğuna" göre, tümevarımda analojinin olduğu kolayca kabul olunabileceğe benziyor. Fakat birbirinin asla aynı değildir. *Aristo*'nun bunları ayırt ettiği de muhakkaktır.

Bütüncül, hususî'den gidilerek elde olunduğu halde, bu bütüncül analoji yoluyle yapılan istidlâlde elde edilen bütüncül değildir. Burada da *Aristo*'nun gerek tümevarım, gerek analoji ile elde olunduğunu ileri sürmek suretiyle (Top., VIII. 8, 16 a) bir çelişkiden çok, bir vzuhsuzluğa düşmüş olduğu şöyle nebilir. Ashnda, benzerlik yolu ile istidlâllerde bir halden benzeri veya yakın bir başka hale geçilmektedir. Ama hiç bir zaman hallerin bütünü'ne geçilemez. Bu nitelik, analojinin tümevarımdan daha gücsüz olduğunu gösteren bir delil olarak belirtilebilir.

Misal yoluyle İstidlâl.

Aristo'da bir nevi tümevarım daha vardır ki o da *misal* (temsil) yoluyle istidlâldir (İkinci Anal., I. I, 71 a) ve (Rhet., I. e, 135 b 3). Misal öyle bir istidlâldir ki büyük terimin, orta terim olduğunu ve onu küçük terime benzer (küçük terim değil) dördüncü bir terim'le tasdik etmektedir (paradeigma). Bu, ne

bölümcül'den bütüncüle, ne hususî'den umumî'ye, ne de umumî'den hususî'ye giden bir kıyas'dır. Sâdece, iki hususî, aynı bir cinste mündemiç bulundukları takdirde, hususî den hususî'ye giden bir kıyastır (Rhet., I, 2, 1357 b 27) ki analoji yolu ile istidlâle benzemektedir. Tümevarımdan farkı, tümevarım bütün fertlerden hareket ederek büyük terimin orta terim olduğunu isbat eder, kıyas'ı da küçük terime tatbik etmediği halde bunu misal'e tatbik eder. O, bütün fertlerden *hareket ederek isbat etmiş olmaz*. Hülasa edecek olursak, tümevarım, bütüncülü bölümcüllerden çıkarır; isbatın dayanakları olan ilk ve vasıtasız prensipleri bulur, sağlar. Aslında, tek olan'ın, ferdî'nin ilmi yoktur. Fakat ruh, bir ilk idrak işiyle, bir zihnî sezgi işiyle tek ve ferdî olan'dan bütüncül'e, ilk bütüncül kavramı elde ede ede hakiki bütüncül'e yükselir. O halde tümevarım, bir daha belirtmek gerekir ki, duyumdan başlamaktadır, konusu da reel varlık'tır, yani fert'tir. Bu suretle, duyum da bütüncül mündemiç bulunduğundan, tümevarım, ilmî isbatta öncülleri sağlaması bakımından ilmin verimli kaynaklarından biri, onun başlıca âleti olmaktadır. Hattâ bir duyunun ve bir duyumun yokluğunun, onlara karşılık olan tümevarımların ve bir ilmin de yokluğunu gerektireceğinden (İkinci Anal., I. 18, 81 a), *Aristo*'ya göre, tümevarım isbatın son kaynağını teşkil etmektedir, denebilir (İkinci Anal., I. 18, 81 b) ve (Birinci Anal., II. 23, 68 b).

Netice olarak, *Tricot* ile birlikte diyebiliriz ki *Aristo*'nun tümevarımı "zihnin bölümcül ve çokluk halindeki verilerden umumî, birlik ve birleşmiş neticeler teşkil eden kavram (notion) lar ve hükümler çıkardığı ameliyelerin bütünüdür".

İlmi açıklamayı *isbat*'ta arayan *Aristo*'nun, ilmin mutlak surette ve tabiî olarak bilinebilen veya en çok kavranılabilen şeye yükselmek, yükselebilmek için sezgilik (intuitif) bir bilgiden hareket etmek gereğini kabul ettiğini, bütün çelişmelere ve kararsızlıklara rağmen, görmüş bulunuyoruz, Böylece, isbat'tan isbat'a, sonu gelmeyen bir süreklilik içinde, geçilip durulamayacağı da ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bunun sebebinin de, isbatın, ilmin imkânının, hiç şüphesiz, ilk ve vasıtasız bir prensipte durmasında, zihin için hiç bir aracıya ihtiyaç olmaksızın varıp dayanmasında bulunduğunu görmüş oluyoruz.

İlmin prensiplerinin ve hareket noktaları'nın işte bu ilk ve vasıtasız önermeler olduğu *Aristo*'ca da kabul edilmektedir (İkinci Anal., II. 19, 100 a 17) ve (Fizik, VIII. 5, 256 a 29) ve (Niko.'a Ahlâk, 6. 12, 1143 b 4). Fakat yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, bir yandan, bir duyumun yokluğundan bir ilmin yokluğunun gerekeceğini; bir yandan da, ilk ve vasıtasız prensiplere dayanılması gerektiğini, bunların elde edilmesinde en elverişli ve hattâ yegâne âletin tümevarım olduğunu, bunun da duyulabilir (sensible) şekil ve mahiyette algılanmadan, duyulabilir algı olmadan yapılamayacağını; her ne kadar duyulalabilir idrâkin, hattâ duyulabilir mükerrer idrâkin bize bilgi sağlamaktan âciz bulunduğunu (İkinci Anal., I. 31, 87 b 28) ileri sürerse de, duyum'un bütüncül'ün elde edilmesine doğru ilk adım olacağım kabul etmekle de kendisinde bir *amprist temayül* tesbit etmek de pek zor olmayacaktır. Zâten *Aristo*'nun kendisi de bu temayülünü açıkça ifade

etmektedir (Birinci Anal., I. 18). Onca, doğuştan prensipler yoktur. O halde, isbat'ın âleti olan kıyas'ın dayandığı ilk bilgilerin ve bütüncül'ün de *sonradan* elde edilmiş oldukları, yani duyulabilinen'in idrâkinden sonra vücut bulması meselesi ortaya çıkmaktadır.

"Duyum'a sahip olmayan için, tümevarmak, tümevarım yapmak mümkün değildir. Çünkü, duyum ferdî olan'a, ferdî hallere taalluk eder. Çünkü ilmi, ne tümevarımsız bütüncüllerden çıkarabiliriz, ne de duyumsuz tümevarım'la elde edebiliz, (İkinci Anal., I. 18) hükmünün açıklığı karşısında *Aristo*'nun amprist ve başka bir deyimle, pozitivist durumu kendiliğinden belirmektedir. Hattâ bu konuda yukarıya alınan beyanlarından, onun amprizmi inkâr götürmez bir açıklık kazanmaktadır.

Bu, onun ilk eserlerinde ve varlık olarak varlık anlayışında, ontolojisinde bahis konusu olmasa da, hattâ "sırf duyuların verilerine dayanan düşünürlerle alay edecek kadar ileri gitmesine rağmen, ilmî çalışmalarım yaparken, daha sonraki ilmî eserlerini hazırlar ve vücuda getirirken müşahede ve tecrübe'ye başta ve çok mühim bir tyer verdiği, duyuların verilerine ve şehâdetlerine dayandığı, sâde bir teorisiyen olarak değil, aynı zamanda bir ilim pratisiyeni olarak da ilmî araştırmalarında bunları geniş ölçüde tatbik ettiği de muhakkak sayılmaktadır. Onun yolunu takip edenler *(Theophrastos* ve *Straton)* de daha sonra vücuda getirdikleri eserlerde, *Aristo*'nun müşahede ve tecrübeye verdiği değeri ve yaptığı tatbikatı örnek almışlar ve birer *Aristo*'cu olarak, bilhassa bu yönünü benimse-

mişlerdir (G. Senn, Die Entw. der biolog. Forschungsmethode-1933).

Muhakkak olan hususlardan birisi de şudur: *Aristo* duyuların verileri ve duyulabilenler karşısında, hocası *Eflatun*'dan büsbütün ayrı bir tavır takınmaktadır. Onun ilk sebeplerin araştırılmasına büyük bir ehemmiyet vermesine ve aslında bütün çabasını sebepleriyle bilmek'te göstermesine rağmen, yukarıda sık sık işaret ettiğimiz gibi, *Aristo*'nun bütün ilmî eserlerinde olduğu üzere, müşahede ve tecrübeyi asla suçlamamış, suçladığı görülmemiştir. Bu amprizm temayülünün kuvvetlendiği ve hele "duyuların verilerine değer verdiği devrenin, jeoloji ve biyoloji alanındaki titiz müşahede ve incelemeleriyle olguların tahliline kendisi kaptırığı" devreden itibaren başladığı açıkça görülen bir gerçektir.

Bu bakımdan, ilmî durum ve tutumunun, bu arada ilmî metodunun tayininde eserlerinin kronolojisini; hekim olan babasının meslek geleneklerinden ve alışkanlıklarından pek çok kazançları olan *Aristo*'nun ilmî faaliyetlerini hiç de gözden uzak tutmamak gerekir. Hattâ, *G. Senn*'in ifadesine göre, bir eserinde ilinti (symbebekos) yerine *symbainon* veya symbainonta deyimlerini kullanıyor ki bu deyimler "incelenen olgu ile müterafik haller ve hadiseler" demek oluyor. Bunlar ise ancak duyularla yakalanabilir, ve ilmî bilginin temelindedir, *Aristo*, böylece, bir filozof veya metafizikçi olarak, mantık ve ilim anlayışı bakımından dayandığı Apodiktik'inde, ilk sebeplerin araştırılmasından hiç vaz geçmeksizin, bir âlim ve araştırıcı olarak da duyuların verilerine ilk ve esas yerini ve rolünü vermesiyle, onu sisteminin içinde yerleştirmesiyle, tutarlı görün-

mese bile, meselenin ortaya konması ve bir çözüm yolu araması ve denemesi ile ilim ve metodoloji tarihindeki yerinden hiç bir şey kaybetmemektedir.

Ayrı bir incelemenin konusu olması gerektiğine işaret ettiğimiz duyumun psikolojisine girmeden, kısaca denilebilir ki duyum, ruhta ferdî nesnelerin meydana getirdiği, nesnelerin ilk bütüncül bir kavramı (notion) olup bütün hayvanlarda vardır. Fakat her *üst* hayvanda da bulunmasına rağmen, duyumun ancak duyulabilen nesne ile kaim olduğu *alt* veya *aşağı* hayvanlarda "ne bir bütüncül bilgi konusu,ne de böyle bir bilginin âleti" olamaz. *Üst* veya *yüksek* hayvanlarda "duymdan hatıra, hatıra'dan da tecrübe" gelir. Tecrübe, "hatıraların sayıca çokluğunun teşkil ettiği şey"dir. Tecrübeden de, yani "ruh'daki sükünet halindeki bütüncül sanat (teckne) in ve ilmin prensipi "gelmektedir (Metaf., A. I). Öyleyse, *Tricot* ile birlikte diyebiliriz ki, duyumun ilim olarak gelişmesinde üç merhale vardır; bunları işaret edelim:

I) Duyumun devam etmesi ve kalması olan *hafıza*; 2) Bütüncül terimin hareket noktasını teşkil eden *tecrübe;* 3) Bir prodüksiyon ve aksiyon bahis konusu olursa, sanat'ın prensipi; realitenin bilgisi bahis konusu olursa, ilim'in prensipi olan kavram (notion).

Esasen, *Aristo*'nun kavramı tamamıyle zihnî bir sezgi saydığına yukarıda temas etmiştik. Burada vasıtalı düşünme, (discursion) yoktur. Kavramla bu türlü düşünme arasında, diskürsif ameliye arasında derece değil tabiat, mahiyet farkı vardır (İkinci Anal., I. 31). Ama bu fark onların ayrılıklarını ifade etmez, sezgi'den bu türlü düşünceye, diskürsiyona

geçmek de mümkün bulunmaktadır. Bunları böylece tekrarladıktan sonra denilebilir ki *Aristo*'nun tecrübe ve müşahedeye, tabiî olguların müşahedesiyle, bu yolla konulmuş prensiplerin yardımıyle meydana gelen ilim'de, lâyık oldukları yeri vermekten kaçınmamış olduğu görülmektedir. Aslında, onca da, tam ilmî bir sistem ancak bu suretle imkân kazanabilir.

İlmî eserlerinde tesbit edilebileceği üzere, ilim işi yaparken de *Aristo*'nun sâde duyuların verilerine değer vermekle kalmayıp müşahede ve tecrübeyi kullanması bakımından, bunlara gereken yeri ve değeri verdiği münakaşa götürmez bir gerçektir. Kendi öğrensisi olan Büyük *İskender*'in, imparator olduğu zaman, bütün adamlarına nerede her ne görür, bulur ve ele geçirirlerse, bilhassa canlı olarak, *Aristo*'ya göndermelerini emretmiş olması da gösterir ki o, gelişi gözel söylentilere değil, görerek, deneyerek tasvir ve açıklamalarını yapmayı tercih ettiğini de kabul ettirmiştir. O gün için sayısız denecek kadar çok müşahedeler yapan, pek çok hayvan üzerinde anatomik araştırmalarada bulunan, bizzat yaptığı bir takım diseksiyonlarıyla biyoloji'ye hayat veren, biyoloji alanında bir çok ilerlemelere kendinden sonra gelen araştırıcılara, ilim işini sürdüreceklere yol açtığını teslim etmek gerekmektedir. Bununla beraber, bu müşahede ve tasvirlerinde az veya çok kere aldanması ve yanılması tesbit edilse bile, bu onun doğru tasvir ve açıklamalarını değersiz bırakamaz. Bu hususta ilim tarihçilerinin pek çoğunun hükmünün olumlu olduğunu bilmekteyiz.

Zamanı için büyük bir çabayı anlatan bu müstesna kafanın bu müşahede, tasvir ve izahlarına dayanarak ilmî denecek bir ilk tasnif denemesini yap-

ması, hattâ denemeyi düşünmesi, ilmin bugünkü gelişmesine yaptığı olumlu veya olumsuz katkılar üzerinde bir münakaşeye girmeksizin de, mutlaka lehinde bir hüküm vermeye yeter. Muhakkaktır ki onun bu tasnifi, gittikçe formel bir şekil alarak, ortaçağ başlarında "sunî ve alfabetik bir tasnifin yer almasına" sebep olarak gösterilirse bile, bundan sâde filozofumuzu mesul tutmak, onun aşılamayan otoritesini suçlamak gerekmez. İlim tarihlerinde, onun müşahedesini ve tasvirini yaptığı hayvanların sayısı beşyüzlere yakın (495) olarak tesbit edilecek kadar küçüksünülmeyecek bir rakamı bulmaktadır. Kendisinden bir kaç yüzyıl sonra gelen *Plinius*'un yaptıklarıyle mukayesesinde (A. Steirer., Aristoteles und Plinius, s, 118, Mieli tarafından zikredilmiş olarak, s. 266), *Aristo*'nun ondan sayıca daha çok, daha orijinal müşahedelerde bulunduğu ileri sürülmektedir. Hattâ ilim tarihçilerinden *Brunet ve A. Mieli* (Histoire des Sciences) larında derler ki: *Aristo*'nun biyolojisi *Plinius*'unkinden daha üstündür. Sebep olarak da ilmî bir kafanın ana niteliklerinden biri olan, tenkidî kafadan Plinius'un yoksun olmasını gösterirler. *Aristo*' nun masallara, fantastik, hakıkatten uzak söylentilere yer vermediğini, bununla beraber, her şeyi görmediğini, buna karşılık, sorduğunu, öğrendiğini, "şüphe ile, tenkid'le baktığını" açıklarlar. Bu da onun müşahede ve tecrübenin temelinde yatan şartlara ne derece sahip olduğuna, eserlerinde bu intıbaı verdiğine delâlet ve şehadet eder. Müşahelerinin çokluğu ve gerçeklik payı, sınıflamasındaki isabeti, kendisinden yüzyıllarca sonra gelenlere üstün kalmsı için, sâde ilmî iş yapma bakımından değil, daha önce ve daha doğru olarak yapabilmiş olması bakımından da onun bir ilim teorisiyeni yanında güçlü bir ilim partisiyeni oldu-

ğunu da ortaya koymaktadır. Şahadetlerine baş vurduğumuzu *Brunet ve Mieli* ile denebilir ki "*Aldroani* ve *Gesner*'e kadar müşahede'de, *Linne*'ye kadar da sınıflama'da onu geçen olmamıştır."

Aristo'nun kendisinden önceki nesillerde yaygın bir tutum olmasına karşılık, hattâ kendisinin isbatçı bir ilim teoricisi olduğu halde, matematikçi olarak hiç bir eser vermediği, ilmî çalışma ve araştırmalarını, daha çok *tabiat* ilimlerine ve hattâ teknik'e yöneltmiş olması, böylece, bir müşahede zevki ve tecrübe alışkanlığı ile bir ilmî metot vurgunu ve pratikçisi olarak, biyoloji alamnda, fizik, âlem, gök, meteoroloji, v.b. alanlarında, müşahedeyi, geniş anlamı içinde, tecrübeyi gerektiren türlü alanlarda eserler vermek istemesi elbette dikkate şayandır Bunun temel temayülünü belki, üzerinde hemen hemen pek çok ilim tarihçilerinin durduğu gibi, bir hekim babanın büyük imkânlar ve mesuliyetler içinde icra ettiği mesleğinin oğluna braktığı bir alışkanlık ve bir mirası, *Eflatun* gibi büyük bir hocanın "Okul'un Beyni, dediği bir öğrencisine düşüncenin, insan ruhunun tahlilinde kazandırdığı ustalık, her halde onu insan ve hayvan vücutlarının, bedenlerinin tasvirinden ve, netice olarak, açıklamasını yapmaktan, nasıl çalıştığını görmekten, duyu organları kadar cinsiyetlerin, yumurtlama ve üreme ve bütün bir doğurma şekillerinin, v.b. incelenmesinden; hayvanların yaşadıkları ve geliştikleri çevre şartlarını, iklim ve mevsimleri, hastalıkların tesirlerini ve tezahürlerini, daha bir çok belli belirsiz olgularının sebep ve neticelerini araştırmaktan hiç bir şey alakoyamazdı. *Aristo*-öncesi bu türlü ilmî inceleme ve araştırmalara bakıldığı zaman, insan *içi*'nin az bilinmesinden, in-

san vücudu üzerinde oynamanın bir takım ciddi zorluklar ve mesuliyetler, hattâ yasaklarla sınırlandırılmış olmasından bazı benzerliklerden yararlanarak, hayvanların teşrih ve fiziyolojisine ait bilgilerle mücehhez olmanın da faydalı olabileceğini, hayvan biyolojisi ve fiziyolojisinden insan biyolojisi ve fiziyolojisine gerçek faydalar sağlanabileceğini ondan öğrendiğimiz ileri sürülebilmektedir.

Burada yeri gelmişken belirtmekte fayda olan bir husus daha var, o da onun, bir çoklarının sandığı gibi, matematik ilminin aleyhdarı olduğuna, "matematiğin değerini küçülten ve alanını daraltan bir düşünür olduğunu" iddia etmek çok güçtür, hattâ mümkün bile değildir. Bunun böyle olduğunu görmek için, *Aristo*'nun ilimleri sınıflandırmasında görmek bile kâfidir. *Aristo*, tasnif işinde bu ilme ayırdığı yerle bütün iddiaları çürütecek, üstelik, isbatçı ilme matematik bir ideali, sebeplerden neticelere inmeyi, prensiplerden, bütüncül'den bölümcüle inmeye benimseyerek, zamanının yetkin saydığı bir ilim olan matematiği ilim anlayışının temalinde yatan bir *örnek ilim* saydığını bir kere daha belirtmek yerinde olacaktır.

Fakat, bütün bunlara rağmen, onun ilmî çalışmasında, *olgu* ilimlerine ayırdığı payın daha büyük olduğunu görmemek mümkün değildir.

Ne olursa olsun, onun asıl temayülünün, fikrî inkişafının mühim bir devri olarak gösterile gelen, kurucusu olduğu lise'de öğrencisi, arkadaşı ve sonra halefi olan *Theophrastos*'un, yanında geçirdiği devrede ilmî faaliyetlerinin büyük bir gelişme gösterdiği anlarda, matematiğin yanında bütün diğer bilgi ve sanatlerle bile vakit bulup onlarla da uğraştığı, hattâ

her biri alanında otorite sağladığı bir gerçektir. Böylece, onun emsali arasında, hiç değilse, bir yenilik ve üstünlük sağladığını kabul etmek gerekir.

Aristo, Mantık'a ait kitaplarında bir ilim ve metot teoricisi olarak görünüyor ve buralarda matematik dahil, bütün alanlarda ilim yapıcısı gibi değil, daha ziyade, *yapılmış ilmin* bir açıklamasini yapan bir ilim teoricisi ve metotçusu olarak görünürken ilim işi yaptığı eserlerinde de bir ilim pratisyeni, bir ilim adamı, bilhasa titiz bir araştırıcı olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun insan ömrünü aşan bir çalışkanlıkla, geçmişleri arasında rastlanmayan bir güçle, ansiklopedik olmaktan ileri bir bilgi ile, bir "olgular koleksiyoncusu" olarak nitelendirmek bile onun bütün bilgiler alandındaki otoritesinin değeri hakkında bir fikir vermeye yetecektir. İnsanın elde edbileceği bilginin her alanına nüfuz ederek kendini çağının insanlarından ayırt etmesini bilen *Aristo*, belki ilk eserlerinde, bilginin ne olduğu, bilgi edinme yolunun ne olduğu, yani ilim ve metot anlayışını ortaya koymakta zaruret gören gerçek bir filozof olarak, sırf apodiktik bir ilim tasarlanmış ve buna parelel olarak da bir *Zarurî'nin mantığı* koymaya çalışmış olmakla beraber, ilmî araştırma ve faaliyetleriyle de bunun yanı başında, tabiat düzeninde, bir *Olgular mantığı* ve bir metot doktrininin lüzumunu şiddetle duymuş olduğu üzerinde durulabileceği kanaatini taşımaktayız.

Aristo, umumi'ye, bütüncül'e ve zarurî'ye hiç sarsılmayan bir ilgi göstermekle beraber, "realiteden ayrılmanın ve tamimlerin tehlikeli olduğunu (Niko. a Ahlâk, II, 7, 1107 a 8) tekrarlamaktan da çekinmez: "Umumî mülahazaların geniş bir tat-

bikatı haiz oldukları şüphesizdir. Ama hususî mülahazlar daha çok hakikat ihtiva ederler" diyerek yine bütüncül'ün ferdî ile bilinbileceği üzerinde düşüncesini belirtir. Böylece bu inançla ilimci *Aristo*, metafizikçi *Aristo*'nun, görünüşte karşısında, aslında yanında yer alır. Bu onun, aslında, tümdengelim'in temelinde bu nevi tümevarımın bulunduğu, onun temelinde de, bütün prensiplerin elde edilmesinde büyük rolü yüklenmiş olan bir zihnî sezgi'nin bulunduğu düşüncesinden ileri gelmektedir. Bu suretle düşüncenin umumî karakteri ile kendine has amprizmi arasında, bir çelişiklikten ziyade bir münasebetten ve süreklilikten söz edilmesi isabetli bir tefsir tarzı olarak kabul edilmeye elverişlidir. Her ne kadar *Aristo* bütüncül ile ferdî meselesini, bunlar arasında münasebet meselesini kesin ve açık bir şekilde çözmüş görünüyorsa da, yukarıda arz edilen tefsir dışındaki da bir açıklamaya, yetkin bir ilim örneği saydığı matematik'te ideal ilim anlayışının ifadesi olacak apodiktik metodu; ilmî faaliyet ve eserlerinde daha çok müşahede ve tecrübeye başlıca yeri ve değeri verdiği, bir taraftan dedüktif, bir yandan da indüktif, hattâ sezgilik bir metot anlayışıyle, *formel-materyel* bir mantık düşüncesinde öncülük ettiğini ileri sürmek mümkün görünmektedir.

Hayvanların Üremesine Dair adlı eserinde (II,1 10, 760 b 31) "Teorilerden ziyade tecrübelere güvenmelidir; teoriler, yalnız olgulara apaçık bir tarzda uygun kabul olundukları takdirde, güvenilmelidir" demekle de yeni çağ ilmî düşüncesine takaddüm ettiği, büğünkü ilim metodolojisine tamamiyle uygun ve kendi pozitivizmi veya realizmi ile tamamiyle tutarlı bir görünüşe sahip olduğunu isbatlamaktadır.

Oluş ve yokoluş (*Kevn ve Fesad*)*a dair* adlı eserinde de, astronomi, biyoloji, fiziyoloji ve kimyayı, hattâ psikoloji'yi içine alan Fizik'iyle, fizik ilmi ile uğraşanlara, "*olgularla uzun bur ünsiyet gerektiğini*" (I. 2, 316 a 6) tavsiye etmekle de bu hususdaki tutumuunu belirtmektedir.

Gerçekte, mantığı "istidlâl ve muhakemede hareket noktasını teşkil eden ilk ve vasıtasız prensip veya tarifi bir kere koyduktan sonra, düşüncenin yürüyüşünü kontrol etmek üzere nedenlik, özdeşlik ve çelişmezlik prensiplerini, zarurî'nin elde edilmesindeki rolünü inkâr etmez. Ama tecrübe kavramının, *Aristo*'ca *en geniş manada* alındığını bilmek lâzımdır. *Aristo*'nun duyuların verilerinden başlayarak sanı (doxa-opinion) ların kullanılışına kadar hepsini ihtiva edecek şekilde anladığını kabul etmek zorundayız. Ona göre, sanı "doğrudan doğruya olmayan bir nevi' tecrübe" olup her ferdin tecrübesini, enine boyuna alarak, onu aşmaktadır. Hattâ böylesine bir ferdî tecrübeye tercih olunmaktadır. *Aristo*, her ferdi yaşadığı *olguları*, başından gelip geçenleri (Erlebnis) de bir nevi tecrübe saymakta olup Diyalektik'in uzun bir pratiğin sonunda elde edilmiş görgülerin, yaş lıların görgülerine ayırdığı yer, verdiği değer de tecrübenin en geniş manada anlandığının doğrulugunu gösterir.

Yukarıda geçen manada, sanı'yı doğrudan doğruya olmayan bir nevi tecrübe olarak anlamasıyle, bir de *doğrudan doğruya olan bir tecrübe*'nin de varlığını çıkarmak mümkündür. Nitekim, *Aristo*'ya göre, bir de, *vasıtalı tecrübe* anlayışı vardır. O bununla, Diyalektik'te yer verdiği, aydın ve yaşlı bar adamın görgülerini ve başından gelip geçenleri ve bunlardan

o adamın edindiği fikir ve kanaatleri kasdettiği anlaşılmaktadır. Esasen kendisinin de kendinden öncekilerin bu türlü fikir ve kanaatlerini gözden geçirmekten kaçınmadığı, onların görüş ve düşüncelerini de bir nevi tecrübe anlayışı içinde alarak tahlil ve tenkide tabi tuttuğu bilinmektedir. *Jeager*'e atf olunarak, onun "bir fikir gelişme nosyonunun mucidi" olduğu söylenir. Esasen, hocası *Eflatun*'un da onun hakkında niçin "büyük okuyucu" dediğini anlamak ve bu bakımdan değerlendirmek yerinde olur.

Yukarıda, *Aristo*'nun tecrübeye hem büyük bir yer verdiğini hem de onu geniş ölçüde ve büyük bir titizlikle tatbik ettiğine işaret etmiştik. *Le Blond*'un çok isabetli bir şekilde formüle ettiği gibi, o "hakîmane bir bakış ve ilmî bir dikkatle" mücehhez olarak, "her şeyi bilmenin iyi olduğunu ortaya koyan ve kendi nefsinde örneğini veren ilk grek filozofu" olmuştur. Her halü kârda, bugünkü anlam ve şartlar içinde bir laboratuvar tekniği gelişmiş olsaydı, onun ister ilgilensin, ister ilgilenmediği içinde ve olgular âleminde olsun, daha pek çok erkenden yetkin bir ilm'e sahip olmamız düşüncesi, hiç şüphesiz, doğrulanmış olacaktı. Bu suretle onu, kendinden sonraki yüzyıllarda, ilmin gelişmesine mani olmakla suçlayanlar, bu harikulâde zekânın, bu nâdir dehanın, sırf ilmî alanda kalmakla bile onun ele aldığı konular, ilme getirdiği ve mal ettiği meseleler, denediği çözümler bakımından, kendinden sonrakileri aştığını kabul etmek zorunda kalmaktadırlar. Onun suçlanan otoritesini aşamamak, onun getirdiklerini anlamamak ve netice doğruyu bulamayarak bocalamak, daha sonraki yüzyılların ve bu yüzyıllar boyunca bir katkıda bulunamayanların eksiği olması gerekir.

Aristo'nun bu formel- materyel mantık, tümdengelim-tümevarım mantık anlayışı yanında, onun orijinal yönlerinden biri de, daima düzenli, muntazam ve umumî olan'a yer vermesi ve üstünlük tanımasıdır. Bütün çalışmalarının ağırlık merkezini teşkil eden de bu düzen kafası, zihniyetidir. Onun nâdir olan'ı, tesadüfî olanı ihmal ettiği (İkinci Anal., I. 30) veya daha geri plânlara bıraktığı söylenebilir. *Tekerrür* "sık sık oluş" bir tabiat hususiyeti olduğu halde, "nâdiren oluş" veya istisna'lar birer kusurdur. Ona göre bunun sebebini, onun hiç bir şeyi tesadüfî yapmadığı inancında aramalıdır (Gök'e dair, II. 8, 290 a 30). Hiç şüphesiz, *E. Boutroux* ile birlikte, yine onun ifade ettiği aynı deyimlerle diyebiliriz ki *Aristo*'da, düzen (nizam), kaide; düzensizlik, istisna'dır. O. umumî'nin, bütüncül'ün ve zarurî olan'ın bilinmesine değer veren filozofumuzun, pek tabii olarak, bu hususiaki ısrarı kolaylıkla anlaşılabilecektir. Onun bütün bir ilim anlayışından sezilenin de bu olması gerektiği açıktır. Tesadüfî olan'ı ve nâdir olan'ı, ilmî tecessüs bakımından değil, ama ilim anlayışı bakımından, ilme konu olarak tanıdığı umumî ve bütüncül bakımından ihmal etmekle, onun kanun fikrinin temelinde yatan prensipi benimsediği açıkça görü mektedir. Bunun da, çok kere ileri sürülen kanaat hilâfına, tam bir pozitif anlayış içinde tabiat olgularında bir determinist, bir düzenin varlığına olan inancı olarak anlamak mümkündür. Bu suretle, bugünkü ilme, açık bir şeklide pozitivist ve determinist bir hareket noktası veriyor denemezse de, kendi zamanına göre değerlendililmesi yerinde olacaktır.

Aristo'nun olguları, tabiat olgularını hiç bir şekilde ihmal etmediği bir gerçektir. İlim işinin temelinde bunlar bulunmaktadır. Bunu *Timaios*'a yaptığı itirazda şu şekilde konuştuğunu, ona "kendisinin olgularla uygunluk halinde olmadığını" söylediğini görüyoruz.

Diğer yandan da, *âlim* ile *hatip* arasında bir ayrım yapmakta, onları birbirine karşı, zıt görmektedir. Çünkü onun, "sâde ve açık bir müşahede, kesin bir tecrip zevkini değil, *bütün hallerin incelenmesini* de tavsiye ettiği de bilinmektedir (Hayv. Üremsine dair, V. 8, 788 b I.). Bundan başka aynı eserin bir başka pasajında da, âlimin kehanet'te bulunmasını değil, müşahede etmesini tavsiye ile bu müşahedenin gerekliliğinde israr eder (IV. I, 765 a 27).

Bu *olgularla ünsiyet peyda etme* ve *olgulara uygun olma, olgulara uygun düşünme* deyimlerini ele alacak olursak, bunların delâlet ettiği zihniyeti *Aristo*'nun müşahede ve tecrübe hakkındaki düşüncelerini gereğince aydınlatacak mahiyette kabul etmekteyiz. Gerçekten, prensiplerin yalnız bayagı tecrübe tarafından verildikleri gibi kalmayıp, sâdece zihnî bir sezginin, sırf zihnî bir sezginin eseri olarak kalmayıp, aynı zamanda felsefî bakımdan "olgularla münasebetlerini" de ortaya koymak gereğini de açıklamaya yeter saymaktayız. Bu suretle, belki sırf ilim teorisi yaptığı *Organon* ile ilim yaptığı öbür eserleri arasında, ilk görünüşte, bazı ayrılıklar ve çelişmeler varsa, bunların mevcudiyetini "hakikatin ilmi" olan *Apodiktik* ile, "olası'nın ve mümkün'nün ilmi" olan *Diyalektik* arasındaki ayrımın vuzuhsuz bulunmasında, daha doğrusu, bunların karşılıklı münasebetinde

aramak daha doğru olur. İlim teoricisi olarak alınan *Aristo* ile ilim pratikçisi olarak, bir âlim sayılan *Aristo* her zaman ve her şeyde bir paralellik içinde birbiriyle tam bir mutabakat halinde gösterilemezler. Onun da, elbette, aradan geçen büyük bir zamandan sonra, bugünkü imkânları içinde, bir çok müstesna kafaların, birbirine ışık tutan, ve eklenen çabaların mahsulu olan ilmî işle kıyaslamaya imkân yoktur. Ancak, felsefenin tarihinin ilk ve en büyük yapılarından birini yapan nâdir zekâlarından biri olarak, ansiplopedik kafasiyla değil; ilim işi yapan, ilmî iş yaparken de, çoğu zaman ilim teorisini bir yanda bırakarak, olguların akışında onları sebep ve neticeleri içinde yakalamaya çalışan gerçek bir âlim sıfatiyle *Aristo*'yu sâde çağına değil, aynı zamanda yüzyıllar boyunca düşünce hayatına kendini kabul ettiren bir fikir mimarı olarak saymaktan kimse kendini alamaz.

NETİCE

Aristo'nun mantık ve ilim anlayışını, geliştiği çevre içinde ve orada vücut bulan tarihî ve fikrî bakımdan kendinden önce beliren türlü anlayışlar ile, kısaca gözden geçirirken, gerek düşüncesinin tabiat ve insan karşısında, kozmolojik ve hümanist devreleri ortasında, ortaya koyduğu sayısız denecek kadar çok meseleler ve bir o kadar çözümlerle te mamiyle zihnî ihtiyaçlarını tatmin etmeye, ancak ibtidaî ve amprik görüşlerin ve hayat kaidelerinin tarihî, dinî, sosyal, ekonomik ve siyasî olduğu kadar fikrî ve teknik düzende bir takım faktörlerin tesiri altında yıkılışından sonra muktedir olabilmiş olduğunu görüyoruz.

Greklerin artık kendilerini çevreleyen âleme ait birbirine zıt görüşlerin, insanın kendine ait, zihnine, zihni mahsullerine, davranışları ve bunların sonuçları ve ayrıca kaynak, sınır ve değerleri üzerinde düşüncelerin ayrılığı ve aykırılığı karşısında zihnin kendi kendini ve bütün mahsullerini inceleme konusu aldığını ve bunları tenkidî bir bakımdan gözden geçirmeye giriştiğini anlıyoruz.

Bu suretle, tutarlı bir şekilde "zihnî ihtiyaçların tatminini hedef alan büyük sistemlere doğru bir gelişme" ile karşılaşıyoruz.

Önce, o, kozmolojik kaygıların hakim olduğu insanlara ve bunların besledikleri bir takım sanılara karşı müdafaası ile başlayan bir harekete vücut vermekle kalmamış, aym zamanda, rasyonel temellere de vücut ve kuvuet verebilmek üzere büyük olduğu kadar da çetin bir tenkid çağı yaratmıştır. Düşünce tarihinde kısa denecek bir zaman içinde dinî ve mitik karakterdeki görüşler, yerlerini tabiatçı (naturaliste) ve maddeci (materialiste) görüşlere, onlar da yine kısa denebilecek bir zaman sonra, hümanist harekete yerlerini veriyor. Bu suretle, tabiatin yerine geçen ve kendi kendini inceleme konusu alan *insan,* onun da "en büyük ve müessir âleti" olan *zihin*'in ve mahsullerinin incelenmesi ihtiyacı içinde, bir *bilgi meselesi,* onun yanı başında bilginin temeli veya kaynağı meselesi, temelin *sağlamlığı* ve bilginin *sınırı* ve *değeri* meselelerini de getirmiştir. Burada davranışlarımızın amacı, kaynağı, sınırı ve değeri ile bunlarm ortaya attığı çözümleri ve bunlara bağh bir takım meselelerin, bu meseleler ne kadar ehemmiyetli olurlarsa olsunlar, ikinci plânda inceleme konusu haline gelen aksiyon meselesinden çok, bütün çabaların düşüncenin imkânı, ve hakikatin imkânı gibi meselelerin temelinde düşüncenin kanun ve ameliyelerini, hattâ kriterlerini içine alacak bir mantık meselesinin ortaya konulduğuna şahit oluyoruz.

İnsanın etrafını çevreleyen, bütün geniş anlamı içinde, reelin tasavvurunda ve idrakinde, insanın bu reel içindeki davranışının tayininde, zihnin almak istediği veya kendine düşen payı göstermek üzere kendi kendini, bütün eser ve mahsulleri müvacehesinde sorguya çekmesi, böylece bir başka yönden aklî ve ahlâkî bütün eser ve mahsuller üzerinde yeniden düşünmeğe mecbur kalması bizi *Aristo* ile karşı

karşıya bulundurmaktadır. Artık bu karşılaşmada gerek *diyalektik*, gerek *mantıkî* bir düşünüşün vücut bulmasına çalışan, daha çok fikrî bir evrimin veya gelişmenin vuku bulduğuna şahit olduğumuzu anlıyoruz.

Gerek belli başlı tabiatçi veya maddeci karakteri taşıyan fizikçiler (physikoi), yani hemen hemen bütün bir iyonyalılar ve atomcular; gerek idealist bir karakter arz eden matematikçiler (mathematikoi), yani Fisagorascılar, hattâ Elea'lılar'la Sofistler arasında büyük ayrılıkların baş göstermesiyle her şeyin sarsıldığı, bir yandan da, durakh veya sürekli, daimî veya mutlak bir varlık ve düzene karşı gerçek'in hareket halinde, sonsuz bir akış ve değişiklik içinde kaldığı, bunun neticesi olarak da, zihinleri bir göreciliğin, bir şüpheciliğin, bir inkârcılık ve hiççiliğin sardığı bir zamanda, bilme'yi mümkün kılan, ilme vücut veren, hakikatin varlığını ve bunun bulunabileceğini, işleyiş ve mahsullerini tahlil ve tenkid eden bir düşünce iliminin araştırılması gerekiyordu. Buradana kılın ve temayüllerini, rolünü ve haklarını tanımak zarureti kendini hissttiriyordu.

İşte *Aristo*'nun böyle bir çevrede, bu türlü şartlar ortasında ve altında görüşlerini ortaya koymayı, düşüncelerini geliştirip bir sistem içinde bunları yerleştirmeyi üzerine aldığını görüyoruz.

Bu durumda reel karşısındaki insanı, bu çeşitli, çeşitli olduğu kadar da çok defa korkunç fikrî sergüzeştlerinden kurtarmak ve onları birbirleri karşısına gerçek ve aslî hüviyetleri ile çıkarmak üzere *Aristo*'nun ansiklopedik bilgisini, tenkidçi, ama yapıcı tenkidçi kafasını beklediği bir gerçektir. Grek dehası-

nın "gerçek ifadesini bulmasından", "aklın hükümranlığının gerçekleşmesinde" onun hizmetine, onun temsil ettiği akım bakımından ihtiyaç hissedildiği de inkâr götürmektedir. Bu da onun sâde zamanı için değil, yüzyıllar boyunca, onun kendi zaferi, üzerine çektiği tenkid şimşekleriyle ve çeşit çeşit saldırılarla, yeni yeni fikrî inşaların, yeni yeni felsefî ve ilmî gelişmelerin kaynağı ve hattâ halâ ölçüsü kalmasını gerçekleştirmeye yetmiştir.

Geçmiş görüşlerin ve sistemlerin hiç bir zaman basit bir tarihçisi olmakla kalmayıp ve onları didiklemeyi, ayıklamayı da bilen *Aristo*, âlemi izahtan kaçınan ve ancak ahlâkî kavramların takhliline ehemmiyet veren *Sokrates*'den, aynı düzende, reel'i ancak Fikir'de arayan ve realiteyi fikirler âlemi ile özdeşleştiren, deneme-üstü veya deneme-ötesi bir âlem tasarısıyle içinde yaşanılan âlemi ancak bir görünüşler âlemi saymakla kalmayıp onu aşağılaştıran *Eflatun*'dan ayrı olarak daha büyük bir gücle düşünce ve nesnelerin kanunları üzerinde durmasını bilmek isteyerek, onların tabiatini, duraklı ve zarurî olanın ne olduğunu incelemek suretiyle varlık düğümünü çözmek istedi, Bu iş için erişilecek nesne ve konuya göre, tutulacak yolu ve tekniği inceden inceye açıklamaya girişti. Epistemolojik düzende duyu'ya ve akl'a, metodolojik düzende müşahede ve tecrübeye, nesne'ye ve olgu'ya gereken yerleri vermekle bir çok düşünürlere takaddüm ettiğini de gösterir.

En başta gelen aklî gerçeklerin, mantıkî hakikatlerin inkâr olunduğu, *varlık* ile *yokluk*, *ayni* ile *ayrı*, *bir* ile *çok* v.b. kavramlar arasındaki münasebeti tayin etmekte sathî ve bayağı amprik müşahedelere dayanarak, ya da, diyalektik çıkmazlarda dolaşa-

rak zihnin bir sürü zorluklarla karşılaştığı, kavramın, hükmün, istidlâl ve muhakemenin, bunun neticesi olarak da, bilgi ve hakikatin imkânsızlığının ileri sürülmesinin biricik muteber fikri faaliyet sayıldığı, doğru ve yanlışın isteğe, işe, paraya ve çıkara göre değerlendirilebilmenin harcı âlem bir bilgiçlik ve bilimcilik olarak geçtiği bir zamanda, ortaya çıkan kavram felsefesi akımı içinde düşünce kanunları ile nesneler âlemine ait kanunlar arasındaki köprüyü kurmak istemekle, sâde epistemolojik bir çaba değil, aynı zamanda, kriteryolojik bir kaygı içinde bulunuyor ve bilinen'in değeri üzerinde araştırmaların zaruretinde direniyor. *Eflatun*'un yaptığından apayrı bir tarzda, düşünce ve nesneler âlemini birbirinden uzaklaştırmadan onları birbiriyle açıklamayı deneyor. Düşünce kanunları ile varlık kanunları arasında bir münasebet kurmaya çalışıyor. hattâ bunların aynı oldukları üzerinde duruyor.

Aristo'nun ortaya koymaya çalıştığı "rasyonel teknik", yani kıyas ve isbatçı ilim anlayışı'nı ifade eden analitik de tabîi düzeni, tabiat düzenini ifade etmekten başka bir şey olmuyor. Bir çoklarımızın "mantıkî zorluklar adı altında gösterebileceğimiz soru ve iddialara, yani başta sofistlerin bazı belli başlı ve felsefî değeri olan iddialarına ve bunu belirtmeye çalıştıkları bir takım sofizmalar'ına ve paralojizmalar'ına karşı, *akl*'ın ve *reel*'in kanununun, aslında, ontolojik bir karakter taşıyan çelişiklik kanununun, ayni zamanda düşüncenin de kanunu olduğunu göstererek bütün bir tekniğini, ilim ve mantık anlayışını, düşünce tarihinin ilk ve büyük sistemlerinden birinin temeli olarak ortaya atmış bulunuyor.

İlmin ve hakikatin inkâr olunmasına rağmen, o bu ilmin sâde ne olduğunu değil, nasıl olması gerektiğini de arayor, araştırıyor. Kıyas teorisiyle, umumî olarak istidlâl'de rastlanabilecek faydasız teferruatı atmakla kalmıyor, onu "temel unsurlarına, kat'i ve basit şekline" irca etmeye giriştiği görülüyor. Bu suretle, onun istidlâl teorisi, aldanmaz ve yanılmaz bir isbat teorisi, bir isbat yöntemi; yanlışın, daha doğrusu, yanılmanın emin bir tarzda keşfi, zihni kendi kendisiyle, çeşitli ameliyelerini birbiriyle, zihni karşısında olup bitenle, v.b. karşı karşıya koyan ayrı ve çeşitli mahiyette ve alanlarda tertiplenmiş sofizmaların tahlil ve tenkidi ile mantıkî değerlerini açığa koyma âleti olarak vasıflandırılmaktadır.

Aristo, bütün olarak gördüğü âlem ile ferdî ve hususî olarak gördüğü nesne arasında mevcut saydığı münasebet ve bağlılığı, *mümkün*'ü, zarurî içinde çözmenin imkânını kavram felsefesinde, *Sokrates*'den ve *Eflatun*'dan çok farklı bir şekilde de olsa, bu felsefî akım içinde bulmaktadır. Böylece, hocasının "fikir" teorisini açıkça tenkid ederek, fikir'in duyulabilen ve tek tek alınan nesnelerin *üstünde*, *ötesinde* ve *dışında*, öncesiz-sonrasız olarak, ayrı, fakat gerçek varlıklar âlemi diye başka bir âlem teşkil ettiği tezini red etmek suretiyle, kavramı, kavramları nesnelerin içinde buluyor ve oraya yerleştiriyor. Ama tek ve duyulabilir içinde de kalmayarak bütüncül'ü, düşünülebilir'i onunla ve oradan çıkarıyor, bu demektir ki düşünülebilir'de duyulabilen'i değil, duyulabilen'de düşünülebilir'i aramakta ve bulmaktadır.

Aristo, nesnelerin kanun'ları ile düşüncenin

kanunlarının aynı oluşu, özdeşliği üzerinde bundan yalnız metafizik'i için değil, aynı zamanda epistemolojisi ve mantık'ı için de büyük manası olacak bir anlayışa, buradan böylesine esaslı bir şekilde ontolojik ve materyel karakter taşıyan ve kavramlar arasındaki münasebetleri ortaya koyan ve düzenleyen Analitik'i koyuyor. Onun bu suretle yaptığı iş, deneme-üstü ve ötesi (la transcendance) yerine deneme-içi (L'immanence)ni kabul etmesidir.

İlk defa, yetkin bir şekilde, bir mantık meselesinin konulduğu, sistemli ve tutarlı bir çözümünün denendiği bu teşebbüsüyle *Aristo*'nun başarısını, üstelik, ilk mantık eseri olarak nitelendirilen Organon'un kaynaklarını, hattâ bugünkü mantık'ın gelişmesinde olduğu gibi, başta geometri olmak üzere ilimlerin teşekkülünde ve ilerlemesinde eski çağ fizikçi ve metafizikçilerinin öğrettiklerinin ve tenkidlerinin yanında, *Aristo*'ya vücut ve kuvvet veren bir münakaşa ve isbat cabasında, düşüncenin kendi kendini inceleme konusu almak ihtiyacının arttığı bir ortam içinde aramamız yerinde olacaktır. İlim, onca, ancak mantıkî düşüncenin yüce ameliyesi olan istidlâl'le; istidlâl ise varlık ve düşünce'nin müşterek yüce kanunları, prensipleri üzerine dayanır. Bu ilk,öncüllü ve isbat olunamaz prensiplerden başlamak suretiyle zarurî ilmin kurulabileceğine; tabiat düzeninin bunun aksi olması dolayısıyle de istidlâlin tabıatinc katılmasına rağmen, tümevarım' dan ziyade, kıyas'ın, yani tümdengelimlik istidlâlin en yetkin bir ilmî isbat âleti olduğuna inanmakta olduğu anlaşılmaktadır. Esasen, isbatçı ilim ancak bu tarzda mevcut olabilir. Bu âlet mevcut olduğu için o mümkündür. İsbatçı ilim ile bu âlet

arasında sıkı bir münasebetin, daha ziyade, geometri örnegine dayandığı açıktır. Bu âlet zihnimizin tabiatinde, yapısında mevcut olan tümdengelim (talilî-déductif) istidlâlle, tümevarımlık (istikraî inductif) istidlâl gibi başlıca iki çeşit istidlâl tipinden birine onun verdiği vazife de belli bir şekilde meydana çıkmakta, belirtilmiş bulunmaktadır. Bilinen, fertler ve somut realitelerden ibaret olduğundan, bu fertlerden aklî bir *sezgi* vasıtasiyle umumî'ye, bütüncül'e ve zarurî'ye çıkarak isbatçı, apodiktik ilmi vücuda getirirken bunu açıkça görmek mümkündür. Burada anlaşılması gerken husus, prensiplerin konuluşu ile bu konulmuş prensiplerden başlayarak yapılan ilim işinin karıştırılmamasıdır. Gerçekten, *Aristo* burada bilhassa bu iki zihin ameliyesinin ilim işindeki yer ve rollerini kendince bir düzen ve anlayış içinde belirtmekle orijinal bir görüş ortaya atmış bulunmaktadır.

Bu suretle, isbatın, *zihin* ile *reel*'in, *tümdengelim* ile *tümevarım*'ın ve, bunun neticesi olarak da, *kıyas* ile *tecrübe*'nin işbirliğinde birinin, öbürüne gerekli prensiplerin hazırlanmasında, açıkça yerini tayin etmekte olduğu görülür. Önce, isbatın prensiplerinin dayanacağı ilk hakikatler tümevarımla elde olunmakta, bunlar bir defa elde olundu mu, bu sırf *kendiliklerinden apaçık ve bilinmiş* olan materyel prensipler üzerine bütün bilgimizin zarurî ve formel prensipi kurulmaktadır. Burada, *açıklanan*'ın bölümcül, *açıklayan*'ın bütüncül olduğu neticesine varılmaktadır.

Burada *Aristo* mantığının bir hususiyeti ile karşılaşmaktayız. Bu hususiyet, *Aristo*'nun nev'in cins'e atfedilmiş olmasıdır. Bunun sebebini, onun realiteyi

ferdî olarak anlayışında aramak gerekir. Bu böyle olunca, biz biliyoruz ki ferdî'nin ilmi olamaz. Bilgi umumîdir, *ancak umumî'nin ilmi* vardır.

Aristo, prensiplerin zarurîliği ve bu prensiplerin karakterleri üzerinde israr etmek suretiyle bir ilmin, hiç şüphesiz ideal saydığı o günkü matematik ilimlerin, başta geometri'nin kendinde, onun örneğine uygun olarak, tümdengelimlik ve isbatçı bir ilmin imkânını sezmiş, onun yapısına göre bir mantık ve metot meselesini iyice kavramış görünmektedir. *Eflatun*'da hem bütüncül bir ilim, bütün bir felsefe, hem de bütüncül bir ilim metodu olarak geçen diyalektik'in kusur ve noksanlarını belirtmek suretiyle, onun Hakikat'ın araştırılması ve bilgisi olan bütün felsefesinin üzerine kurulduğu fikir teorisini tenkid ederek, Mantık manasında kullandığı Analitik'in, veya Apodiktik'in temelini atan *Aristo,* aynı zamanda, diyalektik'in mümkün ve olası'ya, sanı'lar alanına ait olduğunu ileri sürmüş; buna karşılık, Analitik'in bizi reelin bilgisine, yani hakikat'e götürdüğünü iddia etmiştir. O bu suretle sâde ilmin imkânının değil, aynı zamanda ilmin nasıl olması gerektiğini, onun dedüktif karakterini, nasıl bir yolla ilim işinin yapılabileceğini göstermek işini de üzerine almış görünmektedir. Artık, *Hamelin*'le birlikte, mantık "zarurî'nin düşünülmesinin zarurî yöntemlerini bildiren bir incelemedir" diyebiliriz.

Onun böylece, *yüce varlık şekilleri* olarak tarif ettiği kategorya,lara dayanarak, ve mantık'a sım sıkı bağlı *dil*'e ait (lisanî) şekillerin tahlili ile işe başlayarak, bir şey'in olduğundan başka olamayacağım, bir şey'in aym zamanda ve aym şart-

lar altında hem var hem de yok olamadığı gibi, hem doğru, hem de yanlış olamayacağını, varlığın ve aklın kanunu olan bu çelişiklik prensipini mantıkî bir prensip olarak değerlendirdiği ve isbatçi ilmin temelini attığını bir kere daha belirtmek yerinde olacaktır.

Kavramın bütüncüllüğünü (universalité), nesnelerin ayrılması ve birleşmesiyle kavramın da ayrılıp birleşebileceğini, fikir'ler arasında bir münasebetin mevcut olacağını ve bu suretle kavramların sıralanışını, ve yine buradan, yüklemenin (attribution) imkânını, hükümün imkânını, orta terimin tabiat ve rolünü, böylece, fertlerin bilgisinden zarurî'nin bilgisine, kıyas'a ve isbatçı ilme erişilebileceğini ileri sürmekle *Aristo*'nun "her şeyi isbat etmek ideali" nin gerçekleşmiş bulunduğunu anlayoruz İlmin konusu zarurî olunca, mantık manasında adlandırıp kullandığı *Analitik* 'in de "zarurî'nin düşünülmesinin zarurî yöntemlerini" öğrettiği ve açıklandığı neticesini çıkarmış bulunuyoruz.

Aristo'nun gayesi, bir çok yönlerden tesbit edildiği gibi, isbatçı ilmin kurulması olmaktadır. ORGANON'unda açıkladığı Mantık'ı ile de ilmî isbatın imkânının sağladığı ve şartlarını belirttiği görülüyor. O'nun bu gayeyi başarı ile gerçekleştirdiği, klâsik düşünce ilminin temelinin, bilhassa ve başta onun sayesinde atıldığı gerçeği üzerinde çok durulmuştur. O, zihnin üç ameliyesine tekabül eden kavram, hüküm ve kıyas teorileriyle mantık ilmine gerekli temellerini atmış; umumî fikirlerin, bunlar arasındaki münasebetlerin ve, bunun neticesi olarak da, zarurînin ilminin imkânsızlığını iddia eden bir verabalizm içinde, sofistik, eristik ve hattâ

buna yakın bir manada, diyalektik hücumlara karşı direnmesini bilmiştir. İlk defa kendisinde rastlanılan ve ayrıca "ilmin konularının ontolojik değerleri üzerine dayanan" *ilim sınıflandırması* ile bu *zarurî*'nin *bilgisi*'ne verdiği değeri anlatmış buluyor ve bilgi'nin bir sınıflandırma (tasnif) halinde sıralanışına şahit oluyoruz. Bu suretle, o kendinden öncekilerden çok farklı ve hattâ ilk defa böyle bir sınflama ile, sistematik kafası, zengin ve geniş bilgisi, titiz muhakeme ve metot kaygısıyle, ilk defa belli ve tutarlı bilgi anlayışı ortaya koymaya girişen başlıca düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bilginin "zarurî'ye ve mümkün'e" taalluk ettiğini, esas olan zarurînin bilgisinde, isbatçı ilimde, ilk ve temel bir vazife ile görevlendirdiği aklî sezgi'nin ve diyalektikğin rolünü inkâr şöyle dursun, bunun gerçek değerini, yerini ve rolünü belirtiyor. İlmin taalluk ettiği konular bakımından mümkün'e ve zarurî'ye taalluku ile, hareket noktası bakımından da sanı'lara ve zarurî prensiplere dayanmasıyle kesin bir ayırt yaptığı açıkça anlaşılmaktadır. "Amelî hayatın mutlak hakikatin bilgisini gerektirmediği"ni ileri sürer ve aksiyona ait bilgileri ise sırf *spekülatif* olan *gerçek bilgiler*'den temamıyla ayırt eder.

Mantık'a ait eserlerinde, bütüncül'ü ve warurî'yi arayan *Aristo*'nun, ilim eserlerinde mantığa ve mantıkî yöntemlere daha az yer vermesini ve ilgilenmesini, onun ve mantık anlayışında bir değişiklik yaptığı manasmda tefsir edenler eksik olmasa da, bu, hiç şüphesiz *Aristo*'nun mutlak ve zarurî bilgiden vaz geçtiği neticesini çıkarmaya elvermediği gibi, tamamiyle aksine, bunları ilmî eserlerinde daha geniş ölçüde tatbik ettiği ve *Eflatun*'un tesirlerinden kendi-

sini yavaş yavaş kurtarmış olarak tecrübeci ve pozitivist anlamı içinde *olgu*'ların bilinmesine daha büyük ve bariz bir meyli olduğu şeklinde anlamak daha doğru olur kanaatindeyiz. Bu türlü anlayışların her ne kadar eserlerinin tam olarak elde edilemeyişine ve bunların derin ve içli dışlı tenkidlerin tamamlanamayışına verenler olmakla beraber, son sözün söylenmiş olmamasına rağmen, onun olguya, tecrübe ve müşahedeye bir yer ve değer vermediği hiç bir zaman iddia edilmez. Artık onun felsefesinde amprist ve realist bir karakterin bulunduğunu, esas temayülü daima bütüncül ve daima zarurî'ye, netice olarak,isbatçı ilme doğru olsa da, yine tekrarlamak ve bunda israr etmek hiç de yanlış olamaz. Ama, bir çokları gibi, onun bu tecrübeci ve pozitivist karakteri içinde, seziş ve pratiklerini, felsefî sisteminde bunlara ayırdığı yeri onun aleyhinde olarak kullanmaktan çok uzak olarak diyebiliriz ki titiz bir tasnif ve tahlil kafasına, derin bir açıklık ve açıklama tutkusuna sahip olan *Aristo*'nun uzun bir öğrenme ve öğretme devresi, sürekli bir filozof ve âlim kariyeri içinde, insanca kazanılması o gün için tasarlanabileceği kadarıyle, bilgi'nin her alanına giren çeşitli araştırmalar ve incelemelerinde onun bu çeşitli temayüllerini, onun bu "aralıktan sezişlerini" onun zaafında değil, gücünde aramak daha insaflı bir tutum arz eder. Bunun gibi, bu seziş ve pratiklerinin, kendisinden sonra vücut bulan ve kendisine bağlı olduklarını ve dayandıklarını iddia edenlerin veya böyle oldukları iddia edilenlerin görüş ve doktrinlerinin hareket noktasını teşkil etmesi, *Aristo*'nun suçlanmasına elvermekten çok, onun takdir edilmesine ve övülmesine konu ve vesile teşkil edecek açıklıktadır. Hele kendisinden öncekilerin bu alanlardaki katkıları ile mukayese

olunduğu takdirde, *Aristo*'nun giriştiği ilim işinin genişliği ve değeri kendiliğinden meydana çıkar.

E. Boutrou'cnun isabetle ileri sürdüğü gibi, "En çeşitli kafalar, *Aristo*'da, kendi inanç ve temayülleri ve felsefî tercihleri için rasyonel bir destek ve dayantı noktası buldu. Orta-çağ'da herkes kendini *Aristo*'cu ilân etti". Hattâ hemen eklenebilir ki bugün bile yeni mantık akımlarına karşımış, hem de en güçlü ve verimli ilmî teorilere kaynak olmuş bir formalizm'in, her ne kadar *Aristo* mantığına ve ilim anlayışına karşı hareket ettiklerini ilân etseler de, onun da yine bu eşsiz kafanın kendisinden başlattıkları ileri sürülebilir. ileri sürülmektedir.

Şurası muhakkaktır ki *Aristo* hiç bir zaman tecrübe'yi *ilmin dışında* ve hiç bir suretle *ilme karşı* tutmadı. Bir teorici olarak değilse de, bir ilim pratikçisi olarak o her zaman tecrübe ve müşahede'yi benimseyerek, ilmi, bunlardan çıkardı. Diyalektik ile ilmin karşılıklı münasebet ve ayrımına rağmen, bilhassa prensiplerin, ilmin muhtaç olduğu prensiplerin, ilk ve umumî hakikatlerin kazanılmasında ve elde edilmesinde; tümevarım anlayışında duyum'un, tecrübe ve müşahedenin ve ayrıca ferde ait bilgilerin gerekliliği ve ehemmieyeti üzerinde israr etmesi büyük bir değer taşımaktadır. Bu bakımdan, *Aristo*'yu ister bir ilim işi yapan âlim olarak, ister bir ilim teorisi kuran bir filozof olarak, yüzyıllar boyunca olduğu gibi, bugün de bir çok akımların kaynağında, başında, bir çok fikrî yapıların temelinde bulmak mümkün olduğu gibi, düşünce ve doktrinlerinin sistematiği bakımından olmasa ve uymasa bile, "görüşlerinin verimliliği", "sezişlerinin çeşitliliği" bakımından bir çok doktrin ve sistemlerin yapısında en

ayrı ve çeşitli yapılarda, büyük çapta katkısı olan verimli görüşlerin sahibi olarak görmemek asla mümkün değildir. Her sistem ondan bir şey almış, her doktrin değilse de, bazıları ona karşı çıkmış, onun şu veya bu şekilde, şu veya bu yönden yıkmaya ve çürütmeye kalkanlar kadar, onu yenilemeye ve tamamlamaya girişenler de, onda daima kalan ve kalacak bir şeyin farkında olmuşlardır.

Aristo'nun Analitik'inin, hem bir *mantık*, hem de bir ilim teorisi olan *Analitik*'in. bütün yüzyıllar boyunca, bütün itiraz ve tenkidlere rağmen "insan gücünün en güzel keşiflerinden biri, ve hattâ en mühimmi olduğunu söyleyen *Leibniz*'ten sonra, *M. de Corte*'la birlikte diyebiliriz ki o, düşünce tarihinde ilk ve olaganüstü bir "Usul hakkında konuşma" ve düşüncenin haklarını tesbit etmek ve korumak üzere konulmuş bir Düşünce Yasası (Code) dır.

İşte bu bakımdan, *Aristo*, ilim ve metot anlayışı içinde, Mantık'ı kuran, hattâ yaratan ilk büyük düşünür'dür.

BİBLİYOGRAFYA

Aristote — *Organon.* I–VI. (Traduction française de J. Tricot), 1936-1939, Vrin.

— *Métaphsique.* I–II. (Trad. fr. de J. Tricot), 1939, Vrin.

— *Physique.* I–II. (Trad. fr. de Carteron), Belles-Lettres.

— *De Anima.* (Trad. fr. de J. Tricot), 1934. Vrin.

— *Rhétorique* (Trad. fr, de Ruelle).

— *Rhétorique.* Paris, 1932–1938.

— *Poétique.* (Trad. fr. de Ruelle).

— *Poétique.* (Traf. fr. de Hardy), Belles-Lettres.

— *Ethique à Nicomaque* (Tad. fr. de Voilquin).

— *De Caelo.* (Trad. angl. de J. Allen).

— *De la Génération et de la corruption.* (Trad. fr. de J. Tricot).

— *Extraits d' Aristote,* (Trad. fr. de Dufour).

— *Histoire des Animaux.*

— *Parties des Animaux.*

Platon — *Parménide.* Belles–Lettres.

— *Protagoras.* " "

— *Phèdre.*

— *Sophiste,*

— *Théétète.*
— *Timée.*
— *La République.*"

Adamson, R. — *A Short History of Logic.* Edimburg, 1911.

Arnauld, A.— *La Logique ou L'Art de Penser.* (Ed. de Jourdain), 1894.

Boutroux, E. — *Aristote.* (Etudes d' Histoire de la Philosophie) içinde. Paris.

Brochard, V.— *Etudes de la Philosophie ancienne et moderne.* Paris, 1912.

Bréhier, E. — *Histoire de la Philosophie.* Paris, 1928.

Brunet, F. et Mieli. A. — *Histoire des Sciences : Antiquité.* Paris, 1935.

Burnet, J. — *L'Aurore de la Philosophie grecque.* (Trad. fr.) Paris, 1930.

Brunschvicg, L. — *Les Etapes de la Philosophie mathématique.* (2. éd.), Paris, 1922.
— *L'Expérience humaine et la Causalité physique.* Paris, 1922.
— *Les Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale.* Paris, 1927.
— *Modalité du Jugement.* (2. éd.), Paris, 1934.

Chevalier, J. — *La Notion du Nécéssaire chez Aristote et chez ses Prédécesseurs.* Paris, 1914.

Carnap, R. — *L'Ancienne et la nouvelle Logique.* Paris, 1933, Hermann.

Collin, H. — *Logique formelle.* (Manuel de la Philosophie thomiste) içinde. Paris, 1926.

Corte, M. de — *La Doctrine de l' Intelligence chez Aristote.* Paris, 1934.

Diès, A. — *Platon.* Paris, 1930.

Enriquès, F. — *Platon et Aristote.* Paris, Hermann.

— *La Formation de l' Esprit scientifique.* Paris, 1935, Hermann.

— *L'Evolution de la Logique.* (Trad. fr.), Paris, 1926.

Enriquès. F. et Santillana, G. de — *Histoire de la Pensée scientifique.* I–III. Paris, 1936–37. Hermann.

Goblot, Ed. — *Traité de Logique.* (4. éd.) Paris, 1925.

Gomperz, Th. — *Les Penseurs de la Grèce.* (Trad. fr.), Paris, 1928.

Hamelin, O. — *Le Système d' Aristote,* 1934.

Heinze, Max — *Die Lehre vom Logos in grich. Philosophie,* 1872.

P. Janet te G. Séailles.— *Histoire de la Philosophie.* Paris, 1928, Delagrave.

J. Lacheler. — *Etudes sur le Syllogisme; Oeuvres de J. Lachelier.* Paris.

Lalande, A. — *Théorie de l'Expérimentation et de l' induction.* Paris, 1929.

— *Logique normative et Vérité de fait.* (Revue philos.), 1929.

Le Blond, J.M. — *Logique et Méthode chez Aristote, Paris,* 1939.

Liard, L. — *Logique.* Paris, 1898, Masson.

Maritain, J, — *La Petite Logique.* (Eléments de Philo.) Paris, 1923.

Marquant, M. — *Aristote naturaliste.* Paris, 1932.

Meyerson, E. — *Identité et Réalité.* Paris, 1908.

— *De l'Explication dans les Sciences.* Paris, 1930.

— *Du Cheminement de la Pensée.* Paris, 1930.

Milhaud, G. — *Les Philosophes géomètres de la Grèce.* (2. éd.), Paris, 1931.

Prantl, K. — *Geschichte der Logik Im Abendlande.* Leibzig, 1855.

— *Ueber der Entwickelung der aristotelischen Logik aus der platonischen Philosophie.* München, 1853.

Rabier, E. — *La Logique.* Paris, 1886.

Renouvier, Ch. — *Manuel de Philosophie ancienne.* Paris, 1844.

Rey, A. — *L'Outillage mental.* (Encyc. Française du XX. Siècle).

— *La Science dans l'Antiquité.* Paris, 1930–1939.

Reymond, A. — *Les Principes de la Logique et la Critique contemporaine.* Paris, 1932.

— *Itistoire des Sciences exactes et naturelles dans l'Antiquité gréco-romaine.* Paris, 1924.

Rivaud, A. — *Les Grands Courants de la Philosophie antique.* (2. éd.) 1932.

Robin, L. — *La Pensée grecque et les Origines de l'Esprit scientifique.* Paris 1923.

— *Platon.* Paris, 1935.

Rodier, G. — *Etudes de Philosophie grecque.* (2. éd). Paris, 1926.

Ross, V.D. — *Aristote.* (Trad, fr.)., Paris, 1930.

Rougier, L. — *Les Paralogismes du Rationalisme.* Paris, 1920.

— *La Structure des Théories déductives.* Paris, 1920.

Scholz, H. — *Geschichte der Logik.* Berlin, 1931.

Schuhl, P.— M.— *Essai sur la Formation de la Pensée grecque.* Paris, 1934.

Serrus, Gh.— *Essai sur la Signification de la Logique.* Paris, 1939.

Stenzel, J. — *Studien zur Entwickelung der platonischen Dialektik zu Aristoteles.* (2. A.) 1931.

Tricot. J.— *Traité de Logique formelle.* Paris, 1939.

Ueberweg, F. — *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* I–II. (2. A.) Berlin, 1926.

von Arnim. H— *Die euröpeische Philosophie des Altertums.* (Kultur der Gegenwart).

Werner, Ch.— *La Philosophie grecque.* Paris, 1938.

Fiyatı: 25,— TL.