

KLASİK İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE DİL VE MANTIK*

Muhsin MAHDI**

Çev. Yusuf DAŞDEMİR

Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Mantık Anabilim Dalı

ydasdemir@konya.edu.tr

Dil, aldatıcı ölçüde basit, insanî bir olgudur. Her biri bir şeyler anlatan, az-çok sınırları belli birimler halinde gruplandırılmış sesleri öğrenip kullanırız. Bu isimlerin (*esmâ*), ismi oldukları şeyleri (*müsemmeyât*) ifade ettiği, belirttiği ya da gösterdiği söylenir. Hâlbuki söz konusu şeyler, kendileri biza-tihi isim olmadıkları gibi, isimlerini bir ağacın kabuğu yahut bir hayvanın derisi gibi üzerlerinde de taşımazlar. Tıpkı etiketler gibi isimlerin de ismi oldukları şeyleri diğerlerinden ayırt etmek üzere üretildiği, tayin edildiği ve bunlar için konduğu düşünülür. İsimlerin bu “konma” (*vaz'*) özelliği, bir tekil veya kolektif ad-koyucu ya da isimlendiricinin (*vâzi'*) eseridir. İsimlere ilişkin bir araştırmanın karakteristik özelliği, kaçınılmaz bir şekilde isimlendirici,

* Muhsin Mahdi, “Language and Logic in Classical Islam”, *Logic in Classical Islamic Culture*, Ed. G.E. von Grunebaum, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970, ss. 50-83.

** Özellikle İslam düşünce tarihi ile ilgili kitap ve makaleleriyle tanınan Muhsin Mahdi'nin (1926-2007) en önemli eserleri arasında doktora tezi olan *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture* ve *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy* sayılabilir.

isimlendiricinin sanat ya da bilgisi ve isimlerin doğruluğu veya uygunluğu (*es-sahîh*) ile ilgili birtakım soruları gündeme getirmesidir.¹

Olağan bir dil öğrenme-öğretme ve anlama-konuşma sürecinde, iki şeyin var olduğunu farz ederiz: isimler ile ismi oldukları şeylerin birbirinden ayrı oluşu ve duyduğumuz veya söylediğimiz bir isim ile onun ismi olduğu şey arasındaki uygunluk. Her iki varsayım da günlük deneyimlerimiz tarafından yeterince desteklenmektedir. Ancak üzerlerinde biraz düşündüğümüzde, kabullerimizin çoğu zaman tetkik edilmemiş olduğunu görürüz. İsimlendirilen şeyler acaba gerçekten bunlara delalet eden isimlerin gösterdiği ölçüde birbirinden ayrı veya birbiriyle ilişkili midir? Eğer öyleyse, neden aynı isim açıkça birbirinden ayrı olan şeyleri gösterebiliyor? Bizzat isimler, acaba ismi oldukları şeylerin kendilerinden istediği ölçüde birbirinden ayrı ya da birbiriyle ilişkili midir? Eğer öyleyse, neden bir ve aynı şeyin farklı isimleri olabiliyor? Daha genel olarak, isimlendirilen şeylerin ayrı oluşu, isimlerin ayrı oluşunun bir sonucu mudur; yoksa isimlerin ayrı oluşu, ismi oldukları şeylerin ayrı oluşunun bir gereği midir? İsim üreten ya da isim veren acaba hangi gerekçe ile isimlerle ismi oldukları şeyleri birbirinden ayırıyor ve birinciyi ikinciye karşılık gelecek şekilde üretiyor? Bu gerekçe, isimlendiricinin, şeylerin ve isimlerin az-çok doğru bir şekilde öğrendiği doğası mıdır? Yoksa kendi belirlediği keyfi bir kabul, dayattığı bir görüş ya da koyduğu bir kanun mudur? Dile ve onunla ilgili sıradan tecrübemize ilişkin baştaki varsayımlarımız, bizi doğrudan doğa ile kabul yahut kanun arasındaki ilişkiye dair bir araştırmanın merkezine sürükleyen böylesi sorulara hiçbir açık yanıt sunmamaktadır. Böyle bir araştırma, daha önce klasik Yunan düşüncesinde olduğu gibi, klasik İslam düşüncesinde de dille ilgili tartışmaların merkezinde yer almaktadır.

İsimlerin doğruluğu probleminin cevaplandırılabilceği alanı belirlemek zor değildir. (1) İsimlerin birbirinden ayrı oluşu, ismi oldukları şeylerin birbirinden ayrı oluşu ve belli bir isimle ismi olduğu belirli varlık arasındaki denklik kesinlikle zorunludur. Bu zorunluluğun dayanağı öğrenildiğinde isim üretenin ya da isim verenin başarı ya da başarısızlığını değerlendirebilecek bir duruma gelinir. (2) Bütün bunlar tamamen keyfidir veya bir kanuna bağlıdır; varlıklar ve isimler bir şekilde ayrı tutulmalı ve belli nesnelere belli

¹ es-Suyûtî, (*el-Muzhir*, ed. Câdü'l-Mevlâ vd. , [2 cilt; Kahire: Dâru l-hyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye (1949)], I, 7 vd.) diyalektik İslam teolojisi (*kelâm*), İslam hukuk usûlü (*usûlü'l-fıkh*) ve dilbilimdeki (*lûgat*) bu soruna ilişkin tartışmaların kapsamlı bir dökümünü verir. Bu tartışmalarda "isim", isim, fiil ve edatları içine alacak şekilde bir cins ismi olarak kullanılır (krş. I, 17.13 [yani s. 17, satır 13; sayfa ve satır numaraları çalışma boyunca bu şekilde gösterilecektir]).

isimler verilmelidir, fakat bu bağlamda isimlerle ismi oldukları nesnelere arasındaki uygunluk için, isimlendiricinin iradesi dışında bir sebep aramak tamamen boşunadır. Ancak isimler ve ismi oldukları şeylerle ilgili bu iki görüşten birini benimsemek gerekmez, çünkü şöyle de düşünülebilir: (3) İsimlerin birbirinden ayrı olması gerekir. İsimler, bütün nesnelere temelini oluşturan idea ya da modellerdir ve insan tecrübesinin doğal, maddi dünyası da dâhil olmak üzere, bunlar dışındaki her şey, bir uzlaşma veya kanuna bağlıdır. Yahut şu da düşünülebilir: (4) Nesnelere birbirinden ayrı olmasının zorunlu ve tabii olmasına karşılık isimlerin ayrı oluşu, insanî bir uzlaşma ya da kanuna bağlıdır. Bu yaklaşımların ilki veya buna yakın bir düşünce, İslam'ın klasik döneminde, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında yaşamış Mutezile kelamcısı Abbâd b. Süleyman (ya da Selmân) Saymeri² tarafından benimsenmiştir. İkincisi ise genellikle Ehl-i Sünnet'e veya genel olarak nakilcilere, daha da özelden bunlar arasından aşırı zahiri olanlara isnat edilen bir yaklaşımdır.³ Üçüncü yaklaşım, Abbâd'ın çağdaşı İbn Küllâb tarafından geliştirilmiş ve Eşari kelamcılar tarafından izlenmiştir.⁴ Nihayet sonuncusu, Mutezile kelamcılarının çoğunluğu tarafından benimsenmiş bir düşüncedir.⁵

² A.g.e., I, 16-17, ayrıca krş. ss. 47-48. Burada Suyûti Abbâd'ın yaklaşımını dilcilerinki (*ehlül-lüga*) ile karşılaştırır. Onun, Abbâd'ın isimler öğretisi ile ilgili kaynakları (bkz. I, 16. 7-8), Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1209) fıkıh usûlüyle ilgili bir eseri olan *el-Mahsûl* ile bunun özeti olan iki eser, yani Tâceddin Ürmevi'nin (ö. 656/1258) *el-Hâsıl*'ı ve Sirâceddin Ürmevi'nin (ö. 682/1283) *et-Tahsîl*'idir. Bkz. Fathalla Kholeif, *A Study of Fakhr al-Din al-Razi and His Controversies in Transoxiana*, Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, XXXI, (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1966), ss. 196-197, no. 57, ayrıca krş. ss. 114-117.

³ İbn Hazm'ın konu hakkındaki görüşlerine ilişkin bir analiz için bkz. Roger Arnaldez, *Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Études Musulmanes, III (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1956). İbn Hazm'ın Mutezilî veya Eşarî rakiplerine yönelik eleştirileri, bu iki ekolün birbirlerini eleştirirken kullandıkları argümanları yeniden üretir.

⁴ İbn Küllâb'ın bu konudaki düşünceleri Eşari tarafından, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn (Die Dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam)*, ed. H. Ritter, Bibliotheca Islamica, I, (2d ed.; Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), ss. 584-586, 601-602, ve başka yerlerde (bkz. Index, s. 643) ve Mutezile kelamcısı Abdülecbbâr tarafından nakledilir, *el-Muğni*, c. VII, thk. İbrahim el-İbyârî (Kahire, Vizâratu's-Sekâfe, 1961), s. 4, 95 vd. İbn Küllâb ile Eşarîler arasındaki ilişki için bkz. Michel Allard, *Le Problème des attributs divins* (Beyrut, Imprimerie Catholique, 1965), ss. 87-90, 146-154, 193 vd.

⁵ Özellikle bkz. Mutezilî yazarların konu hakkında son dönemde yayınlanmış eserleri: Kelamcı Abdülecbbâr, *el-Muğni*, c. V, ed. Mahmud el-Hudeyrî (Kahire, ed-Dâru'l-Misriyye, [1958]), s. 160 vd.; c. VII (yukarıda verilmişti, n. 4), s. 182 vd.; c. XVI, ed. Emin el-Hülî (Kahire, Vizâratu's-Sekâfe, 1960), s. 201 vd., 345 vd.; ve hukukçu Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu'temed*, ed. Muhammed Hamidullah vd. (2 cilt; Şam, Institut Français de Damas, 1964-1965), I, 14 vd.

Müslüman kelimcilerin⁶ bu yaklaşımları ve farklı sentezlerini açıklayıp sistemleştirdikleri dördüncü/onuncu yüzyılın birinci yarısında, Aristoteles külliyatını okuma ve yorumlamaya odaklanmış yeni bir felsefî gelenek Bağdat'a ulaşmıştır. Bu yeni gelenek, felsefî araştırma programında Aristoteles'in *Organon*'una ayrı bir önem vermiş, onun önceden çevrilmemiş olan parçalarını Arapça'ya çevirmiş ve *İkinci Analitikler*'de ifadesini bulan bilimsel yöntemin önemini ve bu yöntemle diyalektik, sofistik, retorik ve şiirsel deliller arasındaki farkı vurgulamaya özel bir itina göstermiştir.⁷ Bu yeni mantığın, düşünme ve eğitim faaliyetlerinde oynayacağı bâriz rolden dolayı yeni geleneğin üyeleri, Râzi gibi "doğa filozofu" ya da "tabiatçı" (*tabiiyyûn*) olarak adlandırılan düşünürlerden ayırt edilebilmeleri amacıyla "mantıkçılar" (*mantikiyyûn*) olarak adlandırılmışlardır. Bunların, yeni mantığın bilimsel bilginin tek aracı olduğu yönündeki iddiaları, kendi disiplinleri içerisinde yöntemle ilgili sorunlara yeterince ilgi gösterdiklerini düşünen ve bu yeni geleneğin taraftarlarının fanatik Helenperverler ve köle ruhlu Aristoteles taklitçileri olduğuna inanan kelimciler, hukukçular ve dilbilimciler tarafından öğrenilince öfke ile karşılanmıştır. Fakat yeni okulun önde gelenlerinin, dilbilimcilerin önemsiz ayrıntılarla meşgul olduğu, belli lafızların (örneğin edatların) anlamına ilişkin açıklamalarının yüzeysel ve yetersiz olduğu ve dahası sadece yeni mantığın insana makul ve bilimsel konuşma yöntemini öğretebileceği yönünde iddialarda bulunduğu söylentileri onları çok daha fazla rahatsız ediyordu.

⁶ İslam'ın klasik döneminde dilin doğası ve kaynağı meselesi, genel olarak, gramer ve dilbilimden ziyade kelam, fıkıh usûlü ve felsefe içerisinde incelenmiştir. Henri Loucel'in, sorunun Arap gramercileri tarafından tartışılmasına ilişkin araştırması ("L'Origine du langage d'après les grammairiens arabes," *Arabica*, X [1963], 188-208, 253-281, XI [1964], 57-72, 151-187) meseleye gramerci veya dilbilimci olarak katkıda bulunan bir tek gramerci veya dilbilimci gösterememektedir. Loucel'in İbn Cinnî'nin "dilnin kökeni sorununu ciddi bir tarzda ele alan tek dilbilimci" olduğuna dair açıklaması (*a.g.e.*, X, 265 vd.), bunu desteklemek için naklettiği metinlerle (*a.g.e.*, X, 265 vd.) çelişmektedir. Bu metinlerin tamamı doğrudan ya da dolaylı olarak kelimcilerden yapılan alıntılardır ve "*kâlû*" ("dediler") ifadesi ile başlar. Başlangıçta (sekiz ve dokuzuncu yüzyıllar boyunca) Arap dilbilimi, alanını, dilin doğası ve kaynağı gibi daha geniş problemlerle ilgilenmeyi dışta bırakacak şekilde sınırlandırmıştır. Arap dilbilimi ancak onuncu yüzyıl sonlarında bu meseleye ilgi göstermeye başlar ki, bu dönemde farklı dil teorileri diğer disiplinler içerisinde çoktan iyice sistematize edilmiştir. Ayrıca yine bu dönemde ve hatta sonrasında da dilbilimi tamamen ve açıkça bu disiplinlere bağımlı kalmıştır. Ortaçağ Arap dilbilimcileri genellikle mesleklerinin sınırlarının farkında olan, sağduyulu insanlardı. Onlar, her türden belgeyi kendi bakış açılarıyla yorumlama noktasında sınırsız bir özgürlüğü deneyimlemede ısrarlı ve sözcükle ya da gramerle ilgili olmayan, "ortodoks" veya "geleneksel" değerlendirmelerin "etkisine" direnebilen (modern anlamda) bilim adamları değillerdi. Bkz. L. Kopf, "Religious Influences on Medieval Arabic Philology" *Studia Islamica*, V (1956), 33 vd.

⁷ Krş. Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh, Pa.; University of Pittsburgh Press, 1964), s. 33 vd.

320/932 yılında, Bağdat'ta (296-320/908-932 arasında tahtta kalan) Abbasi halifesi Muktedir'in (vezirliği 320/932 yılında altı aydan kısa bir süre devam etmiş olan) veziri el-Fazl b. Cafer b. Furât'ın huzurunda dil ve mantığın değeri konusunda meşhur bir münazara düzenlenmiştir. Bu münazarada mantığın savunucusu, kısa bir süre önce Bağdat'a gelişi bilim çevrelerinde geniş bir yankı uyandırmış olan meşhur mütercim ve yeni felsefî okulun tanınmış üstatlarından Nastûrî Hıristiyan Ebu Bısr Mattâ b. Yûnus'tur (yaklaşık 256-328/870-940)⁸. Rakibi ise öğrenimini bu kentte sürdürmüş, özellikle dinî ilimler ve dil alanında uzman biri olarak büyük bir şöhret kazanmış olan daha genç bir kelamcı, hukukçu ve dilci Ebu Said Sirafi'dir (280-368/898-979)⁹. Bu tartışma büyük bir entelektüel hâdise olmuş ve hatta o kadar eğlendirici ve öğretici bulunmuştur ki, hikâyesi bir nesilden fazla bir süre kültürlü insanlar arasında anlatılıp durmuştur. Özellikle dil ve mantık arasındaki ilişkiye yönelik yeniden canlanan ilgi ışığında söz konusu tartışma bugüne kadar zevkli ve öğretici okumalar üretmeye devam edegelmiştir.

Bu çalışma, nakleden yazarın tartışmaya ilişkin tanıtımının bir analizi ile başlayacak (II. Bölüm) ve ardından tartışmada ortaya atılan temel sorunlara yönelik, İslam kelamı ile yeni felsefi gelenek arasındaki karşılaşma bağlamında bir değerlendirme sunacaktır (III. Bölüm). Çalışmanın sonraki kısımları (IV-X. Bölümler), içerisinde geçen söylemlere ve tartışmanın akışı içerisinde ortaya çıktığı şekilde iki tarafın görüşlerine özel bir vurgu yaparak bizat tartışmanın kendisini tahlil edecek ve yorumlayacaktır.

II

Tartışma metni, Ebu Hayyân Tevhidi'nin *el-İmta ve'l-Muânese*'sinde¹⁰ (yazar ile Büveyhi emiri Şemsu'd-Devle'nin veziri İbn Sa'dân arasında 373-375/983-985¹¹ yıllarında gerçekleşen konuşmaları içeren bir eser) nakledilmiş olup Sekizinci Gecenin temel konusunu oluşturmaktadır. Tevhidi, Sekizinci Geceyi başlatan konuşmanın akışı içinde, döne-

⁸ Krş. *a.g.e.*, ss. 119-122.

⁹ Biyografisi için bkz. Yâkût, *Biographical Dictionary (İrşâdu'l-Erîb)*, ed. D. S. Margoliouth, Gibb Memorial, VI (7 cilt; Kahire, Leiden, London, 1907-1927), III², 84 vd.; gözden geçirilmiş ve notlar eklenmiş baskısı için, Ahmed Ferîd er-Rifâî vd. (20 cilt; Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1936-1938), VII, 145 vd. (Çalışmanın kalan kısımlarında Yâkût, *Biographical Dictionary*² olarak referansta bulunulacaktır.) Yâkût'un biyografisi, Tevhidi'nin pek çok rivayetini içermektedir ki, bunların bazıları Tevhidi'nin basılı eserlerinde yer almamaktadır.

¹⁰ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmta ve'l-Muânese*, ed. Ahmed Emîn ve Ahmed ez-Zeyn (3 cilt; Kahire: Lecne et-Telif, 1939-1944), I, 108.5-128.19.

¹¹ *A.g.e.*, I (Giriş), h-y, Krş. S.M. Stern, *The Encyclopaedia of Islam*², Abû Hayyân al-Tawhîdî md.

min bazı filozoflarına isnat edilen bir suçlamaların doğruluğunu da anlatarak, tartışmayı hâmîsine hikâye eder. Yedinci Gecenin sonunda (104.9-10),¹² vezir yanından ayrılmasına izin verirken Tevhidi'ye, fikrini almak istediği bir mesele olduğunu hatırlatır, ancak bu meseleyi ona sonraki geceye kadar söylemez. Bu, Sekizinci Geceyi başlatan meseledir ve vezirin, Vehb b. Yaiş'ten¹³ aldığı bir mektupla ilgilidir. Bu mektupta Yahudi filozof, insanın "bilgelik", "mutluluk" ve "âhîret saâdeti"ne kolayca ve sıkıntı çekmeden ulaşmasını sağlayacak felsefî bilgiye giden yakın, kolay ve kısa bir yol bulunduğundan söz eder (104.13-15). Ardından İbn Yaiş, "arkadaşlarımızın" (Tevhidi'nin bu ve başka eserlerinde söz ettiği Bağdatlı çağdaş filozofların¹⁴) meseleleri boş yere karmaşık ve zor hâle getirme ve "yola dikenler koyarak [bilgelik arayanların ve hakikat sevdalılarının] buradan geçmesini engelleme" nedenlerini açıklar (104.15-16, krş. 105.1). Onlar ahlâken bozuk, sahtekâr, cimri, bayağı tabiatlı, başkalarına yardım etmeyi sevmeyen ve hakikat araştırmacı kılığına bürünmüş, ama öğrenmek isteyenleri kıskanan insanlardır. Onların bu ahlakî bozukluğu, ekonomik kaygılarıyla izah edilebilir. Onlar mantık ve geometriyi ticari bir meta ve konforlu bir yaşam sağlama aracı olarak görürler ve başkalarının bunları öğrenmesini engellemek için bu sanatların içeriğini "demir leblebi" (104.16-105.1) hâline getirirler.

Tevhidi gerek bu öğretiden (*mezheb*), gerekse sahibinden haberdârdır.¹⁵ Oldukça fakir olan İbn Yaiş (105.5-6), kendine kârlı bir ticaret bulmuş gibi görünmektedir. Onun, yüksek mevkilerdeki insanlara bu türden mektuplar yazmak (örneğin 370/979 yılında Büveyhî emiri Adudu'd-Devle'ye de

¹² Bu türden referansların tamamı, Tevhidi'nin (yukarıda 10. dipnotta bahsedilen) *el-İmtâ*'sının birinci cildindeki sayfa ve satırlaradır. Tartışmanın, Tevhidi'nin *el-İmtâ*'sından alınarak biraz kısaltılmış bir versiyonu Yâkût tarafından Sirafi'nin biyografisine dâhil edilmiştir (bkz. yukarıda 9. dipnot). Bu kısaltılmış versiyon, M.S. Margoliouth tarafından tahkik edilip bir giriş eklenerek tercüme edilmiştir: "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, ss. 79-129. Bu metin, sonradan bazı yeni düzeltmelerle birlikte yine Margoliouth tarafından, Yâkût, *Biographical Dictionary*, III², 105-123'de yeniden düzenlenmiş ve bu edisyon, bazı düzeltmeler ve ilave notlarla birlikte Yâkût, *Biographical Dictionary*², VII, 190-228'de yeniden yayınlanmıştır. Yâkût'un metni Hasan Sendûbî tarafından et-Tevhîdî, *el-Mukâbasât* (Kahire: el-Mektebe et-Ticâriyye, 1929), ss. 68-87'de bir kez daha yayınlanmıştır. Son olarak Tevhidi'nin *el-İmtâ*'sındaki tam versiyonun editörleri, kendi metinlerini kontrol etmek için Sendûbî'nin neşrini kullanmış ve notlarında buna "*el-Mukâbasât*" veya "Yâkût" olarak sık sık atıfta bulunmuşlardır. Ben de Yâkût'un *Biographical Dictionary*'sinin iki farklı neşrini de aynı amaçla kullandım, orijinal metne sâdik kaldığı ve Tevhidi'nin metninin Yâkût'unkinden özünde farklılaşmadığı yerlerde Margoliouth'un çevirisine de müracaat ettim.

¹³ *el-Mukâbasât*, ss. 157-158'de Tevhidi, Yaiş'le aralarında geçen bir konuşmadan bahsetmektedir.

¹⁴ Bkz. özellikle *el-İmtâ*, I, s. 29 vd. ve başka yerler ile *el-Mukâbasât*.

¹⁵ Bkz. yukarıda 13. dipnot.

benzer bir mektup yazmıştır) gibi bir âdeti vardır ve bu ona hem bazı maddî destekler sağlamış hem de şöhretini artırmıştır. Tevhidi, eleştirdiği insanlar kadar İbn Yaiş'in tutumunun da ekonomik bir yoruma tabi tutulabileceğini gösterirken, aynı zamanda doğru anlaşılacak ve yorumlanacak kaydıyla, her iki tutumun da mazur görülebileceğini iddia eder (105.6-8). Tevhidi, İbn Yaiş'in tutumunu, bu "sözleriyle ne kastettiğini" (105.10-11) ve ekonomik kaygıları göz ardı edilmek kaydıyla, bu tutumun hangi anlamda doğru görülebileceğini vezire açıklayarak savunur. İnsanın ömrü kısa, güçleri veya kabiliyetleri (özellikle duyu algılarının "canlılığına" karşılık, zihinsel algıların "hayalimsi" karakteri) sınırlıdır. İnsan çoğu zaman, kendisini saran bu duyu nesnelere tanınmış dünyası içinde rahat eder ve onu sever; kendisinin ve bu tanınmış çevresinin içinden çıkıp geldiği yer olmasına karşın, uzak ve aşkın şeylere karşı yabancıdır. Dünyanın karmaşık bir yapısı vardır ve insan, onun gizli ilkelerine ilişkin değişmez ve güvenilir bir bilgiye sahip değildir. Hülâsa, bir yandan insanın zayıf ve eksik oluşu, diğer yandan da dünyanın karmaşıklığı, onu, "mutluluk" ve "kurtuluş"un kısa ve kolay bir yolunu aramaya iter. Bu yol, yüksek ilkelerin, yani "tabiat, ruh, akıl ve Tanrı"nın dolaysız bilgisidir (105.11-106.3). Bu birkaç önemli şeyi bilme noktasında başarılı olabilirse, insan "mutlak zafer" ve "en büyük saltanat"a ulaşacaktır. Böylece "binlerce sayfalık hacimli kitapları okumak" durumunda kalmanın büyük sıkıntısından ve bunun beraberinde getireceği sürekli araştırma ile meşgul olmanın, müzakerelerde kendini yormanın ve gerçeği aramanın zorluğundan kurtulacaktır (106.3-7). Dolayısıyla İbn Yaiş'in düşüncesi, aşkın ilkelerin dolaysız bilgisini elde etme yeteneği olan insanlar için elverişlidir. Ancak problem şu ki, bu yolu izlemek herkesin kârı değildir, çünkü bu yoldan gitmek için insanın çok yüksek ve güçlü doğal bir yeteneğe, belki "ilahî" ve neredeyse "melekvârî" bir yeteneğe, sahip olması gerekir. Böyle bir yetenek kesinlikle insanî olanın "en üst sınırı"dır ve çok nâdirdir; çok uzun bir zaman zarfında ve çok geniş insan toplulukları içerisinde belki böyle bir kişi ancak bulunur (106.8-13). Mükemmel bir hitabet yeteneğine sahip birinin gramer öğrenmek zorunda olmaması gibi, bu türden Tanrı vergisi bir yeteneğe sahip olan bir kimse de, elbette, okuma ve araştırmadan müstağni kalabilir. "Fakat böylesine az rastlanan, müstesna ve nâdir bir insanı bulmak ne kadar da zordur! Böyle biri ortaya çıkarsa, onun üstünlüğünü kabul etmekten, ondan bir şeyler öğrenmeye çalışmaktan ve onun adımlarını takip etmekten başka ne yapabilirsin ki?" (107.2-3)

Tevhidi prensipte İbn Yaiş'in tutumunu kabul eder, ama bu kolay yolun, bilgeliğin peşinde olan herkes için mümkün olduğu varsayımına karşı çı-

kar. Bu yolun ancak çok nâdir durumlarda mümkün olduğu fikri Tevhidi'nin, başkalarının otoritesini kabul etme ve onlardan eğitim almanın kaçınılmaz olduğu, bunun da sıradan insanın okumak ve öğrenmek zorunda kaldığı hacimli kitapların ve karmaşık bilimlerin varlığını meşru hâle getirdiği tezini savunması için temel teşkil etmektedir. Burada sorun böyle bir yolun var olup olmadığı değil, "sen" in bu yoldan gidebilecek kadar mükemmel olup olmadığını noktasındadır. Eğer değilsen, öğrenmek için tek çaren çok çalışmak da olsa ve bu çok çalışmayla bile o mükemmel kişinin seviyesine hiçbir zaman ulaşamayacak da olsan, mükemmel bir insandan eğitim almak zorundasın demektir; tıpkı doğuştan mükemmel bir konuşma yeteneği ile donatılmamış olman durumunda, konuşmayı gramer çalışarak öğrenmek ve geliştirmek zorunda kalman gibi. Ancak bu çalışma dahi senin yetkin bir tarzda konuşma kabiliyeti elde etmeni sağlayamayabilir. O halde İbn Yaiş'in eleştirdiği insanlara ve onların sanatına karşı bu topyekün ithamı, bütün insanların ya da çoğunun, söz konusu yetenek bakımından mükemmel olduğu ya da böyle olmayanların hiçbir şey öğrenemeyeceği düşüncesine dayanmaktadır. Buna karşılık Tevhidi, İbn Yaiş'in fikrini sadece çok nâdir örnekler için kabul eder ve çoğu insan için zor yoldan gitmenin gerekli olduğuna inanır. İşte bu anlamda İbn Yaiş'in muhaliflerinin de doğru bir yaklaşım sergilediği söylenebilir (107.4-10).

Her iki yaklaşımın da ekonomik kaygılara başvurmadan haklı görülebileceği açıklamayı (*te'vil*) (105.7) sunduktan sonra Tevhidi, İbn Yaiş'in muhaliflerine yönelttiği suçlamalara, yani onların ahlakının bozuk olduğu ve eğitimi dünyalık zevklerin bir aracı olarak kullandıkları iddiasına geri döner. Bütüncül olarak bakıldığında Tevhidi, İbn Yaiş'in doğrudan o kadar da uzak olmadığını itiraf eder ve ünlü mantık öğretmeni Mattâ'nın durumunu hatırlatarak bu görüşü destekler. "Çünkü Mattâ, kör kütük sarhoş olarak, her bir varağı [Halife el-Muktedir döneminde basılan gümüş para olan] bir Muktedir dirhemi [ücret] karşılığında yazdırıyor ve kârlı bir iş yaptığını düşünerek insanlarla alay ediyordu. Oysa aslında o, kaybetmiş ve aşağılık biriydi" (107.11-14).

Mattâ, Bağdat'a 320/932 yılında altmışlı yaşlarında bir ihtiyar olarak gelmiştir ve ilerlemiş yaşı, hırsı ve sarhoşluğu nedeniyle hakkında oluşan kötü izlenimi daha da güçlendirmiş olmalıdır. Tevhidi tarafından rivayet edilen tartışmada Mattâ, nispeten daha genç olan Sirafi ile karşı karşıya gelmektedir. Sirafi'nin bu dönemdeki karakter ve görünüşü, izleyicilerden biri olan Rummani tarafından tasvir edilmektedir: "O, kırk yaşındaydı, sakalında çenesine yakın az bir beyazlık vardı ve bu da onun güzel ahlakı, vakarı, imanı ve ciddiyetiyle gayet uyumluydu" (129.1-2). Sirafi, ilmi, tevazuu, dinî

emirlere bağlılığı ve takvası ile meşhur olduğu gibi (132.3-4), dünyadan yüz çevirmiş olmakla da tanınıyordu. O, ders verme ve hatta kadılık gibi bazı görevleri yerine getirme karşılığında ücret almayı reddetmiş, bunun yerine geçimini kendi elinin emeğiyle kazanmayı tercih etmiştir. Bu sebeple her sabah on varak istinsah eder, bu emeği karşılığında [o günkü ihtiyaçlarını karşılamak için yetecek] on dirhem alır ve ardından kadı veya hocalık görevine başlardı.¹⁶ Sirafi'ye hayran olan Tevhidi,¹⁷ ilmi ve ahlakî yapısı nedeniyle onu, sahip oldukları ilmi dünyalık çıkarlar için arsızca kullanan insanları eleştirmek için gayet uygun –tümüyle dünyaperest muhaliflerini eleştirmekten yine birtakım dünyevî çıkarlar bekleyen İbn Yaiş'ten kesinlikle daha uygun– bir kişilik olarak takdim eder. Ancak tartışmanın aynı zamanda hikmet ve mutluluğun “sıkıntılı” veya “zor” yolu ile “kolay” yolunun savunucuları arasındaki mücadeleyi de yansıtmaya bekleniyordu: Sirafi, karakteri sayesinde çok daha ikna edici bir tarzda İbn Yaiş'in yaklaşımını temsil ederken; Mattâ, İbn Yaiş'in muhaliflerini temsil ediyordu.

Tartışmaya ilişkin girişi Tevhidi'nin, daha ikna edici bir temsilci tarafından savunulduğu hâlde dahi kolay yolun hâlâ yeterince tatmin edici olmadığı kanaatini taşıdığını göstermektedir. Ancak ona göre, kolay yolun savunucusu olarak bu defa, karmaşık bilim dallarını okumaya ihtiyaç duymadan aşkın varlıkları idrak edebilecek neredeyse insanüstü güçlere sahip çok müstesna bir kişilik denk gelmiştir. Sirafi böyle biri midir, tartışmadan bunu çıkarmak mümkün değil. Onun, Aristoteles mantığı okumaya ihtiyaç duymadığı ve bütün mantıksal problemleri kendi akıl yürütme yöntemiyle çözebildiği iddiasında olduğu doğrudur. Ancak tartışma, onun bunu yapabilecek güçte olup olmadığını göstermemektedir. Dahası İbn Yaiş gibi o da bilginin bütün “akıllı” insanlar için elde edilebilir olduğu önermesini savunmaktadır, oysa tartışmaya yönelik girişinde Tevhidi bu görüşü reddeder.¹⁸

¹⁶ Yâkût, *Biographical Dictionary*², VII, 146-147.

¹⁷ Krş. et-Tevhîdî, *el-İmta*, I, 129-133 ve Yâkût, *Biographical Dictionary*², VII, 167 vd.'daki rivayetler.

¹⁸ Tevhidi'nin bize naklettiği metin, Sekizinci Gece hâmişine sunduğu sözlü versiyon değildir. Tevhidi hâmişine tartışmanın, Sirafi ve çağdaşları hakkında birtakım soru ve cevaplarla (128.17 vd.) gelişen “özet” bir versiyonunu vermiştir (107.17). Bu özet sözlü versiyonu duyduktan sonra hâmişî, Tevhidi'den ayrıntılı bir şekilde “bütün tartışmayı yazıya geçirmesini” istemiştir (107.17-108.2) ve onun Sekizinci Gecenin metnine dâhil ettiği, “kaydettiğim” bu tam versiyondur. Bu metin, Tevhidi'nin kaynaklarına ilişkin açıklamalarla başlayıp sona erer. Onun kaynaklarından biri bizzat Sirafi'dir, fakat Sirafi ona sadece “hikâyenin birkaç perdesini” anlatmış ve tartışmanın çoğu bölümünü unuttuğunu belirterek, orada söylediği her şeyi artık hatırlamadığını itiraf etmiştir. “Fakat” diye devam eder “orada bunu [tartışmada söylediklerimi] yazıya geçirmek üzere tomar ve hokkalarla gelmiş bir kalabalık vardı.” Tevhidi metninin doğrudan kaynağı, bu izleyicilerden biri olan gramerci-mantıkçı Ali b. İsa Rummani'dir (ö. 384/994).

III

Sirafi'nin, Mattâ'nın mantığına yönelik eleştirileri, Aristotelesçi olmayan olgusal bir varlık ve bilgi öğretisine dayanır. Genel olarak duyu nesnelere karmaşık ve değişken dünyasında, daha özeldense dilin bilindik uzlaşım dünyasında kendini dışavuran basit ve ölümsüz bir akledilirler dünyası vardır. Bu akledilirler geri götürecektir olan yol, insanın başkalarıyla iletişim kurduğu ve tartıştığı ortam olan dilin esaslı bir tahlilinden başlamak ve akledilirlerin bu gündelik dilde mevcut olan gölge ya da taklitlerinden bizzat akledilirler doğru gidecek analogik bir akilyürütme içerisinden geçmek zorundadır. Sirafi'nin, müslüman kelimcilerin erken dönem isimler öğretisi bağlamında yaptığı Mattâ eleştirisi, belli bir dilde nesneye verilen doğal-uzlaşım isim –ki bu işlem onun “isimlendirilmesi”dir (*tesmiye*)– ile bu nesnenin hakiki ismi olan zorunlu ve tümel anlamı ya da akledilir ideası arasındaki ayrıma dayanmaktadır. Bu düşünce, üçüncü/dokuzuncu yüzyıl ortalarında, isimlerin uzlaşım yapılarına ilişkin Mutezilî öğretisi ile ilahî isim ve sıfatların, bu arada özellikle “*kelâm*” sıfatının, yani Kuran'ın, ezeli olduğunu savunan Ehl-i Sünnet'in ya da gelenekçilerin yaklaşımını telif etme çabası olarak İbn Küllâb tarafından geliştirilmiş bir doktrindir.¹⁹

İbn Küllâb ve takipçileri, bizim akademik olmayan veya popüler Platonculuk dediğimiz düşünce içerisinde, Mutezile kelimcileri ile Ehl-i Sünnet ya da gelenekçiler arasındaki mesafeyi kapatacak etkili bir araç bulmuş gibidir. İbn Küllâb ile Sirafi arasındaki dönem, kelimcilerle, (256/870'den kısa süre sonra ölen) Kindî²⁰ ve Tevhidi'nin hocası olan Ebu Süleyman Sicistânî'ye (yaklaşık 370/912-yaklaşık 375/985) kadarki takipçileri gibi, akademik olma-

Görünüşe göre Rummani, tartışmayı hemen o gün yazıya geçirmiş ve sonradan bu metni Tevhidi'ye dikte ettirmiştir (108.3-4, 128.11-14). Rummani, muhalifleri tarafından “grameri mantıkla karıştırmakla” suçlanmıştır (krş. Henri Fleisch, *Traité de philologie arabe*, Vol. I, Resherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, XVI [Beirut: Imprimerie Catholique, 1961], s. 35). (“Aşırı dindarlığı” sebebiyle Rummani'yi eleştiren) Tevhidi, başkalarının da onu mantığa olan ilgisinden dolayı eleştirdiğini nakleder (*el-İmta*, I, 133.13-16). Tevhidi, gençliğinde hem Sirafi hem de Rummani'den gramer okumuştur.

¹⁹ Sirafi tabakât kitaplarında Mutezilî olarak tanıtılmaktadır (krş. İbnü'l-Murtazâ [aşağıda 33. dipnot], s. 131.15-16). O, aynı zamanda bir Hanefî fakihidir ki, bu da onun İbn Küllâb'ın takipçisi olmasını imkânlaştırmaktadır. Fakat Sirafi'nin teolojik görüşlerine dair elimizdeki yegâne belge olma özelliği taşıyan bu tartışmada ifade edildiği kadarıyla, onun dile ilişkin görüşleri, Eşari ve Abdülcebbar'ın (yukarıda 4. ve 5. dipnotlardaki) eserlerinden tanıdığımız Mutezilî düşüncelerle uyumsuzdur.

²⁰ Sirafi, Mattâ'ya karşı delillerini, Kindî (127.5-128.8) ve onunla tenkitçileri arasındaki bazı tartışmalar üzerine görece uzun bir konuşma ile sonuçlandırır. Sirafi, Kindî'yi eleştirirken, hakkında pek çok şey duymuş ve hatta onu okumuş görünmektedir (128.1). O, Kindî'ye “senin [Mattâ'nın] arkadaşlarından biri” olarak atıfta bulunur (128.5-6) ki, bu da onun yeni Bağdat felsefe okulunun ayırt edici özelliği hakkında ne kadar az şey biliyor olduğunu göstermektedir.

yan Platoncular arasında giderek artan bir etkileşime şahitlik etmiştir. Yeni Bağdat felsefe okulunun kurumsallaştığı dördüncü/onuncu yüzyıl ortalarına kadar İslam kelamı, Aristotelesçi-olmayan bir felsefe geleneğiyle olan bu temas ile ve kendi inançlarıyla uyumlu ya da yüzleşmek durumunda kaldığı sorunları çözmeye faydalı bulduğu çoğu öğretisini benimsemesi sayesinde güç kazanmıştır.

Tartışmanın altında yatan felsefi problemin, popüler Platonculuk ile akademik Aristotelesçilik arasındaki çatışma olduğu düşüncesi, Tevhidi tarafından ortaya atılmıştır. O, bunu İbn Yaiş ile çağdaş felsefe hocaları arasındaki çatışmanın bir örneği olarak görür ve Sirafi'yi İbn Yaiş'in savunucusu, Mattâ'yı da İbn Yaiş karşıtlarının temsilcisi olarak takdim eder. Hem İbn Yaiş hem de Tevhidi, hikmeti aramanın pratik, ahlakî çerçevesine ve öğreticinin ahlakî yapısı ile öğretileri, yani erdem ile bilgi arasındaki yakın ilişkiye vurgu yapar. Her ikisi de teknik, aşırı karmaşık ve zor yöntemleri, ayrıca hikmet öğreticisinin ekonomik kaygılar taşımasını eleştirir ve hikmet aramayı, insanın kurtuluşuna giden bir yol olarak görür. Nihayet Tevhidi, insanın ilahi menşeli döngüsünü, yani, düşüşünü, duyular dünyasına hapsolmesini ve buradan kurtularak asıl vatanına dönmesini anlatır. Ona göre bu döngü, aşırı özelleştirilmiş teknik bilgiler elde etmekle değil, arzulardan arınmak, ruhu gafletten uyandırmak, onu duyulur dünyaya bağlayan zincirleri kırıp atmak ve Tanrı ile aşkın ilkelerin dolaysız bilgisine erişmek yoluyla gerçekleştirilebilir.

Tevhidi'nin, İbn Yaiş'in düşüncesine dair açıklaması, kolay yolun bütün hikmet arayıcıları tarafından değil, sadece Tanrı vergisi mükemmel yetileri olan çok müstesna insanlar tarafından takip edilebileceği sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla ona göre, pratik amaçlar göz önüne alındığında, hikmet arayanların çoğunluğu için açık olan tek yol, yine zor olmandır. Bu yorum, akademik Platonculuğun karakteristik görüşüdür ve bununla yetinmemiz gerekmez. Nitekim ne İbn Yaiş ne de Sirafi bu yorumu paylaşmaktadır. Çünkü İbn Yaiş, kolay yolun herhangi bir nitelik aranmaksızın "hikmet arayıcıları" için açık olduğunu öne sürerken, Sirafi, Tevhidi tarafından, kendi iddialarını gerekçelendirmeye çalışırken değil, ancak İbn Yaiş'i eleştirirken zor yoldan gitmeyi deneyen biri olarak takdim edilir. Tartışma esnasında Sirafi, gramer ve dil çalışmaları hâricinde zor yolu haklı çıkarmak için herhangi bir çaba harcamaz. Hatta bu yolu, akledilirlere ilişkin araştırmalarda tümüyle reddeder ve akledilirlere erişmek için bu zor yolu izleyenlerin ahlakî karakter ve kaygılarını, dahası zekalarını sorgular. O, kolay yolun bütün akıllı insanlar için mümkün olduğunu savunur, aklın Tanrı vergisi olduğunu ve

insanın kendi çabalarıyla elde edilemeyeceğini iddia eder. Demek ki, bu tartışmada Mattâ, aslında mantığı veya Yunanlıları küçümseyen bir gramerciden ziyade, popüler Platonculuk konusunda uzman bir kelamcı ile karşı karşıya gelmiştir.

Bu durum, vezir İbn Furât'ın tartışmanın açılışındaki sözlerinden de fark edilebilir. Burada o, Mattâ'nın mantık anlayışının hakikate olduğu kadar dine de aykırı olduğunu savunmakta ve misafirlerinden öne çıkarak aynı anda hem dini hem de hakikati savunmalarını istemektedir, gerçeğe veya gerçek olduğu iddia edilen şeye aykırı dini ya da akıl doğrusuna aykırı olan din doğrusunu yahut akıl doğrusuna veya akıl doğrusu olduğu iddia edilen şeye zıt olan din doğrusunu değil. Sirafi, Aristoteles'in otoritesine dayalı bir geleneğin ve kör taklidin savunucusu olmakla itham ettiği Mattâ'ya karşı kendini akıl doğrusunun savunucusu olarak takdim eder. Tartışmanın kritik anlarından birinde (116.10-16) Sirafi, Aristoteles'ten önce yaşamış biriyle aynı durumda bulunan farazî bir muhalifle Mattâ'ya karşı çıkar. Aristoteles'ten önce yaşamış ve fikirleri Sirafi tarafından bilinen bu meşhur bilge, Platon'dan başkası değildir. Platon, Aristoteles mantığını bilmiyordu ve hakikate de burhan vasıtasıyla ulaşmadı. Yine de o, Sirafi ve çağdaşlarına göre, dinî inançlarla uyum içinde olan akli gerçeklere (söz gelimi, âlemin yaratılmış olduğuna, ilahî inayete ve âhiretteki ceza ve mükafata) erişmiş bir bilgeydi. Platon ve Aristoteles arasındaki fikir uyuşmazlıkları, bu iki düşünürün en önemli konularda bile ayrılığa düştüğünü göstermektedir ve bu ayrılık Aristoteles mantığının ortaya çıkmasıyla da çözülememiştir, çünkü Aristoteles mantığına rağmen hâlâ bazı filozoflar Platon'un yolundan gitmeye devam etmektedir. Felsefe söz konusu olduğunda ortada her zaman için bir Platon "doğrusu" ve bir Aristoteles "doğrusu" ve ayrıca diğer filozoflar ve onların doğruları olacaktır. Fakat bu noktada din, Aristoteles'inkilere karşı Platon'un doğrularını desteklemektedir. Demek ki, rasyonel doğrular olarak Platon'un doğruları Aristoteles'inkilerle aynı seviyede iken, bir de bağımsız bir kaynak tarafından desteklenmektedir. Dolayısıyla Mattâ'nın fikirleri, hem dine hem de dinin tasdik ettiği doğrulara aykırıdır. Sirafi hem dini hem de din tarafından desteklenen doğruları savunmaktadır.

Tartışmada Sirafi hiçbir zaman doğrudan dini savunmaz, ancak din tarafından desteklenen doğruları savunur. O, hakikate ulaştırıcı araç Mattâ'nın mantığı veya sahip olduğunu iddia ettiği ve ücret karşılığında başkalarıyla da paylaşmak istediği teknik bilgiler yığını mıdır, yoksa kullanmaya istekli olan herkes için elde edilebilir durumda olan gündelik dil ve akılyürütme yetisi midir, sorusu ile ilgilenmektedir. Sirafi, Mattâ'nın bilgiçlik taslamalarından hiç etkilenmez. O, Mattâ'nın, iddialarını herkesin anlayabi-

leceği bir dilde savunması, sağduyudan ve dünyanın her yerindeki akıllı insanlar için her zaman ulaşılabilir olan bilgilerden oluşan bir jüri önünde davasını ortaya koyması noktasında ısrar eder.

Sirafi'nin günlük dili savunması, bütün bilgilerin onda mündemiç olduğu ya da bu dili aşan hiçbir akledilirin olmadığı anlamına gelmez. O, dili sadece, ilk bakışta tamamen açık olmayan akledilirlerin bilgisine ulaşmada tek araç olarak savunur ve (örneğin $4+4=8$ gibi) matematiksel konuların diller arasındaki geleneksel farkların ve gündelik dildeki lafızların anlamına ilişkin kanaatlerdeki farklılıkların ötesinde olabileceğini kabul eder. Fakat o, gündelik dilin bırakılmasına ve söylenen ve düşünülen her şeyin matematiksel teknik bir dile indirgenmesine de karşı çıkar. Matematiksel olmayan akledilirler ilk bakışta apaçık değildir. Dolayısıyla ilk olarak bunların günlük dildeki yansımaları ya da imajları ile başlanmalı ve bu yolla mümkün olan en son açıklık elde edilmelidir.

Bütün bunlara karşılık Mattâ'nın günlük dili bırakma ve Aristoteles'in fikirlerini, kavramlarını ve gerçeklerini ifade edebilen teknik, bilimsel bir dil oluşturma girişimi, mükemmel bilgi veya bilgeliğe önceden ulaşıldığını ve bütün yapılması gerekenin bu bilgeliği çeviriler ve eğitim yoluyla muhafaza etmek olduğunu varsayar. Sirafi ise bu iddianın, anladığı günlük, geleneksel dil ile ispat edilmesini talep eder, fakat onun bu dili savunması sadece bilimin teknik dilini anlamak ve gerekçelendirmek için bu dile muhtaç olduğu düşüncesine dayanmaz. Ona göre, bilgeliğin yetkinliğe erişmiş değildir ve Mattâ'nın bilimsellik taslaması sadece boş bir övünmedir. İnsanlar, hakikatle ve düşüncelerinin seviyesi veya çerçevesiyle ilgili olarak daima fikir ayrılıklarına düşeceklerdir. Onların bu farklılıklar üzerine tartışabileceği tek ortam ise henüz bilim tarafından dönüştürülmemiş günlük dildeki soru ve cevaplardır. Nitekim bu dil, şeylerin doğası hakkında farklı görüşleri benimseyen insanların, karşısındakinin görüşlerini peşinen kabul etmek zorunda olmaksızın tartışabileceği bir araç temin eder. Hâlbuki insanlar şeylerin doğasına dair belli bir görüşe dayanarak oluşturulmuş teknik ve bilimsel bir dil üzerinden farklılıklarını tartışmaya zorlanırlarsa, bunu yapmak, yani karşısındakinin görüşlerini peşinen kabul etmek zorunda kalacaklardır. Dolayısıyla bütün sanat ve bilimlerin üzerinde tartışılabilmesi ve davalarını ispat edebilecekleri tek tarafsız ve ortak zemin günlük dildir.

Mantık üzerine bir tartışmaya girişmek için, tartışmanın yürütüleceği dili ve tartışma sanatını bilmek gerekir. Bu da demektir ki, günlük dil ve bu dilin gramerinin yanı sıra karşısındakinin öncüllerini sınavacak ve onun konumunu açıklığa kavuşturacak olan retorik ve diyalektik aklyürütme ve ince-

leme yöntemleri bilinmelidir. Hiç kimse mantık ilmine veya (örneğin, fizik, matematik veya bunlara dayanan bir metafizik gibi) mantık temelli olarak inşa edilmiş başka bir teknik bilgi bütününe sahip olmak zorunda değildir. Bir bilim dalının öncülleri, aynı bilim dalının, bu öncülleri baştan doğru kabul eden dili içinde tartışılmaz. Dolayısıyla bunlar, bilime ilişkin akılyürütmeler için tek kalıcı temel olan, günlük, bilimsel-olmayan dil içerisinde tartışılmalıdır.

IV

Buluşma, bilgili misafirlerinden birinin Mattâ ile mantık konusunda tartışma sorumluluğunu üzerine alması temennisini dile getiren vezir İbn Furât tarafından açılır. Mattâ'nın mantıkla ilgili abartılı fikirleri vezir tarafından bilinmektedir ve o, bunları şöyle formüle eder:

Çünkü o der ki, doğru yanlıştan, doğruluk yalandan, iyi kötüden, ispat safsatadan, şüphe kesinlikten ancak bizim sahip olduğumuz mantık, onu uygulayarak elde ettiğimiz bilgiler, konularının²¹ sıra düzeni ve tanımları hakkında edindiğimiz ve tanımı ile hakikatleri konusunda öğrendiğimiz şeyler vasıtasıyla ayırt edilebilir²² (108.10-13).

Devamında gelen sessizliği bozmak için vezir, misafirlerinin ilmini överek Mattâ'nın iddialarının hakikat kadar dine²³ de aykırı olduğunu öne sürer ve misafirlerinden öne çıkıp dini ve hakikati savunmalarını beklediğini belirtir. İnsanlar Mattâ'nın bu iddialarını küçümseme ile yahut korkudan kaynaklanan bir sessizlikle geçiştiremezlerdi, bilakis dinî ve bilimsel görevlerini yerine getirmeliydiler (108.14-16). Bu noktada Sirafi dostlarının itibarını korumak için sessizliği bozar ve vezire hitaben “sadırlarda saklanan bir bilgiye” sahip olmak ve tenhâ bir yerde dövüşmek de önemli bir şey olmakla birlikte, kalabalık savaş meydanlarında dövüşmeye benzeyen “bu mecliste”, özellikle de bu meclis vezir ve hayli eleştirel zihinlere sahip insanlardan oluşmuşken, “gösterilebilecek bir bilgiye” sahip olmanın tamamen bambaşka bir şey olduğunu belirtir. Sirafi'nin arkadaşları bilgisiz değildir, fakat bu mecliste Mattâ ile tartışmak, onların korku ve utanç duymalarına, ardından muhtemelen paniğe kapılmalarına ve mağlup olmalarına neden olabilecektir (108.16-

²¹ 108.12'deki *vâzî'ihî* (mantığı kuran kişi, yani Aristoteles), (Yâkût, *Biographical Dictionary*², VII, 192.2 ile birlikte) *mevâzî'ihî* olarak okunduğunda anlam böyledir.

²² Literal olarak: “ve onun ismi [yani “mantık”] aracılığıyla onun doğruları hakkında öğrendiğimiz (veya onun [Aristoteles'in] bize öğrettiği).”

²³ İbn Furât'ın kastettiği İslam dini ise de o bunu açıkça ifade etmemiştir. Tartışmanın belli bir dinin inançlarından ziyade akıl düzleminde yürütülmesi, bu türden tartışmaların genel bir kuralıdır.

109.3). Onlar kendi aralarında iyi birer dövüşçüdürler, ancak böyle halkın önünde değil. Sirafi ise herkesin önünde halka gösteri yapma konusundaki bilgisini açıkça ifade eder.

Vezir, Sirafi'nin ne demek istediğini anlamakta gecikmez ve onun halka açık tartışmalarda yenilgiye götürebilecek duyguları iyi bilen biri ve daha zayıf dostlarının kurtarıcısı olarak iddialarını savunmak üzere öne çıkmasını ister. Çünkü o, sadece kendi fikirlerini savunmakla aslında diğerlerinin kurtarıcısı olma mevkiinde de hak iddia edebilecektir. Ayrıca o, kendisini din ve hakikat savunucularının apaçık bir destekçisi olarak sunduğundan, fikirlerini başarılı bir tarzda savunması sadece din ve hakikatin değil, dostlarının adını da yüceltecektir (109.4-5).

Vezirin, girmek üzere olduğu tartışmanın ne kadar önemli olduğuna ilişkin değerlendirmelerini işiten Sirafi, katılanların itibarının bu tartışmada kendisinin başarılı olmasına bağlı olduğuna ikna olur. Ardından emrine itaatsizlik etmeyeceğini, çünkü kendisinin âsi ya da görevini ihmal edecek bir kimse olmadığını söyleyerek (tartışmayı hakem olarak yönetecek olan) veziri, kendi safına çeker ve Allah'a yönelerek az sonra başlayacak tartışmada kendisine yardım etmesini ister (109.6-7). Oysa itaatsiz biri şu anda veziri, kendi arkadaşlarını, hakikati ve dini düşmanlarına karşı savunmasız bırakarak çekip gitmenin planlarını yapıyor olurdu. Fakat bütün bunların hatırı ve kendi iyiliği için bu büyük sorumluluğu almaya hazır olan âlicenap Sirafi böyle biri değildir. Tartışma başlar ve vezir sadece Mattâ'nın iddialarını "çürütükten" sonra Sirafi'nin zaferini tamamlamak ve Mattâ'nın yenilgisiyle eğlenmek için araya girer.²⁴ Sirafi'nin dostları²⁵ tartışmayı pürdikkat takip ederler ve Sirafi de zaman zaman onları Mattâ'nın kalbinde korku ve utanç verici bir mağlubiyet endişesi uyandırmak için kullanır. Nihayet tartışma sonunda "Ebu Said [Sirafi]'nin vefasına, dilinin keskinliğine, mütebessim çehresine ve birbiri ardına gelen delillerine hayran kalarak" dağılırlar (128.11-12).

V

Sirafi'nin, Mattâ'nın yeni mantığı hakkında fazla bir bilgisi yoktur. Bu sebepten Mattâ ile, onun tezleri üzerinden tartışmayı önerir (109.8-10). Mattâ'nın ilk tezi şudur:

²⁴ İbn Furât, 117.18-118.2, 118.14, 119.14-15, 120.3-4, 120.18-19 ve 121.17-122.2'de araya girer, 128.17-19'da ise Sirafi'nin galibiyetini ilan eder.

²⁵ Margoliouth ("The Discussion ...", ss. 82-85) izleyiciler hakkında bazı ayrıntılar vermektedir.

Ben mantığı ‘söz’ün (*kelâm, logos*) bir aracı (*âlet, organon*) olarak görüyorum ki, onunla doğru ‘söz’ yanlış olandan, bozuk ‘anlam’ (*mânâ*) sağlam olandan ayırt edilir. Tıpkı bir terazi gibi, zira ben ağırı hafiften ve yukarı çıkarnı aşağı inenden onunla ayırt ediyorum (109.11-13).

Sirafi, “söz” ve “anlam” kelimelerinde bir muğlaklık sezer. Mattâ’ya göre, mantık (1) “söz”ün bir aletidir ve “söz”ün bir aleti olarak (2) onunla doğru olan, yanlış “sözden”; sağlam olan, bozuk “anlam”dan ayırt edilebilir. Sirafi, Mattâ’nın tezinin ikinci kısmında kullanılan “söz” ve “anlam” arasındaki ayrımı, birinci kısımda kullanılan “söz”ün iki farklı katmanı ya da yönü, yani “lafız” ve “lafzın anlamı” (krş. 114.7-8) arasındaki bir ayrım olarak, yahut da “konuştuğumuz” bir dil, mesela Arapça, anlamındaki sözün iki farklı katmanı olarak anlamıştır. Ayrıca o, dilin kapsamına giren “lafzın anlamı”nı, dilin kapsamına girmeyen akledilir bir fikir olan basit anlamdan ayırır (krş. 110.9-11). Mattâ, tezinin birinci kısmında geçen “söz”ü, “anlam” kelimesinin bu anlamlarından her ikisini de içine alacak ölçüde kapsamlı olarak kullanır. Sîrafî sadece “lafzın anlamı”nın, dil olarak anlaşılan söz kategorisine dâhil edilmesini kabul eder ve Mattâ’ya, bu anlamdaki söz ile akledilir fikirler âlemi olarak söz arasındaki ayrıma dayanarak cevap verir. Zira ona göre, bunlar bir tek araç ya da sanatla bilinemeyecek kadar köklü biçimde birbirinden ayrı iki alandır.

Dil olarak alınan sözün (hem lafız hem de lafzın anlamı) doğru olup olmadığı, ancak belli bir dili konuşan topluluğun kabul edilebilir dilsel âdetler olarak gördüğü şeyler öğrenilerek bilinebilir (109.14-15). Öyle genel anlamda söz ya da dil diye bir şey yoktur. Biz “söz” ile konuşmayız, bilakis Arapça, Yunanca, Farsça, Türkçe ya da Sanskritçe konuşuruz (109.15, krş. 110.13). Dolayısıyla genel anlamda “söz”ün doğru ya da yanlış olduğunu bilmek diye bir şey yoktur, demek ki mantık da böyle bir bilginin aleti ya da yöntemi olduğunu iddia edemez. Mattâ’nın mantığı pekala sözün aleti olabilir, ama bu durumda sadece şu veya bu dili konuşan kişinin o dilde doğru ya da yanlış konuştuğunu bilmenin aleti olması gerekir.

Şayet belli bir dildeki lafızların anlamları (krş. 109.15) üzerine değil de akledilir anlamlar üzerine “akıl yoluyla bir inceleme yapıyorsak” (109.15-16), burada da benzer bir şekilde, sağlam anlamları bozuk olanından Mattâ’nın mantığıyla değil, ancak “us” ya da “akıl” ile ayırırız. Aklın Mattâ’nın mantığıyla özdeşleştirilemeyeceğini göstermek için Sirafi, onun verdiği terazi örneğine geri döner. Terazi, en iyi ihtimalle, görünür cisimlerin tek bir “niteliğini” (*sıfat*), yani ağırlığını, ölçer; bunların “tözünü” (*cevher*) ya da başka bir niteliğini ölçemez. Terazi, ölçülebilen şeyleri ölçme noktasında bile çok ciddi sınırlılıkları olan bir alettir, çünkü “dünyadaki her şey tartıya gelmez.” Somut

cisimler “akledilirlerin” (*ma’kûlât*) bir gölgesi ya da yansıması; kalıcı bir “benzerlik” (*şebeh*) yahut görünür bir andırma (*mümâsele*) ile, yakın veya uzak takliddir (109.16-110.11). Sirafi’nin ortaya koyduğu akilyürütmenin aksine, Mattâ’nın mantığı akledilirleri ölçer, ancak bunların bir cismi olduğunda ya da “tartılabildiklerinde”, başka bir deyişle, duyulur nesnelere ve akledilir anlamların basit birer taklidi olan lafızların anlamı olarak bir dil içerisinde somut hâle geldiklerinde.

Bu taklitler, aynı aletle bilinmesi mümkün olmayan çok farklı diller ve dil gelenekleri ortaya çıkarır. Diller sadece doğal varlıklar olmayıp aynı zamanda yapı olarak uzlaşım, hatta daha ziyade uzlaşım oldukları ve bir dil geleneğini tanımak için uygun olan bir alet başka bir dil geleneğini tanımak için uygun olmadığından, diller ve bu dilleri konuşan milletler sayısınca tanıma araçlarına ihtiyaç vardır. Mattâ’nın mantığı böyle bir araçtır. O, bir Yunanlı (Aristoteles) tarafından, Yunanlıların “dilleri temel alınarak”, bu dili konuşmadaki “uzlaşım”larına (*istilah*), alışık oldukları kural ve karakteristik uygulamalara dayanılarak geliştirilmiştir. Demek ki, o, Türkler, Hintliler, Farslar ya da Araplar gibi başka milletler için bağlayıcı olamaz. Bu milletler onu okumak ve “lehlerinde ya da aleyhlerinde karar vermek, onayladığını kabul etmek ve onaylamadığını kabul etmemek üzere onu hakem tayin etmek” zorunda değildir (110.11-14). Mattâ, akli doğaya ve uzlaşım indirgemeye (krş. 115.2-5) çalışmakta ve diğer milletleri akli bırakıp başka bir dil geleneği çerçevesinde oluşmuş olan bir sanat yoluyla akledilirleri öğrenmeye zorlamaktadır.

Dilin uzlaşım karakteri, Mattâ’nın inkar edemeyeceği bir Aristoteles doktrindir.²⁶ Bu sebeple Mattâ, mantığı, dil olarak alınan “söz”ün doğrusunu yanlışından ayırt edecek bir alet olarak takdim eden iddiasını değiştirerek başlangıç tezini düzeltmeye çalışır. Mattâ, mantığı dilden ayırarak ve “akledilir fikirler ve kavranmış anlamlar üzerine bir inceleme” şeklinde tanımlayarak mantığın uzlaşım olmayan karakterini savunmaya çalışır (4+4=8 örneğini verir). Ayrıca o, “akledilirlerin” bütün milletler için aynı olduğunu iddia eder.

Mattâ’nın ikinci tezine cevap verirken Sirafi, 4+4=8 gibi konularda herkesin fikir birliği içinde olduğunu inkar etmez, fakat onun bu yeni örne-

²⁶ Krş. örneğin Aristotle, *On Interpretation* I. 17a1-2 ve *Alfarabi’s Commentary on Aristotle’s De Interpretatione*, ed. Wilhelm Kutsch and Stanley Marrow, Resherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, XIII (Beirut: Imprimerie Catholique, 1960), ss. 27, 50.

ğinde de karmaşık bir olguyu basite indirgeme çabası görür.²⁷ İnsanlar arasındaki fikir ayrılıkları, bu türden basit önermelerin apaçıklığını kabul etmekten kaçınmalarından değil, “akıl tarafından araştırılan ve lafızlarla ifade edilen şeylerin” birbirinden farklı ve ayrışık, aynı zamanda da bu basit önermeler kadar açık olmamasından kaynaklanmaktadır (114.4-7). Bu sebepten Sirafi, tartışmayı Mattâ’nın ikinci tezinde tamamen kaçındığı bir alana, “söz” ve mantık arasındaki ilişki meselesine geri döndürmekte ısrar eder ve belli dil gelenekleri ile akledilirler arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır. “Akledilir kavramlar” ve “kavranmış anlamlar” ancak bir dil (*lügat*) sayesinde elde edilebilir. Burada Sirafi’nin dilden anladığı, “isim, fiil ve edatları kullanan” somut belli bir dildir, bir işaret ve şifreler dili değil. Dolayısıyla ilk olarak, akledilir anlamların ifade edildiği dil bilinmelidir (111.7-9).

Mattâ’nın mantığının temelde Yunan diline ve onun uzlaşım sal yapısına dayanılarak geliştirildiği, “kurulduğu” ya da “konduğu” (*vaza’ahû*) tezini ileri sürerek Sirafi, mantığı sadece Yunanlı olduğu için reddetmeyi değil, mantığın, akledilir anlamların elde edilmesi için bir araç olarak tarif edilen yerini yeniden belirlemeyi amaçlamaktadır. Mattâ’nın asıl tezi, mantığın, dil ile bilim veya akledilir anlamların bilgisi arasında, yani uzlaşım sal uygulamalarla bilimsel bilgi arasında deyim yerindeyse, köprü veya bir geçiş aşaması oluşturduğu varsayımına dayanıyordu. Ancak Sirafi mantığa böyle bir mevki sunmayı kabul etmez. Akledilir anlamlara ulaşmanın zorunlu şartı dildir ve mantık da yukarıdaki ikili arasında zorunlu bir köprü vazifesi göremez. Mantık, dilin ve onun uzlaşım sal karakterinin üzerinde değildir, sadece belli bir dil geleneğini ve belli bir dilsel topluluğun bu dili konuşurken üzerinde ittifak ettiği kural veya yapısal uygulamaları yansıtır. Yunanlı olmayanları Yunan mantığını öğrenmeye çağırarak, onlara düşüncenin evrensel bir aracını vermek değildir. Bilakis bu, o dili öğrenmeyi planlayanlar dışında hiç kimseye faydası olmayacak olan Yunan dilinin yapısal karakterini onlara empoze etmek anlamına gelmektedir. Bu noktada Sirafi, Mattâ’ya seslenir: “Demek ki sen bizi mantık *bilimine* değil, aslında Yunan dilini öğrenmeye davet ediyorsun” (111.11). Hâlbuki klasik Yunanca ölü bir dildir ve Mattâ bile onu bilmemektedir. Onunla iletişim kuran insanlar da artık hayatta değildir. Mattâ’nın bahsedip durduğu “anlamlar”, Yunancadan başka bir dile, Süryaniceye, oradan da diğer bir dile, Arapça’ya çeviriler yoluyla aktarılmıştır (111.12-16).

²⁷ İyi bir retorikçi olan Sirafi, rakibini örneği (*misâl*) delil olarak kullanarak, yani retorik yaparak yanıltmacaya (*temvîh*) kaçmakla suçlama konusunda da oldukça başarılıdır.

Mattâ'nın bu çevirilere olan güveni, mantık ve dilin uzlaşımsal karakterini dikkate almamaktadır. Çeviri sanatı, orijinal dilin uzlaşımsal yapısı ile ilgilenmez, bilakis "fikirleri" korumakla, "anlamları" yerine ulaştırmakla ve "doğruyu" nakletmekle ilgilenir (111.17-18). Sözelimi Yunanca'dan Süryaniceye yapılan erken dönem çevirileri ile bu bir defa gerçekleşti mi, artık antik Yunanlıların ve dillerinin yok olmuş olmasının ve Mattâ'nın klasik Yunanca bilmemesinin bir önemi kalmaz. Mattâ öğrencilerini Yunanca veya Yunan geleneği öğrenmeye değil, bilakis felsefe metinlerinin Süryanice çevirilerinin muhafaza ettiği ve sırası geldiğinde bunları Süryanice'den Arapça'ya çevirirken kendisinin naklettiği fikirleri öğrenmeye çağırmaktadır. Buna karşılık Sirafi, çevirilerin sağlamlığı konusundaki bu abartılı görüşün, "dillerin doğası ve anlamların gücü" ile ters düştüğü kanaatinde (112.4-5). Bu şu anlama gelmektedir: Dil, belli bir milletin uzlaşmalarıyla o derece yakından ilgilidir ve akledilir anlamlar, lafızlardan öylesine esaslı bir tarzda farklıdır ki, bunlar, Mattâ'nın, "fikirler", "anlamlar" ve "doğruların" klasik Yunancada ifade edilen şeyleri gayet sâdikâne yansıttığı düşüncesini dile getirirken gösterdiği türden bir güveni kesinlikle imkânsız hâle getirmektedir. Çeviri, uzlaşımsal bir dili bir diğerine nakledebilir ve dil gelenekleri çoğu zaman denetlenmesi mümkün olmayan pek çok açıdan birbirinden ayrılır. Bir dil geleneğindeki bir ayrıntıyı, başka bir dil geleneğindeki başka bir ayrıntı ile denk olarak görmek imkânsız değilse de çok zordur. Çeviriler yalan söyler, değiştirir ve bozar; indîdir, ekler veya çıkarır ve orijinal metinde ifade edilen özellik ve genelliği yansıtamaz (112.1-4). Yunanlıların, söyledikleri veya yazdıkları şeylerde ne kasdettiklerini bilmenin yolu mantıktan geçmez, bilakis dillerini, konuştukları şekliyle bilmekten geçer. Çünkü mantık sadece Yunanlıların, diller arasındaki uzlaşım farklılıkları sebebiyle başka hiçbir dile aktarılamayacak olan konuşma "alışkanlıklar"ını gösterir. Antik Yunanlıların ve dillerinin kaybolup gitmiş olması ise dillerini, konuştukları şekilde öğrenmeyi neredeyse imkânsız kılmaktadır.

VI

Sirafi yine de Mattâ'nın, çevirilerin değerine ilişkin iyimser fikrini doğru kabul ederek, onun özellikle Yunanlılara bağlanmasının nedenini öğrenmek istemektedir. Neden Yunanlılar? "Görünüşe bakılırsa sen, Yunan filozoflarından başka güvenilir otorite, onların geliştirdiklerinden başka ispat ve onların ortaya çıkardıklarından başka hakikat bulunmadığını söylüyorsun" (112.5-6). Mattâ bu kadar ileri gitmek istemez ve kendini olgusal bir açıklamayla sınırlandırır. İlk olarak, "[Bütün] milletler içerisinde kendini bilgeliğe (*hikmet*) ve dünyanın açık ve gizli yönlerini incelemeye adanmış onlardır".

İkinci olarak, bütün sanat ve bilim dallarının ortaya çıkarılması ve tanıtılması yine Yunanlıların çabaları, ilgileri ve kendilerini bilgeliğe ulaştırmaya adanmaları sayesinde gerçekleşmiştir. Mattâ'ya göre, bu tarife daha iyi uyan başka bir millet yoktur (112.7-10).

Devam eden tartışmada Sirafi, Mattâ'yı, bu olgusal açıklamanın çok yüzeysel bir delil olduğunu, insanları ve milletleri zeka bakımından bir tutmadığını ve bu eşitsizliğin "doğa gereği" (*bi't-tabîa*) olup çalışmaya bağlı (*bi'l-iktisâb*) olmadığını itiraf etmeye zorlar. İyice açıldığında, Mattâ'nın delili tam da buraya çıkmaktadır. Yunanlılar, doğuştan dünyanın en zeki milletidir, bilim ve sanattaki başarıları da bu gerçeği doğrulamaktadır. Bu başarılar Yunanlıların kendilerini bu işe vermesini gerektirmiştir, ancak sadece kendini vermek de onların bu emsalsiz başarısını izah edemez, çünkü başka milletler de onlar kadar bu işe özen göstermişlerdir. Doğa gereği daha az zeki olan milletler, daha zeki milletlerin bilim ve sanatta ulaştıkları olgunluk seviyesine bağımsız olarak ve sadece kendilerini bu işe vermekle erişmeyi umamazlar. Onlara düşen, en zeki milleti aramak ve sonra da onun elde ettiklerini öğrenmek için büyük bir itina göstermektir. Onlar, ancak doğuştan üstün olan milleti taklit etmek ve onun adımlarını izlemek suretiyle bu doğal yetersizliklerini telafi edebilirler. Bu noktada onun dilini ve geleneksel özelliklerini değil (Mattâ, Yunan dilinin veya Yunan geleneğinin daha üstün olduğunu iddia etmiyor), sadece bu üstün zekanın tek ürününü, akledilirleri öğrenmeleri ve taklit etmeleri gerekir. Nitekim bu ürün bütün milletler için aynıdır ve bu anlamda millet ve dil sınırlarının ötesine taşınabilir.

Mattâ'nın, Yunanlıların yaratılıştan daha zeki, bilim ve sanat dallarının keşfedilmesi ve yayılması konusunda daha öncelikli olduğu yönündeki iddiası, Sirafi'ye göre²⁸, önyargı ve tarafgirlikten kaynaklanan bir hatadır (112.11). Bu iddiaya Sirafi, bilim ve sanatların dünyanın her yerindeki insanlara eşit şekilde açık olduğunu ve bütün "akıllı" insanların bunlara ulaşmak için davet edilmiş olduğunu belirterek cevap verir. Dünyanın her bir bölgesinin eşit miktarda akıllı insana sahip olduğu ve bunların da hangi bilim veya sanatı isterlerse elde edebilecekleri bir kabiliyetle doğal olarak donatıldıkları varsayıldığında, Sirafi, dünyanın bazı bölgelerinde diğerlerine kıyasla bazı bilim dallarının başka bazılarına göre daha üstün ya da bazı sanatların başka sa-

²⁸ Sirafi'nin bu bölümdeki delillerinden önemli bir kısmı, İslam keliminde çok sık kullanılan delillerdendir. Bunlardan bir kısmı dönemin düşünürlerinden doğa filozofu Ebu Zekeriyâ Râzi (ö. yaklaşık 320/932) tarafından da kullanılmaktadır, *Opera Philosophica (Rasâ'il Falsafiyah)*, ed. Paul Kraus, Vol. I, Universitatis Fouadi I, Litterarum Facultatis Publicationum, Fasc. XXII (Cairo, 1939), ss. 295-296, 301-303.

natlara nazaran daha ön planda olabildiğini açıklamakta zorluk çekmeyecektir (112.11-16). Onun aslında apaçık olduğunu düşündüğü halde dile getirmediği iddia şudur: Milletler de bireyler gibi belli bir bilim ya da sanat dalında uzmanlaşmayı seçerler. Dolayısıyla her millet elde etmeyi tercih ettiği bilim ve sanatta ön plana çıkar. Mattâ'yı, mantık alanında uzmanlaşan bir milletin, aritmetik veya astronomi alanında ilerlemiş bir millete doğası gereği üstün olduğu düşüncesine götüren tek neden, onun Yunan mantığı tarafgirliğidir. Mattâ, milletler içinde Yunanlıların bir nevi yanılmaz, açıkça üstün bir mizaçla donatılmış ya da Tanrı tarafından hakikatin tek temsilcisi olarak seçilmiş bir millet olduğunu varsaymaktadır. Hâlbuki böyle bir varsayım ancak cahillik ve bağnazlıktan kaynaklanabilir (112.16-113-4). Yunanlılar da "başka herhangi bir millet gibi, belli hususlarda isabet etmiş, bazılarında yanılmışlar; belli şeyleri öğrenmiş, diğerlerinde cahil kalmışlar; bazı konularda doğru, bazılarında yalan söylemişler ve bazı durumlarda iyi davranırken bazılarında kötülük etmişlerdir" (113.4-6).

Ayrıca Mattâ, Aristoteles'in eserlerini bütün Yunanlıların (aslında Yunanlılığın veya deyim yerindeyse Yunan dehasının) bir başarısı olarak görmektedir. Oysa bunlar, nihayetinde bir ilim geleneğinin veya zincirinin halkası olan tek bir kişinin eseridir. Nitekim o da bu ilmi seleflerinden devralmıştır, tıpkı sonrakilerin kendisinden aldığı gibi. Bilim veya sanat dalları bütün bir milletin ya da fertlerin ürünü olamaz; Bunlar, nesiller boyunca devam eden ve ulusal sınırları aşan yavaş bir birikim süreci içerisinde tedricen gelişir. Hiç kimse, hatta Aristoteles bile, diğer insanların üzerinde tek "otorite" (*huccet*) olamaz, olsa olsa okunmayı, eleştirilmeyi ve geliştirilmeyi hak eder (113.6-9).

Bunun da ötesinde Mattâ, herkesin Aristoteles ile aynı fikirde olmadığı gerçeğini gözden kaçırmaktadır. Yunanlılardan ve başka milletlerden Aristoteles gibi düşünmeyen pek çok bilge insan vardır. Bu durumda Mattâ, Aristoteles'in, kendisinden önce uzlaşmazlık konusu olmuş sorunlara nihai çözümler sunduğunu iddia edemez ve bütün makul insanların şimdi başka fikirleri bırakıp Aristoteles'in sancağı altında toplanmasını da istememelidir. Aslında "dünya onun mantığından önce nasılsa, ondan sonra da öyle kalmıştır". Mattâ bu gerçeği itiraf edemez, çünkü o, "fikirlerin farklılığı, inceleme ve araştırma, soru ve cevap" üzerinde kök salmış olan insan doğasını anlayabilmiş değildir. Öyle ki, hiç kimse "bu ihtilafın üstesinden gelecek, bunları çözecek ya da tümüyle ortadan kaldıracak bir yol bulamaz". Dolayısıyla Mattâ'nın tutumu saçmadır. O, imkânsız ve ulaşılamaz bir şeyi istemektedir, çünkü bu, insanın aslî tabiatına ve doğal yapısına aykırıdır (113.9-13).

Mattâ'nın Yunanlıların doğal üstünlüğü fikrini Sirafi, bütün milletlerin ve tabiatı gereği fikir ayrılıklarına düşen ve birbirlerini eleştiren "akıllı" insanların doğal eşitliği düşüncesi ile karşılamaktadır. İnsanlar, başkalarından birşeyler öğrenip bunlara kendi katkılarını da ekleyerek, fakat seleflerinden farklı düşünerek ve onları eleştirerek, bilim ve sanatların gelişmesine katkıda bulunurlar. Akli cehalet ve bağnazlıkla prangalanmadığı sürece, insan fitrî eğilimlerini izleyecek, bir insan veya bir milletin egemenliğine boyun eğmeyecek ve kendisinden önce nasılsa, sonra da öyle kalacak bir dünyada, özgür ve mantıklı insanların daima farklı düşüneceği, araştıracağı ve tartışacağı bir dünyada yaşadığı gerçeğini kabullenecektir.

Sirafi, Mattâ'ya, zihnini başka şeylerden arındırıp kendini Arap dili çalışmalarına "vermesini" öğütleyerek argümanını sonlandırır:

"Kendisi aracılığıyla bizimle tartıştığın ya da fikir birliği ettiğin, onu konuşanlarının anladıkları tarzda arkadaşlarına ders verdiğin, ehlinin âdetleri üzere Yunanlıların kitaplarını açıkladığın bu dil... Çünkü sen o zaman Yunanlıların dilinden müstağni kalabildiğin gibi Yunanlıların anlamlarına da muhtaç olmadığının farkına varacaksın" (113.13-16).

Mattâ'nın bu saçma, tabiata aykırı ve netice vermeyen girişimlerinden kurtulmasının yolu, bilmediği Yunan dilini ya da ancak bu dil bilinerek ulaşılabilecek olan Yunanca anlamları taklit etmesi değil, Yunanlıların kendilerini bilgelige adanmasını örnek almasıdır. Demek ki o, Yunanlıların yaptığı gibi, kendini bilgelige ulaşmaya "vermelidir" (113.13'ü 112.7 ile karşılaştır). Yunanlılar, akledilir anlamları kendi dilleri vasıtasıyla elde etmişlerdir. Mattâ da ilkin tartışma ve eğitim yaptığı dile ilişkin çalışmalara başlayarak Yunanlıların akledilirle olan ilgisini örnek almalıdır, çünkü akledilir anlamlara Yunan dili aracılığıyla ulaşamaz. O, evrensel olduğunu savunduğu bu anlamlara ancak şu anda okuduğu ve anladığı dil vasıtasıyla erişebilir. Artık Yunan dilinin gösteremediği akledilir anlamlara giden yolu ona Arap dili gösterecektir.

Mattâ'nın, insanların doğası gereği zeka bakımından farklı olduğu düşüncesi, bu asli ve doğal eşitsizliğin nasıl giderilebileceği problemini ortaya çıkarmaktadır (113.17-114.1). Öyle görünüyor ki, Mattâ'nın bu soruna çözümü, çok zeki olmayan milletlerin Yunan zekasının ürünlerini anlayabileceği ve bu öğrenim yolunun, milletler arasındaki doğal eşitsizliğin üstesin-

den gelmenin tek yolu olduğu yönündedir.²⁹ Ancak Sirafi, bunun yeterince tatmin edici bir cevap olduğu kanaatinde değildir, çünkü milletler arasında zeka konusunda asli ve doğuştan birtakım eşitsizlikler bulunduğunu varsaymakta, aynı zamanda da doğuştan yeteneksiz milletlerde, en üstün milletlerin bütün bilim ve sanatlarını, hatta en üst seviyede olanlarını dahi, mükemmelen anlama kabiliyeti bulunduğunu öne sürmektedir. Bu da şöyle bir soruna yol açar: En yüksek bilim ve sanatları anlama yeteneği, bir milletin doğal zeka konusundaki özelliğinden bağımsız olabilir mi? Mattâ bu soruyu da açıklamakta ve tatmin edici bir şekilde cevaplamakta başarısız olmuştur³⁰ (114.2).

Sirafi'nin bu soruya verdiği cevap, kendilerini bu işe "vermek" kaydıyla, bütün milletlerin veya her bir millet içindeki "akıllı" insanların zeka konusunda ya da bütün bilim ve sanat dallarını keşfetme, geliştirme ve öğrenme hususunda doğuştan eşit olduğu şeklindedir. Milletler arasındaki fark, en fazla uzlaşım faktörlerinde kendini belli etmektedir. Bu farklar da zeka konusunda doğuştan bir eşitsizliği göstermez; düşünme ve akledilirleri elde etme yoluyla giderilebilir. Dil de dâhil olmak üzere bu uzlaşım meseleleri öğrenmek, zahmetli ve karmaşık bir iştir; sabırlı bir çalışma, uzun bir hazırlık gerektirir. Diğer taraftan akledilirleri öğrenmek, bu denli karmaşık bir çabayı gerektirmez, çünkü bunlar, herkesin kendi başına, başkalarının otoritesine dayanmadan öğrenebileceği basit ve evrensel şeylerdir. Mattâ'nın bahsettiği sanat karmaşık görünmektedir, çünkü hem Sirafi'nin hem de Mattâ'nın uzak olduğu özel bir gelenekle, yani Yunan dili ile irtibatlıdır.

Sirafi'nin, fikir ayrılıklarının Aristoteles'ten önce var olduğu gibi ondan sonra da var olmaya devam eden değişmez bir olgu olduğu düşüncesi, kendi uzlaşım dilleri aracılığıyla tümel anlamları elde etme noktasında başarılı olmuş dahi olsalar, önceki otoritelere duyulmaya devam eden ihtiyacı azaltmaktadır. Çünkü insan doğası onu, akledilir anlamlar konusunda bile fikir ayrılığına ve farklı tezler savunmaya itiyorsa ve bu farklılık da doğal ve faydalı bir durumsa, o zaman farklılık bu işlevini ancak yeni bir dil ile farklı

²⁹ Üstün millet bu üstünlüğünü bilim ve sanatların keşfedilmesi ve yayılması alanında gösterebilir, ancak aşağıdaki bir milletin öğrenemeyeceği, anlayamayacağı ve kendine mâl edemeyeceği bir bilim veya sanat ortaya koyarak bunu yapamaz. Çünkü böyle bir durumda, Mattâ Yunanlıların üstün bir karaktere sahip olduğu tezini savunamazdı, belki sadece Yunanlıların birtakım bilim ve sanatlara sahip olduğunu, fakat Yunanlı olmadığı için kendisinin bunları anlayacak kadar zeki olmadığını söyleyebilirdi.

³⁰ Sirafi, yaratıcı zekâ ile daha aşağı seviyede olan ve eğitim yoluyla geliştirilebilen taklit edici zeka arasındaki ayrımı kabul etmemiş görünmektedir.

bir başlangıç yaparak yerine getirebilecektir. Yunan mantığına ilişkin sorunların daha “makul” ve “geliştirilebilir” çözüm yolu, Aristoteles’in otoritesini kabul etmek yerine, mantıklı bir insanın Aristoteles’e karşı çıkmayı gerektiren doğal eğilimlerini takip etmekten, söyleyeceği şeyleri araştırmak ve incelemekten ve soru ve cevaplarla meşgul olmaktan geçmektedir.

VII

Çevirinin anlamları koruduğu ve bunların ifade edildiği orijinal dili gereksiz hale getirdiği kabulüyle Mattâ, lafzın anlamının lafızdan ayrılabilceğini ve anlamlarla ilgilenen sanatın (mantık), hangi dile ait olduğu önemli olmaksızın ve bu dilde uzman olması da gerekmez, kişiye bütün lafızlardaki her türlü “anamlı” sözü kavrama imkânı sunacağını düşündüğü izlenimi vermektedir. Mattâ’nın, (mantığın sadece sağlam ve bozuk anlamları değil, doğru ve yanlış sözleri de değerlendirebileceği yönündeki) ilk tezi ışığında Sîrâfi, onun bu kabulünü fark eder ve mantığın, bütün dillerdeki lafızlarla ifade edilen anlamlara ilişkin tümel bir sanat ya da bilim olduğunu iddia ettiğini anlar. Bu iddianın geçerliliğini test etmek için Mattâ’ya, “anamlı” bütün “akıllı” insanlar tarafından açıkça bilinen yaygın bir kelime ile, Arapça “ve” bağlacı ile ilgili bir soru sorar ve ondan, gözünde hayli büyüttüğü Aristoteles mantığından bu kelimenin anlamını çıkartmasını ister (114.2-5).

Mattâ’nın, mantığın, onunla mücehhez bir mantıkçının bütün dillerdeki her türlü lafzın anlamını çıkartabileceği tarzda tümel bir gramer olduğunu açıkça ifade etmediği doğrudur. Ancak şimdi belli bir dildeki (yani Arapça’daki) lafızların muhtemel anlamları ile mantığın temel konusu olan anlamlar arasındaki, başka bir deyişle uzlaşımsal anlamlarla (krş. 111.10, 122.4) herkes için aynı olan akledilirler arasındaki ilişkiyi ortaya koymakta veya ifade etmekte başarısız olmuştur. Sirafi’nin bu meydan okumasına cevap verirken, gramer ve mantık arasında keskin bir ayırım yaparak Arap gramerini bilmemesini mazur göstermeye çalışır. Sirafi tarafından kafası karıştırılmış bir şekilde sadece dilbilgisini aşağılamaya ve mantığı övmeye başlar; bu iki sanat arasındaki ilişkinin izahına hiçbir katkıda bulunmaz:

Bu bir dilbilgisi sorusu ve ben dilbilgisi okumadım. Çünkü mantıkçının ona ihtiyacı yoktur. Hâlbuki gramercinin mantığa çok fazla ihtiyacı vardır. Zira mantık anlamları inceler, dilbilgisi ise lafızları. Dolayısıyla mantıkçı lafızla karşılaşır, bu sadece ilintisel yöndendir. Aynı şekilde gramerci de anlamla karşılaşır, bu da tamamiyle ilinti bakımındadır. Anlam lafızdan üstün, lafız anlamdan aşağıdır (114.6-9).

Mattâ şimdi ilk tezini tamamen ve açıkça terk etmiş, ikinci tezini de mantık ile dil anlamındaki söz arasındaki ilişkiyi anlamlı bir mesele olmaktan çıkaracak bir noktaya getirmiştir.

Mantığın dilbilgisinden böylesine köklü bir tarzda ayrılması, Sirafi'ye konu hakkındaki fikrini açıkça ifade etme cesareti verir. Mantık (veya daha ziyade mantıklı konuşma anlamına gelen ve "logic" in, *mantık*'ın, kendisinden türediği *logos*, *nutk*), dil olgusunun farklı yönlerini (*vücûh* [114.5, 124.8]) gösteren pek çok terimden biridir (o, on altısı³¹ ilk listede, diğer üçü de takip eden altı örnek içerisinde olmak üzere toplam on dokuz terim sayar). Bunlar ya söz, anlatım, doğru ifade gibi aynı seviyededir; ya da hakikati "söyleme" veya "dile getirme" ile başlayıp birinin ihtiyaçlarını "ifade etmesi" ile sona eren farklı seviyelerdedir (*merâtib* [121.12]). Yahut da bunlar, sözelimi yüklemeye, ricaya, emre ve duaya karşılık gelen farklı bölüm veya semantik kalıpları (*mevâki*) ifade eder. Bu yönler, seviyeler ve bölüm ya da semantik kalıplar, aynı olmamakla birlikte, yapı ve şekil (*bi'l-müşâkele ve'l-mümâsele*) bakımından birbiriyle ilişkili ya da birbirine benzerdir ve böylece tek bir bütün oluşturur (114.10-12). Ancak bunlar aracılığıyla hakikati anlatır, ahlakî bir yargıyı dile getirir, zihnimizdekini ifade eder, ihtiyacımızı belirtir ve belli bir nesneye işaret ederiz. Bir dilin doğru olması için her bir seviyesinde doğru yapılandırılmış veya ifade edilmiş olması gerekir. Dilin en yüzeysel katmanını, yani sesleri duyuyor ya da telaffuz ediyor olmamız, dilin sadece bunlardan ibaret olduğu ya da doğruluğunun sadece bu anlamsız seslerin doğru olmasına bağlı olduğu yargısını haklı çıkarmaz. Zira "doğru" sesler, daha derin ama yine dile ait olan başka katmanlarla ilişkilidir. Bunlarda meydana gelecek bir yanlışlık, dili her bir seviyesinde bozuk, çelişkili, mantıksız bir hale sokacak, konuşanın ya da muhataplarının aklından destek almayan boş sözler durumuna düşürecektir (114.12-115.1). Doğru telaffuz (*lafz*) ve mantıklı konuşma (*nutk*), dilin farklı, ama ayrılmaz iki katmanını ifade eder.

Mattâ gibi Sirafi de dilbilgisi ile mantığı özdeşleştirmez. Fakat ona göre, dilbilgisi ile mantık arasındaki fark, lafız ve anlam arasındaki farka tekabül etmez. Her ikisi de hem lafızla hem de lafzın altında yatan ve dile getirilmesine neden olan diğer bütün dil katmanları ile ilgilidir. Mantık bu dile getirmenin sanatı veya bilimi değildir; bilakis o, konuşulduğu anda dilin için-

³¹ Bu sayı, Yâkût, *Biographical Dictionary*, III², 111.1'e uyarak 114.10'daki "ve dil" ibaresi atlandığında bu şekilde çıkmaktadır.

de gizli olan bu dile getirmenin kendisidir. “Mantık” Sirafi’ye göre, “belli bir dili mantıklı bir şekilde konuşmakla” (*nutk*) aynı şeydir. Diğer taraftan gramer, bu aynı dile getirmeyi belli bir dilden çıkarıp alan ve formel kurallar içerisinde ifade eden bilim ya da sanattır. “Gramer, mantıktır, tek farkı Arapça’dan çıkarılmıştır; mantık, gramerdir, ancak dil vasıtasıyla anlaşılır [veya iletilir]” (115.1-2). Demek ki, mantık bir dilin grameri, ifadesi ya da yapısıdır, çünkü bunlar dilin bilfiil kullanımı sırasında işlev görür yahut ortaya çıkar. Buna karşılık gramer de bu dilden çıkarılmış ya da soyutlanmış (*meslûh*) olan gerçek mantıktır.

Sirafi, Mattâ’nın ilk tezine cevap verirken, doğruluğu ya da yanlışlığı o dili konuşanların dilsel alışkanlıkları öğrenilerek bilinebilecek olan söz (lafız ve lafzın anlamı) ile sağlam olup olmadığı ancak akılla bilinebilecek olan akledilir anlamlar arasında ayırım yapmıştı. Hem mantık (veya mantıklı konuşma) hem de gramerin dil anlamındaki söz alanı ile sınırlı olduğunu izah ettikten sonra şimdi o, söz alanı ile akledilir anlam alanı arasındaki önceki ayırımın temellerini ortaya koyar. Ona göre, lafız ve anlam arasındaki fark şudur: Lafız, “doğal” (*tabiî*) bir şeydir, onun “malzemesi” (*mâddeh*) “topraktandır” (*tîniyyeh*) ve topraktan gelen, maddî bir içeriğe sahip olan her doğal şey gibi o da değişebilir, bozulabilir hatta yok olabilir. Zaman onu yok eder ve yerine yenisini koyar. Diğer taraftan anlam ise “akledilir” (*aklî*) ve kalıcıdır, çünkü algılayan ve kavrayan (*müstemli*), kutsal (*ilahî*) bir varlık olan us ya da akıldır (*akl*) (115.2-5). Demek ki, maddî ve değişken lafız, Sirafi tarafından, malzemesi topraktan gelen, ancak şekli, formu ya da yapısı kalıcı, “rasyonel” (*aklî*) bir varlık olan anlam tarafından verilen doğal ve duyuşal bir varlık olarak algılanmaktadır. Lafız, içerisinde değişmez akledilir anlamın, görülebilir, değişken bir şekil kazandığı, deyim yerindeyse, kap ya da bedendir, aynı zamanda da onun ismidir. Mattâ ona Arap dilinden “bir isim verinceye” kadar Mattâ’nın sanatı, Arapça’da “isimsiz” (*bilâ ism*) kalmıştır. Bu sanat için doğru olan herşey, kullandığı lafızlar, yani Mattâ’nın Arapça’ya “çevirmeye”, akledilirlerini nakletmeye çalıştığı şeyler için de doğrudur. Güvenilir bir çeviri yapmak için de geniş ve bütüncül bir Arap dili ve Arap grameri bilgisi kaçınılmazdır (115.6-9).

Tartışma boyunca Sirafi, “mantığı” Arap dilbilimcilerinin önceden anladığı tarzda, yani bir dilin içerisinde gizli olan ifade, lafzın altında yatan ve onu mantıklı bir konuşma haline getiren yapı olarak anlamıştır. Yine onlar gibi Sirafi de mantığı “dil mantığı” (*mantıku’l-lüga*) ya da “Arapça mantığı” (*mantıku’l-arabiyyeh*) olarak görmektedir. Benzer bir şekilde “Aristoteles mantığı” veya “Yunanlıların mantığı”ndan da Yunanlılar tarafından konuşulduğu ve kendini ifade ederken Aristoteles tarafından kullanıldığı haliyle,

Yunan dilinin içkin ifadesini anlamaktadır (110.11-12). Bu sebeple Mattâ'yı, öğrencilerini "mantık disiplini"ni değil de, aslında Yunan dilini öğrenmeye çağırarak suçlar.

Sirafi, dil içerisine yerleştirildiğinde maruz kaldığı değişim ve sınırlamalardan tam anlamıyla bağımsız, kalıcı akledilir anlamların varlığını inkar etmez.³² O, bunların hangi dile ve dil geleneğine ait olursa olsun bütün insanlar için aynı olduğunu ve bunların ancak akıl yoluyla bilinebileceğini de reddetmez. Sirafi'nin buraya kadar Mattâ'nın iddialarına yönelik eleştirisi, mantığın akılla ve aslında akilyürütme sanatı ile özdeş görülemeyeceği, çünkü mantığın bir akilyürütme sanatı olmayıp sadece bir konuşma sanatı ya da dil olduğu fikrine dayanmaktadır. Mantık, belli bir dilin mantıklı bir şekilde konuşulması, başka bir deyişle anlamlı, içkin yapısının anlaşılması ve bu dilin konuşma edimi sırasında da bu anlayışın sergilenmesi sanatıdır. Bu içkin yapının dilden çıkarılması ya da "soyutlanması" ve formel kurallar içerisinde ifade edilmesi suretiyle, bu konuşma sanatı, öğrenilebilen ve öğretilen başka bir sanat ya da bilime dönüşür ki bu, gramer bilim veya sanatıdır. Mattâ'nın mantığının kaynağı, bunun nihayetinde Yunan dilinden çıkarılmış bir Yunanca grameri olduğu gerçeğini gözler önüne seriyor. Demek ki, Sirafi, Yunancaya karşı Arapça'yı, Yunan gramerine karşı Arap gramerini veya evrensel akilyürütme sanatına karşı grameri savunuyor değildir. O, sadece evrensel akilyürütme sanatını, Yunanca grameri ile özdeşlik iddiasına karşı savunmaktadır.

Evrensel akilyürütme sanatı, en yüce ve kutsal varlıkları ele alan en önemli bir sanattır. Mattâ'nın Yunanca bilmemesi, Arapça alanındaki yetersizliği ve onun genel olarak dil ve gramere karşı takındığı küçümseme tavrı, Sirafi tarafından akıllı bir insan için ölümcül hatalar olarak görülmektedir. Çünkü böyle yapmakla Mattâ, kendisini en yüksek sanata götürebilecek olan bir yola girmesini sağlayacak mütevazı başlangıcı baştan inkar etmektedir. Bu noktada Sirafi, yaygın bir Mutezilî öğretiyi hatırlatır. Akledilir alana giden tek yol, tabiata ilişkin rasyonel bir incelemeden geçer. Bu inceleme, dili konuşan topluluğun kabul edilebilir dilsel alışkanlıkları çerçevesinde şekillenmiş belli bir uzlaşım dil ile irtibatlı olan söz veya konuşma (*kelâm*) içerisinde argümantasyon formunu almalıdır. Bu incelemenin derinliği,

³² Bu ifade, onun, anlamların ancak dil aracılığıyla elde edilebileceği düşüncesiyle çelişmez (krş. 111.8), çünkü bu düşünce sadece, kalıcı anlamlara giden yolun, bize ancak değişebilen dil içerisinde erişmesi mümkün olan anlamlardan başlamak durumunda olduğunu belirtmektedir.

vahyedilmiş metinlerin ya da tartışmada karşı tarafın delillerinin diline nüfuz etme derinliği ile ölçülür, yoksa soyut anlamlara dair oldukça teknik bir bilim ya da sanatın gelişimi ile yahut da akledilir alanın dolaysız bilgisini elde etmek için doğal alandan yüz çevirmiş mistik çabalarla değil (111.8).

VIII

Sirafi'nin, dil ve akledilir anlamlar arasındaki ilişkiye dair görüşlerinde şu açıkça görülmektedir ki, dil ve dilin kendisine göre konuşulduğu gelenekler, Mattâ'nın kabul edemeyeceği ölçüde önemli bir rol oynamaktadır. Bu, Sirafi'nin, bir dilden diğerine çeviri faaliyetinin, aşılabilir değilse de oldukça büyük sorunları olduğu kanaatine neden olduğunu ve "tam, güvenilir ve hatasız" bir çeviri için Mattâ'nın yeni dili şu anda bildiğinden daha iyi bilmek zorunda olduğu konusunda neden ısrar ettiğini izah etmektedir (115.8-9). Saf akledilir anlamlara nasıl ulaşılacağı bir yana, yazılı bir metnin anlamı, ancak yazıldığı dili bilmekle elde edilebilir. Doğal, değişken ve ölümlü bir varlık olan klasik Yunanca artık ölü ve Mattâ'nın gücünün ötesinde olduğuna göre, bugün için onun, Yunanca lafızların kendi hususiyetleri içerisinde anlamlarını nasıl somutlaştırıp gösterdiğini anlama imkânı yoktur.

Klasik Yunanca öldüyse de Mattâ'nın, Süryaniceden metinler tercüme ettiği, eğitim ve tartışmalarını yaptığı dil, yani Arapça, yaşamaktadır ve biraz itina gösterirse güzelce öğrenebilir. Mattâ'nın, "sizin bu dilinize" dair az bir bilgiyle idare edebileceği ve kabaca ve gündelik bir bilginin (mesela isim, fiil ve edatlardan oluşan bir Arapça), "Yunanlılar tarafından benim için süslenen fikirler"e götürmek için kendisine yeterli geleceği yönündeki cevabı (115.10-11), bu fikirleri Arapça'da ifade etmek için yeterli bir dayanak değildir. Bunu yapmak için onun, sadece isim, fiil ve edat gibi birtakım kelimelerin var olduğunu değil, belki dilin bütün yönlerini ve bu dili konuşanların bu kelimeleri içgüdüsel bir şekilde dizdiği ve kullandığı doğru üslubu da bilmesi gerekir. Burada onun dikkatinden kaçmış ve hâlâ zihnine kapalı görünen "gizem" (*sırr*) şudur: Hiçbir dil bir diğeriyle her yönden aynı değildir. Mattâ'nın bu hatası, dil hakkında çok az şey bilmesinden kaynaklanmaktadır ki, dili oluşturan sözdizimsel, retorik ve şiirsel yönlerden bahsederek Sirafi, onun bu bilgisini artırmaya çalışır. Mattâ, Arap dilini ya da "Yunanca anlamları" öğrenmenin görece faydası arasında gidip geliyormuş gibi, Sirafi ona, ilkinin öğrenmeye çok daha fazla ihtiyacı olduğu yönünde nasihatte bulunur. Çünkü (hem Mattâ hem de Sirafi'nin belirttiği üzere) akledilir anlamlar bütün insanlar için birdir, değişmez. Hâlbuki diller, çoktur, birbirinden farklıdır; aklın yardım almadan keşfedemeyeceği ve başkalarından öğrenmek zorunda kalacağı kadar fazla hususiyetlerle doludur. Mattâ, akledilir anlamların "akıl, araştırma ve düşünme" yoluyla elde edilebileceğini söylemişti. Demek ki o,

bu anlamları, Yunanlılara gitmeye ve onların anlamlarını araştırmaya gerek kalmadan kendi akli ve kişisel çabası ile de keşfedebilir. Zira burada doğru anlamlar kastediliyorsa, bunlar özel olarak Yunanlılara ait değildir ve kendini bu işe veren her akıllı insan tarafından kavranabilir. Oysa aynı şey dil için geçerli değildir. Dili, onu konuşanlardan ve kendinden önce o konuda araştırmalar yapmış olan gramercilerden öğrenmek gerekir. Dolayısıyla başkalarından öğrenilmesi gereken, akledilir anlamlar değil, dildir (115.12-116.8).

Mantık ve dile ilişkin görüşlerinin savunulamaz olduğunu gösterdikten sonra Sirafi, Mattâ'ya, bu görüşleri yüzünden çevirmen olarak yaptığı faaliyetlerin de neredeyse değersiz hale geldiğini izah etmeye çalışır. Çünkü bu görüşleri onu, öğrenilmesi zor olanın, yani Arap dilinin, ya kolay olduğunu ya da öğrenmeye değmeyeceğini düşünmeye sevk etmektedir. Mattâ Aristoteles'in eserlerini Arapça olarak açıklamaya çalışmaktadır. Bunun için öncelikle Arapça'nın gerçek mahiyetini bilmeli, zihnini Arapça'da kullanabilmeli ve bu dili yöneten ilkeleri (*ahkâm*) de öğrenmelidir. Aksi takdirde Arapça konusunda cahil olarak kalır ve ona küçümseme ile bakar (116.8-9).

Şimdi Mattâ, bilmesi gereken şeyi, yani Arapça'yı, bilmemek ve bilmesi gerekmeyen şeyi, yani Yunan mantığını, bilmek gibi pek de imrenilmecek bir durumdadır (117.2-3). Hâlbuki bu, seçkinlerin veya en seçkinlerin değil, kendisinin hor gördüğü avamın veya avamdan biraz daha üst seviyede olanların durumudur. Mantıkla çok fazla uğraşmış olmasının burada ona bir faydası yoktur ve avamı aşağılamış olması da boş bir gururdan ibarettir. "Kendisinin seçkinler, hatta seçkinlerin en seçkinleri arasında olduğunu sanarak, 'söz'ün sırrını, bilgeliğin saklı yönlerini, akilyürütmenin gizemlerini ve ispatın doğru şeklini bildiğini düşünerek kendini beğendiğinde", aslında o, kendini kandırmıştır (117.4-6). Sirafi'ye göre, aydın azınlık cahil çoğunluktan, ikinci başkalarının otoritesine tabi olurken (*taklit*), ilkinin kendi yargılarına tabi olması ve bağımsız ve özgür araştırma ile meşgul olabilmesi yönüyle ayrılır. Aristoteles'in başarıları ne olursa olsun, Mattâ'nın ona karşı tutumu kölecedir ve özgür araştırma ruhuna uygun değildir. Böyle bir tutum, "bireysel düşünme" (*re'y*) ve "kişisel çaba" (*ictihâd*) sayesinde elde edilen ilerlemeyi de engelleyicidir.

Söyle bakalım, biri şöyle derse ne olur: Doğrulara ilişkin bilgi, eserleri ve araştırmaları bakımından ben de mantığı kuran kişiden [Aristoteles] önce yaşayan insanlarla aynı durumdayım. Onlar gibi araştırıyor ve onlar gibi değerlendiriyorum, çünkü doğumumdan ve büyümemden itibaren dili biliyorum ve anlamlara inceleme, kişisel kanaat, tahkik ve bireysel çaba yoluyla ulaşmaya çalışıyorum. Böyle birine ne dersin? Bu yargısının yanlış olduğunu

ve doğruları, senin öğrendiğin yolla öğrenmediği için sorunların çözüme kavuşmayacağını mı söylersin? Öyle görünüyor ki, haklı bile olsa kendi bağımsız görüşüyle hareket etmesindense, yanılıyor bile olsa senin otoriteni tanımasını daha çok isterdin. Bu, kesinlikle düpedüz cahillik ve çarpık bir zihniyettir (116.10-16).

Dile ilişkin bilginin alışkanlık ve çalışma ile oluştuğu, buna karşılık bağımsız düşünmenin hem lafızları hem de anlamlarını öğrenmek için yeterli olduğu ve Mattâ'nın mantığının anlamları ele alan evrensel bir sanat olmadığı iddialarını desteklemek için Sirafi, Mattâ'nın daha önce cevap veremediği "ve" bağlacının anlamıyla ilgili sorusunu tekrarlar (116.17, krş. 114.5). Ardından, Arap gramercilerin "f" ("...de") edatının kullanımlarını bilmedikleri yönünde Mattâ ve arkadaşları tarafından yapılan bir açıklamayı çürütme-ye geçer. Bu açıklamaya göre, Arap gramerciler, bu harfin "kap" (vi'â) ifade ettiğini söyler. Hâlbuki bu harf gerçekte, Yunanlı düşünürlerin muhtemelen Yunan dilinden çıkardığı ve mantıkçıların da bunlardan öğrendiği başkaca farklı birtakım ilişkileri gösterir. Bu diğer ilişkiler, Sirafi'ye göre, yeni birtakım anlamlar değil, sadece "kap" tarafından ifade edilen geniş ilişkinin daha sınırlı yönleridir ve bunlar, herhangi bir millete mensup "akıllı" bir kimsenin rahatça keşfedebileceği kadar kolay anlamlardır. Bunları anlamak için hiç kimsenin Yunanlılara müracaat etmesine gerek yoktur (117.8-17). Bir sonraki aşamada Sirafi, "ve" bağlacının farklı kullanımlarını izah eder. Bu izahların büyük bir kısmı, "lafzın formu" (eş-şeklü'l-lafzî) ile ilgilidir. Mattâ, "akledilir anlam"dan (el-ma'ne'l-aklî) ziyade lafzın formuyla ilişkili oldukları için bunları bilmediği cevabıyla geçiştirebileceğinden, Sirafi ona, lafzın formundan çok akledilir anlamla ilgili olan bir soru yönelterek devam eder: "Zeyd [Sokrates], kardeşlerin en iyisidir" demek gibi "Zeyd [Sokrates] kardeşlerinin en iyisidir" demek de doğru mudur? Mattâ bu soruya hiç düşünmeden "evet" cevabını verir. Ardından Sirafi, hem vezirin hem de izleyicilerin yararlanması için, ancak birincinin söylenebileceğini, çünkü o ifadenin Zeyd'i kapsadığını açıklar (120.5-17). Mattâ'ya gelince, Sirafi ona burada Arapça dersi verecek değildir. Halka açık bir tartışma, sınıf (meclisu't-ta'lim) kâbilinden bir yer değil, bilakis Mattâ'nın alışkanlık haline getirdiği saptırmacalarını ifşâ etme yeridir. Mattâ'nın hatası, gramercinin anlamla değil, lafızla ilgilendiği; buna karşılık mantığın lafızla değil, anlamla ilgilendiği yönündeki önceki iddiasının da geçersizliğini ispat etmektedir. Sirafi ise şunu göstermiştir ki, gramerci hem lafzı hem de anlamı araştırır. Mattâ'nın mantığı anlamın sanatı değildir ve sağlam anlamın sağlam olmayandan ayırt edilebileceği makul bir yöntem de sunamaz. Çünkü mantığına rağmen Mattâ, dayanağını yeterince tahlil etmeden görüş ileri sürebilmektedir (118.3-119.10).

Sirafi'nin Mattâ'yı susturduğu örnekler, saf akledilir anlamların örneği olmaktan ziyade, lafızda somutlaşan anlamın ya da belli bir dilde içkin olan akledilirlerin örneğidir. Gerçek bir mantıkçı, başka bir deyişle, Arapça gibi belli bir dilin mantığını iyi bilen kişi, kendini doğru bir şekilde ifade edebilmeli ve bu dilin her seviyesindeki hem lafız hem de anlam bakımından doğru ifadeleri doğru olmayandan ayırabilmelidir. Sirafi, mantıkçının “sessiz kalmayı” tercih edebileceğini ve “anlamlar arasında dolaşsın” diye fikrinin dizginlerini serbest bırakabileceğini kabul eder. Sirafi, “sessiz düşünme”nin statü ve kaynağına ilişkin pek çok sorunu tartışmadan, böyle bir faaliyette ortaya çıkabilecek önemli bir hataya işaret eder. Lafızlar, düşüncelerini “düzenlemesi” (*yurattib*) için mantıkçıya çok daha sağlam bir doku sunar. Lafızlar olmaksızın bir kimse ancak “gezinip duran hayaller, rastgele ortaya çıkan düşünceler ve tesadüfen doğuveren varsayımlar”dan (119.10-11) oluşan bir zincir elde edebilecek ve bunları asla sistematik bir tarzda “inceleme” ve “tahkik etme” imkânı bulamayacaktır (119.12, krş. 111.1-2). Bu ne şekilde olursa olsun, “sessiz” düşüncelerinin statüsü ne olursa olsun, Mattâ yine de eğitim faaliyetleri ile meşgul olabilir ve tartışmalara katılabilir; öğrencilerinin ve rakiplerinin önünde düşüncelerini savunabilir. Ancak bütün bunların, “zihnindeki somutlaştıracak, maksadına uygun düşecek ve niyetine karşılık gelecek” (119.12-13) lafızlar olmaksızın gerçekleşmesi mümkün değildir. Mattâ'nın bu halka açık tartışmada yenilmesinin de nedeni yine mantık ve dil anlayışıdır. Böyle bir tartışmada başarılı olması için, Yunan mantığını değil, Arap dilinin mantığını bilmesi gerekirdi.

IX

Tartışmanın başında Sirafi, kendi gramer savunmasını açıklamaktan kaçınır ve bu savunmayı, Mattâ'nın mantık anlayışının açıkça savunulamaz olması üzerine bina etmeyi daha uygun görür. Ancak vezir İbn Furât araya girer ve Mattâ'yı daha kesin bir şekilde susturabilmesi ve onun kendi alanındaki yetersizliğini izleyicilerin gözü önünde gösterebilmesi için, gramere ilişkin tezini açıklaması yönünde onu teşvik eder (117.18-118.2). Sirafi'nin Arapça'daki “ve” bağlacının farklı anlamları ile ilgili açıklamalarını dinledikten sonra, İbn Furât tartışmaya katılır ve Mattâ'ya sorar: “Bütün bunlar senin mantığında var mı?” (118.14) Kısa bir süre sonra İbn Furât, Sirafi'nin tereddüdünü ve uzun açıklamalarla “veziri sıkmak” istemediği yönündeki mazeretini ortadan kaldırmak için tartışmaya tekrar girer. Kesinlikle rahatsız olmayacağı konusunda Sirafi'ye teminat verir ve kendisi gibi, Sirafi'nin, alanındaki bilgisini göstermesini heyecanla bekleyen izleyicilere işaret eder (119.14-120.4). Sirafi'nin açıklamalarını dinledikten sonra vezir, bütüncül bir

değerlendirme yapmak ve “gramer sanatına” yönelik yüksek saygısını ifade etmek üzere bir kez daha araya girer (120.18-19).

Vezir ve seyircilerin cesaret verici tavırları ve açıklamalarının yerini bulması Sirafi’yi, “gramere ait anlamlara” (*me’âni’n-nahv*), yani belli bir dilin (burada Arapça) grameri tarafından soyutlandığı ve formüle edildiği şekliyle, bu dile ait lafızların anlamlarına ilişkin taksimlerin kapsamlı bir özetini sunmaya teşvik eder. Bu anlamlar, üç ana başlık altında taksim edilebilir: (1) dili konuşan topluluğun normal, içgüdüsel dil alışkanlıklarını gösteren lafızlar, (2) kurallara aykırı olarak gelişen kullanımlar ve (3) lehçe farklılıkları. Birinci başlık altında Sirafi, kelime içindeki harflerin harekeli veya sakin okunmasını (ki bu, kelimenin morfolojik ve sentaktik yapısını gösterir), edatların doğru yerlerde kullanılmasını, cümlelerin doğru şekilde kurulması ve unsurlarının düzgün şekilde sıralanmasını ve bütün bu hususlarda doğru olanı sezebilme ve yanlış olandan kaçınabilme yeteneğine sahip olmayı sıralar. Kural dışı kullanımlara gelindiğinde, bunlar nâdir kullanımlar veya normal kullanımlara kıyas edilebilecek kullanımlar olarak görülmek suretiyle kabul edilebilir ya da dili konuşanların normal, içgüdüsel dil alışkanlıklarına aykırı bulunarak reddedilebilir. Lehçe farklılıkları ise olduğu gibi kabul edilerek, bu lehçeyi kullanan kabilelerden rivayet edilir (121.1-6). Bütün bu “anlamların” doğruluğu, gramer ilmi tarafından rutin olarak kullanılan iki yöntemle denetlenebilir. Bunlardan birincisi, genel anlamdaki “nakil” (*semâ*) yöntemi, başka bir deyişle, gerçek kullanımları araştırmak üzere çıkıp bunları derlemek ve bu tür kullanımlara ilişkin rivayetleri nakletmektir. İkinci yöntem ise “karşılaştırma”dır (*kıyâs*). Bu yöntemde, yeni karşılaşılan bir kullanım, daha önceden tahkik ve kabul edilmiş bir kullanıma kıyas edilerek kabul edilir. Bu işlemde, eski kullanım yenisinin meşrulaştırılması için dayanak (*asl*) işlevi görmüş olur (121.6-7).

Gramerin konu ve yöntemi “söz”ün her bir parçasını kapsar. Her durumda, hatta seslerin harekeli ve sakin okunması gibi basit bir meseleyi değerlendirirken dahi, gramer lafızla beraber anlamı da dikkate alır. Mantıkçıların, “anlamların ancak kendi yöntem, inceleme ve çalışmalarıyla bilinebileceği ya da açıklanabileceği” (121.7-9) yönündeki kabulleri, boş bir gururdan ibarettir ve onların, hem Aristoteles’in eserlerinin yazıldığı dile hem de bunları tercüme ettikleri dile gereken önemi vermemelerine yol açmıştır. Etraflı bir Arapça bilgisi ile anlamları araştırmak yerine mantıkçılar, bu türden bir bilgiye sahip olanların, yani Arap gramercilerin, anlamla değil sadece lafızla ilgilendiklerini iddia etmiş ve bu “anlamları” çeviriler yoluyla öğrenmeye ve öğretmeye çalışmışlardır. Fakat “çeviri” (*terceme*), bir dildeki lafızların anlaşılması ve bunların başka bir dilin lafızları ile ifade edilmesi veya açıklanması

demektir ki, bu da her iki dilin grameri konusunda tam bir uzmanlık ve beceri gerektirir. Onların hatalı mantık ve gramer anlayışları, çeviriyi, her iki dildeki yetersizlik ve zayıflıklara dayanan ve kendi kendini yücelten bir sanat ve meslek haline getirmelerine yol açmıştır (121.9-10). Bu anlamdaki bir çeviri, zor ve karmaşık bir sanattır, fakat bu onun anlamın sanatı olmasından değil, hem dille ilgilenip hem de onun önemini inkar etmesinden kaynaklanmaktadır.

Ardından Sirafi, tekrar Mattâ'ya döner ve ona, kapsamlı bir dilden, onun unsur ve katmanlarından ne kastedtiğini açıklamak için son bir denemeye girişir. Bunun için de elbise benzetmesini kullanır:

Ey Ebu Bişr! “Söz”ün, farklı katmanlardan (*merâtib*) oluşan pek çok şey için kullanılan bir isim olduğunu bilmiyor musun? Mesela “Bu bir elbisedir” dediğinde, “elbise”, kendileriyle elbise olduğu pek çok şeye uygulanmak üzere kullanılan bir isim olmuş olur. Çünkü yün önce eğrilip sonra da dokunur. Argacı olmadan arışı, arışı olmadan da argacı bir işe yaramaz. [‘Söz’ün] yapısı, örgüye; belagati, [elbisenin] bedene güzelce uymasına benzer; ipin inceliği, lafızların güzelliğine; dokumasının pürüzlü olması da harflerin kaba olmasına benzer. İşte bütün bunların toplamı elbisedir, fakat sadece [elbisenin olması için] gereken her şeyin varlığı sayesinde (121.11-16).

Sirafi'nin soruları karşısında Mattâ, sessiz ama bir o kadar da mağrur bir eda ile öylece oturmaktadır. Vezir İbn Furât da Sirafi'yi, yetersizliğini açıkça ortaya koyması ve hem onu hem de savunduğu mantığı küçük düşürmesi için Mattâ'yı sorgulamaya devam etmesi yönünde tahrik eder (121.17-122.2). Nitekim Sirafi de soru sormaya devam eder ve Mattâ'nın “Bu konu hakkında bir şey bilmiyorum” cevabını, zaferini kesinleştirmek için kullanır: “Senin bir yalancı, bir sahtekar olduğun burada bulunanlar nazarında iyice kesinleşinceye kadar seni bırakmayacağım. Şimdi sırada daha kolay bir şey var ...!” (122.3-5). Mattâ son bir kaçış yolu dener ve şayet kendisi Sirafi'ye böyle birbirini ardına “mantık” problemleri sormuş olsa, onun da kendisiyle aynı zor duruma düşeceğini ifade eder. Tartışmanın seyrine etki edecek bir şeyler söyleyebilmesi için bu, Mattâ'nın son şansıdır. Ancak söylediği şeylerle, Sirafi'nin suçlamalarını onaylamış olur: Mattâ, dili, üzerinde düşünmeye ve özel çaba harcamaya değmeyecek kadar basit bir araç, mantığı ise dille pek fazla işi olmayan özel bir sanat olarak görmektedir; Sirafi'nin aksine, dil-mantık ilişkisi konusunda makul bir yaklaşım ortaya koymaktan ve hatta bir mantıkçı olarak dilin kendisi için gerekli olmadığı fikrini dahi savunmaktan âciz biridir. Sirafi'nin dil ve dilin mantığıyla ilgili görüşleri; bağımsız değerlendirme, özgür düşünce ve kişisel görüş lehine ortaya koyduğu

savunması ve ayrıca gelenek ve otoriteye körü körüne bağlılıktan nefret etmesi, Mattâ'nın, ardi ardına "mantık" problemleri sorarak sıkıştırma tehdidini anlamsız hale getirmiştir. Sirafi, Mattâ'nın soracağı herhangi bir "mantık" sorusunu değerlendirmeye ve onun "sanatı"na hiç ihtiyaç duymadan, kendi dil bilgisine dayanarak ve kişisel düşüncesini özgürce kullanarak cevaplamaya hazırdır:

Herhangi bir konu hakkında bana bir şey sorarsan, onu değerlendiririm. Şayet o, anlamlı ve ifadesi, kabul edilen [dilsel] alışkanlıklar açısından doğru ise, [cevabımın, senin sanatının kurallarına] uyup uymadığına bakmaksızın, onu kabul ederim. Ama eğer anlamsız bir şey ise, reddederim. Diğer taraftan şayet o, lafızla ilgili bir soruysa ve fakat senin [ve arkadaşlarının] kitapları doldurduğu[uz] şekilde yanlış türden bir soru ise, yine reddederim. Çünkü konuşanları arasında çoktan karar kılmış bir dil içinde yeni bir dil icat edilemez (122.11-15).

Konuşanları arasında karar kıldığı şekliyle dili bildiğine vurgu yaparak ve mantıkçıların kullandığı bazı terimleri sıralayarak Sirafi, onlara yönelttiği bir suçlamayı kanıtlamaya çalışır. Onun gözlemlerine göre, bu terimlerin tamamı, Arap dilinden, yani Arapça köklerden veya kabul edilen kullanımlardan "ödünç alınmıştır", fakat mantıkçıların bunları kullanma tarzı, yeteksizliklerini ve budalalıklarını ifşa etmektedir (122.16-18). Ardından Sirafi lafı, mantıkçıların hitabet ve şiir üzerine yazdıklarına getirir. Dilbilimcilerin (hitabet ve şiir örneklerinden oluşan muazzam birikimi derlediği ve bütüncül bir tarzda açıkladıkları) eserlerinin aksine, mantıkçıların yazıları ne kapsamlıdır ne de üzerinde yeterince çalışılmıştır. Bir Arap dilbilim ve edebiyat öğrencisinin gözüyle bakıldığında, mantıkçıların bu alanlardaki durumu, tamamen cahili oldukları halde şiir bilir"miş gibi davranan" ve aslında çok kötü hatip oldukları halde hitabetten anlar"mış gibi duran" insanlara benzemektedir (123.1-3). Dahası Sirafi, yeni mantığın bir taraftarından Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'inde ortaya konan mantığın vazgeçilemez olduğunu duymuştur. "Özgür" ve bağımsız düşünce gücünü kullanarak Sirafi, o zaman mantıkçıların *İkinci Analitikler*'den önce yazılan mantık eserleriyle neden bu kadar çok zaman öldürdüğünü sorgular. Ona göre, eğer bunlar vazgeçilemez eserler ise, bu durumda *İkinci Analitikler*'den sonrakiler de vazgeçilemezdir, çünkü aksi takdirde, bu "vazgeçilebilir" kitaplar neden yazılmıştır? Bütün bu ayrıntılı düzenleme, Sirafi tarafından "gizemleştirme, şarlatanlık, tehdit, gök gürültüsü ve şimşek çakması" (123.3-6) olarak nitelendirilir. Nihayet Sirafi, mantıkçıların amaç veya niyetlerini ortaya koymaya geçer. Onların bütün gayesi, cahil insanların vaktini boşa harcamak ve güçlülere küçük düşürmektir. Onların amacı, büyük laflarla insanları etkilemek ve sonra oturup (formel

kıyas çıkarımlarında) yaptıkları işlemlerin bir tür sihir ya da tabiatüstü bir keşif olduğu izlenimi vermeye çalışmaktır. Oysa bütün bunlar hurafeden, saçmalaktan, safsatadan ve tuzaktan başka bir şey değildir (123.7-124.1).

Mantık sanatı, onun teknik dili, teferruatlı yapısı ve formel işlemleri vazgeçilmez değildir. “Düşüncesi sağlam”, “temyizi güçlü”, “görüşü keskin”, “kavrayışı hızlı” ve “ruhu aydınlık” kimselerin bunlara hiç ihtiyacı yoktur. Bu sayılan meziyetler ise “Allah’ın, istediği kullarına bahsettiği” ilahi ikram ve lütuflardır (124.1-5). Mantık sanatı gereksizce uzun ve karmaşık bir yoldur ve sağlıklı akılıyürütmenin kötü bir taklididir. Onun peşinden gidenlerin, aslında kendileriyle övünmek için bir nedenleri yoktur ve bu insanlar, mantığın bilgiye giden en iyi, hatta belki tek yol olduğunu iddia etmekle de hata etmektedirler. Sayılan doğal yeteneklere sahip bir kimsenin, kendisini bu uzun ve karmaşık yöntemle bir şeyler öğrenmeye zorlaması gereksizdir. O, mantığın gerekli gördüğü eğitimi almadan, onun statüsünü ve sonuçlarını doğru bir şekilde yargılayabilir. Bu yargı da mantıkçılar tarafından, kendi yöntemlerini kullanmadığı gerekçesiyle sorgulanamaz. Bu noktada Sirafi, kalamcı ve dilbilimci Ebu’l-Abbâs Naşi (ö. 293/906)³³ tarafından “mantıkçıların yöntemi”ne yöneltilen eleştirileri hatırlatır. Şimdiye kadar mantıkçılar bu eleştirilere, Naşi’nin kendi niyet ve gayelerini anlayamadığını ve sözlerinin vehim mahsulü olduğunu söylemekten başka bir cevap verememişlerdir. Bu, Sirafi’ye göre, “zayıflık ve yenilginin açık bir itirafı”, “sağlam aklın” yargıçlığında kendi niyet ve gayelerini savunmadaki başarısızlıklarıdır. Sirafi, Naşi’nin izinden giderek ve mantıkçıların, “gramerle ilgili anlamları” bilme hususundaki yanlışlarını izah ederek eleştirilerine yenilerini ekler (125.5-15).

Sağduyulu bir insan, mantığa muhtaç değildir, çünkü mantık bağımsız bir sanat değildir, gramerin içerisinde. Mantıkçılar “mantıklı ol” derken, “rasyonel davran”, “makul ol” ya da “söylediğini tart” demek isterler. Çünkü onlara göre, “söz” (*nutk*) “akıl”dır. Fakat bu yanlıştır, çünkü “söz”ün, mantıkçıların bilmediği farklı anlamları (*vücûh*) vardır. Mantıkçıların, mantıkları için belirledikleri konu, aslında gramer içerisinde vardır. Gramerciler, “gramerle dile ve fesahâte uy” dediğinde, bununla şunları kastederler: (1) “Söylediğini hem kendin anla hem de başkalarının anlamasını sağlamaya çalış;

³³ Biyo-bibliyografik literatür, Naşi’nin mantığa ve “mantıkçılar”ın eserlerini eleştirmeye yönelik ilgisine oldukça açık bir biçimde tanıklık etmektedir (Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* [5 vol.; Leiden: E.J. Brill, 1937-1949], Supplement, I, 188, I², 128; İbnu’l-Murtazâ, *Tabakâtu’l-Mutezileh, [Die Klassen der Mu’taziliten]*, ed. Susanna Diwald-Wilzer, Bibliotheca Islamica, 21 [Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1961], ss. 92-93).

lafzı anlama uydur ki, birinci ikinciye aşmasın ve anlamı lafza uydur ki, birinci ikinciden eksik kalsın.” Bu durum, kişi belli bir şeyin, olduğu hal üzere doğru bir anlatımını vermeye çalıştığı zaman böyledir. (2) Diğer bir durum ise, kişinin konuyu açmak ve açıklamak istemesidir ki, bu durumda farklı hitabet araçlarına ihtiyaç duyulur. Sirafi, bu araçların kullanımı üzerine uzun bir açıklamaya girişir, fakat daha sonra bu tür konuların tam izahının, şu anda içinde bulunduğu tartışma ortamından ziyade, “sınıfta” yapılabileceğini öne sürerek ve Mattâ’nın Arapça hitabet konusundaki bilgisizliğinin, tartışmanın sonlanmasına neden olduğunu ima ederek bu açıklamasını kısa keser: “Çünkü söylediklerimin sende bir etki meydana getirip getirmediğini bilemiyorum” (124.16-125.11).

X

Buraya kadar Sirafi, tezini formüle etmiş, açıklamış ve savunmuştur. Buna göre mantık, akledilir anlamların bilgisine götürülen bir sanat değil, gerçekte bir dilin mantığı ya da dilin farklı yön, unsur veya katmanlarının içkin yapısıdır. Aslında Yunan dilinin mantığından başka bir şey olmayan Mattâ’nın mantığının bu mantık tanımı içerisinde kaldığı görülmektedir. Mattâ’nın bu gerçekten haberdar olmayışı, mantığın insanı sağlam ve sağlam olmayan anlamların bilgisine götüreceği iddiası ve lafzın pratikte “anlamsız” şeyler olduğu görüşü, onun, Sirafi’nin açıklayageldiği pekçok yanılsama³⁴ düşmesine neden olmuştur. İlk olarak, Mattâ lafzın ne olduğunu bilmemektedir. Lafız, anlamı öğrenirken öğrencinin rahatça gözden çıkarabileceği, dile ait dünyevi bir madde değil, aksine birbirinden kolayca ayrılamayacak iki unsurdan, dünyevi bir madde ve formdan, yani anlamdan meydana gelen doğal, karmaşık bir bütündür. İkinci olarak, bu doğal, değişken ve kompleks bütün, hepsi bir araya geldiğinde dili oluşturan pek çok yön, unsur ve katmandan teşekkül etmiştir. Anlamı öğrenmek isteyen kişinin, dile ilişkin kapsamlı bir bilgisinin olması gerekir, çünkü anlamlar ancak dil yoluyla ve dilde somutlaştıkları hal üzere gözlenmek ve anlaşılacak suretiyle öğrenilebilir. Anlamla ilgilendiği kadarıyla mantık insana, duyduğu dilin mantığını anlama ve konuştuğu dilin mantığını ifade etme yeteneğinden başka bir şey sağlamaz. Üçüncü olarak, doğru bir şekilde anlaşıldığında, bir dilin mantığı, geniş anlamda anlaşılacak kaydıyla o dilin gramerine denktir, çünkü bir dilin mantığında görünür hale gelen, onu soyutlayan ve dilin işleyişine ilişkin genel kurallar olarak ifade eden gramerdir. Mattâ’nın mantığının zayıf ve yetersiz

³⁴ Sirafi’nin normalde Mattâ’ya cevap vermeye başlarken kullandığı bir kelime olan ‘*ahta’te*’nin (yanılıyorsun) tartışmadaki kullanımlarını karşılaştırınız.

oluşu ve kendisinin bir çevirmen ve öğretmen olarak yetersizliği, temelde mantığın, dilin ve gramerin ne olduğunu ve bunlar arasındaki ilişkiyi bilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak şu sorular hala ortadadır: İnsan akli dilin sınırlarını aşarak kalıcı akledilir anlamlara erişebilir mi? Onun bu neticeyi elde etmesini sağlayacak olan sanat nedir?

Mattâ, kendi mantığının böyle bir araç olduğunu iddia etmiştir. Sirafi, Mattâ ve arkadaşlarının, bu mantık aracılığıyla kendi aralarındaki görüş ayrılıklarını bile gideremediklerine dair suçlamasını tekrar ederek ve Mattâ'nın inandığı en önemli hususlara, yani Hıristiyanlık dininin ve Teslis benzeri inançların doğru olduğuna dahi bu mantık vasıtasıyla ulaşmadığı iddiasını da ekleyerek, Mattâ'nın fikirlerine yönelik eleştirisinin son aşamasına geçer (125.12-15). Mattâ tartışmada söz almayı bıraktığından, burada değerlendirmelerimizi, Sirafi'nin fikirleri ile ilgili açıklamalarla sınırlandırmak durumundayız. Bir dinin ve en önemli akidelerinin doğruluğu gibi konular elbette anlamlı meselelerdir, ancak bunlar “mantık ve onun ispat gücü” ile halledilemez. Çünkü bu tür konular, mutlak anlamda insan zihninin değilse de Mattâ ve arkadaşlarının “kuru iddia ve gevezeliklerinin” ötesindedir ve “onların zeka ve zihinleri için biraz fazlaca karmaşıktır” (125.15-16). Bu konularla ilgilenen Mattâ'nın mantığından başka disiplinlerin ve ondan daha bilgili ve daha keskin zekalı kişilerin var olduğunu göstermek için Sirafi, Mattâ'ya, İslam hukuku (*fıkıh*) ve kelimada “tartışılan bazı problemler”den örnekler verir ki, bunlar “lafız”, “anlam” ve “söz”le, ayrıca diyalektik akilyürütme kurallarıyla ilgilidir. O, bir tartışmada sadece tek tarafın delillerini duyarak, kendi akilyürütmesi ile bu delillere yapılabilecek itirazları tahmin edebilen ve o konuda doğrunun ne olduğuna karar verebilen yatenekli bir kelamcının başarılarıyla boy ölçüşmesi için Mattâ'ya meydan okur. Mattâ, Sirafi'ye göre, izleyiciler arasından herhangi birinin kolaylıkla başarabileceği bu sınavı kaybeder (125.17-126.12).

İslam hukuku ve kelamı, sadece Mattâ'nın mantığını değil, burada Sirafi tarafından tanımlandığı şekliyle dil mantığını ve grameri de aşan disiplinlerdir. Dil, dilin mantığı ve grameriyle ilgili bütüncül ve kapsamlı bir bilgi ile işe başlayan bu disiplinler, dilin ya da söylenenin ve duyulanın sınırlarının ötesine geçerek, söylenmeyeni ve duyulmayı keşfedecek ve iki zıt tutum arasında hangisinin haklı olduğuna karar verecek derecede sağlam akilyürütmelerle işlem yapar. Sirafi'ye göre, bu durum, dilde somutluk kazanan anlamların da ötesinde birtakım akledilir anlamların var olduğunu ve bunların ancak dil sınırlarının ötesine geçecek kadar ilerilere gidebilen akıl vasıtasıyla bilinebileceğini kanıtlamaktadır:

Şimdi açığa çıktı ki, bileşik olan lafız basit olan akli kuşatamaz. Anlamlar, akledilir şeylerdir; birbirine sımsıkı bağlı ve son derece basittirler. Hangi dile ait olursa olsun lafızların, basit olan [anlam]ı ele geçirmek, kuşatmak, duvarlar içine hapsetmek, içindeki hiçbir şeyi dışarı bırakmamak ve dışarıdaki hiçbir şeyi içeri almamak gibi bir gücü yoktur. Basit olanın bozulmasına yol açacak olan [basitin bileşik olanla karıştırılması] tehlikesi sebebiyle [hiç kimse buna teşebbüs etmemelidir]. Bunu yapmak, doğruyu yanlışla karıştırmak ve yanlışın doğru gibi görünmesine yol açmaktır, demeye çalışıyorum (126.13-17).

Bir yandan basit akledilir anlamlar ile yine basit olan akıl arasındaki, diğer yandan da bileşik lafızlarla bir bütün olarak dil arasındaki ilişkiyi Sirafi böyle tasavvur etmektedir. Bu ilişki, mantığın icadı ile değişmemiştir (126.17-18), çünkü mantık ve gramer basit akledilir anlamlarla ilgilenmez. Bunların bilgisine götürecek olan yöntem, dil içerisine nüfuz ederek onun duvarlarını yıkacak ve karışmayan, bozulmayan hakikati yakalayacak türden bir akilyürütme işleminin kullanılmasıdır. Bu hakikat esasen, dil içinde bize kendisini sunduğu karışık ve bozuk bir form (hakikate benzeyen, fakat onunla aynı olmayan bir form) incelenerek ve bu karışım, basit akledilirler elde edilinceye ve insan akli, basit akledilirlerin birbirine bağlandığı yalın akıl haline gelinceye kadar tedricen saflaştırılarak öğrenilebilir. Sirafi'ye göre bu, kelimelerin (*ulemâ*) ve hukukçuların (*fukahâ*) problemleri ele alma tarzıdır. Onlar, araştırmalarında "iyice derine inerler" ve sonuçları ortaya çıkarmada "alabildiğine derine dalarlar", kendilerinden önce söylenenleri "yorumlamada gayet yeteneklidirler" ve muhtemel cevapları birbirinden güzelce ayırt ederler ve hâkezâ (127.1-3). Kelamcı ve fakihlerin kullandığı muazzam, düzenli ve etkileyici çalışma yöntemi ile karşılaştırıldığında Mattâ'nın mantığı, basit, bayağı, düzensiz ve bulanık kalmaktadır. Mantıkçılar, önlerine çıkan sorulara eksik ve yanıltıcı cevaplar verirler ve bu sebeple de sadece vahyedilmiş dinlerin mensupları tarafından değil, "Sabiî arkadaşlarımız" tarafından da alay konusu edilirler. İşte bütün bunlar, Yunanlıların ve diğer milletlere miras bıraktıkları felsefe ve mantığı kullanmanın bereketidir (127.3-128.8).