İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE RETORİK

Abdulkadir COŞKUN

LITERA
YAYINCILIK

Litera – 84

İnceleme Araştırma – 11

İbn Sînâ Felsefesinde Retorik

Abdulkadir Coşkun

Düzelti ve İç Düzen: Litera Yayıncılık
Kapak Tasarım: Litera Yayıncılık

Baskı: Ofis Matbaa
Ofis Matbaa Yayın Kâğıt San. Tic. Ltd. Şti.
Davutpaşa Kışla Caddesi Güven İş Merkezi No: 386-387
Topkapı-İstanbul Tel. 0212 576 47 15

Copyright© Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araştırma Org. San. Ltd. Şti. 2014

Bu eserin T rkçe telif hakları Kadem Yapım Medya İletişim ve Piyasa Araştırma Org. San. Ltd. Şti.'ne aittir. Yayıncının izni olmaksızın tümüyle veya kısmen yayınlanamaz, kısmen de olsa fotokopi, film vb. tekniklerle çoğaltılamaz ve elektronik ortamlarda yayınlanamaz.

İstanbul-2014
Kalenderhane Mah. Cemal Yener Tosyalı Cad.
Şehzade Cami Sk. No: 3 34134 Fatih-İstanbul
Tel: 0(212) 522 86 90 - Faks: 0 (212) 522 86 90

internet satış: **www.e-literakitap.com**
web: www.literakitap.com
e-mail: litera@literakitap.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Library of Congress Cataloging in Publication Data
Abdulkadir Coşkun

İbn Sînâ Felsefesinde Retorik
1. Felsefe 2. İslam Felsefesi 3. İbn Sînâ 4. Retorik
ISBN 978-975-6329-81-8

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE RETORİK

Abdulkadir Coşkun

LİTERA YAYINCILIK
İSTANBUL – 2014

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR 9

ÖNSÖZ 11

GİRİŞ 13

1. ANTİK YUNAN'DAN İBN SÎNÂ'YA RETORİĞİN SERÜVENİ

1.1. ARİSTOTELES'TEN ÖNCE VE ARİSTOTELES FELSEFESİNDE RETORİK 23

1.1.1. Aristoteles'ten Önce Retorik 24

1.1.2. Aristoteles'te Retorik 35

1.2. İSKENDERİYE'DE RETORİK VE ARİSTOTELES ŞARİHLERİNE GÖRE RETORİK'İN MEŞŞÂÎ GELENEKTEKİ YERİ 43

1.3. RETORİK'İN SÜRYANİCE VE ARAPÇAYA TERCÜMESİ 49

1.3.1. Retorik'in Süryaniceye Tercümesi 50

1.3.2. Retorik'in Süryaniceden Arapçaya Tercümesi 54

1.4. FÂRÂBÎ'NİN RETORİĞE DAİR ESERLERİ 60

1.4.1. *Büyük Şerh* (Didascalia) 62

1.4.2. *Kitâbu'l-hatâbe* 63

1.5. İBN SÎNÂ'NIN RETORİĞE DAİR METİNLERİ 64

1.5.1. *el-Hikmetü'l-Arûziyye* 67

1.5.2. *el-Hatâbe* 68

1.5.2.1. İbn Sînâ'nın el-Hatâbe'sinin Özgünlüğü 69

2. BİR İKNA SANATI OLAN RETORİKTE KULLANILAN YÖNTEMLER

2.1. TEKNİK OLMAYAN İKNA YÖNTEMLERİ 94

2.1.1. Yasalar 97

2.1.1.1. Ortak Yasalar 99

2.1.1.2. Özel Yasalar 100

2.1.2. Tanıklıklar (Şehâdât) 101

2.1.2.1. Sözle Tanıklık 104

2.1.2.2. Durumla Tanıklık 105

2.2. TEKNİK İKNA YÖNTEMLERİ 114

2.2.1. Yardımcı Unsurlar 116

2.2.1.1. Hünerler 119

2.2.1.2. Diğer Yardımcı Unsurlar 129

2.2.2. Temel Yöntemler 132

2.2.1.3. Entimem 133

2.2.1.4. Örneklem 196

3. Retorik Sanatının Değeri

3.1. Retoriğin Geçerlilik Değeri 209

3.2. Retorik Sanatının Yararı 215

3.2.1. Psiko-Sosyal Yapı ve Retorik 218

3.2.2. Ahlâklı Bir Toplumun Oluşumunda Retoriğin Etkisi 228

3.2.3. Retoriğin Siyasetteki Rolü 235

3.2.3.1. Adalet-Zulüm 244

3.2.3.2. Fayda-Zarar 248

3.2.3.3. Övgü ve Yergi 251

3.2.3.4. Kanun Koyucu 253

3.2.3.5. Müşâvir-Sözcü 257

3.2.3.6. Yönetim şekilleri 258

3.2.4. Retoriğin Eğitimdeki Faydaları 267

3.2.4.1. Retoriğin Yaygın Eğitimdeki Rolü 270

3.2.4.2. Retorik ve Felsefeye Giriş 273

4. Sonuç 277

Kaynakça 285

Dizin 299

Kısaltmalar:

a.mlf.	Aynı müellif
age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
agy.	Adı geçen yer
agt.	Adı geçen tez
Ar.	Arapça
bkz.	Bakınız
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör
Gr.	Grekçe
HWRh	Historisches Wörterbuch der Rhetorik
M.Ö.	Milattan önce
M.S.	Milattan sonra
M.Ü.	Marmara Üniversitesi
nşr.	Neşir
ö.	Ölümü
ör.	Örneğin
prg.	Paragraf
s.	Sayfa
thk.	Tahkik
trc.	Tercüme
try.	Tarih yoktur
vd.	ve devamı
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft

ÖNSÖZ

İslam filozofları arasında mantık sanatlarını en ayrıntılı bir şekilde ele alan filozoflardan biri olan İbn Sînâ, retorik sanatını da birden fazla metinde geniş bir şekilde incelemiş ve klasik retorik alanında en hacimli eserlerden birini ortaya koymuştur. Kendisinden öncekilerin birikiminden faydalanan İbn Sînâ, Aristoteles ve Fârâbî'nin geliştirdiği klasik retorik anlayışını daha da sistemleştirerek genelde Meşşâî felsefe geleneğine özelde ise İslam felsefesine özgün katkılar sunmuştur. İbn Sînâ'nın retorik anlayışı günümüzde doğuda ve batıda yeterince inceleme konusu yapılmamıştır. Bu çalışmamızın en temel amaçlarından biri İbn Sînâ'nın retoriğe dair düşüncelerinin açığa çıkmasına öncelikli olarak temel kaynaklara başvurmak suretiyle bir katkı sağlamaktır.

Bir giriş ve üç bölümden oluşan çalışmamızın giriş kısmında genel olarak konunun önemi, sınırları ve yöntemine değindikten sonra yararlandığımız başlıca kaynakları değerlendirdik.

İlk bölümde ise retoriğin ortaya çıkışı, Sofistlerin retoriği ele alış tarzı ve Aristoteles'in retoriği bir sisteme kavuşturması ve bu alanda yazdığı *Retorik* adlı eserinin serüvenine değindik. Bu bölümde Aristoteles'ten sonra onun retorik an-

layışının neden rağbet görmediği ve İskenderiye'deki Aristoteles şârihlerinin neden Aristoteles'in bu eserine şerh yazmadıklarını inceledik ve daha sonra da Süryanice üzerinden Arapçaya tercüme edilen *Retorik*'e dair Fârâbî ve İbn Sînâ'nın yazmış olduğu metinleri ele aldık.

İkinci bölümde bir ikna sanatı olan retoriğin kullandığı yöntemleri konu edindik. Genel olarak teknik ve teknik olmayan yöntemler şeklinde ayrılan bu bölümü İbn Sînâ'nın Meşşâî felsefe çizgisiyle olan benzer ve farklı yönlerine vurgu yaparak vermeye çalıştık.

Son bölümü ise retoriğin geçerlilik değeri ve yararı konusuna ayırdık. Retorik kıyasın bilgi değerini belirledikten sonra burhan sanatının yanında toplumda en faydalı mantık sanatı olan retoriğin insanlara psikolojik, sosyal, ahlâki, siyasi ve eğitim bakımından ne gibi faydalarının olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışmamın tamamlanmasında özverili yardımlarını esirgemeyen sayın hocam Prof. Dr. Ali Durusoy Bey'e öncelikli olarak şükranlarımı bildirmek istiyorum. Ayrıca ilgi ve alakalarıyla güvenlerini her zaman yanımda hissettiğim Prof. Dr. Muhittin Macit'e, Yrd. Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı'ya, Harun Takçı'ya ve Litera Yayıncılık çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak yanlarında olduğum her an bana yeni şeyler kazandıran hoca ve arkadaşlarımı da saygı ve hürmetle anmak isterim.

Abdulkadir Coşkun

GİRİŞ

Felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biri olan İbn Sînâ'nın (340-427/980-1037) gerek *eş-Şifâ* adlı eserinin bir bölümü olan *el-Hatâbe*'nin[1] ve gerekse genç yaşta kaleme aldığı *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'nin[2] retorikle ilgili bölümü, klasik retorik geleneğinde hacim ve içerik bakımından özgün bir yere sahiptir. Ancak İbn Sînâ retoriği batı dillerinde birkaç çalışmanın dışında herhangi bir incelemeye konu olmamıştır. Bunun da ötesinde Türkçede, sadece İbn Sînâ'nın retorikle ilgili düşünceleri üzerine değil, klasik retoriğe dair de ciddi metinler bulunmamaktadır. Bu alanda yapılacak çalışmalar, İbn Sînâ'nın düşünce sisteminin bütüncül olarak belirginleştirilip kavranabilmesine ve dolayısıyla İslam felsefesinin tarihî serüveninin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlayacak ve ayrıca klasik retoriğe dair de yeni ufuklar açacaktır.

Konusu bakımından burhan, cedel, retorik, şiir ve safsatadan oluşan beş sanattan amelî/pratik felsefeye en yakın olan retorik (ἡ ῥητορικὴ, he retorike), Antik Yunan'da şiir-

---

1 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Hatâbe*, nşr. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, 1954. (Bundan sonra bu eser "Hatâbe" veya "el-Hatâbe" şeklinde ifade edilecektir).

2 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-mecmû' evi'l-Hikmetü'l-'Arûziyye fî me'ânî Rîtûrîkâ*, nşr. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, 1954.

den düz yazıya geçiş sürecinde siyasi ve sosyal olayların da etkisiyle ortaya çıkmış bir sanattır.[3] Aristoteles'e (M.Ö. 384-322) kadar daha çok belirli kalıplar içerisinde ve mahkemelerde ya da siyasi arenada etkili konuşma yöntemi olarak kullanılan retorik, Aristoteles'le birlikte kıyas sanatı olarak değerlendirilmiş ve onun bu sanat üzerine yazdığı *Retorik* adlı eseri klasik retoriğin başlıca kaynaklarından biri olmuştur.

M.Ö. beşinci yüzyılın ortalarından itibaren Atina'da varlık gösteren Sofistler, şehirden şehire dolaşıp gençlere retorik dersleri vermek suretiyle toplumda etkili olmuş bir düşünce akımıdır.[4] Sofistlerin yöntem ve amaçlarına karşı durmanın bir erdem olduğunu savunan Eflâtun (M.Ö. 427-347) ise, *Gorgias* (Γοργίας) adlı eserinde bu düşünceyi savunanların gençlere verdiği retorik eğitiminin bir göz boyamacadan ibaret olduğunu ve bu düşünce akımına taraf olanların hakikati çarpıttıklarını ifade etmiştir.[5]

Eflâtun'dan sonra Aristoteles önceki retorik birikimini değerlendirmiş ve bu sanatı (τέχνη, techne) kıyas formuna sokmuş ve bu kıyas formuna da "entimem" (ἐνθύμημα, entümema) adını vermiştir. Klasik retoriğe yaptığı bu katkıların yanında retoriğin diğer kıyas sanatları arasındaki yerini belirginleştirerek daha sonra gelen Aristoteles şarihlerinin retoriği mantık külliyatını oluşturan *Organon* içerisinde değerlendirmesine kaynaklık etmiştir.

Aristoteles'ten sonra sosyal ve siyasi şartların değişmesiyle[6] Aristoteles retoriği yerine, daha çok pratik özelliğiyle öne

---

3 Williams, James D. (ed.), *An Introduction to Classical Rhetoric: Essential Readings*, Oxford, 2009, s. 2 vd.

4 Kennedy, George Alexander, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, 1994, s. 21.

5 Eflâtun, *Gorgias* (Γοργίας), 460-461.

6 Çelgin, Güler, *Eski Yunan Edebiyatı*, İstanbul, 1990, s. 167.

çıkan retorik tarzları tercih edilir olmuştur. İmparatorluk Roma'sında Aristotelesçi retorik önemini kaybetmiş[7] ve Aristoteles felsefesinin İslam dünyasına aktarılmasında önemli yeri olan İskenderiye'deki önde gelen Aristoteles şarihleri tarafından bu konuda önemli metinler kaleme alınmamıştır. Bununla birlikte *Retorik*'in[8] İskenderiye'de yapılmış biri yazarı bilinmeyen iki şerhi bulunmaktadır. Yazarı bilinen şerh İskenderiyeli Stephanus'a (7. yy.) aittir.[9] Süryaniceden Arapçaya tercüme edilen ancak Süryanicesi bulunmayan Aristoteles'in bu eserinin[10] günümüzdeki en eski tercümesi Arapçaya yapılan tercümedir. Günümüzde Aristoteles'in *Retorik*'ine kaynaklık eden en eski Grekçe nüsha ise bu metinden daha sonra, yaklaşık olarak onuncu yüzyılda sonra kaleme alınmıştır.[11]

Retorik İslam dünyasına aktarıldıktan sonra başta Fârâbî[12] (m. 870-950) ve İbn Sînâ (m. 980-1037) olmak üze-

---

7 Smith, Robert W., *The Art of Rhetoric in Alexandria, Its Theory and Practice in the Ancient World*, The Hague, 1974, s. 15; Würsch, Renate, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin, 1991, s. 213; Çelgin, *age.*, s. 169-170.

8 Aristoteles, *Retorik*, trc. Mehmet Doğan, İstanbul, 1995.

9 Rabe, H., "Anonymi et Stephani in artem rhetoricam commentaria", *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), XXI, 2, Berlin, 1896.

10 Aristoteles, *el-Hatâbe et-terceme el-'Arabiyye el-kadîme*, ed. Bedevî, Mısır, 1959; Lyons, M.C., Aristotle's "*Ars Rhetorica*": The Arabic Version, Cambridge, 2 cilt, 1982.

11 Harlfinger, Dieter, "Die Aristotelica des Parisinus Gr. 1741: Zur Überlieferung von Poetik, Rhetorik, Physiogno monik, De signis, De ventorum situ", *Philologus*, 114:1/2 (1970), s. 28-50.

12 Farabi, *Deux ouvrages inedits sur la rethoriques, I. Kitab Al-Hataba. II. Didascalia in rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi*, trc.-nşr. J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrut, 1971; Farabi, *Kitâbu'l-hatâbe*, nşr. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, 1976. (Bundan sonra *Kitâbu'l-hatâbe* şeklinde ifade edilecektir).

re farklı felsefeciler tarafından değişik metinler çerçevesinde değerlendirilmiştir.

Entimem ve örneklem (παράδειγμα, paradeigma); ayrıca hatip, dinleyici ve hitabetle alakalı iknada etkili hususlar Aristoteles tarafından teknik (sanatla ilgili)[13] ikna yöntemleri olarak nitelendirilmiştir. Ancak bunlardan sadece entimem ve örneklem kıyasla alakalı çıkarım tarzlarıdır.

Çalışmamızın temel konusu olan ikna yöntemleri, sadece teknik yöntemlerden oluşmamaktadır. İknada kullanılan teknik yöntemlerin yanında bir de teknik olmayan ikna yöntemleri vardır. Aristoteles'in yasalar, tanıklıklar, anlaşmalar, yeminler ve işkenceler olarak sıraladığı ve İslam filozoflarının da alıp geliştirdiği geliştirdiği bu yöntemler, birer kıyas formu içerisinde ifade edilmemiş olmalarından ve belli bir yetkinliğe dayanarak üretilmediklerinden, "teknik olmayan yöntemler" diye nitelendirilmişlerdir. Örneğin yemin etmek, meleke bakımından herhangi bir yetkinliği gerektirmemekle birlikte, tasdik sağlamak amacıyla kullanıldığı takdirde belli bir inandırıcılık meydana getirmektedir.

---

[13] Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde geçtiği üzere sanatın (τέχνη, techne) "tecrübeden daha ilmî (ἐπιστημονικός, epistemonikos)" olduğu şeklindeki ifadesini nakleden Christof Rapp, diğer yandan *Nikomahos'a Etik*'te kavramın daha açık bir şekilde ele alındığını belirtmektedir. Buna göre sanat ve ilim (επιστήμη, episteme, Wissenschaft) ve aynı zamanda sanat ve bilişsel yetilerle (Vermögen) ilgili eylemler arasındaki fark "madde" (konu, Gegenstand) bakımındandır. Bilim sadece biliyorken sanat bilmekten "daha fazlasını ortaya koyar (verhalten)" (1140 a 2). "Ortaya koymak" ise "yapmak, davranmak" (handeln) şeklinde olabileceği gibi "üretmek" (herstellen) şeklinde de gerçekleşir. Sanatla ilgili olanı "üretmek"tir. Yetkinliğin (Vollkommenheit) akılla (φρόνησις, fronesis) birlikte olan "yapmak"ta değil de "üretmek"le bağlantılı olan sanatta olması, bu ikisi arasındaki farkı ortaya koyar. O halde ilim ve akıldan (Klugheit) ayrı olarak sanat, "doğru muhâkeme kabiliyetine (λόγος, logos) sahip, imal edici bir karakter özelliği/vaziyeti" şeklinde tarif edilebilir. Bk., Aristoteles, *Rhetorik*, 2 cilt, ed. Christof Rapp, Darmstadt, 2002, cilt: 1, s. 2.

Öncüllerinden birinin eksik olması dolayısıyla "eksik öncüllü kıyas", "gizli kıyas" (zamir) veya "örtülü kıyas" (matvî) ya da eksik bırakılan öncül zihinde tamamlandığı için "düşündürmek" anlamında "tefkir" adı verilen entimem, kitabımızın ikinci bölümünün başlıca konularındandır. Bu bölümde bir öncülü açıkça ifade edilmese de kıyas olma özelliğini kaybetmeyen entimem, sureti ve maddesi bakımından ele alınmıştır.

Bir bilgi üretiminden ziyade, her bilgiye ulaşamayan insanlara uygun bir bilgi aktarım yöntemi olarak retorikte entimemle birlikte ele alınan temsîl, ikinci bölümün diğer bir konusudur. Benzer iki tikel arasında karşılaştırma yapmak suretiyle sonuca varma esasına dayanan bu çıkarım tarzı, özellikle kıyasla yapılan bir çıkarımı anlamakta zorlananlar için başvurulan daha basit ve teknik bir ikna yöntemidir.

Aristoteles'in ikna yöntemleri tasnifini temel alan Fârâbî ve İbn Sînâ bu yöntemler konusunda daha zengin ve özgün bir bakış açısı ortaya koymuşlardır. Örneğin mucize ve lanetleşme, entimem, örneklem ve diğer yardımcı teknik ikna yöntemleri gibi olmasa da İslam kültüründen alınan tanıklıklar arasında değerlendirilmiştir.

Retorikte başvurulan teknik ve teknik olmayan yöntemler incelendikten sonra üçüncü ve son bölümde retoriğin geçerlilik değeri ve yararları ele alınmaktadır. Daha çok toplumun değer yargılarına dayanan mümkün öncüllerin oluşturduğu retorik sanatının öncüllerinin gerek bilgi ve gerekse toplum açısından değerinin incelenmesi, retoriğin beş sanat içerisindeki yerinin belirginleşmesine yardımcı olacaktır.

Burhan ehli, kesin olup olmadığına karar vermek için bilgiyi, algılama süreçlerinde çeşitli açılardan değerlendirir. Retorik ehli ise yaygın algılama tarzlarını kullanarak daha

pratik bir yol izlemek suretiyle hayatına bir düzen ve devamlılık sağlamak için ikna yolunu seçer.

Basiretine dayanarak hüküm veren halka (فيكون لجمهور الناس بأحكامه بصيرة)[14] hitap eden retorik sanatını kullanan hatibin, dinleyicisini daha kolay ikna edebilmek için onun nasıl bir psikolojik ve sosyal ortamda bulunduğunu bilmesi gerekir.

İbn Sînâ'nın siyasi görüşleri üzerine çalışanlar, toplum ve siyaset konuları bakımından zengin bir içeriğe sahip olan filozofun retorikle ilgili metinlerine hemen hiçbir şekilde başvurmamışlardır.[15] Temelde İbn Sînâ'nın, siyaset düşüncesi açısından ihmal edilmemesi gereken bilgiler içeren retorik metinlerine dayanarak kaleme aldığımız retoriğin siyasetteki rolü konusunun bu konuda yapılacak çalışmalara yeni bir boyut getireceği düşüncesindeyiz.

Yöntem

İbn Sînâ'nın retoriğe dair görüşlerini incelerken temel olarak tasvirî yöntemi takip ettik. Bunun yanında kavramların öncelikli olarak İbn Sînâ'nın kendi metinlerindeki tanımlarına başvurulmuştur. Diğer yandan Fârâbî'nin metinleri ve *Retorik*'in Arapça tercümesine başvurarak farklı kullanımları ve bakış açılarını tespit etmek suretiyle konunun değişik boyutlarını ortaya koymaya çalıştık.

---

[14] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 20.

[15] Bk., Galston, Miriam, "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy", *The Review of Politics*, cilt: 41, sayı: 4 (1979); Charles E. Butterworth, "The Political Teaching of Avicenna", *Topoi*, 19 (2000) vd.

Siyasi ve sosyal gelişmelerden bağımsız düşünülemeyecek olan klasik retoriğin tarihi, bir mantık sanatı olarak incelediğimiz İbn Sînâ'nın retorikle ilgili düşüncelerini daha iyi anlamak bakımından önemlidir. Bu sebeple üç bölümde ele aldığımız çalışmamızın ilk bölümünde klasik retoriğin doğuşundan İbn Sînâ'ya kadar geçirdiği süreci özet mahiyetinde vermeye çalıştık. *Organon* külliyatına dâhil olan bir sanatın ortaya çıkışından İslam filozoflarına ulaşana kadar geçirdiği aşamaları ortaya koyması bakımından bu bölümün ayrı bir yeri vardır.

İkinci ve incelememizin temelini teşkil eden "Retorikte Kullanılan İkna Yöntemleri" bölümü, teknik ve teknik olmayan ikna yöntemleri konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde retorik kıyasın temeli olan teknik ikna yöntemlerine, yani entimem ve örnekleme geçmeden önce teknik olmayan yöntemleri ele aldık. Daha sonra da çeşitleriyle birlikte entimem ve örneklemi (paradeigma, analoji, temsîl) inceleme konusu yaptık.

Son bölümde retoriğin geçerliliğine değindikten sonra retoriğin amacı olmayıp maddesini oluşturan ahlâkî, siyasi ve sosyal konularla bağlantılı olarak retoriğin yararı konusuna yer verdik.

Literatür

Tezimizin başlıca kaynakları *Şifâ*'nın *Hatâbe* kısmı ve *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'nin retorikle ilgili bölümüdür. Retorikle ilgili diğer temel eserler ise Aristoteles'in *Retorik* metni, bu metnin Arapça tercümesi ve Fârâbî'nin retoriğe dair metinleridir. Bunun yanında ilgili yerlerde Eflâtun'un ve İskende-

riye'deki Aristoteles şarihlerinin eserlerine de başvurulmuştur.

Aristoteles'in *Retorik* metninin Grekçesi için John H. Freese'in tercüme ettiği ve Harvard Üniversitesi tarafından Loeb Classical Library serisi içinde son baskısı 1959 yılında yapılan metinden ve Chicago Üniversitesi'nin Perseus Projesi'nden yararlanılmıştır.

Aristoteles'in *Retorik* adlı eseri için temel alınan batı dillerindeki iki eser, klasik retorik alanının önde gelen isimlerinden George A. Kennedy'nin tercüme edip notlandırdığı ve ikinci baskısı 2007 yılında yapılan *Aristotle, On Rhetoric: a theory of civic discourse* (Oxford) ve Christof Rapp'ın 2002 tarihli iki ciltlik Aristoteles, *Retorik* adlı inceleme ve tercümesidir. Türkçede ise Mehmet Doğan'ın İngilizceden tercüme ettiği metin (Aristoteles, *Retorik*, İstanbul, 1995) kaynak olarak alınmıştır.

Retorik'in Arapça tercümesinin iki farklı neşri bulunmaktadır. İlki Abdurrahman Bedevî'nin yayınladığı *el-Hatâbe et-terceme el-'Arabiyye el-kadîme* (1959) ve ikincisi Malcolm C. Lyons'un, biri lügatçe olmak üzere iki ciltlik *Aristotle, Ars Rhetorica: The Arabic Version* (1982) adlı neşridir. İbn Sînâ *Retorik*'in Arapça tercümesinin nüshalarında yanlışlıklar bulunduğunu belirtmektedir: [16]"وعندى أنه وقع فى النسخ غلط" ("Bana göre nüshalarda hata vardır"). Metnin devamında ona göre doğrusunun nasıl olması gerektiğini belirtir ve sonra da Yunanca metne başvurulmasını salık verir (ولكن يجب أن يرجع إلى اليونانية). Bu bakımdan İbn Sînâ Arapçaya

[16] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 81. Aristoteles, *Retorik*, 1365 b 9'un tercümesinde asıl metinde olmayan ve sağlığın zayıflık için değil de zayıflığın sağlık için olmasından dolayı hastalığın zayıflıktan daha değerli olduğuna dair açıklamalar bulunmaktadır. İbn Sînâ ise zayıflığın hastalığa değil de ona sahip olana nispet edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

aktarım sürecinde tercümede meydana gelen bazı yanlışları düzeltme yoluna gitmiş ve daha güvenilir bir metin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Retorik metninin tarihiyle alakalı olarak Rudolf Kassel'in *Der Text der aristotelischen Rhetorik: Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe* (1971) ve Paul D. Brandes'in *A History of Aristotle's Rhetoric with a bibliography of early printings* (1989) isimli eserlerine başvurulmuştur.

Fârâbî'nin retoriğe dair iki metni bulunmaktadır. Günümüzde sadece bir bölümünün Latincesi bulunan "Büyük Şerh"le (Langhade ve Grignaschi, Beyrut, 1971) ilgili olarak gerek Renate Würsch'ün gerekse Deborah L. Black'in çalışmalarında yer alan tercümelerden yararlanılmıştır. Metnin iki baskısı bulunmaktadır (Langhade ve Grignaschi, 1971; M. Selîm Sâlim, 1976). Bunlardan Langhade ve Grignaschi'nin Latince *Büyük Şerh*'le birlikte neşrettiği metin kaynak olarak alınmıştır. İbn Sînâ, Fârâbî'nin her iki metninden de yararlanmıştır.

İbn Sînâ'nın müstakil olarak retorik konusunu ele aldığı *el-Hatâbe* (*eş-Şifâ, el-Mantık, el-Hatâbe*, nşr. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, 1954) ve *el-Hikmetü'l-'Arûziyye ev fî me'ânî Rîtûrîkâ* adlı iki metni mevcuttur. İbn Sînâ'nın *el-Hatâbe*'si Fârâbî'nin *Büyük Şerh*'inden sonra retorik konusunun ayrıntılı olarak ele alındığı ikinci metin, günümüzdeki mevcut haliyle ise tek metin olma özelliğine sahiptir. İbn Sînâ'nın metni hacim olarak Aristoteles'in metninden daha büyüktür.

el-Hikmetü'l-'Arûziyye'nin iki baskısı bulunmaktadır (*Kitabü'l-Mecmu' ev el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, nşr. Muhsin Salih, Beyrut, 2007/1428; *Kitâbu'l-mecmû' ev el-Hikmetü'l-'Arûziyye fî me'ânî Rîtûrîkâ*, nşr. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire,

1954). Çalışmamızda bu iki metinden çoğunlukla Selîm Sâlim'in neşrini esas aldık.

İbn Sînâ'nın retorik metinlerinde kullandığı kavramsal yapının en büyük dayanağı Fârâbî'nin metinleri ve *Retorik*'in Arapça tercümesidir. Dolayısıyla biz de çalışmamızdaki kavramsal çözümlemeler için bu iki kaynağı daha sık kullandık.

Kitabımızda başvurduğumuz bu temel kaynakların yanında yararlandığımız başlıca ikincil kaynaklar Renate Würsch'ün *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt* (Berlin, 1991) ve Deborah L. Black'in *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden, 1990) isimli çalışmalarıdır. Würsch eserinde İbn Sînâ'yı merkeze almakla birlikte Fârâbî'nin görüşlerine de yoğun olarak yer vermektedir. Black ise eserinde temel olarak retorikle beraber şiire neden mantık sanatları arasında yer verildiği sorusuna cevap aramaktadır.

Başta Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın olmak üzere klasik dönemin iletişim teorisine dair temel metinlerinden yola çıkarak yaptığımız bu incelemenin, son yıllarda ülkemizde artmaya başlayan İbn Sînâ çalışmalarına yeni bir katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.

1. ANTİK YUNAN'DAN İBN SÎNÂ'YA RETORİĞİN SERÜVENİ

1.1. ARİSTOTELES'TEN ÖNCE VE ARİSTOTELES FELSEFESİNDE RETORİK

Eserleriyle düşünce tarihinde gözden kaçırılamayacak bir yer edinen İbn Sînâ'nın retorik anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için klasik retoriğin gelişim seyri, özellikle etkilendiği kaynaklar ve etkisi bakımından öncesiyle birlikte Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) ve Grekçe felsefî birikimin İslam dünyasına geçişinde başlıca duraklardan olan İskenderiye'de hâkim olmuş olan retorik anlayışının bilinmesi gerekir. Bunun yanında *Retorik*'in İslam dünyasında İbn Sînâ'ya (980-1037) ulaşana kadar geçirdiği evreler; *Retorik*'in Arapça tercümesi ve Fârâbî'nin (870-950) retoriğe dair düşüncelerini ortaya koyduğu metinler çalışmamızın bu bölümü bakımından önem arzeden diğer konulardır.

Muhatabı ikna etmede kullanılan görsel araçlardan zihinsel ve duygusal araçlara kadar birçok iletişim yönteminin bulunduğu günümüze kıyasla bireyde ve toplumda kanaat oluşturmak için en etkili yöntemin söz olduğu dönemler, güçlü bir ikna kabiliyeti olanların bu özelliklerini kullanarak top-

lumda yüksek mevkilere geldikleri dönemlerdi. Zihinsel ve duygusal etkinin belli bir ifade kalıbına bürünerek muhatabı ikna etme yönünde kullanılmasını amaçlayan retorik, klasik Yunan'da fikrî faaliyetlerin tabiat üzerine yoğunlaşmasından önce toplumu yönlendiren mitoslarla yüklü şiirin eski gücünü giderek kaybetmesiyle ilk başta daha çok düzyazı formunda ortaya çıkmıştır. Siyasi ve adli kurumların oluşmasıyla da sözlü ifadeye yönelik kaynaklar ve eğitim öğretim, giderek yaygınlaşmıştır.

1.1.1. Aristoteles'ten Önce Retorik

"Retorik öğrenmeyen, onun kurbanı olur." Antik Yunan'da bir kitabede yazan bu ifade[17] o dönemde Ege'nin iki yakasında ve Sicilya'daki toplumların retoriğe bakışına dair güzel bir ipucu vermektedir.

Klasik kaynaklarda "retorik" (ἡ ῥητορικὴ, he retorike) kelimesi ilk olarak Eflâtun'un (M.Ö. 427-347) M.Ö. 385 yılında kaleme aldığı *Gorgias* (Γοργίας) adlı eserinde ve "retorik veya retorikçiyle ilgili" anlamlarına gelen "ῥητορικός" (retorikos)[18] hali ise yine Eflâtun'un *Phaedrus* isimli eserinde yer almaktadır.[19] Bu kelimelerin kaynaklandığı ifade ise "ῥεω" (ŕeo, "söylüyorum") sözüdür.[20] Eflâtun'a sanatının

---

17 Katula, Richard A., "The Origins of Rhetoric: Literacy and Democracy in Ancient Greece", *A Synoptic History Of Classical Rhetoric* içinde, ed. Murphy, James Jerome, New Jersey, 2003, s. 3.

18 Eflâtun, *Gorgias*, 449 d. ῥητορικός (retorikos): 1. Konuşma sanatıyla ilgili, konuşma sanatı. 2. Konuşmacıyla ilgili, konuşma sanatı öğrencisi, konuşma sanatçısı, bir konuşmacı gibi, bk. Gemoll, W.; Vretska, K., *Gemoll, Griechisch-deutsches Schul. Und Handwörterbuch*, Bonn, 2006, s. 710. (Bundan sonra bu kaynak "Gemoll" olarak geçecektir).

19 Eflâtun, *Phaedrus*, 260c, 266d, 272d.

20 Retoriğe dair bazı çalışmalarda Grekçe kelimeler, vurgu kaldırılarak veya vurgu yanlış yere konarak ifade edilmekte, bu ise anlamın değişmesine sebep olmaktadır. Örneğin Çiğdem Dürüşken'in *Roma'da*

ismi sorulunca o da "ἡ ῥητορικὴ τέχνη" (retorik sanatı) şeklinde cevap verir.[21] Burada geçen "retorike" kelimesi isim-sıfat halinde ve tekildir. Bununla birlikte "retor" (ῥήτωρ, konuşmacı) kelimesi M.Ö. 5. yüzyıldan itibaren mecliste veya mahkeme salonlarında konuşma yapanlar için kullanılagelmekteydi. Muhtemelen Eflâtun "retorik" kavramını buradan türetmiştir.[22] Önceleri sadece halk önünde konuşma yapanlar için kullanılan "retor" kelimesi klasik Yunan döneminden sonra bir sanat kavramı olarak "güzel konuşma sanatı öğreticisi" anlamına gelecek şekilde de kullanılmaya başlamıştır.[23] Antik Yunan'da retoriğe dair ilk defa öğretim amaçlı sistemli eserler ortaya koyan ve retoriğin kurucuları olduğu kabul edilen Koraks[24] ve Tsias'a[25] (M.Ö. 467) dair

---

Retorik Eğitimi adlı çalışmasında kelime Latin harfleriyle yazılmış ve vurgu işareti konmamıştır (Bk., *Antik Çağda Doğan Bir Eğitim Sistemi Rhetorica, Roma'da Rhetorica Eğitimi*, İstanbul, 1995, s. 1). Engin Delice ise kelimeyi Grek harfleriyle yazmakla birlikte kelimenin vurgusunu belirtmemektedir (Bk., *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, basılmamış doktora tezi, Ankara, 2007, s. 253). Ancak kelime vurgusuz olarak yazıldığında "söylüyorum" (ῥεω, reo) anlamında mı yoksa "akmak" veya "kanamak" (ῥέω, réo) anlamında mı kullanıldığı belli olmamaktadır.

21 Eflâtun, *Gorgias*, 449 a. Ancak Eflâtun'un idealar öğretisine karşı çıkan ve bilginin gizli olmayıp açık olduğunu savunan Aristoteles (nitekim daha sonra İbn Sînâ da idealar fikrine karşı çıkacaktır, bk., İbn Sînâ, *Metafizik*, cilt I, İstanbul 2004, prg. 449), özellikle *Gorgias* ve *Phaedrus* adlı eserlerinde yer alan ve daha çok belirli kişiler arasında geçen konuşmaları cedel yöntemi olarak tanımlamakta ve bu yolla gerçeğe ulaşıldığı iddiasını eleştirmektedir. Zira cedel doğruya götüren bir araç olarak değil ancak bir karşı çıkma yöntemi olarak kullanılabilir.

22 Bk., Williams, *age.*, s. 10.

23 Pilz, W., *Der Rhetor im attischen Staat*, Leipzig, 1934, s. 7-28; Kennedy, George Alexander, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, 1994, s. 3.

24 Klasik felsefeye dair yetkinliğiyle tanınan Heidegger, sesinin kötü olması (veya kendini ifade etme hususunda konuşmaya fazla ağırlık vermesi) dolayısıyla Yunanlıların retoriğin kurucusuna "koraks" yani "karga" demelerinin muhtemelen bir rastlantı olmadığını belirtir,

ilk bilgiler Eflâtun ve Aristoteles'in eserlerinde yer almaktadır.[26] Koraks ve Tsias[27] arasında hoca-talebe ilişkisi bulunduğundan Eflâtun ve Aristoteles gibi filozoflar bu ikisini retorik tarihinde ilk öğretmenler olarak görmektedir.[28]

1.1.1.1. Retoriğin Ortaya Çıkışı

Klasik retoriğe dair çalışmalarıyla tanınan George Alexander Kennedy son çalışmalarından olan ve klasik retorik tarihinin temel kaynakları arasında yer alan *A New History of Classical Rhetoric* adlı eserinde, Antik Yunan'da kültürün başta gelen aktarım biçimi olması dolayısıyla retoriğin tarihinin her bakımdan o dönemin bir kültür tarihi olarak görülebileceğini belirtir.[29]

Kennedy, "A Hoot in the Dark: The Evolution of General Rhetoric", *Philosophy and Rhetoric,* 25.1: 121, Pennsylvania, 1992, s. 5.

25 Çelgin, *age.*, s. 155.

26 Aristoteles, *Retorik*, 1402 a 17.

27 Hinks, D.A.G., "Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric", *The Classical Quarterly*, 30: 1/2 (Ocak - Nisan, 1940), s. 62.

28 Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 34. Bir rivayete göre Tisias, Koraks'ın talebesidir. Koraks'tan retorik eğitimi alır; ancak aldığı eğitimin karşılığı olarak ücretini ödemez, Koraks da onu mahkemeye verir. Tisias, mahkemede eğer davayı kazanırsa davayı kazanmış olduğundan dolayı para vermeyeceğini, yok eğer kaybederse aldığı retorik eğitimi bir işe yaramadığından para vermesinin hiç de adil olmayacağını söyler. Koraks da bu savı döndürerek karşılık verir. Mahkeme de her ikisine nükteli bir cevap verir: "Kötü karganın (Koraks) kötü yumurtası!", Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 34. Bu rivayet İbrahim Emiroğlu'nun kitabında Protagoras'la (M.Ö. 482-411) Eulathus arasında geçen bir dilem örneği olarak alınmaktadır. Bk., *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999, s. 202-203. Diğer yandan "Koraks" kelimesinin Tisias için kullanılan bir lakap da olabileceği nakledilmektedir, bk. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 188.

29 Kennedy, George Alexander, *A New History of Classical Rhetoric*, s. XI. Ayrıca klasik dönemde retorik ve kültürel etkileşim konusuyla

Antik Yunan toplumunda değişen ekonomik, sosyal ve siyasi şartlar toplumun alt kesimini oluşturan ve geçimini beden gücüyle sağlayanların daha fazla refah ve daha fazla siyasi hayata katılım taleplerinin canlanmasına yol açmış ve M.Ö. yedinci yüzyıldan itibaren demokratik yönetim tarzı Atina'da yerleşmeye başlamıştır.[30] Demokratik sistemde ortak yaşam alanlarında tutunabilmek ve hukuk ve siyasette öne çıkabilmek için güçlü bir konuşma yeteneğine ihtiyaç duyulmaktaydı.

Retoriğin Antik Yunan'daki gelişimini etkileyen önemli bir unsur olan yargı sistemi, kendinden önceki retorik geleneğine değinirken Aristoteles'in de ele aldığı bir konudur. O dönemde uygulanan yargı sistemi, davalarda tarafların bir başkası tarafından temsil edilmesini yasaklamış ve her iki taraf da iddia ve savunmalarını kendileri yapmak zorunda kalmıştır.[31] Bu durumda suçun veya suçsuzluğun ispatı için güçlü bir ifade kabiliyeti gerekli olmuştur.[32] Dolayısıyla Aristoteles genel felsefe sistemi içerisinde değerlendirip kıyası retorikte uygulayana kadar geçen dönemde retorik törensel ve politik olana kıyasla daha çok adlî söylev türüyle öne çıkmıştır.[33]

M.Ö. 5. yy.ın ortalarından itibaren ise insanların ihtiyaç duyduğu retorik eğitimini sağlamak için Sicilya, Yunanistan ve Küçük Asya'da retorik okulları ortaya çıkmaya başlamış

---

bağlantılı olarak bk., Habinek, Thomas N., *Ancient Rhetoric And Oratory*, Oxford, 2005, s. 60-78.

30 Katula, *Agm.*, s. 4-7.

31 Çelgin, *age.*, s. 156-157.

32 Williams, *age.*, s. 18-19.

33 Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 4.

ve bu okullar yaygın olarak özellikle adlî hitabete yönelik eğitim vermişlerdir.[34]

1.1.1.2. Sofistlerde Retorik

İnsanları yönlendirme hususunda sözün gücüne başvuran ve dil ile düşünceyi özdeşleştirerek dili mantığın yerine geçiren Sofistler,[35] retoriği bir anlamda insanları yanıltmak için kullanmışlardır. Eflâtun'un eserlerinde çokça konu edinilen "İlk Sofistler"[36] şehirden şehire yolculuk yaparak daha çok gençlere retorik hakkında dersler veriyorlardı. Bu yöndeki çabalarıyla M.Ö. beşinci yüzyılın ortalarından başlayarak yaklaşık altmış yıl boyunca Antik Yunan şehir devletlerinin merkezi olan Atina'da etkin bir şekilde varlıklarını sürdürmüşlerdir.[37]

Sözlü kültürden yazılı kültüre geçişin bir sonucu olarak retorik de sistemli hale gelmiş[38] ve bu değişim retoriğin tarihinde köklü yeniliklere yol açmıştır.[39]

Retorik bilincin gelişip bir disiplin haline geldiği M.Ö. 5. veya 4. yy.dan itibaren Sofistler etkili olmaya başlamış ve bu akım başta Gorgias (M.Ö. 485-380), Alkidamas (M.Ö.

---

[34] Aristotle, *On Rhetoric*, tercüme ve notlar: Kennedy, s. 33; Dürüşken, *age.*, s. 8.

[35] Durusoy, Ali, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *Islami Ilimler Dergisi*, Cilt: 5, Yıl: 5, Sayı: 2, 2010, s. 11.

[36] Tarihte iki döneme ayrılan Sofist hareketinin ikincisi, M.S. ikinci yüzyıldan beşinci yüzyıla kadar geçen mutlak Roma iktidarının hüküm sürdüğü bir dönemde ve sadece Atina çevresinde değil, Akdeniz'in doğusunda da etkili olmuştur. James J. Murphy, "The End of the Ancient World: The Second Sophistic and Saint Augustine", *A Synoptic History of Rhetoric* içinde, s. 230.

[37] Kennedy, *age.*, s. 21.

[38] Williams, *age.*, s. 2.

[39] Schiappa, E., *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven, 1999.

400-320) ve çağdaşı İsokrates (M.Ö. 436–338) tarafından temsil edilmiştir.[40]

Beşinci yüzyılda önceleri daha çok pratik nedenlerle ortaya çıkan yazılı kültür giderek her alanda kendini göstermiş ve hatipler de söylevlerini yazılı olarak sunmaya başlamışlardır. Bu durumu eleştiren Sofist Alkidamas 'Metinleri Yazanlara Karşı' (περί των γράπθους λόγους γράφονθων, Peri Ton Graptûs Logûs Grafonton) adlı bir çalışma kaleme almış, Eflâtun da *Phaedrus* adlı eserinde Sokrates'in (M.Ö. 450-386) dilinden, yazmanın hafızaya zararlı olduğunu ve metnin kendisine yöneltilen soruları cevaplamada yetersiz kalacağını belirtmiştir.[41] Buna karşın Aristoteles düşüncelerini daha çok uzun açıklamaların yer aldığı yazılı metinlere dayandırmış ve derslerde ortaya koyduğu fikirler öğrencileri tarafından yazıya geçirilmiştir. Böylece bu metinler üzerinde daha sonra düzeltmeler, ekleme ve çıkarmalar yapılabilmiştir. Muhtemelen *Retorik*'te kullandığı 'mevzu' (topic) kavramı da bu yazma eylemine dayanmaktadır.[42] Yazım kültürünün yaygınlaşmasıyla seslendirilen düşünceler yazıya da dökülerek daha verimli fikrî ürünlerin ortaya çıkmasının yolu açılmıştır.

Retorik'ten önce güzel konuşmayı ifade etmek için "techne logon" (τέχνη λόγον, konuşma sanatı) tabiri kullanılıyordu. Ancak "logos" (λόγος) ifadesi Yunancada 'söylemek', 'kelime', 'cümle' veya 'yazılı veya sözlü bir çalışmanın bir bö-

---

40 Eflâtun, *Phaedrus*, trc. Robin Waterfield, Oxford, 2003, s. 108-109 (notlar); Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 17-21.

41 Kennedy, *age.*, s. 27.

42 Yunancada 'topos', kelime olarak 'yer' anlamına gelir ve mantıkta kullanıldığı anlamda "bir düşüncenin, bir delilin veya bir ifade şeklinin bir metinden alındığı yer" karşılığını almaktadır. Cole, Thomas A., *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1991, s. 88–89.

lümü' ve "düşünmek" gibi anlamları da içerdiğinden retorikten farklı bir anlam içeriğine sahiptir.[43]

Sofistlerin önde gelenlerinden Gorgias, Yunan trajedi ve şiirinden birçok özellik alarak konuşmalarında kullanmıştır. Eflâtun'un, adıyla kitap yazdığı Gorgias'ın retorikteki en önemli özelliği belirli konuşma kalıplarını kullanmış olmasıdır. Bu kalıplar arasında birbirine eşit cümleler, birbiriyle çelişen düşüncelerin birlikte sunumu, birbiri ardına gelen cümlelerin karşılıklı düzenlenmesi ve kafiye bulunmaktadır.[44]

Meşhur sofistlerden Gorgias'ın öğrencisi ve İsokrates'in rakibi, felsefeyi kanunlara bir engel olarak gören ve klasik dönem retoriğinde yazım tarzına yaptığı katkıyla tanınan Alkidamas,[45] Aristoteles tarafından tarzının duygusuz ve metaforu kullanışının ise yersiz olduğu ithamıyla karşı karşıya kalmıştır.[46]

Yukarıda bahsi geçen retorik okullarına ondört yaşından itibaren gitmeye başlayan bir öğrenciye Sofistler gramer ve atletizm gibi derslerin yanında nasıl iyi bir hatip olunacağı eğitimini de vererek kişinin toplum hayatında iyi bir yere gelmesini ve iyi bir yurttaş olmasını sağlamaya çalıştıklarını iddia etmişler ve faaliyetlerini bu yolla savunmuşlardır.

Bu dersler için gerekli olan teknik kuralların (τέχνη, techne) yer aldığı kitapçıklar kaleme almak suretiyle, ücretli

---

43 Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 11-12. 'Logos'la bağlantılı olarak Sofistler toplumda başarılı olmak isteyenlere konuşma eğitimi veriyorlardı. Ancak bu eylemi retorik değil de felsefe öğrenimi olarak kabul ediyorlardı. Bk., Kennedy, *age.*, s. 43.

44 Matsen, Patricia M., *Readings from Classical Rhetoric*, s. 32

45 Hill, Forbes I., "Aristotle's Rhetorical Theory. With a Synopsis of Aristotle's Rhetoric", *A Synoptic History of Rhetoric* içinde, s. 116.

46 Aristoteles, *Retorik*, 1406 a 4.

hocalar eşliğinde[47] sadece erkek çocukların katıldığı dersler, bu kitapçıklardan takip ediliyordu. Bunlardan hiçbiri günümüze ulaşmamıştır ancak gerek Eflâtun'un *Phaedrus* adlı eserinden (266 d 5-267 d) gerekse dördüncü yüzyılın son dönemlerinde kaleme alınmış olan *Rhetorica ad Alexandrum* adlı eserden bu el kitaplarının içeriğine dair genel bilgiler edinmek mümkün olabilmiştir.[48]

Bu kitapçıklar retoriğe dair bir teori ortaya koymak amacıyla değil de daha çok retorik eğitimine yönelik olarak pratik sebeplerle yazıldılar. Birçok teknik kural içeren retorik eğitimi için böyle rehber kitapların kaleme alınması bir zorunluluk olarak görülüyordu.[49]

Eflâtun'un rakibi olan Sofist İsokrates, bilginin imkânı hususunda olumsuz görüşlere sahip Empedokles (M.Ö. 492-432), Parmenides (M.Ö. 510-450) ve Gorgias (M.Ö. 485-380) gibi presokratik filozoflara retorikle karşı durmuş ve gençleri felsefenin kurnazlıklarına karşı uyarmıştır. Eflâtun da İsokrates ve okulunu eleştirmiş ve ortaya koyduğu retorik anlayışını benimsemediğini belirtmiştir.[50] Ancak Aristoteles hem mümkün ve kesin bilgiyi belli bir sistem içerisinde ele

---

47 Aristoteles, *Sophistici Elenchi*, 184 a 3-5.

48 Müellifi belli olmayan ve yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilen ancak daha sonra Büyük İskender'in diğer bir hocası olan Anaximenes'e (yaklaşık olarak M.Ö. 380-320) ait olduğu anlaşılmış olan bu eser Aristoteles öncesi Sofist gelenek çizgisinde kaleme alınmış bir el kitabı özelliği arzetmektedir. Esere "*İskender'e Retorik*" şeklindeki isim ise muhtemelen onun otoritesinden faydalanmak maksadıyla daha sonradan verilmiştir. Chiron, P., "The Rhetoric to Alexander", *A Companion to Greek Rhetoric* içinde, ed. Ian Worthington, Blackwell, 2007, s. 103; Matsen, *Readings from Classical Rhetoric*, s. 96; Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt an Main, 2002, s. 30-31, 115-116.

49 Fuhrmann, M., *Das systematische Lehrbuch*, Göttingen, 1960, s. 11 vd.

50 Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 47.

almış hem de retoriği bu sistem içerisinde değerlendirerek yeni bir boyuta taşımıştır.

Eflâtun'dan önce "yazmak", konuşmanın yerine kullanılmaktan ziyade ona yardımcı bir eylem olarak kabul edilirdi. Eflâtun'dan sonra "konuşmak" ve "yazmak" birlikte kullanılmaya başlamıştır. Antik Yunan'da birçok siyaset adamına retorik eğitimi veren İsokrates, çok istemesine rağmen sesinin kötü olması dolayısıyla iyi bir hatip olamamıştı. Buna rağmen retorikten kopmamış, mahkemelerde kendi savunmasını yapamayanlar için savunmalar yazmış (logograf) ve bir okul açıp bu okulda dönemin en iyi hatiplerini yetiştirerek retorik tarihinde daha çok hocalık tarafıyla öne çıkmıştır.

İsokrates hitabetin tamamen yazı merkezli olması gerektiğini savunuyordu. Buna karşın rakibi Alkidamas ise konuşmanın metin üzerinden yapılmasına karşı çıkıyor ve tamamen irticalen olması gerektiğini savunuyordu. Bu bağlamda "Metin Yazarlarına Karşı" adlı eseri İsokrates'e muhalefet konusunda ittifak ettiği Eflâtun'un *Phaedrus* adlı eseriyle benzer bir içeriğe sahiptir.[51]

1.1.1.3. Eflâtun'da Retorik

Eserlerini iki kişi arasında karşılıklı soru ve cevaplarla ilerleyen diyaloglar şeklinde kaleme alan Eflâtun, *Gorgias* ve *Phaedrus* adlı eserlerinde[52] retoriğe karşı çoğunlukla eleştirel

---

[51] Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, cilt: 4, Cambridge, 1975, s. 58-59.

[52] Sadece belirli kişiler arasında geçen ve muhatabın tezlerine sürekli karşı çıkılarak ilerlediği için cedelî olarak değerlendirilebilecek bu diyaloglar (bk., Eflâtun, *Phaedrus*, 266 b-c) Aristoteles'in yaklaşımına göre retorik eserleri değildir (Aristoteles, *Retorik*, 1356 b 33-38). Diğer yandan Fârâbî, felsefecilerin (mütefelsifûn) kadim dönemde zaman olarak önce retoriksel bir düşünüşe sahip olduklarını, diyalek-

ve olumsuz bir yaklaşım içerisinde olmuştur. Ancak onun tavır aldığı retorik, Sofistlerin gerçeği çarpıtmak ve gençleri yanıltmak için kullandığı retorik olsa gerektir.[53]

Eflâtun retoriği ister yargıçları isterse meclis üyelerini olsun "herhangi bir topluluğu ikna etme gücü" olarak tarif etmektedir:

> "Onun (retorik) mahkemede jüri üyelerini, konseyde konsey üyelerini, mecliste meclis üyelerini ve hangi politik toplantı olursa olsun, her toplantıda konuşarak ikna etme gücüdür. Bu güçle doktoru, antrenörü kendine köle yaparsın ve para kazanan kişi kendisi için değil de başkası için, bu konuşma gücüne sahip olan ve kalabalıkları ikna eden senin için para kazanır."[54]

Eflâtun sekiz bölüme ayırdığı sanatlardan sofistik ve retoriği, tıpkı nefis terbiyesine nazaran, birinin gerçek yüzünü saklamak için makyaj yapmasında olduğu gibi, "sahte" sanat, hatta "dalkavukluk" olarak nitelendirmektedir.[55]

---

tik ve sofistik düşünüş aşamasına daha sonra geçtiklerini belirtir. Bu yöntemler apodeiktik (burhânî) tarzı kullanan Eflatun'a kadar devam etmiştir. Eflatun burhan metodunu (et-tarîku'l-burhâniyyetü) cedel, safsata, retorik ve şiirden ayırmış olsa da bunların birer mantık sanatı olarak külli kanunlarını ortaya koyamamıştır. Bunu daha sonra *Burhan* adlı kitabında yapacak olan Aristoteles'tir. Bk., Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, 254 B-255 A.

53 Eflâtun, *Gorgias*, 460-461.

54 Eflâtun, *age.*, 452 e - 453 a: "τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγνηται. Καί τοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἕξεις τὸν ἰατρόν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην· ὁ δὲ χρηματιστὴς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὑτῷ, ἀλλὰ σοὶ τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη."

55 Eflâtun, *age.*, 463 a vd.

Gorgias'ta retoriğe tek yönlü bir saldırı üslubu takip edilmekte, savunmadan çok iddialara[56] yer verilmekte ve karşılıklı olarak deliller ortaya konup bir sonuca varmaktan kaçınılmaktadır.[57] Sokrates'in ağzıyla retoriği anlamsızlaştıran uygulamalar eleştirilerek diyalektik yöntem tercih edilmektedir.[58]

Sofistlerin sahtekârlıklarıyla toplumu yozlaştırmada en büyük araçları olan retoriğin sahtekârlık ve adaletsizlik uğruna kullanılmaması gerektiğini savunan Eflâtun,[59] hatiplerin adaletin karşısında değil de yanında yer almalarının daha doğru olacağını belirtir. Ona göre sofist Gorgias sahte kanunu, retorikçi İsokrates ise sahte adaleti temsil etmektedir. Adaletin Sofistlerin elinde bu içler acısı durumu karşısında zalim olmaktansa adaletsizliğin altında acı çekmeyi yeğlemek gerekir.

Eflâtun retoriği adaletin karşısında bir sahtekârlık olarak görse de (*Gorgias,* 463 a-b) daha sonra bu bakışını değiştirmiş ve *Phaedrus*'ta gerçeğin bilgisine dayanan ve dinleyicinin ruh halini dikkate alan, felsefî olarak nitelendirebileceğimiz bir retorik anlayışı ortaya koymuştur.[60]

Phaedrus'un sonunda ise İsokrates'in yeteneğini överek onun asil bir tabiata ve felsefi bir kabiliyete sahip olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte halkın sadece gerçekle ikna edildiği daha iyi bir retoriği benimsemesi için ona öğütler vermekte ve ona "ilahi bir ilham" dilemektedir.[61]

---

56 Matsen, *age.,* 22.

57 Matsen, *age.*, 22.

58 Eflâtun, *Phaedrus*, 266 b-c.

59 Eflâtun, *Gorgias*, 460 c.

60 Eflâtun, *Phaedrus*, 266 d 1 – 267 d 9; Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 8.

61 Eflâtun, *Phaedrus*, 279 a-b.

Sözlü bir hitabet geleneğini sürdüren Sofistlere karşı Eflâtun'la başlayan yazılı bir retorik geleneği ortaya çıkmıştır. Retoriğe karşı Eflâtun'un bu olumsuz tutumu dikkate alındığında ondan sonra gelen Aristoteles tamamen dışlayıcı bir üslup benimsemekten ziyade retoriğin yanlış ve eksik bulduğu taraflarına vurgu yapmış ve retoriği sistemleştirerek yepyeni bir çerçeveye oturtmuştur. Teknik ve teknik olmayan ikna yöntemleri ayrımı, kıyasın kullanılması, retoriğin topiklerle bağlantılı bir şekilde ele alınması gibi özgün katkılar sunması bakımından Aristoteles, felsefî retoriğin teorisyeni olarak kabul edilmektedir.

1.1.2. Aristoteles'te Retorik

Klasik retoriği sistemleştiren ve özgün katkılarıyla etkileri günümüzde de canlı bir şekilde devam eden bir retorik anlayışı ortaya koyan Aristoteles'in retoriğe dair düşüncelerini kendisinden önceki retoriğe bakışı, *Retorik* adlı eseri ve retoriğe katkıları başlıkları altında ana hatlarıyla ele alacağız.

1.1.2.1. Aristoteles'in Önceki Retorik Çalışmalarına Bakışı

Meşşâî felsefenin öncüsü ve mantık sanatının kurucusu Aristoteles, retoriğe dair kendinden önce yazılan el kitaplarını telif ettiği *Synagoge Technon* (συνάγωγη τέχνον) adlı bir eser kaleme almıştır. Bu telif eser günümüze ulaşmamakla birlikte kaynaklarda bu eserden bahsedilmektedir.[62] Ancak elimizdeki mevcut eserleri, özellikle *Sofistik Çürütmelere Dair* ve *Retorik*, filozofun kendisinden önceki dönemin retoriğine ilişkin görüşlerini ortaya koyması bakımından zengin bir içeriğe sahiptir.

---

[62] Kennedy, *age.*, s. 11.

Aristoteles de Eflâtun gibi din, hukuk, devlet, ahlâk vb. değerlerin kurgusal ve görece bir gerçekliğe sahip olduğunu ileri süren ve toplumda bir değerler kargaşasına neden olan Sofistlerin[63] retorik anlayışına eleştirel yaklaşmış, ancak onun gibi bütüncül olarak reddedici bir tavırdan ziyade eleştirmekle birlikte bu dönemin retoriğinden yararlanma yoluna da gitmiştir.[64] *Sofistik Çürütmelere Dair* (Περί τῶν Σοφιστικῶν ελέγχων, Peri ton Sofistikon elenchon) adlı eserinin sonunda retoriğin tarihine değinirken kendisinden önceki retoriğin serüvenine dair kısa bilgiler vermekte, retoriği ortaya koyanların bu yolda az bir mesafe katettiklerini belirtmekte ve sonrasında Tsias'ın (Τεισίας, Teisias) geldiğini, onu Thrasymachus (Θρασύμαχος, Trasümahos) ve daha sonra da Theodorus'un (Θεόδωρος, Teodoros) takip ettiğini belirtmiştir.[65]

Aristoteles'in önceki retorikçilere ilişkin eleştirileri, biri retoriğin biçimsel yapısı ve sınırları, diğeri de yöntemle ilgili olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Biçimle alakalı olarak hatibin görevi olmadığı halde Sofistlerin konuşma metinlerinin giriş, gelişme ve sonuç şeklinde düzenlenmesini[66] hatibin bir göreviymiş gibi sunduklarını belirtir. Diğer yandan adlî hitabetten bahsederken retorikçilerin yargıcı yönlendirmek maksadıyla temelde retorik sanatıyla ilgisi olmayan hususların yargılama sürecine dâhil edilmesini (ör. mahkeme salonlarında dul kadınların ve çocukların ağlatılmasını) eleştirerek adalete dayalı bir yargılamaya bu şekilde engel olunmamasını ister.[67]

---

63 Durusoy, *agm.*, s. 11.

64 Aristoteles, *Retorik*, 1402 a 17.

65 Aristoteles, *Sophistici Elenchi*, 183 b 28-34.

66 Hill, *agm.*, s. 123.

67 Aristoteles, *Retorik*, 1354 b 15-17.

'Sofistik Çürütmelere Dair'de (183 b-184 b) Aristoteles, Gorgias gibi konuşmayı belli kurallar çerçevesinde değil de daha çok örneklerle şekillendiren Sofistlerin konuşma ve ikna[68] yöntemi olan retoriği bir sanat (τέχνη) olarak ele almamalarını eleştiriyor ve yaptıkları şeye sanat denilemeyeceğini belirtiyor ve onları ayak acısından bahsedip de ayakkabı yapmayı öğretmeyenlere benzetiyor.[69]

Aristoteles retoriği bir sanat olarak tanımlamada başarılı olduğu gibi Sokrates'in *Gorgias*'taki eleştirilerine de doyurucu cevaplar verebilmiştir. Ayrıca "öncekilerin" çokça önemsediği "ifadedeki asil duygular" ve "parlak tarz"dan ziyade mantığa dayalı delillendirmenin iknai konuşmada daha önemli olduğunu gösterme hususunda da yetkin olduğu genel bir kanaat halini almıştır.[70]

1.1.2.2. Aristoteles'in *Retorik* Adlı Eseri

Retorik, metin olarak farklı zamanlarda kaleme alınmış olması ve yer yer tekrar eden birçok konuyu içermesi dolayısıyla "zor bir metin" olarak nitelendirilmektedir.[71] *Retorik* genel olarak gerek yazım süreci gerekse içerik bakımından ikiye ayrılmaktadır. Aristoteles, daha erken dönemde, M.Ö. 350'li yıllarda Lise'de verdiği derslerden sonra halka açık olarak düzenlediği kurslarda öğrettiği cedel konularını işlemiş-

---

[68] πίστις (pistis): 1. Sâdık, güvenilirlik, dürüstlük (Redlichkeit); inanmak, birine veya bir şeye inanmak, güvenmek: a. İtibar. b. Saygınlık. 2. (Güven veren) emniyet, teminat, delil, ispat (Beweis), garanti, kefalet, el sıkışma, yemin, rehin almak, bir anlaşma veya ittifakta karar kılmak. 3. (İnanmaya değer) İnanılırlık, güvenilirlik, gizli. 4. Pistis: Fides (sadâkat ve yemin tanrıçası); Fides'in tapınağı. Bk. *Gemoll*, s. 647.

[69] Aristoteles, *Sophistici Elenchi*, 184 a 1-b1; İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, prg. 100; Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 19, 34.

[70] Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 57.

[71] Kennedy, *age.*, s. 55; Hill, *agm.*, s. 60.

tir. "İlk dönem" diye adlandırılan ve *Retorik*'in birinci kitabının beşinci bölümünden on beşinci bölümüne kadar olan bölümlerde ele alınan bu konular, *Retorik*'in özünü oluşturmuştur. Daha sonra M.Ö. 343 yılında Makedonya Kralı II. Philip, oğlu İskender'in eğitimi için Aristoteles'i Makedonya'ya çağırmış ve bu büyük filozof da tarihi yönlendiren en büyük liderlerden biri olacak olan küçük İskender'e edebî, ahlâkî ve siyasi derslerin yanında retorik dersleri de vermiştir. *Retorik*'in yazım süreci bakımından ikinci dönem olarak kabul edilen bu derslerden sonra Aristoteles'in *Retorik*'i tekrar gözden geçirdiği düşünülmektedir. Kitap yaklaşık olarak M.Ö. 335 yılında son şeklini almıştır.[72]

Günümüze gelen *Retorik* metni, sonuncusu nispeten diğer iki kitaptan bağımsız bir içeriğe sahip olan üç kitap/bölüm ihtiva etmektedir.[73] Her kitap da kendi içinde alt bölümlere ayrılmakta ancak bu son bölümlendirmenin Aristoteles tarafından değil de onbeşinci yüzyılda Trabzon'lu George tarafından yapıldığı düşünülmektedir.[74]

Aristoteles kaleme aldığı bu metni o dönemde "τέχνη ῥητορική", (techne retorike, retorik sanatı) başlığını taşıyan ilk iki kısmı bir kitap ve "περὶ λέξεως" (peri lekseos, söz ve-

---

72 Kennedy, *age.*, s. 53; Vitanza, *Writing Histories of Rhetoric*, Southern Illinois, 1994, s. 10.

73 Diogenes Laertius, Aristoteles'in *Retorik'inin* ilk iki kitabını "Hitabet Sanatı" diye bir kitap, son kitabı da ayrı bir kitap olarak vermektedir, bk. Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, trc. Candan Şentuna, İstanbul, 2007, 5/24. Nitekim İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'deki retoriğe dair kısımlar ve Ebu'l-Berekât'ın *el-Mu'teber* adlı eserindeki retorik metni sadece ilk iki kitapta yer alan konuları içermektedir.

74 Kennedy, *age.*, s. 53.

ya biçem üzerine) başlığıyla tanınan üçüncü kısmı ise ayrı bir kitap şeklinde tasarlamıştı.[75]

Bu iki kitabı (ilk iki bölüm ve son bölümü) kimin birleştirdiği kesin olarak bilinmemekle birlikte M.S. 1. yy.ın ikinci yarısında *Corpus Aristotelicum*'u konularına göre tasnif eden Andronikos'un (yaklaşık olarak M.S. 1. yy.ın ikinci yarısı) diğer kitapla beraber bu kitabı aynı başlık altında bir araya getirmiş olabileceği düşünülmektedir.[76]

Retorik'in ilk kitabı bir mantık sanatı olarak retoriğin tanımıyla başlamaktadır. Bu bölümde Aristoteles'in bilgi sistemleri arasında retoriğin yeri belirlenmekte ve retoriğin teorik alt yapısı ortaya konulmaktadır. Daha sonra retoriğin temelini oluşturan ve teknik ikna yöntemleri olarak kabul edilen entimem (ἐνθύμημα, entümema)[77] ve örneklemin (παράδειγμα, paradeigma)[78] yanında birinci kitabının beşinci bölümünden on beşinci bölümüne kadar olan kısımlarda retoriğin politik, adli ve törensel çeşitleri için teorik dayanak olan ve siyaset ve ahlâka dair 'özel' önermeler anlamına gelen "ἴδια" (idia) kavramı ele alınmaktadır.

İkinci kitap ağırlıklı olarak iknada kullanılan etik ve psikolojik deliller konusuna, insanların hoşlanıp çekindikleri

---

75 Fortenbaugh, W. W., *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden, 2006, s. 383.

76 Fortenbaugh, *age.*, s. 387.

77 ἐνθύμημα (enthumema): Bir düşüncede 'buluş'; 'alet', 'oyun'; 'taktik, manevra'. Ἐνθύμέομαι (enthumeomai): 'akılda tutmak', 'düşünüp taşınmak, zihninde tartmak'; 'cesaretlenmek', 'etkilenmek', 'çıkartmak', 'sonlandırmak', Liddell and Scott, *age.*, 1974.

78 παράδειγμα (paradeigma): 'örnek', 'model', 'plan'; 'emsal', 'geçmiş örnek', 'misal'; epi paradeigmatos: bir 'örnek', 'uyarı', 'ders', 'örnek ile kanıtlama'; bundan dolayı παράδειγματίζω (paradeigmatizo): 'örneğini yapmak', 'göstermek', 'aynısını koymak', Liddell and Scott, *age.*, 1974.

durumlara yoğunlaşmaktadır. Bu bölümün diğer konuları ise entimemdeki ortak noktalar ve sahte entimemlerdir.

Retorik'in son kitabı iki bölüme ayrılmaktadır. Oniki kısma ayrılan birinci bölümde biçem konusu işlenmekte ve içerik olarak düzyazı dilinin özelliklerinden ve bu yazı tarzında karşılaşılan dört hatadan bahsedilmektedir. Ayrıca benzetme, dilin doğru kullanımı, biçemin etkinliği, uygunluk, düzyazıda ritim, periyodik biçem, deyişler, eğretileme ve retoriğin her bir türüne mahsus biçemler bu bölümün temel konuları arasında yer alır.

Biçeme ayrılan son kitabın ikinci bölümü, bir metnin giriş, anlatı ve sonuç (epilog) şeklinde nasıl düzenleneceği meselesinin yanında önyargılar, kanıtlar, sorgulama ve alay konularına ayrılmıştır. Ayrıca bu bölüm, retoriğin poetikayla olan ortak yönlerinin en güçlü bir şekilde görüldüğü bölümdür.

Aristoteles üçüncü kitabın ilk bölümünde retoriğe dördüncü bir kitap eklenmesi gerektiğini söylüyor ve bunun da "sunum" (ὑπόκρισις, hüpokrisis, العرض, delivery) olacağını ifade ediyor. Ancak günümüze ne böyle bir eser ne de bu eserin yazıldığına dair bir bilgi ulaşmamıştır.

1.1.2.3. Aristoteles'in Retoriğe Katkıları

Retoriği bir meslek olarak icra edenlerin başarıyı olmazsa olmaz bir amaç olarak görmelerine karşın Aristoteles bu sanatı, doktorun hastayı sağlığına kavuşturması garanti olmasa da bu yönde her türlü imkânı kullanması gibi, "her durumda mümkün olabilecek ikna yöntemlerini araştırıp ortaya çıkaran bir yetenek" veya "herhangi bir durumda mevcut olan ikna araçlarını fark etme yetisi" olarak değerlendirmek-

tedir.[79] Retorikçiyi ise 'ikna eden kişi' olarak tanımlar (*Topikler*, 149 b 25). Bu bağlamda hatip sahip olduğu bilgi ve beceri sayesinde muhatabın dünyasında onun ikna olması için mümkün dinamikleri harekete geçiren bir özelliğe sahip olmaktadır.[80]

Retorik Aristoteles'in mantık külliyatı olan *Organon*'a sonradan dâhil edilmiştir. Filozofun retoriği sistemli hale getirmesinde en temel araç olan kıyasın retorikte kullanılması bu sınıflandırma için en büyük dayanak olmuştur. Muhtemelen *Retorik*'in büyük bir bölümü *İkinci Analitikler*'den sonra kaleme alınmıştır. Böylece *İkinci Analitikler*'de kullanılan kıyas, muhtemel bilgiye dayansa bile "bir tür kıyas" olan entimemin[81] temelini oluşturduğu retoriğe de uygulanmak suretiyle[82] retoriğe en büyük katkı sağlanmıştır. Sofistlerin subjektif bilgi anlayışları çerçevesinde karşıdakinin hakikate ulaşmasını amaçlamaktan ziyade onu nasıl olursa olsun kandırmak istemesine karşın Aristoteles ikna için belirli kurallara bağlı daha nesnel bir metot ortaya koymayı amaçlamış ve Eflâtun'un "sahte bir sanat" diyerek felsefenin sınırlarının dışına itme çabasına karşın onu felsefe içerisinde değerlendirmiştir.[83]

Aristoteles'in retoriği ele alış yöntemi retorik tarihinde kendisinden sonrası için bir devrim niteliğindedir. Retoriği, felsefî sistemi içerisinde bilgi türleri olan teorik (metafizik), pratik (ahlâk ve siyaset) ve insanoğlu için faydalı olan şeyler-

---

79 Aristoteles, *Retorik*, 1355 b 25, 1355 b 12; Ross, Sir David, *Aristotle*, New York, 1996, s. 172.

80 Aristoteles, *age.*, 1355 b 15; *Topics* 101 b 5–10; Fortenbaugh, *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric.*, s. 15.

81 Aristoteles, *Analytica Priora*, 71 a 10-11, 68 b 8 vd.

82 Solmsen, F., *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin, 1929, s. 223.

83 Delice, *age.*, s. 266.

le sanatsal üretimle alakalı olan (poietical, productive) bilgi türlerinden sonuncusuna dâhil eden Aristoteles, "logos"un özel bir bilgisi olması dolayısıyla da onu analitik felsefe içerisinde değerlendirmiştir. Ayrıca öncekilerin yaptığı gibi hitabeti giriş, gelişme ve sonuç bölümleri bakımından değil de nitelik (quality), işlev, düzenleme, tarz ve sunum bakımından ele almıştır. [84]

Hatabi kıyas, burhani kıyasla ilişkiliyken örneklem tümevarımla ilişkilidir. Aristoteles'e göre hem retorikte hem de topiklerde kullanılan öncüller zanni bilgilere ve genel kabullere dayanmaktadır. [85] Topik, bilginin zihinde önceden belirlenmiş bir yerde olması şeklinde tanımlanmaktadır. Belirlenmiş bu bilgi belirli bir yöntem kullanılarak açığa çıkarılır. [86]

Amacı bilgiye ulaşmak olmayıp bilgiyi aktarmak suretiyle ikna etmek olan retorik, suretini mantıktan, maddesini ise ahlâk ve siyasetten almaktadır.

Kıyası retorikte kullanmak suretiyle bu alanda çığır açan Aristoteles'in retoriğe katkıları genel olarak hatabî bilginin cedelî bilgiyle olan ilişkisi, teknik ikna yöntemleri olan entimem ve örneklem ve başta kişinin ahlâkî özellikleri ve muhatabın durumu olmak üzere teknik olmayan ikna yöntemleri, retoriğin adlî, politik ve törensel şeklinde çeşitlerinin belirlenmesi ve biçem alanlarında belirginleşmiştir.

---

[84] Matsen, *age.*, s. 32.

[85] Aristoteles, *Retorik*, 1402 a 17.

[86] Matsen, *age.*, s. 107.

1.2. İSKENDERİYE'DE RETORİK VE ARİSTOTELES ŞARİHLERİNE GÖRE *RETORİK*'İN MEŞŞÂÎ GELENEKTEKİ YERİ

Ölümünden sonra Aristoteles'in retoriğe dair görüşleri öğrencileri vasıtasıyla yayılmış ancak bunlardan günümüze herhangi bir metin ulaşmamıştır. Aristoteles'in meşhur öğrencisi Theophrastus'un (M.Ö. 370-285) bu konudaki fikirlerine Cicero (M.Ö. 106-43) ve diğer yazarların yer verdiği kadar haberdar olmaktayız.[87] Ancak retorik, sosyal ve siyasi şartların değişmesi dolayısıyla[88] Grek ve Roma coğrafyasında Aristoteles dönemindeki yaklaşım tarzından farklı bir şekilde ele alınmış ve gerek ilim çevrelerinde gerekse halk arasında daha az bir etkiye sahip olmuştur.

Günümüzde Paris'te bulunan[89] *Retorik*'in Grekçe yazma nüshası, Aristoteles'in talebesi Theophrastus'un ölümünden sonra (yaklaşık olarak M.Ö. 285) diğer kitaplarla beraber toplanarak kurtarılmak üzere batı Anadolu'ya gönderilmiş ve bu kitaplar M.S. birinci yy'ın başlarında Rodos'lu Andronikos onları bulup önce Atina'ya, sonra da Roma'ya götürünceye kadar kayıp kalmıştır.[90]

---

87 Kennedy, "The History of the Text After Aristotle", Aristotle, *On Rhetoric* içinde, s. 306-307.

88 Çelgin, *Eski Yunan Edebiyatı*, s. 167.

89 Harlfinger, Dieter, *agm.*, s. 28-50.

90 Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 63. Not: Ancak bu metin bizzat Aristoteles'in talebelerinin kaleme aldığı metin değil de daha sonra istinsah edilen bir metindir.

Aristoteles'ten sonra meşguliyet alanı felsefe olan, bunun yanında biri çalışmalarında retoriğe de yer veren ve daha çok Aristoteles'e dayandırılan, diğeri de bu alandaki çalışmalarını tamamen söylevle sınırlandıran ve özellikle İsokrates'e dayandırılan iki retorik akımı mevcuttur. Özellikle M.S. 2. yy.dan 5. yy.a kadar, ikinci Sofistlerin tercihiyle İsokrates'in fikirlerinin ağırlıkta olduğu ve gösterişli hitabetin canlanmasında etkili olan[91] akım öne çıkmıştır.[92]

Mutlak krallığa geçmeden önce bilim ve kültürle alakalı faaliyetlerin daha rahat sürdürüldüğü ve antik düşünce birikiminin yoğun bir şekilde işlendiği İskenderiye şehri, monarşik karakteriyle öne çıkan imparatorluğun etkisiyle bu alandaki yerini Roma'ya bırakmış ve imparatorluk Roma'sında Aristotelesçi retorik giderek önemini kaybetmiştir.[93]

Grek felsefesinin büyük düşünürlerinden olan Eflâtun ve Aristoteles'ten önce gramer okullarının yanında retorik okullarında takip edilen müfredat çerçevesinde ders olarak işlenen retoriğin pratik tarafı, bir cumhuriyet olarak güçlenen Roma'da da işlevini devam ettirmiştir. Halkın senato yoluyla yönetime katıldığı bu siyasi sistemde retorik, toplumda etkili bir iletişim aracı görevi görüyordu. Ancak bu sanat birinci asırdan yaklaşık yarım yüzyıl önce Roma'nın imparatorluk halini almasıyla eski gücünü kaybetmiş, siyasi ve hukuksal

---

91 Çelgin, *age.*, s. 200.

92 Kennedy, *age.*, s. 49. Örneğin M.S. 45-115 tarihleri arasında yaşamış Prusa'lı Dion Chrysostom, "İskenderiyelilere Söylev" adlı yapıtında *Retorik'ten* çok *Rhetorica ad Alexandrum* adlı eserin çizgisini, dolayısıyla muhatabı alaya alan bir üslubu benimsemiştir. Philon'un *Legatione* adlı eseri de gerek kurgu gerekse içerik bakımından yine bu eserden etkiler taşımaktadır. Bk. Smith, Robert W., *The Art of Rhetoric in Alexandria, Its Theory and Practice in the Ancient World*, The Hague, 1974, s. 27, 55.

93 Smith, *age.*, s. 15; Würsch, *age.*, s. 213; Çelgin, *age.*, s. 169-170.

alandan çekilmek suretiyle özellikle İkinci Sofistler'in[94] uygulamalarıyla hayatiyetini sadece gösterişe dayalı törensel bir söylev biçiminde devam ettirmiştir. Buna örnek olarak "giriş kitapları" (progymnasmata) çerçevesinde işlenen retorik dersleri verilebilir. Bu çerçevede birinci yüzyılda İskenderiye'de yaşayan bir Sofist olan Aelius Theon'un retoriğe giriş mahiyetindeki kitabı geç antik dönemde yaygın olarak kullanılmaktaydı.[95] Bütün bunları dikkate alınca Aristoteles'ten sonra onun retorikle ilgili bu eserini ilk defa bir bütün olarak ele alıp üzerine şerh yazanların İslam filozofları, hatta İbn Sînâ olduğunu söyleyebiliriz.

İskenderiye'deki okullarda eğitim müfredatı olarak önce felsefeye genel bir girişle başlar, ardından Porphyrius'un (M.S. 234-305) *İsagoci*'si ve hocanın *Kategoriler* şerhi işlenirdi. *Kategoriler*'den sonra *Organon*'un diğer kitaplarına geçilir, ancak *İkinci Analitikler* genellikle okutulmazdı.[96] İskenderiye'de tüm *Organon* külliyatının tedrisine sadece bir yıl ayrılması dolayısıyla retorik çalışmaları öğrencilerin özel ilgi alanlarına bırakılmıştı.[97] Aristoteles'in eserlerine İskenderiye'de yapılan şerhlerin daha çok derslerde öğrencilerin tuttuğu notlardan oluştuğu dikkate alınırsa İskenderiye'deki şa-

---

94 Özellikle M.S. ikinci yy.dan sonra imparatorluk Roma'sında etkili olan ve belirli kalıplara bağlı kalarak konuşmayı öne çıkaran retoriğe önem veren akım. Bk. Jarratt, Susan Carole Funderburgh, *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured,* Southern Illinois, 1991, s. 90. Ayrıca bk. Gleason, Maud, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome,* Princeton, 2008; Swain, Simon, *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250,* Oxford, 1996; Whitmarsh, Tim, *The Second Sophistic,* Oxford, 2005.

95 Matsen, *age.*, s. 253.

96 İbn Ebî 'Useybia', *'Uyûnu'l-Enbâ fî tabakâti'l-Etibbâ*, s. 604-605; Durusoy, Ali, *Metinlerle Mantığa Giriş*, s. 88.

97 Heinrichs, Wolfhart, "Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre", Gätje, Helmut (ed.), *Grundriß der arabischen Philologie* içinde, cilt: 2, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1987, s. 189.

rihler tarafından *Retorik* üzerine neden bir şerh yazılmadığı daha iyi anlaşılabilir.[98]

Aristoteles, mantığı bir bilimden çok bir alet (ὀργανον, *organon*) olarak görüyordu. Bununla birlikte mantığa dair kitaplarını "Organon" başlığı altında toplamamıştı. İskenderiye şârihleri arasında öne çıkan Aphrodisias'lı İskender (M.S. 2. yy.ın ikinci yarısı-3. yy.ın başı), "organon" ismini "mantık ilmi" anlamında kullanarak sonrakilerin mantık ilmiyle alakalı eserleri bu başlık altında değerlendirmelerinin yolunu açmış oldu. "Organon" kelimesinin tüm mantık külliyatını içerecek şekilde bir isim olarak kullanılışı ise M.S. altıncı yüzyılda başlamıştır.[99]

Organon'un ilk altı kitabını oluşturan *Kategorilere Dair* (περὶ τῶν κατηγορίων, *Peri ton Kategorion, Makûlât*), *Yorum Üzerine* (Περὶ ἑρμηνείας, *Peri Hermeneias, el-Ibâre*), *Birinci Analitikler* (Ἀναλυτικὰ πρότερα, *Analütika Protera, el-Anâlitûkâ el-Ûlâ*) veya *Kıyas* (συλλογισμός, *süllogismos*), *İkinci Analitikler* (Ἀναλυτικὰ ὕστερα, *Analytika hystera, el-Anâlitûka es-Sânî, et-Tahlîlât es-Sânî, el-Burhân), Topikler* (Τόποι, *Topoi, mevâzı'u'l-cedelî*) ve *Sofistik Çürütmeler*'e (Περί των Σοφιστικών ελέγχων, *Peri ton sophistikon elenchon, Mugâlata)* daha sonra beşinci yüzyılda *Kategoriler*'e bir giriş olmak üzere Porphrius'un *Isagoci* (εἰσαγωγή, *el-Medhal*) adlı metni ve altıncı yüzyılda Aristoteles'in *Retorik* (Ῥητορική, *Retorike*) ve *Poetika* (Ποιητική, *Poietike*) adlı eserleri eklenince "Organon" başlığı altında toplanan eserlerin sayısı dokuza

---

98 Westerink, Leendert Gerrit, "Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564", *Byzantinische Zeitschrift* 64 (1971), s. 6-21.

99 Ross, *age.*, s. 21. Ayrıca "logos" kelimesinin tarihi süreç içerisinde "mantık" anlamında kullanımı için bk., Bochenski, I. M., "Logic and Ontology", *Philosophy East and West*, Cilt: 24, Sayı: 3 (Temmuz, 1974), s. 278.

ulaşmıştır.[100] Gerek Aristoteles'in *Retorik*'in başında yer alan ve retoriğin diyalektiğin karşıtı (antistrophos, counterpart, Gegenstück) olduğunu belirten ifadesi gerekse zannî öncüllere dayansa da kendine has bir kıyas yönteminin bulunması, bu sanatın geç dönem İskenderiye'de *Organon*'a dâhil edilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla retorikle birlikte değerlendirilen poetika da *Organon*'a dâhil edilecektir. Bu bağlamda tarihte poetik kıyası ilk kullanan kişi *Kategoriler* şerhinde Armenier Ellias (y. 600) olmuştur.[101]

M.S. 5. yy. ve sonrasına kadar, Meşşâî filozofların retorik alanında etkin olmadıkları İskenderiye[102] ve çevresinde birçok retorik papirüsü bulunmuş olsa da (ör. İsokrates'ten 43 adet, Eflâtun'dan 11 adet, Demosthenes'ten 80 adet) Aristoteles retoriğine dair hiçbir papirüse ulaşılamamıştır. Bunda teoriden çok pratiğe ağırlık veren Roma eğitim sisteminin etkisi büyüktür.[103] Ancak yine de elimizde *Retorik*'in bu çevrelerde dolaşımda olduğuna dair bilgiler mevcuttur.[104] Yukarıda belirtildiği üzere Retorik'in İskenderiyeli şarihler tarafından yapılmış iki şerhi bulunmaktadır.[105]

İlk İslam filozofu Kindi (801-866) Aristoteles'in eserlerini sıraladığı risalesinde *Retorik*'i İskenderiye şarihlerine uyarak *Organon* külliyatı içerisinde saymıştır. Kindî'den naklen Alexander Aphrodisias'ın *Rhetorica* ve *Poetika*'ya şerh yazdığı iddia edilmektedir. Ancak Alexander Aphrodisias'ın

---

[100] Solmsen, Friedrich, "Boethius and The History of Organon", *American Journal of Philology*, cilt: 65, sayı: 1 (1944), s. 74.

[101] Schöler, G., "*Der poetische Syllogismus*", s. 85-86.

[102] Müller, Karl O., *History of the Literature of Ancient Greece*, cilt: 2, Londra, 1858, s. 275.

[103] Smith, *The Art of Rhetoric in Alexand age.*, s. 126.

[104] Volkmann, Richard, *Rhetorik der Griechen und Römer in systematischen Übersicht*, Leipzig, 1885, s. 10.

[105] Bk. dipnot 9.

bu iki kitap üzerine herhangi bir çalışması bulunmamaktadır.[106]

Klasik retorik, Roma imparatorluğunun güçlü olduğu bir dönemde Antik Yunan kültür mirasının İslam dünyasına geçiş güzergâhında yayılmaya başlayan ve daha sonra da Roma'nın resmi dini haline gelen Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde bu dinin mensupları tarafından küçümsenmiştir.[107] Semavi bir dinin bağlıları olan Hıristiyanların böyle bir tutum sergilemelerinde pagan kültürünün izlerini yok etme isteğinin etkili olma ihtimali yüksektir.[108]

Ancak dördüncü yy.dan itibaren bu anlayış değişir ve retorik, İncil'i yorumlamada bir araç olarak kullanılmaya başlar. Hıristiyanlığın önde gelen ilahiyatçılarından biri olan ve bu dine girmeden önce retorikle uğraşan St. Augustin (M.S. 354-430), Hıristiyan olunca dini gerekçelerle retoriği bırakmış ancak daha sonra bu görüşünü terk ederek retoriğin dini inançları halka nakletmede faydalı olabileceği kanaatine varmıştır.[109]

---

[106] Bu iddia Nicholas Rescher'in İslam düşüncesindeki mantık anlayışına dair bir çalışması olan *Studies in the History of Arabic Logic* adlı esere dayandırılmaktadır (*Studies in The History Of Logic, Nicholas Rescher collected papers*, cilt: 10, Ontos Verlag, Frankfurt, 2006, s. 16). Yazar bu bilgiye kaynak olarak Flügel'in 1857'de, *der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, I, 2'de yayınlanan "al-Kindi, der Philosoph der Araber" adlı makaleyi almaktadır (Flügel, G., "Al-Kindi genannt ‚der Philosoph der Araber' – Ein Vorbild seines Zeit und seines Volkes", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* içinde, ed. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Hermann Brockhaus), cilt: 1, no: 2, Leipzig, 1857, s. 8).

[107] Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 9.

[108] Smith, *age.*, s. 19.

[109] Kennedy, *age.*, s. 9.

1.3. Retorik'in Süryanice ve Arapçaya Tercümesi

Antik Yunan'ın ilim ve kültür merkezlerinden olan Atina Okulu, Bizans İmparatoru Kayser Justinyen tarafından 529 yılında kapatıldı, ancak İskenderiye Okulu varlığını Müslümanların Mısır'ı fethetmesinden (m. 642) sonra da, yaklaşık olarak 720 yılına kadar devam ettirdi.[110]

Antik Yunan'da ortaya konan hikmet anlayışının medeniyetler arası yolculuğuna paralel olarak Aristoteles'in mantık eserlerinden olan *Retorik* de birer çekim merkezi haline gelen doğudaki kültürel çevrelere doğru, İskenderiye ile sıkı bağları bulunan Gazze Okulu ve diğer manastır okullarında öğrenim görenlerin[111] ve Müslümanların aracılığıyla sürdürdü ve önce Süryaniceye, ardından da Arapçaya tercüme edilerek günümüze kadar ulaştı.[112]

---

[110] Würsch, Renate, "Die arabische Tradition der aristotelischen Rhetorik", *Aristotelische Rhetoriktradition. Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.–6. Oktober 2001 in Tübingen* içinde, ed. J. Knape, T. Schirren, Stuttgart, 2005, s. 154.

[111] Würsch, *agm.*, s. 155.

[112] İçinden çıktığı toplumun kültürel unsurlarını yansıtan retorikin sadece Yunanlılara özgü bir sanat olmadığı ifade edilmektedir. Robert T. Oliver, *Communication and Culture in Ancient India and China* (Syracuse, 1971) adlı eserinin önsözünde klasik dönem düşünürlerinin ele aldığı anlamda "retorik"in doğu kültürlerinde de mevcut olduğunu belirtmektedir. Klasik dönem Hint ve Çin uygarlıklarının retoriği, onların dini-felsefi metinlerinde ve sosyal ve siyasi uygulamalarında içkin bir halde bulunmaktaydı. Bu bağlamda Arap dilcilerinin önde gelenlerinden biri olan Câhız'ın (ö. 255/869) döneminde dünyada hâkim belağat anlayışlarına ilişkin görüşleri önemlidir. Kendisine yabancıların belâğat anlayışından sorulur. Fârisîlerin belâğat anlayışı

1.3.1. Retorik'in Süryaniceye Tercümesi

Organon, Grek kültür havzasında yer alan Süryaniler tarafından beşinci yüzyıldan itibaren Süryaniceye tercüme edilmeye başladı. Arapçaya yapılan tercümeler ya doğrudan Grekçeden ya da Süryanice bilen mütercimler tarafından Süryaniceden gerçekleştirildi. Ancak teolojik kaygılar nedeniyle *Organon*'un sadece ilk dört bölümünün tercümesinin yapıldığı nakledilmektedir.[113]

İskenderiye'deki eğitim müfredatı küçük bazı değişikliklerle yerel dillerin yanında Grekçenin de bir eğitim ve öğretim dili olarak kullanıldığı Akdeniz'in doğusunda, Halep ve daha doğuda yer alan diğer felsefî-dinî okullarda da uygulandı.

Ancak Roma döneminde mutlak krallığın ortaya çıkışıyla birlikte retorik, eğitimin yanında hukuk alanında da önemini yitirmiş ve Antik Yunan'daki İsokrates tarafından kurulan retorik okullarının eğitimi geç dönem Hıristiyanlar arasında yerini tıp-felsefe eğitimine bırakmış[114] ve retorik ve şiirle ilgili konular, İskenderiye'de olduğu gibi öğrencilerin özel ilgi alanına terkedilmiştir. Özellikle Cundişapur'daki tıp okulunun etkisiyle Grek düşüncesine ait eserlerden Arapçaya çev-

---

hakkında, "Fasl'ı (cümleyi diğer cümleye bağlamama) vasl'dan (cümleyi diğer cümleye bağlama) ayırt etmektir"; Yunanlıya göre belâğat nedir diye sorulunca, " Kısımların doğru olması ve sözün iyi seçilmesi"; Rum'a göre belâgat nedir diye sorulunca, "Yerine göre kısa ve özlü yerine göre uzun ve detaylı söz söylemektir"; Hintli'ye göre belâgat nenir diye sorulunca, "Delaleti (anlamı kasdetmesi) açık, durum ve fırsatı iyi değerlendiren ve işaret ettigi şey iyi olan sözlerdir" şeklinde cevap vermiştir. Bk. el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, s. 49'dan nakleden, Taha Hüseyin, "El-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belagatı", *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. M. Akif Özdoğan, 8, 2006, s. 133.

113 Bk., İbn Ebî 'Useybia', *age.*, s. 604.

114 Würsch, *age.*, s. 213.

rilen ilk tercümelerin retorik ve poetikten değil de tıp ve astroloji alanlarından seçilmiş olmasında bu tercihin de etkisi olduğu düşünülebilir.

Antik Yunan düşünce birikiminin İslam dünyasına naklinde Süryanicenin katkısı büyüktür. Tercüme sürecinin ilk dönemlerinde yapılan teolojik ve dini içerikli tercümeler, 6. yy.dan itibaren özellikle mantık, felsefe ve tıp alanında yoğunlaşmış ve Süryanice ve Arapçaya yapılan bu tercümeler 10. yy.a kadar canlı bir şekilde devam etmiştir.[115]

Grekçe retorik eserlerinden sadece Aristoteles'in *Retorik*'i yaklaşık olarak 7. yy.da[116] Süryaniceye çevrilmiştir.[117] Bu Süryanice tercüme günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca tercümenin hangi tarihte ve kim tarafından gerçekleştirildiği de kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bu tercümeden yapılan Arapça çeviri İslam filozoflarının bu alandaki çalışmalarına kaynaklık eden diğer metinler de dikkate alınarak ortaya konulmuştur. İbn-i Nedim *Poetika*'nın Süryaniceden çevrildiğini belirtmekte ancak *Retorik*'in de Süryaniceden tercüme edilip edilmediğine dair bir bilgi vermemektedir.[118] *Retorik*'in günümüze ulaşan tek Arapça nüshasında (Bibliotheca Nationale, Ms. Arabe 2346) iki yerde nüshanın İbn Semh'in nüshasına dayandığı ve onun da metni yazarken iki Arapça ve bir de Süryanice nüshadan yararlandığı belirtilmekte-

---

[115] Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, s. 227-232.

[116] Lyons, M.C., *Aristotle's Ars Rhetorica*, I, önsöz, s. i.

[117] Watt, John W., "Syriac Rhetorical Theory and the Syriac Tradition of Aristotle's Rhetoric", *Peripatetic Rhetoric After Aristotle* içinde, ed. William W. Fortenbaugh, David C. Mirhady, New Jersey, 1994, s. 256.

[118] İbn Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, nşr. Gustave Flügel, Beyrut, 1964, s. 601-602.

dir.[119] Daha öncesine dair ise, 780-823 yılları arasında Nesturi kilisesinin patrikliğini yapmış olan I. Timothy'nin Pethion adındaki bir papazdan, 9. yüzyılın başlarında Musul yakınlarındaki Mar Mattai Manastırı'nda *Topikler*, *Sofistik Deliller*, *Retorik* ve *Şiir*'in Süryanicedeki gibi bir şerhinin olup olmadığını sorduğu bilinmektedir.[120]

Süryanice *Retorik* ve *Poetik*'e ilk atıf, Gutas'ın 6. yy. felsefecilerinden Pers'li Paul hakkındaki çalışması olan ve özellikle İslam filozofları ile önceki filozofların ilimler tasnifini karşılaştırması bakımından önem arzeden makalesinde yer almaktadır.[121] Makalede *Retorik*'in 10 ve 11. yüzyılda İslam filozoflarının da kullandığı tercümesinin "Huneynler öncesi" tercüme olduğu belirtilmektedir.[122]

Süryani kültür havzasındaki düşünürler İskenderiye'deki Aristoteles şarihleri tarafından *Organon*'a dâhil edilen *Retorik*'i Meşşâî mantığına olan ilgileri çerçevesinde Süryaniceye çevirmiş olsalar da klasik retoriğe çok az ilgi duymuşlardır. Bu çevrelerde dönemin sosyal ve siyasi şartlarından dolayı ağırlıklı olarak dini hitabete yoğunlaşıldığı anlaşılmaktadır.[123]

Süryaniler, tercüme etmek için Bizans'ta yaygın olarak okutulan Hermogenes'in (M.S. 150-225) daha çok Aristoteles sonrası dönemde şekillenen adli retorikle alakalı kitabını değil de Aristoteles'in *Retorik*'ini tercih etmişlerdir. Bunda Aristoteles'in politik hitabet türünün vaizlerin halka olan hi-

---

[119] Lyons, *age.*, s. I-IV

[120] Watt, *agm.*, 242, 257.

[121] Gutas, Dimitri, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad", *Der Islam* 60 (1983), s. 234.

[122] Gutas, *agm.*, s. 252.

[123] Watt, *agm.*, s. 243-244.

tabeti için daha elverişli bir tür olmasının yanında Süryanilerin toplum olma bilincini canlı tutması bakımından ve çevredeki güçlü dinler olan Bizans Ortodoksluğu, Zerdüştlük ve İslam etkisinden korunmak arzusunun etkili olduğu düşünülmektedir.[124]

Süryanice tercümenin İslam felsefesinde olduğu gibi *Retorik*'in tarihinde de önemli bir kaynak olma ihtimali yüksektir. Günümüzde Paris'te bulunan ve *Retorik*'in metni oluşturulurken tek başvuru kaynağı olarak alınan 1741 numaralı Paris nüshası,[125] 10. yy.da kaleme alınmıştır. Bu Grekçe metin Paris'ten önce İtalya'da bulunmaktaydı. Oraya ise Bizans'tan gitmiştir. Bizans'ta Aristoteles'in metninin değil de ağırlıklı olarak Aphthonius ve Hermogenes'in eserlerinin ve bunların şerhlerinin takip edildiği düşünüldüğünde Paris nüshasının daha doğudan, Grekçe ve Süryanice ders takibi yapılan çevrelerden gelmiş olması muhtemeldir.[126] Ancak elimizde Grekçeden yapılan Süryanice bir tercüme bulunmamaktadır. Günümüzde bulunan nüshalardan en eskisi Arapça olandır. Grekçe nüshanın onuncu yüzyılda kaleme alındığı düşünüldüğünde Arapça tercüme daha eskidir ve Grekçe metindeki bazı eksikliklerin tamamlanmasında önemli bir kaynaktır.[127]

Genel olarak Grekçeden Arapçaya yapılan tercümelerde Arapçanın Grekçeye göre farklı bir yapıya sahip olması ve çok tanrılı Grek kültürünün tevhid dini olan İslam'ın esaslarına uymayan özellikleri barındırması, beraberinde hem zor-

---

[124] Watt, *agm.*, s. 258, 260.

[125] Paris nüshası, günümüzdeki *Retorik'e* kaynaklık eden en eski Grekçe nüshadır.

[126] Harlfinger, Dieter, *agm.*, s. 28-50, s. 32, 35; Conley, Thomas M., "Aristotle's "Rhetoric" in Byzantium", *Rhetorica*, 8:1 (Kış, 1990), s. 34-38.

[127] Aristoteles, *el-Hatâbe et-terceme el-'Arabiyye el-kadîme*, önsöz, (y).

lukları hem de farklı yaklaşımları getirmiştir. Örneğin Huneyn b. İshâk Grekçe kaynaklardaki "Tanrılar" ibaresini "Tanrı" veya "melekler" şeklinde tercüme etmiş ve Yunanlılar'ın yeryüzündeki tanrılarından olan Pluton, "cehennem meleği" adını almıştır.[128] *Retorik* ve *Poetika* ise *Organon*'un diğer eserlerine göre kültür ve edebiyat açısından içinden çıktıkları topluma özgü hususiyetleri daha fazla yansıttıklarından ve bu eserleri Süryanice ve Arapçaya tercüme edenler bu kültürel ortama aşina olmadıklarından, mütercimler, bu tercümeyi yaparken bazı zorluklarla karşılaşmışlardır. Tercümelerde bilinçli tercihlerin dışında özellikle dille alakalı hataların birçoğu bu zorluk dolayısıyla vuku bulmuştur.[129]

1.3.2. Retorik'in Süryaniceden Arapçaya Tercümesi

İbnü'n-Nedîm (ö. 995 veya 998), Arapçaya tercümesini İshak b. Huneyn'in (ö. 910) yaptığı Nakl-i Kadim'i[130] İbrahim b. Abdullah'ın (en-Nâkid, ö. y. 940) tercüme ettiğini; yüz varak tutan ve Fârâbî'nin şerhettiği bu tercümeden Kindi'nin talebesi olan Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî nüshasını

---

[128] Strohmaier, G., "Die griechischen Götter in einer christlich arabischen Übersetzung, Zum Traumbuch des Artemidor in der Version des Huneyn ibn Ishak", *Der Araber in der Alten Welt*, 5, I içinde, ed. R. Stehl, Berlin, 1968, s. 137.

[129] Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East- the Syriac and Arabic translation and commentary tradition*, Leiden, 2008, s. 32; Würsch, *age.*, s. 213.

[130] Nakl-i kadim, Abdurrahmân Bedevî'nin önsözde belirttiği gibi Hicret'in üçüncü yılından, yani Huneynler'den önce yapılan tercümelere işaret etmektedir.

gördüğünü belirtiyor.[131] Benzer ifadeler bazı değişikliklerle birlikte İbnü'l-Kıftî'de (1172-1248) de geçmektedir.[132] Bu metnin ikinci bir tercümesinin daha olduğu aktarılmaktadır.[133] Abdurrahman Bedevi'nin belirttiğine göre gerek bu tercümede kullanılan kavramların sonradan kullanılmaması gerekse metinde birçok yanlış anlamanın söz konusu olması bu tercümenin Huneynler öncesi bir döneme ait olduğu kanaatini doğurmaktadır.[134]

Günümüzdeki *Retorik* metninin ortaya çıkışını inceleyen Kassel, 1971 yılında yayınlanan çalışmasında kullanmak üzere *Retorik*'in Arapça tercümesinin Paris'teki nüshasının birinci kitabının ve diğer iki kitaptan da bazı örneklerin Berlin Freie Üniversitesi'nden Dr. Estifan Panoussi'nin Almanca'ya yaptığı fakat basımı yapılmayan tercümesinden yararlandığını belirtmektedir.[135] Aralarında Kassel'in de bulunduğu bazı retorik araştırmacıları günümüze ulaşan *Retorik* metninin bazı kısımlarında Aristoteles'in üslubuna uymayan yerlerin bulunduğunu ve bunların metne sonradan eklenmiş olabileceğini belirtmektedirler. Örneğin 1377 a 7a-1377 a 7d arasında geçen ve insanların işkenceye tepkisinin anlatıldığı kısım-

---

131 İbn-i Nedîm, *Fihrist*, s. 250: الكلام على ريتوريقا ومعناه الخطابة ، يصاب بنقل قديم وقيل أن اسحق نقله إلى العربي ، ونقله إبراهيم بن عبدالله ، فسره الفارابي أبو نصر رأيت بخط أحمد بن أبي الطيب هذا الكتاب ، نحو مائة ورقة بنقل قديم"

132 İbnu'l-Kıftî, "*Târîhu'l-hukemâ*", nşr. Julius Lippert, ed. Fuat Sezgin, *Islamic Philosophy* içinde, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, cilt: 2, Frankfurt am Main, 1999, s. 38-39: "ونقله الكلام على ريتوريقا وهو الخطابة ، يصاب بنقل قديم وقيل إنّ اسحق نقله إلى العربي، إبراهيم بن عبدالله ، وفسره الفارابي أبو نصر ورُؤى هذا الكتاب بخط أحمد بن أبي الطيب السرحسيّ فى نحو مائة ورقة وهو خط قديم".

133 İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 253 (İskender Afrodisias'tan bahsederken).

134 Aristoteles, *el-Hatâbe et-terceme el-'Arabiyye el-kadîme*, önsöz.

135 Kassel, Rudolf, *Der Text der aristotelischen Rhetorik: Prolegomena zu einer Kritischen Ausgabe*, Berlin, 1971, s. 88. (Bundan sonra *Der Text* şeklinde ifade edilecektir).

da metin tekrarı olduğu ve metinde yer alan "kalın kafalı" (λιθόδερμοι, litodermoi, "taş derililer", "slow-witted"[136]) ifadesinin Aristoteles'in üslubuna uymadığı görüşü bu iddialardandır.[137] İlgili kısım ana hatlarıyla Arapça tercümede yer almakla birlikte "kalın kafalı" anlamını karşılayacak herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Bunun yerine metinde "sağlıklı bedenler" ifadesi geçmektedir ancak "kalın kafalılar" olumsuz bir anlam içeriyorken (işkencelere dayanan) "sağlıklı bedenler" olumlu bir içeriğe sahiptir. Elimizde böyle titiz bir tercüme bulunması dolayısıyla *Retorik*'in tarihiyle ilgili çalışmalarda günümüze kadar neredeyse hiç dikkate alınmayan Arapça tercüme ve İslam filozoflarının retorikle alakalı metinleri, Brandes'in de belirttiği gibi özellikle Arapça tercümenin hakkıyla incelenmesi durumunda *Retorik*'in tarihinin yeniden yazılmasına ihtiyaç duyulabilir.[138] Klasik retoriğin İslam dünyasındaki serüveni gerek kendi iç bütünlüğü içerisinde gerekse Aristoteles'in metninin tarihi gelişimi süreciyle karşılıklı olarak ayrıntılı bir şekilde incelenmesi durumunda bu alanda önümüze yep yeni ufuklar açabilir.

Poetika'nın Arapça tercümesini yayınlayan Tkatsch, *Retorik* üzerine bir çalışması olduğunu ve bu çalışmanın 1920 yılında basılacağını duyurmuş, ancak ölümünden bir yıl sonra, 1928'de *Poetika* tercümesi yayınlanmış olsa da *Retorik*'le ilgili çalışması yayınlanamamıştır.[139]

Daha sonra 1959 yılında Abdurrahman Bedevi eseri Grekçe nüshayla karşılaştırarak neşretmiştir.[140] Bedevî'den

---

[136] Aristotle, *On Rhetoric*, s. 108.

[137] A.mlf., *Rhetorik,* Rapp neşri, s. 519-520.

[138] Brandes, Paul, *A history of Aristotle's Rhetoric. With a Bibliography of Early Printings*, Metuchen, N.J., Scarecrow Press, 1989, s. 9.

[139] Kassel, *Der Text*, s. 89.

[140] Aristoteles, *el-Hatâbe et-terceme el-'arabiyye el-kadîme*, tahkik ve neşir: Abdurrahman Bedevi, Kahire, 1959.

sonra bu tercüme üzerine M.C. Lyons'un biri metin tetkiki diğeri de metinde geçen kavramların Grekçe-Arapça ve Arapça-Grekçe karşılıklarından oluşan iki ciltlik daha ayrıntılı bir çalışması vardır.[141] Ancak bu metin de bazı eksiklikler içermektedir. Dolayısıyla hem neşredilen Arapça tercümeler ve yazma nüshânın hem de *Retorik*'in tarihinin yeniden yazılma ihtimalini içinde barındıran bu nüshayla Batıda *Retorik*'e kaynaklık eden yazmaların karşılaştırılması gerekmektedir.

Tübingen Üniversitesi, Retorik bölümünden Simon Wolf, *Retorik*'in tarihi süreç içerisinde aktarımında büyük bir boşluk (stark lückenhaft) olduğunu belirtiyor[142] ve *Retorik*'in Tübingen Üniversitesi kütüphanesinde bulunan en eski Grekçe yazmalarından biri üzerine yaptığı araştırma sonucu kaleme aldığı yazısında şöyle diyor:

> "Aristoteles'in retorik metni birçok defa gözden geçirilmiştir. Önemli Arapça yazmalar olan Paris'teki 2346 numaralı nüsha elimizde bulunmasına rağmen bu çalışmalar halen daha Arapça veya İbranice kaynaklara değil de Grek-Roma şerh geleneğine dayandırılmaktadır..."[143]

Retorik kelimesinin Arapçada nasıl karşılandığına gelince, Arapça tercümesinde "rîtûriyye" şeklinde alınmıştır. Bu ifadeyi Kindî *Risaleler*'inde, Aristoteles'in kitaplarının tanı-

---

[141] Lyons, M.C., *Aristotle's "Ars Rhetorica": The Arabic Version*, Cambridge, II cilt, 1982.

[142] Wolf, Simon, *Historisch-systematischer Aufriss der Argumentationsformen bei Aristoteles*, (basılmamış tez), Tübingen, 2006, s. 19-20.

[143] "Der Text der aristotelischen Rhetorik ist mehrfach rekonstruiert worden. Trotz der Existenz des wichtigen arabischen Manuskripts Parisinus 2346 stützt sich diese Arbeit bis heute weitgehend nicht auf die arabische oder jüdische, sondern auf die griechisch-römische Tradition der Überlieferung und des Kommentars...", amlf., http://tobias-lib.uni-tuebingen.de/volltexte/2006/2243/pdf/Aristoteles-Manuskript.pdf; Brandes, Paul, *age.*, s. 9.

tıldığı bölümde mantık eserlerini sıralarken "rîtûrîkâ" şeklinde almış[144] ve "el-belâğî" kelimesiyle karşılamış ve anlamına da "belâğat hakkında" demiştir.[145] Ancak "etkili söz söyleme" (eloquence) anlamına gelen ve bir edebiyat kavramı olarak kabul edilen "belagat", klasik retorikte kıyasa dayanan Aristoteles retoriğini karşılamamaktadır. Kindi'den sonraki düşünürler ise "hatâbe"yi tercih etmişlerdir.[146]

Arapçada h-t-b fiilinin masdarı "el-hatâbe", bazen de "el-hitâbe" şeklinde okunmaktadır. Nitekim "el-hattâb" (hitabeti güçlü) kelimesi de aynı kökten türetilmiştir. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-hatâbe*'sinden sonra dinî hitâbetle karışmaması için klasik retoriği ve bu alandaki kitapları karşılamak üzere "el-hatâbe" kelimesi kullanılmıştır.[147] İslam felsefesinin özgünlüğünün güzel bir örneği olarak düşündüğümüz bu kavramsallaştırma sürecinin bir benzeri için Türkçede henüz başlangıç aşamasında olduğumuzu söyleyebiliriz. "Hatâbe", Türkçe konuşanlar, özellikle İslam felsefesi geleneğine aşina olmayanlar için yabancı bir kelime olmasına rağmen günümüz Türkçesinde aynı kökten gelen "hutbe" veya "hitâbet" şeklindeki kullanımlar yaygındır. Bunların yanında "retorik", "söylev" ve bu kelimeyle bağlantılı olarak "ῥήτωρ" (retor)

---

[144] Nitekim İbn Sînâ da *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de bu kelimeyi kullanacaktır. Bk., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 15.

[145] Kindî, *Resâil*, s. 368.

[146] Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 113-114.

[147] Bk., Kaya, Mahmut, "Hitâbet", *DIA*, XVIII, 156; Bohas, Georges (vd.), *The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, Londra, 1990, s. 100; *EI2*, cilt: 1, s. 981 (balâğa); Hein, Christel, *Definition und Einteilung der Philosophie: von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt, 1985, s. 374; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, İstanbul, 2005, prg. 67.

kelimesini karşılamak üzere "hatip", "vâiz",[148] "söylevci", "söz sanatı ustası", "konuşmacı" veya "aytaç" terimleri de tercih edilmektedir.[149] Örneğin Aristoteles'in Türkçeye çevrilen ilgli eseri "Retorik" başlığıyla yayınlanmıştır.[150] Dilimize yerleşmekle beraber "retorik" kelimesi Türkçe değildir ve bir isim olan bu kelime, sıfat olarak kullanımıyla aynı olduğundan karışıklıklara yol açabilmektedir. Örneğin Arapçada retorikte kullanılan kıyasları belirtmek için "hatabî kıyas" şeklinde tercüme edebileceğimiz bir kullanım mevcuttur (el-kıyâsu'l-hatâbi).[151] Bundan yola çıkarak "hatabî bir söz" şeklinde bir ifade de kullanabiliriz. Ancak aynı rahatlık ve akıcılık retorik için sözkonusu değildir. Kullanılıyor olmakla birlikte bu kelimenin isim ve sıfat halinin aynı olması kullanımını zorlaştırmaktadır. Örneğin "retorik söz" şeklindeki ifadeler yaygın değildir. Bunun yanında Türkçede son dönemde kullanılmaya başlanan "-sel" yapım ekiyle oluşturulan bir sıfat olan "retoriksel" kelimesi de akla gelmektedir. Ancak hem kelimenin yabancı olması hem de bu yapım ekinin kullanımının yaygın olmaması, bu türetim için "iyi" sıfatını kullanmamızın önünde bir engel olarak durmaktadır.

Retorik ve *Poetika*'nın içerik bakımından nispeten Grek diliyle alakalı olması ve Arap edebiyatında güçlü bir şiir geleneği olması dolayısıyla *Retorik* ve *Poetika* İslam dünyasında yaygın bir kabul görmemiştir. Bu yaklaşımın ortaya konul-

---

[148] Arapçanın yanında Türkçe eserler de kaleme alan ve 1870 yılında Dârü'l-Fünûn'un mantık hocalığına getirilen Abdülkerim Efendi, *Mîzânu'l-'adl* isimli eserinde mantık sanatlarından hitabete değinirken hitabeti kullanan kişiye "hatîb" veya "vâiz" denildiğini belirtmektedir. Ülger, Mustafa, *Hoca Abdülkerim Efendî'nin Felsefî Görüşleri*, basılmamış doktora tezi, Ankara, 2007, s. 91, 197.

[149] Dürüşken, *age.*, s. 3-4. Dürüşken, adı geçen kullanımların Türkçe kaynaklarını ayrıntılı bir şekilde vermektedir.

[150] Aristoteles, *Retorik*, trc. Mehmet Doğan, İstanbul, 1995.

[151] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 32.

masının sebeplerinden biri de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın retoriğe dair eserler kaleme aldığı dönemde hâlihazırda Arap dilcileri tarafından zengin bir belağat külliyatı oluşturulmuş olmasıdır. Ancak gerek o dönemde ve gerekse sonrasında Aristoteles retoriğinin arap dili ve belağati ile İslam kelâmını[152] etkileyip etkilemediği tartışma konusudur.[153]

Klasik dönem İslam filozofları kendi dönemlerinde retorikle ilgili temel kaynakları ellerinin altında bulunduruyorladı. Örneğin İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün (1126-1198) hitabetle ilgili metinlerini yayınlayan Muhammed Selim Salim bu iki filozofun her iki eski *Retorik* tercümesine de sahip olduklarını belirtir.[154] Buna karşın Abdurrahman Bedevi İbn Sinâ'nın faydalandığı metinlerin Fârâbî'nin metinleri olduğu, buna karşın İbn Rüşd'ün başka bir metne müracaat ettiği görüşündedir.[155]

1.4. Fârâbî'nin Retoriğe Dair Eserleri

İskenderiyeli şarihler *Retorik* ve *Poetika*'yı *Organon*'a dâhil etmiş olsalar bile bu yönde eser vermemişlerdir. Buna karşın önde gelen İslam filozofları Aristoteles'in bu metinleriyle ilgili olarak en az bir eser kaleme almışlardır. Mantık sanatları

---

[152] Fahreddîn Razi ve Taftazânî gibi önde gelen kelâm âlimleri naklî delillerin genellikle hatâbî özelliğe sahip olduklarını kabul etmektedirler. "İnsanı ilk defa yaratan onu ikinci defa da yaratmaya muktedirdir" veya "Yerde ve göklerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı ikisi de fesada uğrardı" ayetlerinde olduğu gibi. Bk., Yavuz, Yusuf Şevki, "Hatâbe", *DIA*, s. 517.

[153] Kaya, Mahmut, *age.*, s. 118-121; Taha Hüseyin, *agm.*, s. 131-157.

[154] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 18-20.

[155] Aristûtâlîs, *al-Hatâbe, et-Tercüme el-'arabiyye el-kadîme*, s. VIII-IX; İbn Rüşd, *Telhîsu'l-Hatâbe*, Kahire, 1960, s. IX.

arasında pratik yönüyle öne çıkan şiir ve özellikle retorikle alakalı bu eserler İslam felsefesinin genel düşünce tarihinde gözden kaçırılmaması gereken bir yer edinmesinde katkı sağlamış olmaktadır. Ne Arapça tercümedeki eksiklikler ne filozofların eserlerindeki kusurlar ve ne de sonraki dönemlerde bu eserlerin ihmal edilmiş olması bu katkının görmezden gelinmesi için yeterli sebep değildir.

İslam'ın en büyük filozoflarından biri olan ve *Organon*'a dair ortaya koyduğu çalışmalar dolayısıyla 'İkinci Muallim' (el-Muallimu's-Sânî) adını alan Fârâbî'ye göre ilimler en genel anlamda gayesine göre bir tasnife tabi tutulur. Gayesi sadece bilmek olan ilimler nazarî (teorik) ilimleri oluşturur. Gayesi sadece bilmek olmayıp bilginin yanında amel etmek amacını da taşıyan ilimler ise pratik (amelî) ilimlerdir.[156] Bu çerçevede retorik sanatı lisan ilmi, mantık, matematiksel (talimî) ilimler, fizik ve metafizik, medenî (siyasî) ilimler şeklinde beş ana başlıktan mantık ilmine dâhil olmaktadır.[157]

Evrensel olması nedeniyle yerel olan gramere göre daha değerli olan[158] mantığın son beş kitabını oluşturan Burhan, Cedel, Safsata, Retorik ve Poetik bu ilmin maddesine (ὕλη, hüle) tekabül etmektedir. Bu sanatlar kullandıkları öncüllerin kesin bilgiye yakınlığı derecesine göre sıralanırlar. "Bağ-

---

[156] Fârâbî, *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Câfer Âl-i Yâsin, Beyrut, 1985, s. 76-77.

[157] Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve ilim: İslam medeniyetinde akli ilimlerin tarihi ve esasları*, trc. İlhan Kutluer, İstanbul, 1989, s. 15. Aristoteles örneklerini Yunan kültüründen seçtiği için Fârâbî'nin çağdaşlarının Aristoteles mantığını anlamadıkları belirtilir, bk. Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, (2008), s. 132.

[158] Fârâbî mantığı gramerden farklı, ancak toplumsal yapıyla uyum içinde bir disiplin olarak görmektedir. Bu bakışında Yunan mantığına İslam toplumunda bir yer açma çabası etkili olmuştur. Street, Tony, "Arabic Logic", *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic Logic* içinde, ed. Gabbay, Dov M.; Woods, John, Amsterdam, 2004, s. 537.

lam teorisi" (context theory) denilen ve İskenderiye Okulundaki şarihler tarafından benimsenen ve Fârâbî tarafından da İslam felsefesine uygulanan bu anlayış[159] *Retorik*'in da *Organon* içerisinde ele alınmasında en temel dayanaklardan biri olmuştur. Fârâbî'den sonra İbn Sînâ ve İbn Rüşd de Aristoteles'in amaçlarını dikkate alarak retorikle birlikte şiirin de bir mantık sanatı olduğu hususunda herhangi bir şüphe duymamışlardır.[160]

Retoriğe dair başlıca iki metin kaleme alan Fârâbî'nin bu iki metinden Arapçası günümüzde mevcut olanı *Kitâbu'l-Hatâbe*'dir. Bu eser özet mahiyetinde olup Fârâbî tarafından böyle bir metinde olması gerektiği düşünülen konular dikkate alınarak yazılmıştır. Büyük düşünürün retoriğe dair diğer bir eseri ise büyük şerh olduğu tahmin edilen ve sadece Latincesi mevcut olan *Didascalia in Rethoricam Aristotilis ex glosa Alpharabii* başlıklı eserdir.

1.4.1. Büyük Şerh (Didascalia)

Bu şerh hakkında "Aristoteles'in *Retorik*'inin eksik bir özeti veya Fârâbî'nin kayıp mantık kitabı olan *Muhtasaru'l-Mantık*'ın bir bölümüdür" şeklinde görüşler bulunmasına rağmen bunun aslında bu metnin kendi içinde bir bütünlüğe sahip tam bir özet olduğu ortaya konulmuştur.[161] *Didascalia*, Hermannus Allemannus (13. yy.) tarafından Latinceye çevri-

---

[159] Gutas, Dimitri, "*Paul the Persian*", s. 256-257; Heinrichs, *agm.*, s. 189.

[160] Murphy, James Jerome, "The End of the Ancient World: The Second Sophistic and Saint Augustine", *A Synoptic History of Rhetoric* içinde, s. 92.

[161] Steinschneider, Moritz, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig, 1869, s. 59; Vogelpohl, *age.*, s. 187; Würsch, *age.*, s. 159.

lip yaklaşık olarak 1256 yılında *Didascalia in Rethoricam Aristotilis ex glosa Alpharabii* adıyla basılmıştır. Bu tercüme 1971 yılında Langhade ve Grignaschi'nin edisyon-kritiğini yaptığı *Kitâbu'l-Hatâbe* ile birlikte tekrar yayınlanmıştır. Bu şerh Steinschneider'in "Sadr li-kitâbi'l-hatâbe" şeklinde tespit ettiği[162] ve retoriğin doğası ve bölümlerine ayrılan giriş (sadr, prologue) ile Aristoteles'in metninin paragraf paragraf açıklandığı şerh kısmı olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır.[163] Arapçasından sadece bazı parçaların günümüze geldiği bu metin Fârâbî'nin eserinin yalnızca girişidir ve Aristoteles'in *Retorik*'inin üçüncü kitabının dokuzuncu bölümüne kadar olan kısımla ilgili konuları içermektedir.[164]

1.4.2. Kitâbu'l-hatâbe

Kitâbu'l-hatâbe'nin ilki Muhammed Selim Salim tarafından yapılan (1950, 1976'ta tekrar basım) üç neşri bulunmaktadır. Diğer iki neşir ise Langhade'nin (1968) ve Langhade ve Grignaschi'nin Fransızca tercümesiyle birlikte neşrettikleri (1971) metinlerdir.[165]

Kitâbu'l-hatâbe, Fârâbî'nin *Retorik*'ten özet mahiyette bir eser çerçevesinde alınmasını gerekli gördüğü bilgilerden oluşmaktadır. Üç kitaptan oluşan Aristoteles'in eserinin sadece ilk iki kitabında yer alan konulardan yararlanılmıştır.

---

[162] Steinschneider, *age.*, s. 59.

[163] Vagelpohl, *age.*, s. 187.

[164] *Age.*, s. 188; Bogges, William F., "Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited", *Phronesis*, 15 (1970) s. 88.

[165] Fârâbî'nin bu eserinin her iki baskısının da (M. Selîm Sâlim ve Langhade & Grignaschi) ortak satır numaraları mevcut olduğundan dolayı biz de metnimizde satır numaralarına da atıf yaptık.

Bunun yanında Fârâbî bu kitabı kaleme alırken sadece Aristoteles'in eserinden değil Galen'den de alıntılar yapmıştır.[166]

1.5. İbn Sînâ'nın Retoriğe Dair Metinleri

İbn Sînâ belki bir hatip değildir ve bilimsel yöntem olarak da burhanın, kesin bilgiyi vermesi bakımından en üstün bilgi olduğu görüşüne sahiptir ancak kendisine özgü bir felsefe yapma yöntemi olan "summa philosophiae" anlayışıyla çeşitli tarzlarda kaleme aldığı eserlerinin geniş kitlelere ulaşmasını amaçlayarak[167] toplumun bilgiye dönük genel algısını dikkate aldığını göstermiştir. Bu açıdan Fârâbî çizgisinde[168] bir mantık disiplini olan ancak özellikle siyasi ve sosyal konuların yoğun bir şekilde ele alındığı *Hatâbe*'de retoriği daha geniş bir çerçevede ele almıştır.

Erken yaşlarında mantığa vukûfiyetiyle tanınan İbn Sînâ, daha sonra Aristoteles'in ilimler sınıflandırmasına uygun olarak tasnif ettiği *Şifâ*'da mantığın dokuz bölümünü bütün yönleriyle ele alıp değerlendirmiştir.[169] Filozofun *Şifâ*'ya göre daha küçük bir hacme sahip olan diğer bir eseri *en-Necât*'ın mantık bölümünde *Organon*'un sekizinci ve dokuzuncu bölümlerini oluşturan *Hatâbe* ve *Şiir*'e çok kısa olarak

---

166 Bk., Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 79 vd.; Zimmermann, Friedrich W., "Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. Albert Dietrich, Göttingen, 1976, s. 401-414.

167 Gutas, Dimitri, *Ibn Sînâ'nın Mirası*, derleme ve tercüme: M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2004, s. 35-36.

168 Gutas, *Ibn Sînâ'nın Mirası*, s. 138.

169 Durusoy, Ali, "İbn Sînâ's Contributions to Classical Logic", *Journal of Oriental and African Studies*, sayı: 15, Atina, 2006, s. 2.

değinilmiş ve bu iki sanata ayrı birer bölüm şeklinde yer verilmemiştir.

İbn Sînâ gerek *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'yi gerekse *Şifâ*'nın *Hatâbe* kısmını kaleme alırken Aristoteles'i çokça zikretmesine rağmen, eserlerinde genelde yaptığı üzere[170] Fârâbî'nin ismini zikretmemiş[171] ancak onun bu konudaki eserleri olan *Kitâbu'l-hatâbe* ve *Didascalia*'dan yararlanmıştır. Aristoteles'in *Retorik*'iyle bağlantılı olarak Nakl-i kadim'den başka bir tercümeyi kaynak olarak aldığına dair herhangi bir delil bulunmamaktadır.[172] Nakl-i kadim'deki bazı hataları tekrarlaması veya eksik bulduğu yerleri kendi tamamlaması bu yargıyı güçlendirmektedir. Diğer yandan Aristoteles *Retorik*'te, retorik için açık bir tanım vermese de İslam filozofları daha detaylı açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu açıklamaların nedeni *Retorik*'in filozoflar tarafından özgün bir şekilde yorumlanma çabası olabileceği gibi İskenderiye ve Süryani okullarının retoriğe dair ortaya koyduğu ancak yazıya dökülmeyen etkisi de olabilir.[173]

İbn Sînâ mantık çalışmaları çerçevesinde retoriğe dair müstakil olarak iki metin kaleme almıştır. Bunlardan ilki yirmibir yaşında[174] telif etmiş olduğu ve hatabi konuları iki ayrı başlık altında ama bir bütün olarak[175] içeren *Kitâbu'l-*

---

[170] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, önsöz, s. 12.

[171] Diğer yandan İbn Rüşd hem *Retorik*'in hem de *Poetika*'nın telhisinde Ebû Nasr'ın ismini zikretmektedir, bk., İbn Rüşd, *Telhîsu'l-hatâbe*, s. 29; İbn Rüşd, *Telhîsu'ş-ş'ir*, s. 44.

[172] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, önsöz, s. 10.

[173] Würsch, *age.*, s. 26.

[174] İbnu'l-Kıftî, *age.*, s. 416.

[175] Gutas, Dimitri, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Intoduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden/Boston, 1988, s. 89.

Mecm'û evi'l-Hikmeti'l-'Arûziyye'dir.[176] Aristoteles'in teorik felsefesinin tümünü konu edinen bu metinde bahsedilen başlıklardan biri "fî me'âni Rîtûrîkâ" (Retoriğin anlamlarına dair) ve diğeri de "fi'l-ahlâk ve'l-infi'âlâti'n-nefsâniyye"dir (ahlâk ve psikolojik etkilenimler).[177] Retoriğe dair diğer metin ise *Şifâ*'nın mantık kısmının sekizinci kitabı olan *el-Hatâbe*'dir. Bununla birlikte retorikle alakalı konulara filozofun diğer eserlerinden *en-Necât*'ta, Farsça kaleme aldığı ve daha ziyade *el-Hikme* ve *el-Hatâbe*'de ortaya koyduğu görüşlere yer verdiği *Dânişnâme-i Alâî*'de[178] ve *Şifâ*'nın özeti olarak kabul edebileceğimiz *el-İşârât*'ta mantık konularının ele alındığı ilgili bölümlerde çok kısa da olsa değinilmiştir.

---

[176] Gutas bu eseri "Skolâstik felsefenin başlangıcına bir işaret olarak ortaçağın ilk felsefe külliyatı (summa)" diye nitelemektedir, bk., Gutas, *age.*, s. 87.

[177] Anawâtî, *Müellefâtu Ibn-i Sînâ*, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1950, s. 24, 103-104. Bu bölüm 1165'ten sonra vefat eden Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin "*el-Mu'teber*" adlı eserindeki retorikle alakalı bölümlerle birçok noktada benzerlik göstermektedir. Bk., Würsch, *age.*, s. 11. (Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme,* Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1938, s. 269-276. İki metin arasında benzerlikler olsa da *Muteber*'in içeriği *Hatâbe* gibi daha teorik bir yapıya sahiptir.)

[178] İbn Sînâ, *Avicennas Treatise on Logic, Part One of Danish-namei Alai*, Zabeeh Farheng, The Hague, 1972, s. 40-42. Burada mantık kısmının tercümesi kaynak olarak alınan bu eserin tamamı Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiş ve Farsça yazması ile birlikte neşredilmiştir. Bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî, Alâî Hikmet Kitabı,* tercüme: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2013.

1.5.1. el-Hikmetü'l-Arûziyye

Genç yaşta yazmış olmasına rağmen İbn Sînâ'nın başlıca felsefî eserlerinden sayılan[179] *Kitâbu'l-Mecm'u evi'l-Hikmetü'l-'Arûziyye* retorikle alakalı olarak iki başlık altında yer alan bir metin içermektedir. "Fî me'âni Rîtûrîkâ" ve "fi'l-ahlâk ve'l-infi'âlâti'n-nefsâniyye" başlıkları altındaki metinlerden ilki *Retorik*'in birinci ve ikinci kitabındaki konularla ilgilidir.

Hacmi daha küçük olan "el-ahlâk ve'l-infi'âlât" ise ikinci kitapta yer alan ve iknanın meydana gelmesi için bilinmesinde fayda görülen öfke (gazab), arkadaşlık (sadâkat), korku (havf), cesaret (şecaat), utanma (hacel), keder (el-hemm) ve (haksızlıktan dolayı) kızgın (en-nâkım) gibi psikolojik durumlara ayrılmıştır.

Kitabın her iki bölümünde de hâkim olan ifade tarzı Fârâbî'nin ve İbn Rüşd'ün (1126-1198) İbn Sînâ ile aynı metni kullandıklarına işarettir.[180] Ancak İbn Sînâ bu metninde Fârâbî'nin küçük şerhinde olduğu gibi retorik delillendirme ve mümkün bilgi konusuna yoğunlaşmak yerine pratik konuları da içerecek şekilde retoriğin tamamına yakınını özetlemiştir. Filozofun bu metodu tercih etmesinde Müslüman hatiplere bir el kitabı hazırlama isteği etkili olmuş olabilir.[181]

İlk metin (Fî me'âni Rîtûrîkâ) Muhammed Selim Sâlim tarafından 1945 yılında Upsala nüshası kaynak alınmak suretiyle neşredilmiştir. Daha çok kavramsal çözümlemelere yer verilen ikinci metin Denise Remondon tarafından müstakil olarak neşredilmiş ve Fuat Sezgin tarafından da tıpkıbasımı

---

[179] Anawâtî, *age.*, s. 24; Janssens, Jules L., *An Annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1984)*, Leuven, 1991, s. 21; Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, s. 145.

[180] Würsch, *age.*, s. 2.

[181] Vagelpohl, *age.*, s. 194.

yapılmıştır.[182] Bu metin yazma nüshada fizikten önce yerleştirildiği için mantığın son kısmı gibi düşünülmüş ancak bu kısım "fî me'ânî Rîtûrîkâ"nın devamı niteliğinde bir metindir. Her iki metin Muhsin Sâlih tarafından *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'nin diğer bölümleriyle birlikte 2007 yılında Beyrut'ta basılmıştır.[183] Ancak Muhsin Salih de bu ikinci kısmı yazmada olduğu gibi mantığın sonuna yerleştirmiştir.[184]

1.5.2. Kitâbu'ş-Şifâ'nın Hatâbe Kısmı

Felsefenin bütün konularını içine alan ve yaklaşık olarak 1021-1027 yılları arasında telif edilen[185] *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın mantık kısmının sekizinci bölümünü oluşturan *el-Hatâbe*, üç kitaba ayrılan *Retorik*'ten farklı olarak dört makale/ana başlık altında değerlendirilmiştir. *Hatâbe*'nin geniş teorik bir giriş şeklindeki ilk makalesi Aristoteles'in *Retorik*'inden bağımsız bir içeriğe sahiptir. *Retorik*'in ilk kitabının ilk üç kısmındaki konuların işlendiği bu bölümde İbn Sînâ, selefi Fârâbî'nin günümüze sadece Latincesi ulaşan eserinin güçlü etkilerini yansıtmaktadır. Bunun yanında Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hatâbe* adlı metni de faydalanılan eserler arasındadır.[186]

---

[182] Remondon, Denise, "el-Ahlâk ve'l-infi'âlâtü'n-nefsâniyye", *Memorial Avicenne I, La Sociologie et la Politique Dans la Philosophie D'Avivenne* içinde, ed. Mohammad Yûsuf Mûsâ, Kahire, 1952. Ayrıca Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasım: *Islamic Philosophy*, cilt 34, Frankfurt am Main, 1999, s. 247-254.

[183] İbn Sînâ, *Kitabü'l-Mecmu' evi'l-Hikmetü'l-'Arûziyye,* thk. Muhsin Salih, Beyrut, 2007/1428.

[184] İbn Sînâ, *age.*, s. 110-112.

[185] Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, s. 103-106.

[186] Würsch, *age.*, s. 12.

İbn Sînâ *Hatâbe*'yi büyük oranda *Retorik*'i dikkate alarak kaleme almış olmasından dolayı M. Selim Salim bu eseri "telhis"[187] olarak değerlendirmektedir.[188] Ancak bu değerlendirme ikinci, üçüncü ve dördüncü makaleler için belli bir oranda doğru kabul edilse bile retoriğe giriş mahiyetinde olan birinci makale için geçerli olmamaktadır. Zira bu makalenin gerek kurgusu gerekse içeriği "telhis" kavramını aşacak şekilde düzenlenmiştir.

Hatâbe'nin klasik retorik geleneği içerisindeki yeri, İbn Sînâ'nın *Retorik* ve Nakl-i kadimi ele alış tarzı örnekleriyle birlikte ele alındığı takdirde daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır.

1.5.2.1. İbn Sînâ'nın el-Hatâbe'sinin Özgünlüğü

İbn Sînâ'nın *el-Hatâbe*'deki özgün tarafları ortaya koymak için esere kaynaklık eden Nakl-i kadimin etkisi ve Nakl-i kadimden bağımsız olarak filozofun bilinçli bir şekilde tercih ettiği tasarrufları belirlemek gerekir.

1.5.2.1.1. Nakl-i Kadim'in Etkisi

İbn Sînâ'nın *Hatâbe*'ye temel olarak aldığı *Retorik*'in Arapça tercümesi olan ve özellikle kavramsal yapısını kullandığı Nakl-i kadimin *Hatâbe*'ye etkisi değişik şekillerde olmuştur. İbn Sînâ bazen Nakl-i kadimdeki bir hatayı olduğu gibi almış bazen de hatayı tekrarlamakla beraber eserin bütünlüğünü korumak maksadıyla hatayı yorumlama yoluna gitmiştir. Örneğin metinde gençlerin hayırlı olandan çok

---

[187] "Telhîs", İslam felsefesinde klasik kaynaklara yazılan şerhlerden olup kaynak eserdeki düşüncelerin metin şeklinde alıntı yapmaksızın şerhedildiği "orta" büyüklükteki eserlere denir.

[188] Bk., İbn Sînâ, *age.*, M. Selîm Sâlim'in önsözü.

faydalı olana yöneldiklerinin anlatıldığı kısım (Aristoteles, *Retorik*, 1389 a 34-36) Arapçaya tam tersi bir anlam içeriğiyle, onların faydalı olandan ziyade hayırlı olanı yaptıkları şeklinde tercüme edilmiştir. İbn Sînâ ise bu kısmı olduğu gibi almak yerine Grekçe aslına yakın bir anlamda yorumlama yoluna gitmiştir: "Onların (gençlerin) eğilimleri (meyluhum) henüz ısınamadıkları güzelden (cemîl) daha ziyade bildikleri faydalı olanadır (nâfi'). Düşünce (fikir) ve kaygıları (hevâcisu nüfûsihim) daha faydalı olana (enfa') takılıp kalır. Onlar, yaşlarından dolayı hayırlıdan faydalı olanı anlarlar ('arafû). Bu lezzet ve lezzetle ilgili bir şey ve fıtrattan kaynaklanan bir düşünceymiş gibi görülür. Bu düşünce, sahibini faydalı olana sürükler. Güzel olana götüren ise fıtrat değil erdemdir (fazilet). Bu konu böyle anlaşılmalıdır. (hâkezâ yecibu en yufheme hâzâ'l-mevzı'), İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 158. Nitekim "Nice çirkin görülen vardır ki gerçektir ve nice güzel görülen vardır ki yanlıştır!" (وَرُبَّ شَنِيعٍ حَقٌّ وَرُبَّ مَحْمُودٍ كَاذِبٍ), İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, prg. 58. Bazı durumlarda da metnin hata içerdiğini belirtmiş ve o kısmı atlamıştır.[189] Bu yöndeki örnekler Abdurrahman Bedevi'nin de ifade ettiği üzere çok olduğundan[190] birkaç örnekle yetineceğiz.

Aristoteles 1366 b 1-3'te dokuz adet erdem sayar. Arapçada metinde de dokuz erdem vardır; ancak *Retorik*'te "adalet" şeklinde geçen kavram tercümede "iyilik" (birr), "akıl" ise "hikmet" kavramlarıyla karşılanmıştır. Tercümedeki bu kavramsal yapıyı İbn Sînâ da devam ettirmiştir.[191]

Aristoteles şans konusunu ele alırken asalet kavramına da değinir ve asaletin bir göstergesinin de "bir yerin yerlisi" olmak olduğunu belirtir. Arapçada bu kelimeye karşılık ola-

---

[189] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 81.

[190] Aristoteles, *el-Hatâbe*, ed. Bedevî, 1959, önsöz, (k).

[191] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 84.

rak bir anlamı olmayan "bukanâ" kelimesi tercih edilmiştir. Muhtemelen Süryanice tercümenin etkisiyle böyle bir kelime metne girmiş[192] veya yazım hatası olarak harflerin yeri değişmiştir. İbn Sînâ da kelimenin anlamsızlığını fark etmiş olacak ki kelimeyi olduğu gibi almak yerine ikinci ve üçüncü harflerin yerini değiştirerek "b-n-k" kökünü tercih etmiş ve bu kökten türetilen "bunakâun" (*bir yerin yerlileri*) kelimesini kullanmıştır.[193] Selîm Sâlim ise kelimenin aslının n-b-l kökünden "nübelâun" (soylular) olduğuna işaret etmektedir.[194]

İbn Sînâ bazen de bir kelimeyi olduğu gibi almıştır. 1367 b 20'de Aristoteles, Simonides'in "ἢ πατρός τε καὶ ἀνδρὸς ἀδελφῶν τ' οὖσα τυράννων" (Babası, kocası ve kardeşleri tiran olan kadın) cümlesindeki "τ'οὖσα τυράννων" ("tirandılar") kısmı, metni Arapçaya aktaranlar tarafından yanlışlıkla bağ fiille (τ' οὖσα) birlikte tiranlar (τυράννων, türannon) ifadesi tek kelime imiş gibi algılanmış ve bu iki kelimeden "τοῦ Σατυράννων" (tû Satürannon, Sâtûrânîn'e ait) şeklinde bir kelime türetilmiştir. Türetilen bu kelime İbn Sînâ'da da yer almaktadır.[195]

Nakl-i kadim'de geçen bazı yanlışlıkları olduğu gibi almış olsa da yeri geldiğinde dayandığı metinlerde bazı yanlışlıklar olabileceğini de belirtmiştir: "وعندى أنه وقع في النسخ غلط"[196] (Bana göre nüshalarda hata vardır). Metnin devamında

---

192 Lyons, *Aristotle's "Ars Rhetorica": The Arabic Version*, s. 248.

193 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye, s. 45;* a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 66.

194 A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 45.

195 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 90.

196 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 81. Aristoteles, *Retorik*, 1365 b 9'un tercümesinde asıl metinde olmayan ve sağlığın zayıflık için değil de zayıflığın sağlık için olmasından dolayı hastalığın zayıflıktan daha değerli olduğuna dair açıklamalar bulunmaktadır. İbn Sînâ ise zayıflığın hastalığa değil de ona sahip olana nispet edilmesi gerektiğini belirtmektedir.

ona göre doğrusunun nasıl olması gerektiğini belirtir ve sonra da Yunanca metne başvurulmasını salık verir (ولكن يجب أن يرجع إلي اليونانية).[197] Bazen de Yunanca isimlerin yazılışında bilgisinin sınırlarını belirtmek için "takdir ettiğim kadarıyla" (كما أقدر أنا)[198] ifadesi kullanılmıştır.

1365 a 26-27'de geçen şiirdeki "Τεγέαν" (Tegea'ya, Antik Yunan'da, Mora Yarımadasında bir şehir) kelimesi Arapçaya tercüme edilirken "τὴν γήν" (ten gen) şeklinde anlaşılarak "'ale'l-arz" (yere) şeklinde çevrilmiştir.[199] İbn Sînâ bu örneği veya bunun yerine başka bir şiiri almamış ancak bu şiirin geçtiği yerde Aristoteles'in bir örnek verdiğini ve kendisinin bu örneği anlamadığını belirtmiştir.[200]

Retorik 1401 b 23-24'te geçen bir entimem örneğinde Aristoteles, gecenin bir vakti allanıp pullanıp (καλλωπιστής, kallopistes) ortalıkta dolaşan birinin ahlâksız (zani) biri olduğunu söyler. Bu örnekteki "καλλωπιστής" kelimesi Arapça tercümede özel isim olarak "Kâlûfistî" şeklinde ifade

---

[197] Bu ifade doğrultusunda tercümenin sıhhati konusundaki tartışmalarla alakalı olarak bk., Kaya, "el-Hatâbe", *DIA*, s. 156.

[198] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 78.

[199] Aristoteles, *Retorik*, 1365 a 26-27: "πρόσθε μὲν ἀμφ' ὤμοισιν ἔχων τραχεῖαν ἄσιλλαν / ἰχθῦς ἐξ Ἄργους εἰς Τεγέαν ἔφερον" (proste men amf'omoisin ehon traheian asillan / ihtüs ex Argûs eis Tegean eferon). "Omuzlarımda yontulmamış boyunduruk / Balık taşırdım, Argos'tan Tegea'ya." (Türkçedeki "omuz" kelimesiyle Grekçede de "omuz" anlamına gelen ilk mısradaki "ὦμος" (omos) kelimesi arasındaki benzerlik dikkat çekicidir). Beyit Retorik'in Arapça tercümesinde şöyle geçmektedir: على منكبيه عباً وانه حامل جزأ من الحوت الذى يسمى ارغوس وانه طرحه على الأرض", "omuzlarında yük, ve biraz balık taşıyor, Arğos adında biri, onu yere bıraktı..."

[200] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 81: "وأورد لهذا الباب أمثلة في التعليم الأول لم أفهمها", "Bu konuda ilk ta'limde anlamadığım bir örnek verilmiştir."

edilmiştir. İbn Sînâ ise bu örneği, "gece dolaşan" kısmına kadar olan bölümünü atarak almıştır.[201]

Aynı şekilde *Retorik* 1399 a 20-23'te geçen entimem örneğindeki "rahip" ifadesi alınmamış ve "tanrılar" yerine de Arapça tercümede olduğu gibi "Allah" kelimesi tercih edilmiştir.[202] 1400 b 5-8'te yer alan ve yapılması düşünülen bir fiilin daha önce yapılanlara uymaması durumunda ikisinin birlikte ele alınabileceğini belirten entimem örneğinde Elealılar, Ksenofanes'e (M.Ö. 570-480) Leukothea'yı kurban edip yasını tutmalarının gerekip gerekmediğini soruyorlar. Ksenofanes cevabında onlara, eğer Leukothea'yı bir tanrıça olarak görüyorlarsa yasını tutmamalarını, eğer ölümlü biri olarak görüyorlarsa onu kurban etmemelerini salık verir. Bu örnek İbn Sînâ'da şöyle geçer: "Biri bir ölü için kurban kesip böylece huzura kavuşmak ve Allah'a yakın olmak isteyen, bununla birlikte ölünün arkasından ağlayan bir gruba şöyle der: 'Yaptığınız şu kötü şeye bakın! Eğer size göre mevta saadet mertebesinde olmayı hak ediyorsa ne diye ağlıyorsunuz! Yok, eğer eşkıyadan ise onun için ne diye kurban kesiyorsunuz!'"[203] Bu ve diğer bazı örneklerde görüldüğü gibi bazen örneğin sadece bir kısmı alınmış bazen de var olan örnekten yola çıkılarak yeni bir örnek türetilmiştir.

Hatâbe'de eylemin (fiil) nedenlerinin ele alındığı kısımlarda[204] İbn Sînâ iradi fiillerin sebeplerinden birinin de iradeye dayanan fikrî ya da mantıkî arzu (*şevkan fikriyyen ev şevkan mantıkiyyen*) olduğunu söyler. *Retorik*'te "Fikriyyen" ifadesini karşılayacak bir ibare bulunmamaktadır. Ancak gerek Arapça tercümede gerekse İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün ilgili

---

201 *Age.*, s. 189.

202 *Age.*, 181-182; Lyons, *Ars Rhetorica*, s. 101.

203 İbn Sînâ, *age.*, s. 186.

204 *Age.*, s. 96.

metinlerinde böyle bir ayrım mevcuttur. Bu yanlışa, Arapça-ya tercüme edilirken "mantıklı" ve "mantıksız arzu"nun (διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν τὰ δὲ δι' ἄλογον, dia logistiken oreksin ta de di' alogon) anlatıldığı bölümde "δι' ἄλογον" (mantıksız) ifadesinin "διὰ λόγου" (fikri) şeklinde okunması sebep olmuştur. Ancak metnin devamında İbn Sînâ, "fikri arzu"yla akli veya güzel (cemil) olmayan bir amaçla gerçekleşen arzunun, mantıki arzuyla da güzel ve akli arzunun kastedilmiş olabileceğini belirtir.[205] Bu yönüyle Aristoteles'in metnindekine yakın bir anlam verilmiş olmaktadır.

İbn Sînâ'nın *Retorik*'te geçen bazı örnekleri almaması, birincisi daha önemli olmak üzere iki sebebe dayanmaktadır. İlki içinde bulunduğu toplumun değer yargıları ve dil anlayışı, ikincisi ise Arapça tercümedeki belirsizliklerdir. 1372 b'de haksızlığa uğradığı halde hakkını arayamayan insanlar nitelendirilirken onlara "Mysialı av" (Μυσῶν λείαν, kolay lokma) dendiği belirtilir. Burada geçen "Μυσῶν" ifadesi Arapçalaştırılarak "meshûn" (ezilmiş) şeklinde alınmıştır. Muhtemeldir ki İbn Sînâ konuyla bağlantılı olarak bir anlam ifade etmediğinden dolayı bu örneği almamıştır.

İbn Sînâ'nın kitabında bulunup da *Retorik*'te bulunmayan örnekler ise ya İbn Sînâ'nın yaşadığı kültür çevresiyle uyumlu olduğundan dolayı *Retorik*'teki örneklerin yerine tercih edilen örneklerdir ya da konuyu daha anlaşılır kılmak için getirilen örneklerdir. Örneğin Aristoteles 1369 a'da insan fiillerinin sebeplerinin yedi olduğunu ve bunların da raslantısal, doğal, zorlamayla (istikrahî), alışkanlıktan, düşünce kaynaklı, öfke ve bedensel arzu (şehvet) ile olduğunu belirtir ancak bunlara örnek vermez. İbn Sînâ ise bunları zikretmek-

[205] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 96. Ayrıca bk., İbn Rüşd, *Telhîsu'l-hatâbe*, s. 168.

le kalmaz, ayrıca öfke ve şehvet kaynaklı olanlar haricindeki eylemlere örnekler de verir.[206]

Yine eylemlerin nedenleriyle bağlantılı olarak Aristoteles'in yaş veya durumun eylemlerin nedeni olmayacağını anlattığı kısımda yer almayan bir örnek zikredilir: Bir münzevi (nâsik), kul olduğu için değil de zâhid olduğu için adaletli davranır.[207] Aristoteles'te olmayan diğer bir örnek ise anlaşmalarla bağlantılı olarak eğer taraflardan biri anlaşmayı terk ederse şeriattan ve sünnetten ayrılmış olacağını belirttiği örnektir.[208]

Üçüncü kitapta Aristoteles şiir için "ilhamın dışa vurumu" şeklinde bir tanım kullanır (1408 b 19). Bu ifade Arapçaya "fuyûtiyye (poetika) bi menzileti'n-nebei" (*şiir, haber/bilgi mesabesindedir*) şeklinde çevrilmiş, İbn Sînâ ise bu ifadeyle bağlantılı olarak klasik dönemde şairlerin her sözü doğru kabul edilen peygamber yerine konulduğunu belirtmiştir (*kâne'ş-şâ'iru fi'l-kadîmi yenzilu menzilete'n-nebiyyi*).[209]

Elimizdeki Nakl-i kadim'de *Retorik*'in 1412 a 17 ve 1415 a 5 arası bulunmamaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın eserinde Arapça tercümede eksik olan bu kısma dair incelemeler mevcuttur.[210] Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu eksik kısımları tamamlamasına imkân sağlayan başkaca kaynaklara ulaşmış olması kuvvetle muhtemeldir.

---

[206] İbn Sînâ, *age.*, s. 96-97: "Raslantısal (ittifakî) olanın örneği bir ok atıp da başkasını vurmak, doğal (tabi) olanın örneği ata binmek ve ata binmenin gereklerini yerine getirmek, zorlamayla (istikrahî) olanın örneği bıçak alıp elini kesmek, alışkanlık ve huy edinmiş olmanın ('adî ve hulkî) örneği hırsızlık ve düşünsel olanın örneği ise telaşa kapılmaktır."

[207] *Age.*, s. 97.

[208] *Age.*, s. 122.

[209] *Age.*, s. 221.

[210] *Age.*, s. 231-238

1.5.2.1.2. el-Hatâbe'nin Retorik'e Göre Farklılıkları

İslam coğrafyasında yaşayan ve Müslüman bir filozof olan İbn Sînâ'nın retoriğe dair metinlerinde kendi kültürüne ait özelliklere filozofun diğer eserlerine göre daha fazla rastlanıldığı söylenebilir. Aristoteles'in *Retorik*'i üç bölüm olmasına karşın İbn Sînâ *Hatâbe*'yi dört bölümde incelemekte[211] ve ilk bölümde retoriğin teorik temelleri üzerinde durmaktadır. Bu bölümde Kur'ân'ı Kerim'den bir âyet alır ve retoriğin ilahi hitaptaki[212] yerini belirler. "Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et" (Nahl Suresi, âyet: 125) ayetinde geçen hikmetle[213] burhanın, güzel öğütle retoriğin ve mücadeleyle de cedelin kastedildiğini belirtir.[214] Ayetin bu doğrultudaki yorumu kıyası bilgi anlayışının temel taşlarından birisi haline getiren

---

[211] Nitekim daha sonradan İbn Rüşd de retoriği Aristoteles gibi üç bölüm halinde ele alacaktır.

[212] İslam dini tereddüde mahal vermeden tasdiki gerektiren ve ifade gücüyle müşriklere meydan okuyan bir vahye, söz ve davranışlarıyla örnek olan bir peygambere sahip olması dolayısıyla retoriksel bir nitelik arzetmektedir. Ancak sadece retorik üzerine kurulu bir din değildir. Zira ne vahiy insan kaynaklı bir sözdür ne de retorikteki gibi amaç sadece karşıdakini ikna edecek araçları bulup onu ikna etme yoluna gitmektir. Belki ikna ile sonuçlanır, ancak dinde amaç tebliğdir. İknayı, dolayısıyla başarıyı retoriğin ayrılmaz bir unsuru olarak gören meslekten hatiplere karşın Aristoteles başarıyı bir amaç olarak görmese de iknaya götürecek her türlü imkânın ortaya çıkarılması gerektiği görüşünü savunur. Dinde ise ikna yerine geçen hidayet yalnız Allah'tandır. Diğer yandan konusu toplumsal "değerler" olan retoriğin İbn Sînâ'da olduğu gibi Müslüman biri tarafından ele alınması durumunda âyet ve hadislere yer verilmesi tabii bir durum olsa gerektir.

[213] Hikmetin tanımıyla ilgili olarak başka bir yerde şöyle bir ifade geçmektedir: "Hikmetin en yücesi Allah'ı bilmektir" (أن العظيم من الحكمة هو معرفة الله), İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 76.

[214] *Age.*, s. 6.

Gazzâlî'nin *el-Kıstâsu'l-Müstakîm* başlıklı eserinde[215] ve vahiy kaynaklı bilgiyle akıl kaynaklı bilgiyi tevil yoluna giden İbn Rüşd'ün *Faslu'l-makâl* adlı eserinde de geçmektedir.[216]

Yazılı ve yazılı olmayan kanunları karşılaştırırken İbn Sînâ kendi toplumunda hırsızlık suçuna karşı her iki kanunun da bakış açısını ortaya koyan bir örnek verir: "Toplumda ufak bir şey çalana karşı sert tavır almamak gerektiği görüşü yaygındır." Ama böyle bir olay kanun karşısına çıkınca bazı kanunlarda bir dinar, bazılarında da çeyrek dinar olsa da kanunda yazılı olan hüküm uygulanır. Ancak bu durum halk arasında pek hoş karşılanmaz.[217]

İbn Sînâ'nın diğer bir özgün örneği ise teknik olmayan ikna yöntemlerinden olan anlaşmalarla ilgili bidat örneğidir. Buna göre anlaşmanın aleyhine olduğunu gören taraf şöyle der: "Kuran'da olmayan her anlaşma bidattir, her bidat de bir sapmadır."[218]

Muhatabın durumuna göre iyi bir konuşma stratejisi geliştirmek için önemli konulardan olan övgü ve yergiyi anlatırken Aristoteles, övülecek veya yerilecek kişiye dair belli düzeyde bir bilgiye sahip olmak gerektiğini belirtir (1396 3 a vd.). İbn Sînâ bu konuyu açıklayarak bir kişinin iyi ve kötü yönleri bilinmedikçe onun övülüp yerilemeyeceğini ifade eder ve özellikle belli bölgelerdeki savaşlarda sözle saldırı halinde, saldırının etkili olabilmesi için sağlıklı bilginin gereğini vurgular ve Hz. Peygamber'le İslam şairlerinden Hasan b. Sabit arasında geçen bir olayı anlatır. Hz. Peygamber, Ebu

---

[215] Gazzâlî, "el-Kıstâsu'l-müstakîm," *Mecmû'atü'r-resâil li'l-İmâm el-Ğazâlî* içinde, cilt: 3, Beyrut, 1986, s. 6-7.

[216] İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl fî takrîri mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, Merkezü dirâsâti'l-vahde ve'l-arabiyye, Beyrut, 1997, s. 96.

[217] İbn Sînâ, *age.*, s. 114.

[218] *Age.*, s. 122.

Süfyan ve aşiretine karşı daha güçlü hicivler yazabilmesi maksadıyla Hasan b. Sabit'ten Hz. Ebubekir'e gidip onlar hakkında bilgi edinmesini istemiştir.[219]

Hatibin dinleyicilere karşı kullanacağı maksimlerden biri de mutlak bir kesinliği olmasa da halkın yaygın olarak benimsediği görüşlerdir. İbn Sînâ bu konuda mut'a nikâhının zulüm olduğu örneğini verir.[220]

Aristoteles, bir birey olarak kişinin sahip olduğu olumlu özellikleri sıralarken bedensel özellikler arasında yer verdiği güzelliğe de değinir. Bu çerçevede genç erkeğin (νέος, neos, ğulâm) beden ve güç bakımından sahip olduğu güzellikleri sıralar ve böyle birini seyretmenin insana zevk verdiğini (yestelezzü en nenzura minhüm) belirtir.[221] İbn Sînâ bedenin güzelliklerini incelerken muhtemelen Antik Yunan kültüründe erkeklerin kendi cinsine karşı duyduğu ilgiye aşina olduğundan bu kısmı eserine almamıştır.[222] Diğer yandan Aristoteles iyi ve kötünün oranlarını, "eşitten eşit çıktığında kalan kısım da eşittir" matematik kuralına göre[223] sıralarken iki ayrı cins[224] olan erkekler ve kadınların nitelikleri arasında bir karşılaştırma yapar ve erkek cinsinden en uzun olan kişi

---

[219] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 178. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. 2, Beyrut, 1996, s. 515.

[220] İbn Sînâ, *age.*, s. 173. "ve zâlike misle isti'mâlinâ fî şerîatinâ: enne'l-müt'ate zulmün" (Bizim şeriatimizdeki uygulamada olduğu gibi, mut'a zulümdür).

[221] Aristoteles, *Retorik*, 1361 b 5-10.

[222] İbn Sînâ, *age.*, s. 68-69.

[223] Aristoteles, *Analytica Priora*, 70 a 40 vd. Bk., Aristoteles, *Rhetorik*, nşr. Rapp, s. 371.

[224] İyoncadan Grekçeye geçen ve meydana gelen: evlat; aile, cinsiyet, halk, millet; cins, tarz, sınıf, adet; kuşak, nesil ve soy anlamlarına gelen "γένος" (genos) terimi (*Gemoll*, s. 179), Arapça tercümeye "cins" şeklinde çevrilmişken (1363 b 16-28) Türkçe tercümede "tür" kelimesi tercih edilmiştir. Bk., Aristoteles, *Retorik*, trc. Mehmet H. Doğan, s. 56.

kadınların en uzunundan daha uzunsa bütün erkeklerin kadınlardan uzun sayılacağını belirtir.[225] İbn Sînâ bu örneği de atlamıştır. Bu ve cinsiyetle alakalı diğer örneklerde görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın Antik Yunan düşüncesindeki cinsiyet ayrımını benimsemediği sonucuna varabiliriz.[226]

Hem bu dünya hayatı hem de ahiret hayatı için iyilik ve kötülük, fayda-zarar, zulüm ve adalet gibi konularda öncelikli olarak karar vermek, gerek algıda gerekse düşünüşte çeşitlilik gösteren ve yanılabilen bireylere değil Allah'a bırakılmıştır.[227] Oysa Aristoteles retoriğinde kişi aleyhine olan durumlarda mesele başka bir açıdan yorumlanarak zararsız olan sonuca ulaşılmaya çalışılır. *Retorik*, 1358 b 20-25'te fayda ve zararın "uygun" (συμφέρον, sümferon) olana göre belirleneceği ifade edildiğinden dolayı sonraki retorikçiler (Cicero, Quintilian) Aristoteles'in 1353 a 25 – 1354 b 15'te hatibin adaletten saptırmaması ve kötü olana ikna etmemesi gerektiğini ifade ettiğinden ahlâkî gerekçelerle "uygun olma"[228] kısmını değiştirmişlerdir.[229] İbn Sînâ ise kıstas olarak uygun olmayı değil de şeriati almış ve doğru olanı bireylerin görüşüne bırakmamıştır.

İbn Sînâ eserinin sonunda Aristoteles'in de eserinin son sözleri olan, "Ben söyleyeceğimi söyledim, siz de işittiniz,

---

225 Aristoteles, *Retorik,* 1363 b 16-28 (Lyons, s. 33). "kemâ enne'r-racüle'l-'azîme 'azamun mine'l-mer'ati'l-'azîmeti ve'r-ricâlü fi'l-cümleti 'azamun mine'n-nisâi fe'r-racülü'l-'azîmü efzalün mine'l-mer'ati'l-'azîmeti, li enne'l-fazle ve'l-'ızame fi'l-ecnâsi 'alâ veznin ve mikdârin."

226 Bk., Aristoteles, *Retorik,* 1367 a 15-20; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 87.

227 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 14, 84.

228 Fahreddin Razi de bu konuda Mutezile'ye karşı düşüncelerini ortaya koyarken hüsün ve kubuh meselesinin itibari değil şer'i olduğunu ifade etmektedir, bk., Razi, *Metâlib*, cilt 3, s. 289 vd.

229 Aristotle, *On rhetoric: a theory of civic discourse*, tercüme eden ve notlandıran: George A. Kennedy, New York, 2007, s. 49.

artık karar sizindir" ("εἴρηκα, ἀκηκόατε, ἔχετε, κρίνατε; eireka, akekoate, echete, krinate") şeklindeki cümlesini aktardıktan sonra kendi kültüründe hitabetin nasıl sonlandırıldığını belirtmek için şöyle der:

> "Bizde de denildiği gibi, 'Sözümü söylüyorum ve Yüce Allah'tan kendim ve sizin için mağfiret diliyorum. O çokça bağışlayayan ve merhamet edendir." (كما يقال عندنا: **أقول قولي** (هذا، وأستغفر الله العظيم لي ولكم. إنه غفور رحيم[230]

[230] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 247.

2. RETORİKTE KULLANILAN YÖNTEMLER

Kıyasın uygulama alanı olan beş sanattan imgelem meydana getirmeyi (tahyîl, φαντασία, fantasia, vorstellungsevokation)[231] amaçlayan şiirin dışındaki sanatlar olan burhan, cedel, safsata ve retorik tasdiki sağlayan sanatlardır.[232] Bir tasdik türü ve ikna (inandırma) kabiliyetinin meleke haline gelmiş olması bakımından[233] da retorik teknik (sınaî) bir yöntemdir ve her durumda mümkün ikna yollarını bulma ve kullanma yetisi olarak tanımlanır.[234] Retorik belli bir alanla sınırlı değil de topikler gibi her konuyla ilgili olmasından dolayı diğer disiplin dallarından farklılaşır.[235] Kıyası retoriğe uygulayarak konuşmak suretiyle karşıdakini ikna etmenin genel geçer kurallarını belirleyen "mantığın sahibi" (sâhibü'l-mantık)[236] Aristoteles, retoriğin sınırlarını belirlemek için kendisinden öncekilerin eksikliklerine değinmiş ve retoriğin

---

[231] Schoeler, *agm.*, s. 50.

[232] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 1, 203. (Ayrıca bk., *age.*, s. 30: sınâiu'l-mualleme)

[233] Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, s. 155.

[234] Aristoteles, *Retorik,* 1355 b 25-26.

[235] Williams, *age.*, s. 226.

[236] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye,* s. 27. Daha önce Fârâbî "ashâbu'l-mantık" şeklinde bir ifadeye de yer vermiştir, bk., Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 85.

özünün önyargı, acıma, öfke ve benzeri coşkuların uyandırılması değil de örtük tasımlar ve örneklem olduğunu ortaya koymuş[237] ve kendisinden sonra da klasik retorikte bu iki yöntem vazgeçilmez unsurlar olarak yerini almıştır.

Aristoteles retoriği, "herhangi bir durumda mümkün olan ikna araçlarını fark etme yetisi" olarak tanımlamaktadır.[238] İbn Sînâ hem *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de hem de *el-Hatâbe*'de retoriğin tanımını yaparken Arapça tercümedeki ifadeyi[239] olduğu gibi almış ve tanımda geçen kavramları teker teker açıklamıştır.[240]

Retoriğin tanımında yer alan "kuvvet" kavramının iradi fiilleri ortaya çıkaran nefsanî bir meleke olduğunu belirten İbn Sînâ bu kuvvetin en güçlü kuvvet olduğunu ifade eder. Ancak salt kuvvetle meleke birbirine karıştırılmamalıdır. Salt kuvvet her insanda bulunduğu halde meleke belirli kanunları öğrenmek veya belirli fiilleri tekrarlamak suretiyle kazanılır.[241] Bu bağlamda İbn Zür'a, Eflâtun'un "Retorik bir tür

---

[237] Aristoteles, *Retorik*, 1354 a 13-20.

[238] Aristoteles, *Retorik*, 1355 b 25, 1355 b 12; Ross, *Aristoteles*, s. 172.

[239] "الخطابة قوة تتكلف الاقناع الممكن فى كل واحد من الامور المفردة", "Retorik her bir tekil duruma dair imkân dâhilinde olan iknayı üstlenme yetisidir."

[240] Aristoteles, *Ars Rhetorica*, 1355 b 26-27; İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 15; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 28. Ebu'l-Berekât ise retoriği "tartışmada (muhâvere) tasdiki konu edinen her fende dinleyiciyi ikna etmeyi amaçlayan ilme ('ilmiyyen) ve söze (kelâmiyyen) dayalı bir sanat" olarak tarif etmektedir, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*, Dâiretü'l-Maârifi'l-Osmâniyye, Haydarabad, 1938, s. 269. Ayrıca bk., İbn Rüşd, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"*, tahkik ve tercüme: Charles E. Butterworth, New York, 1977, s. 269.

[241] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 27; Durusoy, *age.*, s. 38.

tecrübedir"[242] şeklindeki ifadesinde geçen "tecrübe" kelimesi (ἐμπειρία, empeiria) yerine "kuvve" kelimesini almıştır.[243]

Tanımdaki "tekellüf" kavramı ise zorunluluktan ziyade "üstüne almak, yüklenmek" anlamlarıyla öne çıkar. Zira retorik "seçmeyle meydana gelen olaylar"la ilgilidir (el vâkı'âtü'l-ihtiyâriyye).[244]

Eski Grekçedeki "πίστις" (pistis) kavramının karşılığı olan ikna[245] İbn Sînâ'ya göre bir konuda itiraz ya da muhalefetin olabileceğine inanmakla (itikad) beraber tasdikin oluşmasıdır.[246] Aristoteles'ten önce Eflâtun bu kelimeyi anlam olarak içeren "ψυχαγωγία" (psühagogia)[247] kelimesini kullanmıştır.[248]

---

[242] Eflâtun, *Gorgias*, 462C.

[243] Hasnawi, Ahmad, "Avicenna on the Quantification of Predicate (with an Appendix on [Ibn Zur a])", *The Unity of Science in the Arabic Tradition, Science, Logic, Epistemology and their Interactions* içinde, (s. 295-328), ed. Rahman, Shahid; Street, Tony; Tahiri, Hassan, Dordrecht, 2008, s. 317.

[244] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 1-2; amlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 16.

[245] πιθανός (pitanos, πείθω, peito'nun sıfat hali), πείθω: 1. İkna etmek, razı etmek, inandırmaya çalışmak, inandırmak, kazanmak, ikna ederek ve/ya şaşırtarak teskin etmek, yatıştırmak, 2. İkna olmak, kani olmak, katılmak, -e doğru yönlendirmek, bir şeye inandırmak, güvenmek, itimat etmek, göğüs germek, itaat etmek, tabi olmak, bk., *Gemoll*, s. 626.

[246] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, s. 15, 21. Ayrıca bk., İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, 1-6, 8; Fârâbî, *Ihsa*, 26. *Hikmetü'l-Arûziyye*'de geçen tanımı aynen alan Ebu'l-Berekât itiraz ve muhalefete rağmen dinleyicinin, duyduğu şeyin etkisiyle tasdike daha yakın olduğunu ifade eder,. Buna da "zann-ı gâlip" denir, bk., Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *age.*, s. 269. Ayrıca bk., İbn Rüşd, *Three Short Commentaries*, s. 269.

[247] ψῡχᾰγωγία: İnsanların kalbini (ruhunu) kazanmak, ikna; akut ateşi dindirmek, (Liddell; Robert Scott, *age.*, 1940); ruhları yönlendirmek; cazibe, memnuniyet, *Gemoll*, s. 873.

[248] Eflâtun, *Phaedrus*, 261a, 271c.

Arapçada ق ن ع kökünden türetilen fiiller "razı olmak", "yetinmek", "kanaat etmek", "kanaat getirmek", "emin olmak", "inandırmak, "ikna etmek", "razı etmek" ve "ikna olmak" anlamlarına gelmektedir. Buradaki tasdik retorikte kullanılan tasdiktir. Retorik tam tasdiki sağlamasa da kişide buna yakın bir kabulün oluşmasında etkili olur.

"Mümkün ikna" (el-iknâu'l-mümkin), yukarıda üstlenilmek istenen ikna imkânlarıdır. İbn Sînâ burada başka yorumlara (tefsir) itibar edilmemesi gerektiğini belirtmektedir.[249]

Retoriğin tanımında geçen ve konunun sınırlarının belirlenmesinde büyük bir öneme sahip olan ifade ise "her bir tekil durumda" (فى كل واحد من الامور المفردة) ifadesidir. Tanımda "tekil" ifadesi geçse de İbn Sînâ bu ifadeyi açıklarken "müfred"i "cüz'î" anlamında kullandığını belirtmektedir. Bu sonuca metnin devamında geçen "bunun anlamı her bir tekilden (cüzî)" ve retoriğe konu teşkil eden "her cüzî kategoriden" ifadeleri dikkate alınarak varılmaktadır.[250]

"Her tikel durumda iknanın üstlenilmesi" ifadesi retoriğin diğer sanatlardan farklı olduğunu ortaya koyar. Örneğin talimi bir sanat olan hendese ve sadece kendi alanında iknayı amaçlayan tıp sanatı bu yönüyle retorikten ayrışır. Çünkü retorik sadece belli cinse ait olmayıp her cins için kullanılabilir.[251] İbn Sînâ gibi[252] Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî de retoriğin

---

[249] İbn Sina, *el-Hatâbe*, s. 29.

[250] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 29: " وقولنا فى كل واحد من الامور المفردة معناه فى ايّ جزء كان من الجزء يات كلها وفي ايّ مقولة اتفقت فكون قولنا المفردة تدل على المقولة وتكون قولنا كل واحد تدل على ان كل جزءيّ من كل مقولة فهو موضوع له وتحتمل ان يكون كانه يقول فى كل واحد من الامور الجزئية"

[251] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 28-30.

külli konulara özgü olmadığını, daha çok cüzî meselelerde ve iradeyle gerçekleşen durumlarda (el-vâkı'âtü'l-ihtiyâriyye) fayda sağladığını belirtmektedir.[253]

İbn Sînâ'nın ayrıntılı bir şekilde incelediği bu tanım *Retorik*'in Arapça tercümesinden alınmıştır, ancak Grekçe metinde geçen "περὶ ἕκαστον" (peri hekaston, "her durumda") ibaresi hem "her" hem de "tek" anlamlarına geliyorken ve "her durumda" şeklinde karşılanacakken *Retorik*'i Süryaniceden Arapçaya tercüme edenler sadece "müfred" (tek) karşılığını (fî külli emrin müfrede) tercih etmişler ve Aristoteles'in kastetmediği "müfred" anlamı İslam filozoflarının retorik konusunda tek kaynağı olan bu çeviriyle sonrakiler tarafından da benimsenmiştir.[254] Retoriğin tanımı böyle algılanınca retoriğin konusu sadece cüziyyatla sınırlandırılmış[255] ve bu konunun tümellerle ilgili olan cedelle ayrıştıkları başlıca noktalardan birisi olduğu ileri sürülmüştür.[256] Ancak bir alet ve

---

[252] وأما الخطابة ففيها قوة ومشيئة معا. أما القوة، فلأنها اقتدار على الإثبات والنفي. وأما المشيئة، فلأنه يقصد بها أيضاً ترويج ما يثبت أو يبطل بالإقناع. ولا تصير الخطابة بأن يقتصر منها على إظهار القدرة فقط صناعة أخرى، بل تكون خطابة؛ ولا أيضاً إذا شيء بها الإقناع ولو بالمقنعات المشبهة تكون غير خطابة. لكن العمدة في أمر الخطابة أن تكمل القوة بالمشيئة, İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 27.

[253] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 16; Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Age.*, s. 269.

[254] Würsch, *Age.* s. 25-26; Aristoteles, *Retorik*, 1355 b 26-27; Lyons, *Ars Rhetorica*, s. 7.

[255] Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 31.

[256] İbn Sînâ, *Topikler*, prg. 8 (s. 17); وأما الخطابة، فإن الخطيب، هو المقتدر على إقناع الناس في الأمور الجزئية - ولا يقال لمن يحسن الإقناع في الهندسة والخطابة فقد تقدمت والطب خطيبا", ; İbn Sînâ, *Ikinci Analitikler*, prg. 11: " أيضاً على البرهان في الزمان فكانت إما مشبهة بالجدل ومن حكم الجدل، أو كانت على حكم المغالطة. وليس التقدم في الزمان هو المقصود، بل التقدم النافع الذي مع مشاركة ما." (s. 56), İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 28 vd.

sanat olan retorik kesin bilgiyi sağlayan öncüllerden hareket etmese de ve konusu da ahlâk ve siyaset gibi genellikle cüzi konular olsa da külli meselelerde bir ikna aracı olarak kullanılamayacağı anlamına gelmez. Zira İbn Sînâ başka bir yerde retoriğin "her konuda" (fî külli şey'in) iknayı amaçladığını belirtmektedir.[257] Cüzilerle ilgisi zanni bilgiye dayanıyor olmasındandır.[258] Kanaatimizce *Retorik*'in Arapça tercümesinde bir eksiklik olsa da İslam filozofları bu sanatı tanımlarken konusunu cüzilerle sınırlandırmaları onun burhan, cedel ve safsata gibi küllilerle ilgili bir sanat olmaması dolayısıyladır.

İbn Sînâ, Aristoteles'e dayanarak (*ve zukira fi't-ta'lîmi'l-evvel, [Organon]*) retoriğin yöntemine dair önceki konuşmacıların (mütekellimûn)[259] hep temel konuların (entimem ve örneklem) dışında kaldıklarını belirtir. Bu konuşmacılar daha çok psikolojik (infiali) ve ahlâkî ifadeler kullanmışlar ve konuşmaların giriş (προοίμιον, prooimion, sadr), gelişme (διήγησις, diegesis, iktisâs, narration,[260] anlatı) ve sonucuyla (epilog, hâtime) ilgilenmişlerdir.[261] İbn Sînâ Aristoteles'in zamanında belirli şehirlerde olduğu gibi bütün retorikçilerin ikincil konuları bırakıp asıl olanla meşgul olmaları durumunda entimem ve örneklem dışındaki meselelerle uğraşanların çabalarının boşa çıkmış olacağını belirtir.[262] *Retorik* 1354 a 21-24'te geçen ve Aristoteles'in bir davada doğru karar

---

[257] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 29.

[258] İbn Sînâ, *Topikler*, prg. 3.

[259] İbn Sina el-Hatâbe'de 'hatip' ile 'mütekellim'i ayırmakta ve 'mütekellim'i genel anlamda söz söyleyen için kullanırken, 'hatip'i retorik sanatına bağlı olarak konuşan anlamında kullanmaktadır.

[260] Aristotle, *On Rhetoric*, s. 32-33.

[261] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 8, 12; Aristoteles, *Retorik*, 1354 b 15 vd.: "οἷον τί δεῖ τὸ προοίμιον ἢ τὴν διήγησιν ἔχειν, καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον μορίων" "Sonuç" ifadesi Aristoteles'in metninde bulunmamaktadır.

[262] İbn Sînâ, *age.*, s. 12.

vermek için davayla ilgisi olmayan konulara girilmesinin yasaklanması gerektiğini dile getirdiği satırlar[263] yanlışlıkla Arapça tercümeye entimem ve örneklem dışındaki ikna yollarının yasaklandığı şeklinde aktarılmış ve bu yanlış anlama Farabî'nin eserinde de yer almıştır.[264] İbn Sînâ da böylece retorik için temel olan entimem ve örneklemi kullanan retorikçiler ve bunların dışındakilerle uğraşanlar diye retorikte iki akım olduğunu düşünmüş ve doğrusunun birincilerin tercihi olduğunu belirtmiştir.[265]

İkna yöntemlerini ilk defa teknik ve teknik olmayan diye ayıran Aristoteles'tir.[266] Aristoteles'in "teknik" (ἔντεχνος, entehnos) ifadesi Arapça tercümede "bi sınâ'a" şeklinde geçiyorken İbn Sînâ *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de Arapça tercümede olduğu gibi "bi sınâ'a" karşılığını ve *el-Hatâbe*'de de "sınâ'iyye" kelimesini tercih etmiştir. "Teknik olmayan" (ἄτεχνος, atehnos) kelimesi de Arapçada "bi ğayr-i sınâ'a", İbn Sînâ'da ise "lâ bi sınâ'a",[267] "min ğayr-i sınâ'a" ve "leyset an sınâ'a" ile karşılanmıştır.[268]

---

[263] Konu dışına çıkmak veya hâkimi duygusal baskı altına almak şeriatın ve aklın temsilcisi olan hâkimin kararını yanlış yönde vermesine sebep olacağından dolayı böyle bir sınırlama yapılmıştır.

[264] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 81. Ancak Fârâbî Aristoteles'i retorikte entimem ve örneklem dışında kalan hususlara başvurduğu için eleştirmektedir.

[265] "Bu çağda iki grup retorikçi bulunmaktadır. Bir grup temel esasların yanında hünerler ve yardımcı unsurların da kullanılmasına müsaade ediyorken diğer grup sadece ikna edici sözlerin kullanılmasına izin vermektedir. Doğrusu ilk grubun görüşüdür", İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 13.

[266] Aristoteles, *Retorik*, 1355 b 35-36.

[267] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 20.

[268] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 32, 117.

Aristoteles'e göre temel ikna yöntemleri entimem ve paradigmadır (örneklem).[269] Bunun yanında duygulara hitap ve ahlâki özellikler de iknada etkili olan unsurlardır. Bu son ikisi dinleyici, konuşmacı ve konuşmayla bağlantılı olan özelliklerdir.[270] "Teknik" olarak isimlendirilen bu yöntemlerin yanında bir de teknik olmayan ikna yöntemleri bulunmaktadır. *Retorik*'in ilk kitabının onbeşinci bölümünde incelenen bu yöntemler beş bölüme ayrılmaktadır:[271]

Teknik olmayan bu ikna yöntemlerinin ortak özelliği sonradan oluşturulmayıp önceden hazır bulunmalarıdır.

Aristoteles'in bu ikna yöntemleri ayrımı İslam filozoflarınca benimsenmekle birlikte onlar bu ayrımı geliştirerek bu alanda birçok yenilik ortaya koymuşlardır. Fârâbî ikna yöntemleri konusunda çıkış noktası olarak Aristoteles'i almış ancak özgün bir ayrım ortaya koymuş ve İbn Sînâ da bu ayrımı geliştirerek yepyeni bir yapıya büründürmüştür.[272]

Fârâbî *Kitâbu'l-Hatâbe*'de ikna yöntemlerinin teknik ve teknik olmayan olarak ikiye ayrıldığını belirtmekte ve onüç

---

[269] Sprute, *Jürgen, Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen, 1982, s. 66.

[270] Aristoteles, *age.*, 1356 a 2-4.

[271] Aristoteles, *age.*, 1375 a 22 vd.

[272] Würsch, *age.*, s. 97.

adet ikna yöntemi sıralamaktadır. Bu ikna yöntemleri şunlardır:

1. Entimem (zamir)
2. Örneklem (temsil)
3. Konuşmacının erdemi ve hasmın kusuru
4. Konuşmacıyı tasdik edip hasmı yalanlamalarını sağlayacak olan psikolojik infialler vasıtasıyla dinleyicileri aşama aşama hedefe ulaştırmak
5. Ahlâki ifadelerle konuşmacıyı tahrik edip dinleyiciyi heyecanlandırmak suretiyle tasdiki sağlamak
6. Yüceltme ve küçültme, güzel veya çirkin gösterme
7. Yazılı kanunların tanıklığına başvurma
8. Tanıklıklar (şehâdât)
9. Konuşmacının doğruyu söyleyince gelecek iyiliğe karşı olan arzusu ve yalan söylediği takdirde başına gelecek kötülükten endişe duyması
10. Bahse girmek ve ahitleşmek şeklindeki meydan okumalar
11. Yeminler
12. Jest ve mimikler
13. Sesi konuşmanın içeriğine göre ayarlama.[273]

Ancak bu yöntemlerden hangilerinin teknik, hangilerinin teknik olmadığı belirtilmemektedir. Bu ayrım Fârâbî'nin retoriği daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığı büyük şerhinde yapılmaktadır.

Bunlardan yalnızca entimem ve örneklem temel (üvel) ikna yöntemleridir. Fârâbî diğer ikna yöntemlerini "sözlü olmayan ikna yöntemleri" (el-mukni'âtü'l-hârice 'ani'l-ekâvil) şeklinde isimlendirmektedir.[274]

---

[273] Fârâbî, *Kitabu'l-Hatâbe*, s. 69-81.

[274] *Age.*, s. 81. Bk., Aristoteles, *age.* 1354 a 15-16: "ἔξω τοῦ πράγματος" (exo tû pragmatos): "Konu dışı"

Bu yöntemlerden kanunlar, tanıklıklar ve yeminler Aristoteles'in sınıflandırmasında teknik olmayan ikna yöntemleri arasında yer almaktaydı. Dokuzuncu yöntem ise Aristoteles'in teknik olmayan yöntemler arasında saydığı "işkence" bağlamında değerlendirilebilecek bir yöntemdir. Zira kişi işkenceye uğradığı takdirde böyle bir durumun başına bir daha gelmemesi için sadece doğruyu söyler.[275]

Büyük şerhte Fârâbî ikna yöntemlerini teknik ve teknik olmayan şeklinde ayırarak teknik olmayanlar arasına Aristoteles'in saydığı beş yöntemi almakta ve bunlara üç tane daha ilave etmektedir. Aristoteles'in teknik olmayan ikna yöntemleri arasında bulunmayıp da Fârâbî'nin Büyük Şerh'inde yer verdiği iknâ yöntemleri şunlardır:

Mucizeler

Saygın birinin sözleri ve yüz ifadesi

Tavır ve hareketleri ciddi olan ve meseleyi ya bizzat kendi yaşamış veya başka güvenilir bir yolla konuya vakıf olmuş birinin ifadeleri.

Mucize dışındaki son iki yöntem Aristoteles tarafından teknik olmayan yöntemler arasında sayılmasa da kitabında yer verdiği yöntemlerdir.[276] Fârâbî bunları kendi sistemi içerisinde teknik olmayan yöntemler arasında değerlendirmiştir.[277]

İbn Sînâ ise *Hikmetü'l-'Arûziyye*'de tanıklar (şuhûd) ve anlaşmalar gibi teknik olmayan (lâ bi's-sınâ'a) ve hatabî tas-

[275] Fârâbî, *age.*, s. 77.
[276] Aristoteles, *age.*, 1375 b 25-26; 1404 a 16.
[277] Würsch, *age.*, s. 89.

dik gibi sanat ve hünerle olan teknik yöntemler bulunduğunu zikreder.[278]

Entimem, paradigma ve teknik olmayan ikna yöntemlerinin yanında Fârâbî konuşmacı, konuşma ve dinleyiciyle alakalı bir grup ikna yöntemi daha zikretmektedir. Bu yöntemlerle konuşmacı sözünü kabul ettirebilir, konuşma dinleyicinin kabulüne yatkın hale gelir ve dinleyici de adım adım konuşmacıyı tasdik etmeye doğru bir eğilim gösterir.[279] Ancak Fârâbî sıraladığı bu yöntemlere genel bir isim vermemektedir.

Fârâbî'ye göre korku veya sevinçten dolayı kişide beliren yüz ifadesi doğal olarak (teknik olmayan) ortaya çıkabileceği gibi belli bir duygu temelli olmaksızın bilinçli bir şekilde de (teknik olarak) ortaya çıkabilir. Aristoteles'te bulunmayan bu ayrımda da görüldüğü üzere Fârâbî klasik retoriğe özellikle konuşmacıyla ilgili hususlarda iknayı etkileyecek özgün katkılar sunmuştur.[280]

Aristoteles en temel teknik ikna yönteminin entimem olduğunu ifade etmekte[281] ve konuşmacı ve dinleyiciyle alakalı olarak karakter özelliklerinin sunulması ve coşkuların uyandırılmasını ise diğer teknik yöntemler olarak belirlemektedir.[282] Würsch buna karşın Fârâbî'nin asıl ikna yöntemi olarak entimemin yanında örneklemin de olduğunu kabul ettiğini ve ayrıca heyecan uyandırmak, ahlâkî özelliklerin ortaya konulması ve dil ve söylenişle alakalı hususların da teknik olmakla birlikte entimem ve örneklem kadar merkezi önemde olmayan ikna yöntemleri arasında yer aldığını aktarmak-

---

[278] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 20.

[279] *Didascalia* s. 177 ve 179'dan naklen Würsch, *Age.*, s. 90.

[280] Würsch, *age.*, s. 91.

[281] Aristoteles, *age.*, 1354 a 11-16; 1355 a 3-14.

[282] *Age.*, 1356 a 1-20.

tadır. Bu teknik yöntemlerin yanında, 1. Şahitlikler (tanıklık), 2. Kanunlar, 3. Anlaşmalar, 4. Yeminler, 5. İşkence, 6. Mucize, 7. Söz ve ses ve söz uyumu, 8. Söz ile hal ve hareketlerin uyumu olmak üzere sekiz adet teknik olmayan yöntem bulunduğunu ifade etmektedir.[283]

Aristoteles'te bulunmayan bu ayrım Fârâbî'nin klasik retorikteki ikna yöntemlerine getirdiği en önemli yeniliklerdendir ve bu ayrım daha sonra İbn Sînâ'nın bu konuda temel çizgisini oluşturmuştur.[284]

İbn Sînâ ikna yöntemlerini sınıflandırırken Aristoteles ve Fârâbî'den yararlanmakla birlikte onların ortaya koyduğu hususları kendi sistemi içerisinde değerlendirmiş ve onlarda bulunmayan bazı yenilikleri bu sisteme eklemiş, Aristoteles gibi sadece entimemi değil de Fârâbî gibi entimemle birlikte örneklemi de esas ('amûd) ikna yöntemi olarak kabul etmektedir. İbn Sînâ'nın *Şifâ*'daki ikna yöntemleri yaklaşımı bir açıdan *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'deki ayrımın bir devamı olsa da genel olarak Fârâbî'nin büyük şerhinde ortaya koyduğu düzenlemeye dayanmaktadır. Bunun yanında İbn Sînâ'nın yaklaşımı Fârâbî'de bulunmayan özgün kavramlar ve daha ayrıntılı bir tasnif içermektedir.

Belli bir konuda iknayı gerçekleştirmek için kullanılan sözler üç sınıfa ayrılır: Temel ifadeler ('amûd, yani entimem ve örneklem), hünerler (hiyel) ve yardımcı unsurlar (nusra).[285] Entimem ve örneklemden oluşan teknik yöntemler düşünce ve iradeye dayanan konuşmayla ilgili olarak sahip olduğumuz meleke ve hünerlerimizle gerçekleştirilir.[286] Ha-

---

[283] Würsch, *age.*, s. 91-92.
[284] *Age.*, s. 92.
[285] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 12.
[286] *Age.*, s. 32.

tip, dinleyici ve sözle ilgili olarak iknayı sağlamaya yardımcı olan hünerler ve teknik olmayan yöntemlerin teknik kullanımını oluşturan diğer yardımcı unsurlar (nusra) retorik sanatı için entimem ve örneklem kadar temel yöntemlerden olmasa da İbn Sînâ bunları teknik yöntemlerden (sınâî) kabul etmekte ve bunları "'avân" başlığı altında toplamaktadır.[287]

İbn Sînâ Meşşâî felsefe çizgisinde retoriği ikna ve onun bölümlerine göre tasnif etmektedir. Acaba retoriği daha farklı bir şekilde tasnif etmek mümkün müdür? Örneğin İbn Sînâ *el-Hatâbe*'de retoriğin başka bir açıdan üçe ayrıldığını ve bunların da "sözü söyleyen" (kâil), "söz" (kavl) ve "muhatap" olduğunu belirtiyor.[288] Bu sınıflandırma retoriği genel olarak tasnif etmek için bir çıkış noktası olabilir mi?

Retorikte amaç ikna olduğundan dolayı bu soruya olumlu cevap verilemez. Zira bu "başka bir açıdan" ayrımın merkezinde "söz" vardır ve bu ayrıma göre genel bir tasnif yapılması durumunda "edebi bir sanat"tan ziyade "ikna sanatı" olan retoriğin tam bir tasnifi yapılmamış olacaktır.

Retorikte ikna yöntemlerinin teknik ve teknik olmayan şeklindeki ayrımında en belirleyici unsur kıyastır. Kıyası uygulayanların yöntemine göre incelenen entimem ve örneklem retoriğin temel teknik yöntemlerini oluşturmaktadır. Teknik yöntemler başlığı altında değerlendirilen ve İbn Sînâ'nın hünerler veya beceriler (hiyel) olarak isimlendirdiği iknaya yardımcı unsurların "teknik" olma özelliği bunları "kullanabilmek" için bir "beceri" kazanmak gerekliliğinden kaynaklanmaktadır.

---

[287] *Age.*, s. 8, 12.

[288] *Age.*, s. 55. Bu ayrıma teknik yöntemler bahsinde yardımcı unsurlar konusu ele alınırken değinilecektir.

İknaya olan önemli katkısından dolayı hatibin dinleyiciler nezdinde kişiliğine dair olumlu bir intiba bırakabilmesi veya daha önceden oluşmuş olumsuz bir izlenimi gidermesi bir beceriyle mümkün olur. Bunun yanında dinleyicinin psikolojini etkileyen sebepleri bilmek, onun konuşma esnasında içinde bulunduğu ruh halinden haberdar olmak ve pozitif veya negatif ikna amacıyla konuşmanın seyrini bu ruh haline göre düzenlemek bir ustalık gerektirir. Sözle ilgili olarak ise sesi konuşmanın ortamına, içeriğine ve akışına göre ayarlamak için belli bir yetkinliğe ulaşmak gerekir.

Teknik yöntemler arasında "diğer yardımcı unsurlar" ifadesiyle karşıladığımız "nusra"nın teknik özelliği ise bunların ifade edilişinin teknik olmayan yöntemlerde olduğu gibi doğal olarak veya kendiliğinden değil de belli bir düzen içerisinde gerçekleşmesinden kaynaklanır. Örneğin bir kişinin sözlerine inandırıcılık katmak amacıyla yemin etmesi teknik olmayan bir yöntemdir. Ancak o kişinin yemin etmiş olması dolayısıyla bir başkası tarafından inandırıcı bulunması teknik bir yöntemdir. Bu yardımcı unsurlar teknik olmakla birlikte kıyasçıların yöntemiyle ortaya konulmadığı için de entimem ve örneklem gibi asıl teknik yöntem değildirler.

2.1. Teknik Olmayan İkna Yöntemleri

İbn Sînâ teknik olmayan (atechnic, non-artistic) ikna yöntemlerini tanımlarken *Retorik*'in Arapça tercümesinde geçen "leyset tekûnu bi hîletin minnâ"[289] ifadesinden yarar-

[289] "ὅσα μὴ δι' ἡμῶν πεπόρισται" (hosa me di' hemôn peporistai), 1355 b 36-37.

lanmıştır.[290] Buna göre teknik olmayan yöntem retorikçinin kendisinin ortaya koymadığı ancak kullandığı "doğrudan kanıtlar"dır (direct evidence).[291] Örneğin tanıklar (şuhûd) ve işkenceyle itiraflar (et-takrîrât bi'l-'azâb) ve diğerleri bizim irademizle ortaya çıkan bir durumdan dolayı değil de bu yöntemlerin kendilerinde var olan özellikler dolayısıyla ikna edici olmaktadırlar.[292] Bu yöntemler hem bizim dışımızda vuku bulan nedenlerdir hem de zorunlu olarak iknayı sağlamayı amaçlamaktadırlar. Ancak ilerde görüleceği üzere İslam filozoflarının klasik retoriğe özgün bir katkısı olarak teknik olmayan yöntemler teknik olarak da kullanılabilmektedir.[293]

Bazı ikna yöntemleri bir yargı çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutulmaz ve bunlarla elde edilen sonuçların duruma göre ortaya koydukları iddiaların aksi alınabilir. Teknik olmayan ikna yöntemleri adı verilen bu yollar Aristoteles'te beş tür olarak sıralanmıştır. Bunlar yasalar, tanıklıklar, anlaşmalar, işkence ve yeminden oluşmaktadır. Fârâbî ise teknik ve teknik olmayan yöntemleri birlikte ele almakta, dolayısıyla aralarındaki geçişkenliğin sınırlarını belirlemek zorlaşmaktadır. Fârâbî Aristoteles'in bu yöntemlerinin yanında mucize, güvenilir birinin ifadeleri ve tavır ve davranışları sözleriyle tutarlı olan birinin sözlerini de ekleyerek teknik olmayan ikna yöntemlerini sekiz başlık altında değerlendirmektedir. Ancak bu yöntemler arasından teknik yöntem olarak yararlanılanlar da mevcuttur.[294] Bu iki yöntem arasındaki sınır İbn Sînâ'da daha açık bir şekilde ortaya konulmuş ve bu yöntemlerin tasnifi daha belirgin bir şekilde ele alınmış-

---

290 İbn Sînâ, *age.*, s. 32.
291 Aristotle, *On Rhetoric*, s. 21-23, 159.
292 İbn Sînâ, *age.*, s. 32.
293 Bk., kitabımızın "Teknik Yöntemler" bölümü.
294 Würsch, *age.*, s. 88.

tır. Şeyhu'r-reis ikna yöntemlerini teknik ve teknik olmayan olarak ikiye ayırmış olmakla birlikte birçok yöntemi her iki şekilde de kullanmış ve bazı yöntemleri daha geniş bir çerçevede ele alarak sistemi geliştirmiştir. Örneğin yeminler konusunu sadece yeminlerle sınırlı tutmamış ve buna İslam fıkhındaki bir uygulama olan lanetleşmeyi de eklemiştir. Bu örnekte olduğu gibi Meşşâî felsefe geleneğinde teknik olmayan yöntemler daha çok adli hitabette kullanılıyorken[295] teknik yöntemler ağırlıklı olarak politik konular çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Genelde Meşşâî felsefede özelde ise İslam Meşşâî felsefesi içerisinde teknik olmayan ikna yöntemleri ayrı bir tasnife de tabi tutulabilir. Örneğin yeminler Aristoteles'te de İslam filozoflarında da dini bir içeriğe sahiptir, yani yeminler tanrılar veya Allah adına yapılır. Diğer yandan İslam felsefesinde bulunup da Antik Yunan'da bulunmayan mucizelerle yapılan meydan okuma sözkonusudur. Bu bakımdan teknik olmayan yöntemler dini kaynaklı olan veya olmayan ve bunlar da Antik Yunan'dan gelen ve İslam dininin değerlerinden kaynaklanıyor olmak bakımından incelenebilirler.

İbn Sînâ, Aristoteles ve Fârâbî gibi teknik olmayan bir ikna yöntemi olan yasaları müstakil olarak değerlendiriyorken diğer ikna yöntemlerini tanıklıklar başlığı altında incelemektedir. Buna göre teknik olmayan ikna yöntemleri yasalar ve tanıklar başlığı altında incelenecektir.

Yasalar ortak ve özel diye ikiye ayrılıyorken tanıklıklar başta sözle ve durumla olan tanıklar alt başlıklarına ayrılmaktadır. Sözle tanıklık ise öncekilerin ve yaşayanların tanıklıklarıdır. Durumla tanıklık meydan okuma, yeminler ve anlaşmalardan oluşan sözlü tanıklıklar ve jest ve mimiklerle iş-

[295] Aristoteles, *Retorik*, 1375 a 22-23; İbn Sînâ, *age.*, s. 117.

kence gibi yöntemlerle zor kullanılarak gerçekleştirilen sözlü olmayan tanıklıkların yanında kişinin erdemliliği gibi duyuyla değil de akılla algılanan tanıklıklardır.

2.1.1. Yasalar

Meşşâî felsefe geleneğinde yasalar (νόμος, nomos, çoğ. νόμοι, nomoi) ister "yazılı" (γεγραμμένος, gegrammenos) olsun isterse "genel" (κοινῷ, koino) olsun teknik olmayan ikna yöntemlerinin başında gelir.[296]

Fârâbî *Kitâbu'l-hatâbe*'de yasaları yazılı ve sözlü şeklinde ayırıyorken[297] *Didascalia*'da özel ve genel olarak tasnif etmektedir.[298]

İbn Sînâ yasaları bir yerde ortak akla (el-'aklü'l-'âmme) nispet edilen ortak (*şerîatü'l-müştereke*) ve bir kavme veya bir ümmete mahsus olan özel (*el-hâssa*) yasa şeklinde tasnif ediyorken[299] başka bir yerde de yazılı (*es-sünnetü'l-mektûbe*) ve yazılı olmayan yasalar (*es-sünnetü'l-ğayru'l-mektûbe*)[300] şeklinde ayırır.

"Şeriat" ve "sünnet" kavramları Kur'an ve Sünnet anlamında kullanıldığı gibi mutlak olarak "kanun" anlamında da

---

[296] Aristoteles, *age.* 1375 a 25-28. Aristoteles genel yasayı "yazılı olmayan" (ἄγραφος, agrafos) ve "doğanın yasası" (ὁ κοινός κατὰ φύσιν γάρ ἐστιν, ho koinos kata füzin gar estin) şeklinde de ifade etmektedir, *age.*, 1375 a 30-1375 b 10.

[297] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 77. Fârâbî kanunları "şahit göstermek" (istişhâd) olarak değerlendirmektedir.

[298] Würsch, *age.*, s. 188.

[299] İbn Sînâ, *age.*, s. 14.

[300] *Age.*, s. 117-118.

kullanılmaktadır.[301] Bunun yanında "şeriat", "anayasa" anlamına da gelmektedir.[302]

Yazılı ve yazılı olmayan kanunların uygulamasında toplumun maslahatı gözetilir. İbn Sînâ, "mesâlihi idrak edemeyenler" olarak nitelendirdiği Haşeviyye'nin halkın anlayışını küçümseyerek yazılı kanunlarla yazılı olmayan kanunlar arasında ayrım yapmalarını ve kararlarında rey ve içtihada başvurmamalarını eleştirmektedir.[303]

Hükümlerin dayandığı kanunlar genel ve özel (füru') olarak ikiye ayrılır. Dava konusu olabilecek meseleler farklılık arzedeceğinden ve karar verici konumda olanlar tüm toplumun maslahatını kuşatacak hükümleri belirleyemeyeceğinden dolayı genel kanunları belirleme yetkisi kanun koyucuya bırakılmıştır. Kanun koyucu yasaları belirlerken farklı özelliklere sahip kanunlardan haberdar olarak değişik kanunların ortak yönlerini, bu kanunlardan bir terkip yapıldığında ortaya nasıl bir kanun çıkacağını bilir.[304] Kanun koyucu ise Allah'tır. Genel kanunların özel durumlara uygulanması ve kanunda yer almayan hususlarda karar vermek ise hâkimlere bırakılmıştır.[305] Ancak adil bir karar vermek için gerek savu-

---

[301] "Şeriat ve sünnet, ya her yasa koyucuya (şâr'i), ülkeye veya zamana göre farklılık arzeden özel yazılı (hâssatun mektûbetün) yasadır ya da yazılı olmayan genel yasalardır", İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 94. " وأما استعمال الشهوانية البدنية على القدر الذي ترخص العفة ففضيلة يكون بها المرء في فيه الشريعة؛ والفجور خلافه, *age.*, s. 84. Ayrıca kişinin sarhoşken işlenen suçtan dolayı ceza gerekmediğini söyleyene karşı Peygamberimizin bu durumda ceza uyguladığı örnek için bk., *Age.*, s. 191.

[302] "Kanunu (sünnet) uygulamanın uygun olmadığı durumda hüküm vermemek gerekir. Bu durumda kanun iptal edilir ve anayasaya (şeriat) başvurulur." *Age.*, s. 119.

[303] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 118.

[304] Aristoteles, *Retorik,* 1360 a 29-b 36; İbn Sînâ, *age.*, s. 61.

[305] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 32; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 16-17.

nan ve suçlayan taraflar gerekse karar veren konumunda olanlar konu dışına çıkmamalıdır.[306]

Aristoteles'e göre kişinin lehine veya aleyhine olması bakımından hem yazılı hem de yazılı olmayan evrensel yasalar savunmada olduğu gibi suçlamada da dayanak olarak alınabilir. Yasaların yoruma açık bu yapısı onların teknik olmayan ikna yolları içerisinde değerlendirilmesine sebep olmaktadır.[307] İbn Sînâ ise kanunların uygulanmasında toplum yararının (maslahat)[308] gözetilmesi ve uygulamalarda sadece yazılı kanunlara dayanıp diğer tarafın ihmal edilmemesi gerektiği görüşünü savunmakta ve kararlarda aklın önemini vurgulamaktadır.[309]

2.1.1.1. Ortak Yasalar

Belli bir kanun koyucuya dayanmayan ve kaynağını toplumun duygu ve düşünüşünden alan yasalar "ortak" (müşterek) diye isimlendirilir. Yazılı olmayan bu yasalara bağlılık konusunda halkın çoğunluğu bir uzlaşı içerisindedir. Örneğin "Anne-babaya iyi davranmak gerekir" veya "iyilik edene teşekkür bir gerekliliktir" gibi kabuller toplumda ortak akılla varılan ve genel geçer kurallardır.[310]

Ortak veya genel yasalar tümel yasalardan farklıdır. Kaynağı bakımından genel olma özelliğini taşıyan yasalar tikel konulara dair hükümler de verebiliyorken tümel yasalar tikel

---

306 İbn Sînâ, *age.*, s. 19.

307 Aristoteles, *age.*, 1375 a 25-1375 b 25.

308 Bk., İbn Sînâ, "Salâhu'l-hâl", *Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 44 vd.; a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 64-66, 69, 82, 91.

309 *Age.*, s. 118-119.

310 *Age.*, s. 14, 173.

varlığın bütün eksiklik ve kusurlarının ötesinde tüm insanlığın hayrına evrensel yasaları belirler.[311]

2.1.1.2. Özel Yasalar

Özel veya yazılı yasalar belli bir topluluğa (kavim) veya millete (ümmet) özgü olan yasalardır. Daha özeli ise anlaşma (mu'âhede) ve sözleşmelerdir (mu'âkabe).[312]

Bu yasalar belli bir topluluğun üzerinde anlaştıkları kanunlardır. İbn Sînâ bunu ifade etmek için "sünnet" kelimesiyle "icma" kelimesini aynı bağlam içerisinde kullanmış ve "âdet" kelimesine sünnet kelimesine yakın bir anlam vermiştir.[313]

Halkın (cumhur) ortak aklına daha uygun olan genel yasalara göre yazılı kanunlar daha ayrıntılı ve anlamak için uğraş isteyen bir yapıya sahiptir ve genel yasalara göre yoruma daha az açıktır.[314]

Ortak ve özel yasalarda övgü ve yerginin önemli bir yeri vardır. Yaygın olduğu üzere haksızlığa uğrayan birinin sıkın-

---

[311] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 57; İbn Sînâ, *age.*, s. 16-17; Aristoteles, *Retorik*, 1354 a 30-1354 b 16. Yasalar hakkında bu kısımda (1354 b vd.) yer verilen görüşler Eflâtun'un *Kanunlar*'da ele aldığı görüşlerle benzerlik arz etmektedir. Bk., Eflâtun, *Nomoi*, 875-76.

[312] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 14. Aristoteles bu ikili ayrımı özel ve evrensel şeklinde ifade ediyorken (1373 b 4) Fârâbî yazılı ve özel veya özel ve genel şeklinde bir ayrımda bulunur.

[313] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 173. İkna kaynağı olarak icma konusuna küçük Retorik şerhinde yer veren İbn Rüşd Gazzâli'inin (faysalu) *et-tefrika beyne'l-İslâm* (bu şerhin İbranice tercümesinde "İslâm" ibaresi, הישמעאלים, ha-ismai'lim, İsmaililer" şeklinde karşılanmıştır) ve'z-zendeka isimli eserinde geçen "icmaya varılan bir konuda artık icma olmayacağı" şeklindeki ifadeyi aktarmaktadır. Bk. İbn Rüşd, *Three Short Commentaries*, s. 195.

[314] İbn Sînâ, *age.*, s. 118.

tısını gidermek toplum tarafından erdemli bir tavır olarak kabul edilir. Bu durum toplumun tamamı tarafından paylaşılan 'ortak yasa'ya bir örnektir. Özel yasanın örneği ise oruç tutmanın veya hacca gitmenin erdemli bir eylem olarak kabul edilmesidir.[315]

Toplum hayatının belli bir düzen içerisinde devamını sağlamak için uyulması gereken bütün yasalar amaç bakımından adaletli olanla zulüm olanı (cevr) birbirinden ayırmak için vardır.[316] Sözleri toplumda büyük kabul gören dini önderler adalet ve zulüm hakkında usule göre karar verirler. Şikâyet konusu olan hususta kaynaklarda bir hüküm mevcut değilse imam ve kadı'nın görüşüne başvurulur ve taraflardan hangisinin görüşü ikna edici bulunursa o alınır.[317] İbn Sînâ bu uyuşmanın kendi döneminde çok az gerçekleştiğini ve tüm ülkelerde 'adil' ve 'adil olmayan'ı (*leyse bi 'adl*) belirleme hakkının hâkime bırakıldığını ifade etmektedir.[318]

2.1.2. Tanıklıklar (Şehâdât)

Belli bir konuda iknayı sağlamak amacıyla bir şeyin var olup olmadığını veya doğru, yanlış (hata, sevap), zulüm veya zorbalık (zulm, cevr) mı olduğunu belirlemek için başvurulan tanıklıkları (μαρτυρία, martüria) Aristoteles geçmişte

---

[315] *Age.*, s. 15.

[316] *Age.*, s. 14. Aristoteles "adil" (δίκαιον, dikaion) ve "adil olmayan"ı (ἄδικον, adikon) belirlemenin adli söylevin amaçlarından (τέλος, telos) olduğunu belirtmektedir, bk., Aristoteles, *Retorik,* 1358 b 25-26.

[317] İbn Sînâ, *age.*, s. 18-19. Bir mahkemedeki veya siyasi taraflar arasındaki tartışmalarla (el-müşâcerât fî umûri's-siyâsiyye) pazardaki tartışmalar (müşâcere sûkiyye) birbirinin aynısı değildir. Tabidir ki siyasi ve adli tartışmalar pazarlık yapmaktan daha üstündür ('âlî).

[318] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 14.

olanlar (παλαιοί, palaioi) ve muasır olanlar (πρόσφατοι, prosfatoi) şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu ayrım İbn Sînâ'nın tanıklıklar tasnifinde sadece sözlü tanıklıkların kısımlarını oluşturmaktadır.

İbn Sînâ'dan önce Fârâbî tanıklığın bir insanın sözlerine olduğu gibi bir topluluğunkine de dayanabileceğini belirtmekte[319] ve Galen'in *Kitâbu'l-Ahlâk* adlı eserinde aklın beyinde (dimağ) olduğuna, insanların ahmaklaşan biri için "beyinsiz" denmesini tanık gösterdiğini (istişhad) belirtmektedir.[320]

İbn Sînâ tanıklıklar konusunda Aristoteles'ten farklı olarak daha geniş bir ayrım olan Fârâbî'nin sınıflandırmasını temel alınakta ve onu geliştirmekte ve bir üst başlık olarak belirlemektedir. Diğer iki filozofun müstakil olarak incelediği bazı ikna yöntemleri İbn Sînâ'nın tasnifinde tanıklıklar başlığı altında yer almaktadır. Ancak Aristoteles teknik olmayan yöntemleri sıralarken işkenceyle alınan tanıklıkları müstakil bir yöntem olarak saymış olmakla birlikte bu konu-

---

[319] Fârâbî yazılı yasalarla da tanıklık (istişhâd) yapılabileceğini belirtmekte ancak yasaları ayrıca tanıklıklar (şehâdât) arasında zikretmemektedir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 77. İbn Sînâ tanıklıkları tasnif ederken yasalara değinmemektedir. Bk. İbn Sînâ, *age.*, s. 9-10.

[320] Fârâbî, *age.*, s. 77. Galen'in diğer bir örneği ise korkaklıkla nitelendirilen birine "yüreksiz" denilmesinin kahramanlığın kalpte olduğuna delil (hüccet) olmasıdır. Ayrıca bk., Γαληνοῦ περὶ τῶν πεπονθότων τόπων βιβλίον γ' (Galenû, peri ton pepontonon topon biblion g'), De Locis Affectis libri III, Kühn (1821-1833) edisyonu, cilt: 8, s. 160. Bağdat mantık ekolüne mensup olanların sıkça başvurduğu gibi Fârâbî de Galen'den örnek göstermektedir. Galen'i "tıpta güçlü ama mantıkta zayıf" biri olarak nitelendiren İbn Sînâ (bk. Shehaby, Nabil, *The Propositional Logic of Avicenna; a translation from al-Shifâ: al-Qiyâs with introduction, commentary and glossary*, Dordrecht, 1973, s. 5) *el-Hatâbe*'de Galen'den herhangi bir alıntı yapmamıştır.

yu açıklarken işkencelerin "bir tür tanıklık" olduğunu[321] belirtmektedir. Muallim-i evvelin bu ifadesi ikna yöntemlerini tasnifinde İbn Sînâ'ya bir ipucu vermiş olabilir.

İbn Sînâ tanıkların sadece şahıslardan alınmadığını belirtmektedir. Tanık bulunmayan durumlarda deliller ve emareler şikâyet veya savunma konusu olan hususlarda benzerlik (müşâkele) dolayısıyla tanık olarak alınabilirler. Tanık bulunduğu takdirde ise bu hususlar tanıklığın kabulü veya sahteliğini (tezyîf) ortaya koymada yardımcı olurlar.[322]

Tanıklar dost (sadîk), düşman (adüvv) ve yabancı (ğarîb mine'l-müddeî' ve'l-münkir) şeklinde bir tasnife de tabi tutulabilir. Dolayısıyla tanıklığın geçersizliği (ibtâl), tanığın arkadaş veya düşman olduğu ileri sürülerek sağlanabilir.[323]

İbn Sînâ'da tanıklıklar "sözle olan" (şehâdetü'l-kavl) ve "durumla olan" (şehâdetü'l-hâl) şeklinde başlıca ikiye ayrılmaktadır. Durumla olan tanıklık hisle veya akılla algılanır. Bunlardan hisle algılananlar sözlü ve sözlü olmayan şeklinde iki alt başlık altında toplanır. Sözlü olanlar meydan okuma, yeminler ve anlaşmalar iken sözlü olmayanlar jestler ve mimikler ve işkence ve ödülle yapılan ikrarlardır. Akılla algılanan durum tanıklığı ise konuşmacının karakteri ve ahlâkî özellikleridir. İbn Sînâ Aristoteles'in teknik olmayan yöntemler arasında saydığı yeminler ve anlaşmaları teknik olmayan yöntemler arasında saymakla birlikte bunları şahitlikler bağlamında teknik olarak değerlendirilen yardımcı unsurlar arasında da ele almaktadır.[324]

---

[321] "αἱ δὲ βάσανοι μαρτυρίαι τινές εἰσιν, hai de basanoi martüriai tines eisin, feemme'l-fühûsu feinnehâ şehâdâtün."

[322] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 120.

[323] *Age.*, s. 121; Aristoteles, *Retorik*, 1375 a 30-38.

[324] İbn Sînâ, *age.*, s. 9.

2.1.2.1. Sözle Tanıklık

Gerek geçmişte gerekse günümüzde toplumda sevilip sayılan, bilgi ve hikmetiyle temayüz etmiş kişilerin sözlerinin dayanak olarak alınması sözlü tanıklıktır. Bir peygamberin, bir önder (imam), bir filozof veya bir şairin sözleri tanık olarak alınabilecek sözlerdir. Bu tanıkların sözlerinin güvenilirliği bu sözleri söyleyen kişilerin toplum tarafından kabul görmüş olması ve bu kişilere karşı duyulan saygıdandır. Geçmişte yaşamış peygamberlerin, önderlerin, filozofların veya şairlerin sözlerinin tanıklığı "öncekilerin tanıklığı" (*şehâde me'sûra*) iken diğeri "hâlihazırda var olan tanıklık"tır (*şehâde mahzûra*).[325] Bu ayrım Aristoteles'in eserinde de yer almakla birlikte[326] İbn Sînâ'nın örnekleri bazı farklılıklar arz etmektedir.

2.1.2.1.1. Öncekilerin Tanıklığı (şehâde me'sûra)

Geçmiş tanıklıklar tarihte yaşamış, toplumda itibarı olan kişilerin sözleridir. Antik Yunan'da bu kişiler şair ve kâhinler iken İbn Sînâ'nın eserinde bunlar filozofun kendi kültürünün unsurlarını da içerecek şekilde peygamber, imam, filozof (hakîm) ve şairlerdir.[327] Dürüstlüğüyle tanınan birinin sözlerini tanık olarak almayı Fârâbî büyük şerhinde teknik olmayan yöntemler arasında zikretmiştir.[328]

Geçmiş dönemlerde yer alanların tanıklıkları bir şeyin olup olmadığıyla veya iyi mi kötü mü olduğuyla ilgili olabileceği gibi gelecekle ilgili de olabilmektedir. Nitekim İbn Sînâ kadim dönemde geleceğe dair müjde ve uyarı şeklindeki

---

[325] İbn Sînâ, *age.*, s. 9.
[326] Aristoteles, *Retorik*, 1375 b 26-27.
[327] İbn Sînâ, *age.*, s. 9.
[328] Bk., Würsch, *age.*, s. 88 vd.

sözleriyle kâhinlerin başvuru kaynağı olduklarını belirtmektedir. Ancak geçmişte yaşayanlar bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmediğine dair tanık olarak alınsalar da ortaya konan şeyin iyi veya kötü gibi bir değer yargısıyla nitelendirilmesinde kaynak olamazlar. Aristoteles bu tür bir şehadetin iyi veya kötü olduğuna karar verecek olanın kim olduğunu belirtmiyorken İbn Sînâ bunun hâkim olduğunu ifade etmektedir.[329]

2.1.2.1.2. Yaşayanların Tanıklığı (şehâde mahzûra)

Şimdiki zamanda gerçekleşen tanıklık bir konuşmacının söylediklerinin o anda orada bulunan bir grup tarafından sözlü olarak (müşâfeheten) onaylanmasıdır (tasdik). Adli hitabette ise mahkeme salonunda hâkimin veya dinleyicilerin davanın taraflarından birinin sözlerini ikna edici bulduklarını ifade etmeleridir.[330]

2.1.2.2. Durumla Tanıklık

Belli bir durum ya duyuyla ya da akılla algılanır. Duyuyla algılanan tanıklıklar sözlü olarak ifade edilenler ve sözlü olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Mucize ve lanetleşmenin de dâhil olduğu meydan okuma, yeminler ve anlaşmalar duyuyla algılanan ve sözlü olan tanıklıkları oluşturuyorken jest ve mimiklerle, gerek fiziki olarak gerekse psikolojik olarak korkutma ve sevindirme yoluyla tanıklığın gerçekleştirilmesi yöntemi ise duyuyla algılanan ancak sözlü olmayan yöntemlerdir.

---

[329] Aristoteles, *age.*, 1376 a 1 vd.; İbn Sînâ, *age.*, s. 120: "lâ merci'a ileyhim illâ fî isbâti vücûdi'l-emri ve 'ademihî, ve hukmuhâ bâ'de zâlike feyekûnu ile'l-hukkâmi"

[330] *Age.*, s. 9, Aristoteles, *age.* 1375 b 26-27.

Konuşmacının erdemi, doğruluk ve anlayışı ise akılla algılanan tanıklıklardır.

2.1.2.2.1. Duyuyla Algılanan Tanıklıklar

Duyuyla algılanan bir durum sözlü ve yazılı bir ifade olabileceği gibi söz ve yazı olmaksızın ortaya çıkan bir ifade de olabilir. Bunlar sözlü ve sözlü olmayan durum tanıklıklarıdır.

2.1.2.2.1.1. Sözlü Olanlar

Sözlü olan durum tanıklıkları sesli ifadelerin yanında yazılı da olabilecek meydan okuma, yeminler ve anlaşmalardır.

2.1.2.2.1.1.1. Meydan Okuma

Meydan okuyan kişi elinde karşıdakini aciz bırakan bir şeyle meydan okumakta ve savunduğu görüşün doğru olduğunun inancını taşımaktadır. Bu durum insanın güç yetiremediği, sadece ilahi yardımın sunduğu bir imkânla meydan okuma olabileceği gibi (ör. vahiy) birinin tıpta en iyi olduğu iddiasıyla ortaya çıkması şeklinde de olabilir. Ancak böyle durumlarda o kişinin maharetini ispat etmesi gerekir.[331] Fârâbî bahse girmek (mürâhene) ve ahitleşmek şeklindeki meydan okumalara Galen'den bir örnek vermekte ve Galen'in, açılıp bakıldığında sinirlerin kaynağının kalpte olduğunu iddia eden birinden on bin dirhem aldığını nakletmektedir.[332] İbn Sîna ise en iyi tabip olduğu iddiasında bulunan

[331] İbn Sînâ, *age.*, s. 9-10. Ayrıca bk. A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 21 vd.

[332] Fârâbî, *Kitabu'l-Hatâbe*, s. 79.

birinin, tıptaki maharetini göstermedikçe iddiasının geçersiz olacağını belirtmektedir.[333]

Teknik olmayan ikna yöntemleri arasında sayılan mucize, bir kişinin ifade ve fiillerinin mucizeye benzemesi şeklinde olabileceği gibi bizzat mucize de olabilir.[334] Bunlarla kişi iddiasının doğru olduğunu (sâdık) bilerek muhatabını boy ölçüşmeye çağırır.[335] Bu kesinliğin gücü, meydan okumanın ilahi yardıma dayanmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir yardım olmaması durumunda insan güç yetiremeyeceği bir işi yüklenmiş olacaktır.[336]

Vahiy ve peygamberliğe dair düşüncelerini bilgi anlayışı bağlamında ele alan Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre faal akılla irtibat sonucunda sadece peygamberlerin ulaşabileceği vahiy, ona ulaşma imkânı olmayan diğer insanları tabi olarak hissi ve aklî yönden aciz bırakan bir niteliği sahiptir.[337] Bu vahiy mucizesinin yanında peygamberleri diğer insanlardan ayıran önemli özelliklerden biri de onların gösterdikleri mucizelerdir.[338]

---

[333] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 10. Gazzâli meydan okumayla ilgili olarak at biniciliği iddiasında bulunan biri ata binip meydana çıkmadıkça o kişinin iddiasının gerçek olup olmadığının ortaya çıkmayacağını belirtir, bk., Gazzâli, *el-Kıstâsu'l-müstekîm*, Beyrut, 1983, s. 82.

[334] Würsch, *age.*, s. 88.

[335] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 21.

[336] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 9.

[337] Işık, Aydın, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Ankara, 2006, s. 99-112, 283-287.

[338] İbn Sînâ, *Metafizik II*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 188. Tabiattaki depremler, rüzgârlar, yıldırımlar ve bunun gibi olaylar bir sebep sonuç ilişkisi içerisinde cereyan eder. Ancak, güçlü ve üstün nefs için sebep sonuç ilişkisi aranmaz. Akıl bunun olabileceğini kabul eder. Bk. Ata, Ulvi, *İbn Sînâ'da Peygamberlik*, basılmamış doktora tezi, Ankara, 2006, s. 147.

Ontolojik sistemini sudur nazariyesi üzerine kurmayan ve Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Bâcce gibi peygamberliği faal akılla ittisal konusuyla bağlantılı olarak değerlendirmeyen İbn Rüşd, peygamberlerin ortaya koyduğu mucizelerin filozoflar için değil de halk için birer delil olma özelliğine sahip olduklarını ifade etmektedir. Mucizeyi, delile dayanmayan on üç iknâ unsurundan biri olarak ifade ettiği 'meydan okuma' (tehaddî) başlığı altında değerlendiren filozof, Aristoteles'in *Retorik* adlı eserine yazdığı küçük şerhte[339] bu ikna yönteminin halka özgü olduğunu anlatırken Gazâlî'nin şu ifadelerine yer vermektedir:

> "Ebû Hâmid bu konuyu *Kıstâsu'l-Müstakîm* adlı eserinde açıklığa kavuşturmuştur. Şöyle diyor: 'Kelamcıların (el-mütekellimûn, המדנריס, ha-mdaberim) işaret ettiği gibi mucize yoluyla peygamberlere iman, halkın (cumhur) metodudur; seçkinlerin (havâss) metoduna gelince onların metodu bu değildir.'"[340]

2.1.2.2.1.1.2. Yemin ve Lanetleşme

Şahitliğine başvurulan yeminlerle[341] (ὅρκοι, horkoi) ilgili olarak dörtlü bir tasnif yapılmaktadır. Buna göre kabul veya ret bakımından ya her iki tarafın da yemin etmesi kabul edilir veya reddedilir ya da bir tarafın yemini kabul edilip diğer tarafınki reddedilir. Yeminlere şeref ve haysiyet için olabileceği gibi destek amacıyla veya başka bir amaçla da başvurulabilir.

---

339 Aristoteles'in *Retorik* adlı eserine büyük şerh yazmayan İbn Rüşd'ün Küçük Şerh'inin (cevâmi') Arapça aslı muhtemelen kaybolmuştur. Mevcut olan tercümeler eserin aslına en yakın İbrânîce-Arapça iki nüshaya dayanmaktadır, bk., Coşkun, Abdulkadir, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, basılmamış yüksek lisans tezi, İstanbul 2003, s. 14.

340 Ibn Rushd, Averroës' *Three Short Commentaries*, s. 196.

341 Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 22.

Yeminler konusunda yüksek değerler üzerine yemin edilmesi bakımından aleyhte durumlarda alçakların ve Allahsızların, fasıkların veya facirlerin[342] kolaylıkla yemin ettikleri, insanların yalan yere yemin ederek (hıns) menfaat temin ettikleri ileri sürülebilir. Davanın lehte olması durumunda ise yine meseleyi Allah'a havale etmenin bir inanç gereği olduğu ifade edilebilir.[343]

Lanetleşme, taraflar arasında güvensizlik söz konusu olduğunda karşı tarafın yalancı kendisinin ise doğru olduğuna dair yemin etmek ve Allah'ın lanetini istemektir.[344] İslam fıkhında lanetleşme, eşine zina isnadında bulunup kendinden başka da şahit getiremeyen birinin doğru söylediğine dair dört kere Allah'a yemin etmesi ve beşincide de eğer yalan söylüyorsa Allah'ın lanetinin üzerine olmasını istemesi ve buna karşı kadının da kocasının yalancı olduğuna dair Allah'ı şahit tutup yemin etmesi ve beşincide eğer kocası doğru söylüyorsa Allah'ın lanetinin kendi üzerine olmasını istemesidir. Böylece hukuk açısından taraflara herhangi bir ceza uygulanmaz,[345] ancak lanetleşme sonucunda taraflar boşanmış sayılırlar.

2.1.2.2.1.1.3. Sözleşmeler

Fârâbî'nin "özel yasa" olarak kabul ettiği sözleşmeler[346] İbn Sînâ'ya göre iki veya daha fazla kişi ('ıddetün) arasında

---

[342] Aristoteles, *Retorik*, 1377 a 20: "ἀσεβής" (asebes, tanrısız, vicdansız. ἀσεβέω (a-sebeo: tanrısız olmak, tanrıdan bağımsız davranmak, günah, cürüm işlemek, bk., *Gemoll*, s. 136); Eflâtun, *Kanunlar*, 948 c: "οὐχ ἡγοῦνται θεούς, ûx hegûntai teûs: tanrılara inanmayanlar"; Lyons (Arapça tercüme): "fâsık"; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 125: "fâcir"

[343] Aristoteles, *age.*, 1377 a 7-1377 b 11; İbn Sînâ, *age.*, s. 124-125.

[344] *Age.*, s. 125-126.

[345] *Kur'ân-ı Kerim*, Nur Suresi, 6-9.

[346] Fârâbî, *Didascalia*, s. 161'den naklen Würsch, *age.*, s. 184-185.

belirlenen kanundur (şeriat) ve yasa sözleşmeyle korunup gözetilir. Bununla birlikte sözleşmeler (συνθῆκαι, süntekai,[347] sukûk,[348] 'uhûd[349]) kanunun gerektirdiği hükümler alanına girmez, bunlar başlı başına değerlendirilirler. Sözleşmeler, bu sözleşmelerin dayandığı yasalar veya sözleşmeleri yapanların karakterlerine dayanarak hatibin durumuna uygunluğu (muvâfık) veya aykırılığına (muhâlif) göre lehte veya aleyhte savunma yapılabilir.[350]

2.1.2.2.1.2. Sözlü Olmayanlar

Sesle veya sözle ifade edilmeyen ve duyumla algılanan durum tanıklıkları konuşmayla uyum içerisinde olan ve konuşmayı bütünleyip destekleyen şahitliklerdir. Bunlar konuşma esnasında vücudun aldığı doğal şekiller olabileceği gibi konuşmacının fiziksel veya psikolojik baskıya maruz bırakılması sonucunda ulaşılan tanıklıklardır.

2.1.2.2.1.2.1. Hal ve Hareketler

Duyuyla algılanan ve fakat sözle ifade edilmeyen tanıklık, konuşma esnasında konuşmacının hal ve hareketlerinin konuşmayı tasdik ediyor olmasıdır.

Aristoteles'in teknik veya teknik olmayan ikna yöntemleri arasına almadığı hal ve hareketler Fârâbî'de teknik olmayan ikna yöntemleri arasında, sekizinci sırada yer almakta-

---

[347] Aristoteles, *Retorik,* 1376 a 33.

[348] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 20.

[349] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 9-10, 121-123. İbn Sînâ düşüncesinde *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın konumunu dikkate alarak burada geçen haliyle 'uhûd'u 'sözleşmeler' şeklinde karşılamayı uygun gördük.

[350] *Age.*, s. 122-123.

dır.[351] İbn Sînâ bunları durumla gerçekleşen ve sözlü olmayan tanıklıklar olarak değerlendirmiştir.[352]

Fârâbî, konuşmada iknanın gerçekleşmesi için sözlerle hal ve hareketlerin birbirine uygun olması gerektiğini belirtmekte ve bir insanın söyledikleriyle yaptıkları birbirine uymadığı takdirde inandırıcılığın söz konusu olmayacağını ifade etmektedir.[353]

İnsanda korku ve sevincin işareti olan yüz ifadeleri, hal ve hareketler, ceza ve ödül gibi dışarıdan gelen psikolojik etkilerin sebep olduğu tanıklıklardır.[354] İnsanların içinde bulunduğu psikolojik durumu anlama ve hitabı ona göre düzenleme bakımından hatibin ahlâk ve erdemlerin yanında insanın psikolojisini etkileyen bu gibi durumları ve bunların yol açtığı sonuçları da iyi bilmesi gerekir.[355]

Güzel bir haber geldiğinde yüzün gülmesi veya kötü bir haberle korku ve kedere bürünmesi kişinin psikolojisinin içinde bulunduğu infiale tanıklık etmekte ve dinleyiciler nezdinde daha inandırıcı olmaktadır.[356]

2.1.2.2.1.2.2. İşkence veya Ödülle Gerçekleşen İkrar (Takrîrun bi'l-'azâb ve's-sevâb)

Teknik olmayan yöntemleri sıralarken gerek Arapça tercümede gerekse İbn Sînâ'da, Grekçedeki "işkence yaparak

---

[351] Würsch, *Age.*, s. 88; Fârâbî *Kitabu'l-hatâbe*'de bunlara jest ve mimiklerin yanında insanın konuşurken gösterdiği hal ve hareketlerini de eklemektedir. Bk., Fârâbî, *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 79.

[352] İbn Sînâ, *age.*, s. 9-10.

[353] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 79.

[354] İbn Sînâ, *age.*, s. 9-10.

[355] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 22.

[356] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 10; Würsch, *age.*, s. 88.

sorgu" (βάσανος, basanos)[357] "işkenceyle ikrar" (et-takrîr bi'l-'azâb) şeklinde tercüme edilmişken açıklamalar kısmında sadece "tahkik" veya "sorgu" anlamlarına gelen "الفحص" (el-fahs) veya "el-fahsu 'ani'l-ahvâli bi'l-inzâr ve'l-'itizâr[358] ve bi't-terğîb ve't-terhîb ve bi'l-'ikâb ve's-sevâb" şeklinde karşılanmıştır.[359]

Aristoteles'in bu yöntemi, fiziksel eziyetle gerçekleşen ikrarla sınırlandırmasına karşın İbn Sînâ bu tanıklığın alanını insana dışarıdan gelen ve belli bir konuda kişinin isteği olmadan zorla şehadet ettirme anlamını içerecek şekilde genişletmiştir.

Fârâbî insanın doğasında doğruya doğru bir eğilim olduğunu ifade ederek dolaylı da olsa doğruya ulaşmak için zor kullanılan işkencenin tabii bir uygulama olmadığını ima etmekte ancak işkence ve yol açtığı korkuya değinirken işkence hakkında açık bir hüküm vermemekte, bunun yerine işkencenin yol açtığı korkuyla yapılan ikrarın değeri üzerinde durmaktadır.

İnsan yalan söyleyeceği zaman yalanının ortaya çıkması durumunda başına gelecek şeyden korktuğundan yalan söy-

---

[357] Aristoteles, *age.*, 1375 a 25, 1376 b 31, βάσανος: 1. Denek taşı, mihenk (Prüfstein); deneme, örnek, imtihan (Probe), kanıt (Beweis). 2. muayene, tahkik, tetkik (Prüfung), araştırma, muayene, tahlil, tahkikat, soruşturma, sorgu (Untersuchung). 3. İşkence etmek (Folterung), bk. *Gemoll*, s. 163.

[358] Muhammed Selîm Sâlim neşrinde "el-'izâr" şeklinde geçmekte, ancak doğrusu "el-'itizâr"dır, bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Dâmad İbrahim Paşa, 822, 147 b.

[359] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 117, 124. *Retorik'in* Arapça tercümesinde verilen örnekte de görüldüğü üzere tercümede öncelikli olarak kelimelerin Grekçe asıllarında sahip olduğu anlamları mümkün olduğu kadar tam karşılayacak karşılıklar kullanılmıştır. Böyle olmadığı durumlarda ise çok farklı bir anlama sahip bir kelime yerine Grekçedeki kelimenin sahip olduğu diğer anlamlardan biri tercih edilmeye çalışılmıştır.

lemez. İşkence altında konuşan da böyledir. Eğer işkenceden kurtulmak için yalan söylerse yalan söylediği anlaşıldığı takdirde tekrar işkence göreceği korkusuyla yalan söylemez. Dolayısıyla işkenceyle ikrarda bulunanın sözü doğru kabul edilir.[360]

İbn Sînâ nispeten küçük hacimli olan *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de teknik olmayan ikna yöntemlerini ele aldığı bölümde işkence konusuna değinmemektedir. *el-Hatâbe*'de ise işkence korkusuyla konuşmanın insan psikolojisine dışarıdan etki eden ve belirtileri duyularla algılanan tanıklıklar kısmına dâhil olduğunu ifade etmektedir.[361]

Diğer teknik olmayan ikna yollarında olduğu gibi işkenceyle elde edilen ikna hususunda da Aristoteles kişiye faydası bakımından bu yöntemin savunulabileceği veya reddedilebileceğini belirtir. Ona göre lehte olması durumunda işkence, şaşmaz tek kanıt şekli olması bakımından savunulur. Aleyhte olma durumunda ise kişinin işkence altında doğruyu söyleyebileceği gibi yanlış ifade verebileceği de öne sürülür.[362] İbn Sînâ da bu düşünceler doğrultusunda davaya muvafık olması durumunda sorguyla (fahs) elde edilen ikrarın delil olarak alınabileceğini ve buna güvenilebileceğini belirtmektedir.

Kişinin davasına muhalif olması durumunda ise "zorlandığı" için (muztarr) bu tanıklığa başvurulamayacağını belirtir. İbn Sînâ bu tür bir ikrara boğulmakta olan birinin eline ne gelirse ona sarılacağı örneğini vermektedir (Denize düşen

---

360 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 77.

361 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 10.

362 Aristoteles, *Retorik*, 1355 b 35 vd; *Age.*, 1377 a 1-1377 a 7b.

yılana sarılır). Çünkü insan işkenceden doğrulukla (sıdk) olduğu gibi yalanla da (kizb) kurtulmayı umar.[363]

Diğer yandan bir kişinin sahip oldukları elinden işkenceyle alınmak istendiğinde buna karşı durarak zulmün yanında yer almayıp kahramanlık örneği göstermesi ve yalnızca Allah'a teslim olması övgüye değer bir tavır olarak görülür.[364]

2.1.2.2.2. Akılla Algılanan Tanıklıklar

Bunlar duyular vasıtasıyla değil de düşünceyle idrak edilen tanıklıklardır. Örneğin konuşmacının erdemi ile doğruluk ve olayları temyiz gücüne dayandırılan tanıklık akılla algılanan durum tanıklıklarındandır.[365]

2.2. TEKNİK İKNA YÖNTEMLERİ

Tarihte bilim ve felsefe alanının tüm konularını tek bir kitap içinde inceleyen filozoflardan biri olarak tanınan İbn Sînâ, varlığı "insanın irade ve eylemlerine bağlı olmayan" ve "insanın iradesiyle olan" şeyler şeklinde ikiye ayırır. İradeye bağlı olmadan oluşan şeylerin bilgisine nazarî (teorik) ve iradeyle oluşan şeylerin bilgisine ise amelî (pratik) ilimler denir. Erdemli bir insan ve erdemli bir toplum oluşturmak ve bireylerin mutluluğunu sağlamak, ancak bilgi ile mümkün

---

[363] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 124.

[364] *Age.*, s. 85: "وأما ما سواها من الممادح ففاعلات الفضائل والعلامات التي تدل على الفضائل، مثل الأنداب على الشجاع وكذلك الانفعالات التي تلحق العادلين، إذا ما إذا شدد عليه العذاب في انتزاع إلى الجور، كالمستودع العدل ولم يجنبوا لزموا هو في يديه، فاحتمل، وأبى أن يسلم الوديعة إلا إلى ربها"

[365] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 9.

iken[366] hikmetin tamamlanması için varlığın bilgisine sahip olmanın yanında bilginin gösterdiği eylemi uygulamak da gerekmektedir.[367]

Hem teorik hem de pratik özelliklere sahip olan retorikte kullanılan teknik ikna yöntemleri entimem (tefkir) ve örneklem (misâl) olmak üzere ikiye ayrılır.[368]

İknaya ulaştıran her husus ya kendiliğinde, o anda ikna edicidir veya bir aktarım dolayısıyla ikna sağlar. Ancak kendiliğinde ikna etme özelliğine sahip olmayan bir şey başka konuda da ikna edemez. Kendiliğinde ikna etme özelliğine sahip olan şey bizatihi "övülmeye layık olan"dır.[369]

Fârâbî, Aristoteles'in *Retorik*'inin özeti kabul edebileceğimiz *Kitâbu'l-Hatâbe* adlı nispeten küçük hacimli eserinde Aristoteles'ten bu konuda sadece gerekli olan bilgileri aldığını ifade etmekte ve retorikte sadece retoriğe özgü olan entimem ve temsilin kullanılması gerekirken Aristoteles'in farklı unsurlara da yer verdiğini belirtmektedir.[370] İbn Sînâ *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de muhtemelen Fârâbî'yi de kastederek birçok kimsenin temel yöntemlerle yetinip bunların dışındaki uygun yöntemleri almadığına değinir. Buna karşın Aristoteles'in doğru bir yaklaşımla iknayı sağlayacak her türlü imkânın kullanılması gerektiği görüşünde olduğunu aktarır. Çünkü retorikte amaç gerçeğin ortaya çıkarılması değil de her ne şekilde olursa olsun iknaya ulaşmaktır.[371]

---

366 Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi,* Ankara 1967, s. 117.

367 İbn Sînâ, *Metafizik I*, s. 2-3; A.mlf., *eş-Şifâ, Mantığa Giriş (el-Medhal)*, trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 5.

368 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 167.

369 *Age.*, s. 38-39.

370 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 81 vd.

371 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 26-27.

Dinleyiciye anlatılmak istenen konu hakkında bir bilgiye sahip olmak veya konuyu sadece bilimsel verilere dayalı akademik yöntemlerle anlatmak konuşmacının genel dinleyiciye karşı ikna edici olacağını garanti etmez. Başarılı bir hitabet için dinleyicilerin varsayımlarını da dikkate almak gerekir. Meseleye tek bir açıdan bakmak yerine her iki tarafın bakış açısını dikkate almak konuşmacıya meselenin gerçek durumunu ortaya koymasını ve karşıdakinin konuşmacıya güven duymasını sağlar. İnsanın en doğal özelliklerinden olan konuşma tarih boyunca sorunları çözmede her zaman daha uygun bir yöntem olmuştur.[372]

"Makbûlun 'inde'l-cumhûr" (halk nezdinde kabul görmüş) ifadesi İbn Sînâ'nın hem entimemin öncüllerini hem de örneklemi temellendirirken dayandığı başlıca kavramlardan biridir.[373]

Retorikte kullanılan ve temelde kıyasa dayanarak oluşturulan ikna yöntemleri olan entimem ve örneklemin yanında konuşmacı, dinleyici ve konuşmayla ilgili hünerler ve teknik olmayan ikna yöntemlerinin teknik kullanımından oluşan yardımcı unsurlar da vardır. Birer kıyas formu olan entimem ve örneklem konusuna geçmeden önce bu yardımcı unsurlara değinelim.

2.2.1. Yardımcı Unsurlar ('avân)

İbn Sînâ retorikte sadece entimem ve örneklemin kullanılması gerektiği görüşüne karşı çıkmakta ve iknada bu iki

---

[372] Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, s. 56.
[373] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 71.

temel yöntemin yanında yardımcı unsurların da kullanılmasının uygun (savâb) olacağını belirtmektedir.[374]

Aristoteles'te teknik yöntemler entimem ve örneklemin yanında konuşmacının ahlâkı ve dinleyicinin psikolojik durumuyla ilgili hususları kapsayacak şekilde değerlendirilmişken[375] Fârâbî entimem ve örneklemi temel teknik yöntem olarak belirlemekte ve geniş anlamda teknik yöntemleri konuşmacı, dinleyiciyi ve konuşmayla alakalı hususları da içerecek şekilde ayrıntılı bir tasnife tabi tutmaktadır.[376]

İbn Sînâ ise Fârâbî gibi entimem ve örneklemi retoriğin temel ikna yöntemleri olarak almakta, ancak genel olarak Fârâbî'ye göre daha ayrıntılı bir tasnif yapmaktadır. Buna göre "'amûd", iknayı sağlayan sözler, yani entimem ve örneklemdir. Ancak "iknayı sağlayan her şey kıyas veya temsil değildir." Hatabi kıyas, yani entimem ve temsilin yanında iknayı destekleyen ('avân) tavır ve sözler (ahval ve akvâl) de bulunmaktadır.[377] Bu destekleyici unsurların bazıları konuşmanın taraflarıyla ilgili olarak iknaya "hazırlayıcı yöntemler" (hiyelü'l-'idâdiyye)[378] diye adlandırılıyorken diğer bazıları da teknik olmayan yöntemlerin teknik kullanımlarının oluşturduğu "yardımcı" unsurlardır (nusra). İbn Sînâ'nın bu bağlamda kullandığı "'avân" kelimesi ne Arapça tercümede ne de Fârâbî'nin eserlerinde bu anlamıyla yer almaktadır. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu bu kavram entimem ve örneklemin dışındaki iknaya yardımcı unsurların genel adıdır.[379] "Hiyel" (hileler, hünerler) ifadesi ise *Retorik*'in Arapça tercümesinde

---

374 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 13.
375 Aristoteles, *Retorik*, 1356 a 1-20
376 Würsch, *Age.*, s. 87-92.
377 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 8.
378 *Age.*, s. 10.
379 Würsch, *age.*, s. 96.

de yer almakta ve Grekçe metinde 1354 b 23'te geçen "μέθοδος" (metodos)[380] kelimesinin çoğul halinin (μέθοδοι, metodoi) karşılığı olarak kullanılmaktadır. "Nusre" kelimesi ise retorikle ilgili olarak yine ilk defa İbn Sînâ tarafından kullanılmış ve iknayı destekleyen hünerlerden sonra 'avânın alt başlıklarından ikincisi olarak yer almıştır.[381]

Retorikte kullanılan bazı sözler de vardır ki bunlar entimem ve örneklem gibi öncelikli değildir. Bunlardan bazıları sadece ifade gücü bakımından değerlendiriliyorken (ör. hatibin dinleyiciler nezdinde kabul görmek için erdemli olduğuna dair sözleri) bazılarında da ifade edilen şeyin gerekliliğiyle tasdik amaçlanır (ör. mucizenin hüccet olduğunu ortaya koyan söz).[382] Burada söz konusu olan mucize sözlü ve fiili bütün mucizeleri kapsamaktadır.[383] Diğer bir deyişle bu mucize müşriklere meydan okuyan Allah'ın kelamı olabileceği gibi peygamberlerin gösterdiği mucizeler de olabilir.

Tasdiki sağlamak için kullanılan ifadeler; temel sözler (amud), hiyel ve tasdike yardımcı unsurlar (nusra) olmak

---

[380] μέθοδος: takip etme, izleme; bilgiyi takip etme, araştırma, dava sürecini takip etme yöntemi, metod, sistem, düstur, retoriksel araç; tanımlama vasıtası; konuyu ele alış tarzı; hile, hüner, oyun, Liddell, Henry George; Scott, Robert, *age.*, 1940.

[381] İbn Sînâ, *age.*, s. 12, Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, s. 96.

[382] İbn Sînâ'nın bilgi anlayışında *hucce* kavramı, tasdike götüren yöntemlerin genel adıdır ve kıyas (tümdengelim), tümevarım (*istikrâ*) ve misâl/temsil (örneklem) gibi akıl yürütme türlerinin hepsini bünyesinde barındırmaktadır; bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Mantığa Giriş*, prg. 20; a.mlf., *Yorum Üzerine*, prg. 138; a.mlf., *İkinci Analitikler*, prg. 47, a.mlf., *Topikler*, prg. 18 ve 66, *Işâretler ve Tembihler*, birinci nehc, 3. işaret; a.mlf., *Mantıku'l-meşrıkiyyîn*, nşr. Âyetullah el-'uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, Kum, 1405, s. 10-13.

[383] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 9, 11-12.

üzere üçe ayrılır. Temel sözler entimem ve örneklemdir. Bunların üçü de teknik yöntemlerdendir.[384]

2.2.1.1. Hünerler (hiyel)

Bir konuşmada iknanın meydana gelmesine yardımcı olan hünerler sözün daha etkili (enca') ve daha kolay kabul edilir olmasını (akbal) sağlamaktadırlar.[385] İbn Sînâ bu kelimeyi bir konuşmada hatip, dinleyici ve hitabetle ilgili olarak "herhangi bir konuda infiallerle veya ahlâki özelliklerle yönlerdirmede faydalı söz" olarak tarif etmektedir.[386]

Söylenen söz, üç türlü ikna özelliğine sahiptir. Sözün konuşmacı, dinleyici ve bizzat konuşmayla (logos, kelam) ilgili olarak sağladığı ikna ayrımını[387] İbn Sînâ olduğu gibi almamıştır. Sonradan belirlendiği üzere değil de yapısında iknayı sağlama özelliği bulunan sözün (el-kelâmu li tıbâ'ihî mukni'an) entimem ve örneklem ('amûd), konuşmacının durumu ve dinleyicilerin tedrici olarak ikna edilmesinden oluştuğunu belirten İbn Sînâ sözü (kelam, logos) teknik ikna yöntemlerinin üst başlığı olarak almaktadır.[388] Temel yöntem olan 'amûdun dışında diğer iki yardımcı inandırma becerisinin (konuşmacının karakteri ve dinleyicilerin tedrici olarak iknaya yönlendirilmesi) yanında söylenen söz (kavl) veya hitabet diye adlandırdığımız sözle ilgili beceriyi filozo-

---

384 *Age.*, s. 12.

385 *Age.*, s. 10.

386 **والحيلة هي قول يفاد به انفعال لشيء أو إيهام بخلق**, *age.*, s. 12. Diğer kullanımları için bk., a.mlf., *Sofistik Deliller*, prg. 100: "Size bir çare (hile) öğretiyorum"; *age.*, prg. 199: "faydalı bir ustalık" (**حيل نافعة**).

387 Aristoteles, *Retorik,* 1356 a 1 vd.; Gr. πίστις (pistis), Ar. **تصديق** (tasdîk).

388 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 33.

fun şu ayrımına dayanarak yapmaktayız: "Diğer bir açıdan retorik üçe ayrılır: Sözü söyleyen kişi (kâil), söz (kavl)[389] ve muhatap."[390]

Yukarıda geçen ve hatip ve dinleyiciyle ilgili olan ikna yöntemleri iknaya götürecek olan sözle (entimem, örneklem) doğrudan ilgili olmadıklarından dolayı "sözün dışında kalan"[391] ya da İbn Sînâ'nın deyimiyle "harici ikna ediciler"dir.[392]

Konuşmacı ve dinleyiciyle ilgili hünerlerin kazanılmasında ahlâki ve psikolojik özelliklerin bilinmesi özellikle önem arzeder. Sözlü olmayan bu hünerlerin yanında söze dayanan ve sözün değişik şekillerde düzenlenmesiyle alakalı bir üçüncü grup hünerler vardır.[393] Bütün bu hünerler dinleyiciyi iknaya "hazırlayıcı" bir rol üstlenmenin yanında retorik kıyasın güzel bir şekilde ifade edilmesini de sağlarlar (tezyîn ve tezvîk).[394]

2.2.1.1.1. Hatip

Retorik'in ikinci kitabının onikinci bölümünden onyedinci bölümüne kadar olan kısımlar karakter çeşitleri ve karakterin iknadaki rolü konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Konuşmayı yapan kişinin karakteri,[395] konuşmanın

---

[389] Lafızların bir araya getirilmesiyle oluşan (mürekkeb) lafız, yani kavl "söz" kelimesiyle karşılanmaktadır, bk. Durusoy, *age.*, s. 41, 154.

[390] İbn Sînâ, *age.*, s. 55: "والخطابة من جهة أخرى تتم بثلثة بقائل وقول ومخاطب"

[391] Aristoteles, *Retorik*, 1354 a 15: "ἔξω τοῦ πράγματος, exo tû pragmatos"

[392] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 21: "el-mukni'âtü'l-hârice"

[393] *Age.*, s. 11.

[394] *Age.*, s. 19.

[395] ἦθος (etos): 1. Akıllı uslu, mazbut, derli toplu, hürmete layık; alışılmış yerleşim yeri, 2. Âdet, alışkanlık, gelenek, görenek, teamül, 3. Seciye, karakter, huy, tabiat, özellik; bir konu hakkındaki zihniyet,

içeriğinden bağımsız olarak başlı başına güçlü bir inandırıcılık özelliğine sahiptir.[396] Bunun içindir ki toplumda yaygın olarak saygınlığıyla tanınan insanlar doğru olmayan bir şey söylediklerinde dahi insanlarda o kişinin sahip olduğu özelliklerden dolayı ne söylediğine bakmaksızın söylediğini kabul etmeye doğru bir eğilim sözkonusudur.[397] Ancak ikna, konuşmacının özellikleriyle değil de söyledikleriyle gerçekleşmelidir.[398] Bununla birlikte insanın kişiliği en etkili ikna sebeplerinden biridir.[399]

Retorikte incelenen konular bağlamında "konuşmada usta" (τεχνολογοῦντας, techno-logûntas, الخذاق بالكلام)[400] olan hatiple ilgili konular biri doğrudan kendisiyle ilgili, diğeri de iknanın imkânlarını ortaya çıkarma çabasında bilmesi gereken hususlar olmak üzere ikiye ayrılır.[401] Gerek karakteri gerekse konuşma üslubuyla ilgili olarak hatibin bizzat kendisiyle ilgili olan konuların yanında insanları etkilemek için bilmesi gereken ve aynı zamanda retoriğin konusunu oluşturan ahlâkî ve psikolojik etkilenimler ve siyasi konular *Retorik*'te salt böyle bir konu olmaları bakımından değil de insanları ikna etmede sağladıkları yarar dolayısıyla ele alınmaktadırlar. Devletin temelini oluşturan kanunlar, devlet şekilleri ve bun-

---

düşünüş tarzı (Denkweise, Sinnesart): a. Ruh dinginliği. b. Sanatsal ifade. Bk. Gemoll, s. 381.

396 Aristoteles, *Retorik,* 1356 a 1-5.

397 *Age.,* 1356 a 5-10: "τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θᾶττον" (tois gar epieikesi pisteuomen mallon kai tatton), "والصالحون هم المصدقون سريعا بالأكثر", "İyi insanlara (ötekilerden) daha çok ve çabuk inanırız/inanılır."

398 *Age.* 1356 a 8-10: " فان هذا النحو ايضا مما ينبغى ان يكون تثبيته بالكلام لا بما ذكرنا آنفا من كيفية المتكلم و سمته"

399 "بل الكيفية والسمت قريب من ان يكون له التصديق بالحقيقة", *Age.* 1356 a 10-15.

400 *Age.,* 1356 a 17.

401 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 11.

ların birbirine dönüşümü, insanların farklı farklı karakterlere sahip olması, övgü (medh) ve yergi (zemm) ile bunlarla ilgili olarak erdem ve reziletler hatibin insanları etkileme ve yönlendirmesi bakımından önem arzeden konulardır.

Özellikle konuşmacının kendi durumu sözlerinin kabul görmesi için önceliklidir. Bazı hatipler sahip oldukları karakter özellikleriyle iknayı daha kolay sağlıyorken bazıları karşıdakinin direnç göstermesine neden olmaktadır.[402] Konuşma, hatibin sözle bağlantılandırılan erdemleri var olduğu sürece etkisini devam ettirecektir. Sözleri retorikte makbul olan ve öncül olarak alınan kişiler bu özelliklerini sözleriyle eylemlerinin sürekli bir uyumu sayesinde kazanmışlardır.

Konuşmacı doğruluk ve başka erdemlerle öne çıkıp da hasmı bunun tersi özelliklerle bilindiği takdirde ikna daha kolay gerçekleşir.[403] Örneğin yürürken konuşan birinin bu davranışı kaba bir yapıya sahip olduğu izlenimi uyandırır ve insanları kendinden uzaklaştırır.[404]

Eğer konuşmacı insanlar nezdinde olumlu bir itibara sahip değilse erdemliliğini ortaya koyacak deliller getirir veya jest ve mimikleriyle sözlerini kabul ettirmeye çalışır. İknada jest ve mimiklerin rolüne İbn Sînâ'dan önce Fârâbî yer verir. Sesin konuşmanın akışına göre ayarlanıp konuşma esnasında jest ve mimiklerden yararlanmak Fârâbî'de sözün nitelikleri arasında değerlendirilmişken İbn Sînâ bunu sözü söyleyenin sahip olması gereken bir nitelik olarak belirlemektedir.[405]

Fârâbî Grekçede "haber, bilgi, cevap; oyunculuk, rol yapmak, konuşma icra etmek; ikiyüzlülük, sahte tavır ve ri-

---

[402] İbn Sînâ, *age.*, s. 11.

[403] Fârâbî, *Kitabu'l-Hatâbe*, s. 71.

[404] Aristoteles, *age.*, 1417 a 27–30

[405] Würsch, *Avicennas Bearbeitung*, s. 95.

yakârlık (Yeni Ahit)" anlamlarına gelen hüpokrisisi (ὑπόκρισις, hüpokrisis),[406] yani jest ve mimikleri, hem teknik hem de teknik olmayan yöntemler arasında değerlendirmektedir. Teknik olmayan jest ve mimikler kişinin özellikle duygusal bir durumu ifade ederken vücudunun aldığı ve söylediklerini tamamlayan doğal ifadelerdir. Teknik olarak ortaya konan jest ve mimikler ise söylenen sözleri desteklemesi için kişinin bilerek ve isteyerek vücut dilini kullanmasıdır. Bu ayrımın *Retorik*'in üçüncü kitabının başında yer alan ifadelerden mi[407] yoksa Aristoteles'in talebesi Teophrastus'un günümüze ulaşmayan bir eserinden mi[408] alındığı ya da bunun retoriğe Fârâbî'nin özgün bir katkısı mı olduğu bilinmemektedir.[409]

İbn Sînâ, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hatâbe*'de[410] konuşmacının dikkat etmesi gereken hususlarla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşleriyle benzerlik arzeden bir şekilde konuşmacının yetkinliği ve hasmın kusurları ve gerek bahse girmek gerekse mucizeyle hasma meydan okuyup onu boy ölçüşmeye çağırmak suretiyle etkili bir iknayı sağlamayı amaçlamaktadır. Yine konuşmacıyla alakalı olarak kendi konuşmasının yüceltilmesi ve hasmınınkinin de küçümsenmesi, güvenilir kişilerin şahit gösterilmesi, yeminler, konuşma esnasındaki hal ve tavırlarla ses tonunun ayarlanması, jest ve mimiklerin uygun

---

406 Bk. *Gemoll*, s. 824.

407 Aristoteles, *Retorik*, 1406 a 16 vd.

408 Kennedy, *A New History of Rhetoric*, s. 87; Kennedy, "Classical Rhetoric", *Encyclopedia of Rhetoric*, Ed. Thomas O. Sloane, 2006, s. 122.

409 Teophrastus konuşmayla birlikte yer alan faaliyetleri "ses" ve "vücut hareketleri" şeklinde ikiye ayırır. Vücut hareketleri ise "yüz ifadesi" ve "jest"lerden oluşur. Würsch, *Age.*, s. 92-93.

410 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 71.

kullanımı da hatibin öğrenip uygulamada pratik kazanması gereken hususlardır.[411]

2.2.1.1.2. Dinleyici/Muhatap

İster kabul ettirmek, isterse vazgeçirmek yönünde olsun ikna edilmek istenen (men yürâdû iknâ'uhu) muhatap[412] karşı tarafta yer alan müzakereci olabileceği gibi tartışmayı takip eden dinleyiciler veya müzakere sonunda taraflar arasında karar verici konumda olan hâkim de olabilir.[413] Bu üçlü ayrım Aristoteles'te bulunmamakta bunun yerine hâkimler veya dinleyicilerden oluşan ikili bir muhatap ayrımı yapılmaktadır. İbn Sînâ'nın bu ayrımı Fârâbî'den almış olması muhtemeldir. Çünkü Fârâbî dinleyicileri "ikna edilmesi amaçlanan" (el-maksûdu iknâ'uhû), "müzakereci" (el-münâzır) ve "hâkim" şeklinde üçe ayırmaktadır.[414] Ancak bu şekildeki bir tasnifi Fârâbî'nin İskenderiye şarihlerinin önde gelenlerinden olan ve *Topikler Şerhi*'nde dinleyicileri "halk", "gözlemci" ve "hâkim" şeklinde bir ayrıma tabi tutan Alexander Afrodisias'a dayanarak ortaya koymuş olabilir.[415]

---

411 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 21; a.mlf. *el-Hatâbe*, s. 10.

412 Daha genel bir ifade olması ve hitabet kavramıyla aynı kökten gelmesi dolayısıyla "muhatap" kelimesini tercih ettik. Çünkü muhatap alınan kişi görsel ve işitsel bir ifadeye muhatapken dinleyici daha çok sözlü bir ifadeyle karşı karşıyadır. Günümüz Türkçesinde de hem yalın haliyle hem de "muhatap almak", "muhatap olmak" ve "muhatap etmek" gibi farklı şekillerde kullanılan "muhatap" kelimesinin içerdiği anlamın açıklığı noktasında toplumun hemen her kesiminden insanların ortak bir algıya sahip olduğunu düşünmekteyiz. Diğer yandan "dinleyici" kelimesi daha çok bir konuşmacıyı veya sesli yayın yapan bir iletişim aracı olan radyo yayınlarını dinleyenler için kullanılmaktadır. Görsel ve işitsel bir iletişim aracı olan televizyon programları veya bir gösteri söz konusu olduğunda ise "dinleyici" yerine "seyirci" kelimesi tercih edilmektedir.

413 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 10; Eflâtun, *Gorgias*, 452 e 1-4.

414 Fârâbî, *Kitabu'l-Hatâbe*, s. 65.

415 Würsch, *Age.*, s. 185.

Dinleyicinin coşkularını harekete geçirmede (πάθος, pathos)[416] onun o anda içinde bulunduğu ruh halini bilmenin etkisi büyüktür. İnsan huzurluyken sahip olduğu yönelimlerle sıkıntılıyken gösterebileceği tepkiler birbirinden farklı olacaktır.[417] Aristoteles, *Retorik*'in başında temel ikna yöntemleri olan entimem ve örnekle ilgisi olmadığını belirttiği bu gibi araçların kullanımına olumsuz yaklaşmaktadır. Ancak daha sonra iknada etkili olmalarından dolayı bunları da inceleme konusu yapmıştır.[418]

Bilgiyi muhatabın algılayabileceği bir formda sunma yöntemi olarak nitelendirebileceğimiz retorikte belki sözün mutlak olarak ikna edici olması amaçlanmıyor olabilir, ancak kanaat getirmiş ve ikna olmuş bir dinleyici kitlesi retoriğin doğal sonuçlarından biridir. Etkili bir şekilde böyle bir sonuca ulaşmak hem bir birey olarak insanın hem de bireylerin oluşturdukları toplumların psikolojisini, öfke ve sakinlik hallerini, dostluk ve düşmanlıkları, korku ve güveni, utancı ve

---

[416] πάθος: 1. (başına gelmek): bela, sıkıntı, şanssızlık, keder, 2. Tutku, acı; heyecan, coşku, şiddetli ve ani heyecan (Affekt), duygulanım, arzu, heves, hissiyat, 3. Olay, vaka, gelişme, süreç; Ay tutulması, bk. *Gemoll*, s. 598. "πάθος" (patos) Arapça tercümede "عالم" (âlâm, elemler) şeklinde çevrilmiş İbn Sînâ da bu ifadeyi retorik metninde kullanmıştır. Bk. İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 85, 107. Aynı ifade *Birinci Analitikler*'de "tabî'iyye" kelimesiyle birlikte kullanılmıştır. Bedevî yazma nüshada bu ifadenin üzerinde "te'sîrât" şeklinde bir açıklamanın bulunduğunu ve "el-âlâmu't-tabî'iyye" tabirinin Süryanicede yer almadığına dair bir ibarenin geçmediğini belirtmektedir. Bk. Fârâbî, *Mantıku Aristû* (et-Tahlîlâtü'l-ûlâ), s. 315. Nitekim *Birinci Analitikler*'in Türkçe tercümesinde de aynı ifadeyi karşılamak üzere "tesirlenmeler" (tabii tesirlenmeler) kelimesi kullanılmıştır. Bk. Aristoteles, *Birinci Analitikler*, trc. H. Ragıp Atademir, s. 190. *Retorik*'in Arapça tercümesinde bu ifadeyle ilgili olarak (öfkeyi) "uyandırmak" anlamında "tehyîc" (heyecanlandırmak) kelimesi de geçmektedir. Bk. Lyons, *Aristotle's "Ars Rhetorica"* s. 83.

[417] Aristoteles, *Retorik*, 1356 14-18; Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 73.

[418] Aristoteles, *Retorik*, 1354 a 16-20.

utanmazlığı, sevecenlik ve zalimliği; acıma, hiddet, kıskançlık ve gıpta duygularını, gençlik, olgunluk ve yaşlılık çağında insanın sahip olduğu karakter özelliklerini; asalet ve zenginlik gibi durumları ve toplumun genelinin sahip olduğu değer yargılarını tanımakla mümkün olur.[419]

Günlük yaşamında yazılı ifade biçimlerinden ziyade sözlü ifade biçimleriyle iletişim kuran halktan muhatap olduğu konunun "niçinlerini" bilmesi beklenmez. Halktan beklenen ve onun da güç yetirebildiği sadece amaçlanan konu hakkında bir kanaat sahibi olmaktır. Hatip bu amacı muhatabı aşama aşama iknaya götüren hünerlerle (el-hiyelü'l-istidrâciyye)[420] gerçekleştirir. İknada konuşmacıdan dinleyiciye doğru bir etki meydana getiriliyorken kanaatte dinleyicide olup biten bir şeydir. Nitekim şiirin kavramlarından olan tahyîl ve tahayyülde de durum böyledir.[421]

İbn Sînâ'ya göre dinleyici, muhatabı olması bakımından sözün içeriğini, sözü söyleyenin durumunu ve sözün nasıl söylenildiğini belirleyen bir konuma sahiptir. Dinleyicinin söylenen söze meyletmesi ve sözün karşıtından uzak durması amacıyla o anda onun içinde bulunduğu ruh halinin dikkate alınması gerekir. Bundan dolayı konuşmacının (rîtûrîkî) ahlâk ve erdemlerin yanında psikolojik durumları ve bu durumların nasıl ortaya çıktıklarını, her bir insan topluluğunun

---

[419] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 175. Ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 73: "وهذا الجنس من المقنعات له قوة عظيمة في تمكين الاراء والاقاويل في النفوس"

[420] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 17. Ayrıca bk. *age.*, s. 34: "وأما استدراج السامعين فيكون كما علمت بالأقاويل الخلقية والانفعالية"

[421] Bk. Heinrichs, Wolfhart, *Arabische Dichtung und Griechische Poetik, Hâzım al-Qartâgannîs Grundlegung der Poetik mit Hilfe Aristotelischer Begriffe*, Beyrut, 1969, s. 149.

ihtiyaç duyduğu şeyleri ve neyi iyi olarak gördüklerini bilmesi faydalıdır.[422]

Dinleyici ikna sürecinde sahip olduğu niteliklerle sürecin oluşumunda pasif olarak belirleyici olmanın yanında kendisine yönelik ifadelerden kendine uygun ve tasdik edilmeye değer olanları bulup bunlara yönelmesi bakımından da etkin bir belirleyicidir.[423] İbn Sînâ'nın bu düşünceleri konu çerçevesinde Fârâbî'nin büyük şerhinde geçen fikirleriyle benzerlik arz etmektedir.[424]

2.2.1.1.3. Hitabet

Aristoteles'in etos ve patosun yanında üçüncü bir inandırma tarzı olarak ortaya koyduğu "logos"[425] (λόγος) Antik dönemde en geniş anlamda "insan düşüncesini ve bu düşüncenin toplumsal işlevini" dile getirdiği gibi, "sanatsal yaratıcılık ve kişilik gücünü" de içermekteydi.[426]

Tasdiki gerçekleştiren söz (el-mûki'u li't-tasdîk) *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de entimem ve örneklem olarak belirlenmişken[427] söz ustalığıyla elde edilen (yuhtâlu bi'l-kelâm) kabuller (tasdîkât) üç gruba ayrılır: İlki İbn Sînâ'nın *Hatâbe*'de "tesbît" diye isimlendirdiği "'amûd", ikincisi konuşmacının (mütekellim) konuşma esnasındaki durumu v üçüncüsü ise dinleyicilerin aşama aşama iknaya götürülmes dir (istidrâc). Konuşmayı incelerken İbn Sînâ, Aristoteles' ayrımını dikkate alır: İknayı sağlayan konuşma entimem

---

[422] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 70.

[423] *Age.*, s. 11, 178.

[424] Fârâbî, *Didascalia*, s. 179'dan naklen Würsch, *age.*, s. 185.

[425] Aristoteles, *Retorik*, 1356 a 1 vd.

[426] Kennedy, George Alexander, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, New Jersey, 1972, s. 2-96.

[427] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 23.

örneklem diye ikiye ayrılır.[428] Bunların yanında ahlâkî özellikler ve heyecan uyandırma da zikredilir. İbn Sînâ *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de neden bu Aristotelesçi üçlü ayrımı yansıtmıştır? Buna sebep muhtemelen İbn Sînâ bu eseri kaleme alırken Fârâbî'nin büyük şerhi henüz eline geçmemişti, dolayısıyla *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de, *el-Hatâbe*'de yaptığı gibi tasdiki, bilginin derecesine göre değerlendirmemiştir.[429]

Fârâbî konuşmanın dinleyiciyi etkilemesi için şu üç özelliğe sahip olması gerektiğini belirtir: 1. Yargılar (önermeler, die Sätze, Lat. propositiones). 2. Önermelerin ifade edileceği kalıpların ortaya konulması. 3. Sesin konuşmanın içeriğine göre ayarlanması.[430]

İbn Sînâ ifadenin düşünce ve dille ilgili düzenlemelerini (tahsinat) *Retorik*'in üçüncü kitabına denk gelen dördüncü makalesine bırakmış[431] ve konuşmayla ilgili hünerler arasına sadece sesin[432] düzenlenmesiyle alakalı sesin yükseltilmesi,

---

428 *Age.*, s. 23.

429 Würsch, *Age.*, s. 95.

430 Fârâbî, *Didascalia*, s. 178'den naklen, Würsch, *age.*, s. 91; Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 81.

431 Retorik ve şiir sanatında sözün düzenli hale getirilmesi ve güzelleştirilmesiyle uğraşmanın önemli bir mesele (emrun azîmun) olduğunu, buna karşın anlamların ortak (anlamdaş) ve müstear değil de sözcüklerin kaplamına girmesiyle (mutabık olmasıyla) yetinilen matematik ilimlerinde (te'âlîm) lafızların düzenlenmesinin (i'tibâr) kolay bir iş (emrun yesîrun) olduğunu belirten İbn Sînâ ifade ve anlam ilişkisine dair şunları söyler: "Eğer ifade (lafiz) açık ve düzgün (cezl) ise anlamın da açık ve düzgün olduğu düşünülür (yûhemu). Eğer söz saçma (sefsâf) ise anlamı da saçmalaştırır (yec'alü). Oturaklı ifade (el-'ibâretü bi vakârin) anlamı da sağlamlaştırır (sâbit). Çabuk (el-müsta'cile) ifade ise anlamın taştığı (seyyâl) hissini verir." Bk. İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 199-200.

432 İbn Sînâ'da sesin tanımı ve işlevi için bk. *eş-Şifâ, et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, nşr. Anawâtî, G.C; Sa'îd Zâyid, Kahire, 1975, s. 182; Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, s. 276-277.

alçaltılması, tok ve tiz sesin kullanımı vb. hususları ele almıştır.[433]

Konusu bakımından retorik adli (müşâcerât), siyasi (meşveriyyât) ve törensel (münâferiyyât) olmak üzere üçe ayrılır. Adli hitabet geçmişteki eylemlerle ilgilidir ve amacı adaletin gerçekleştirilmesidir. Siyasi hitabetin ilgili olduğu zaman, gelecek zamandır ve amacı da doğru olanı belirleyip dinleyicileri yönlendirmede yardımcı olmaktır. Törensel retorikte ise şimdiki zaman kullanılır ve bunun amacı da ele alınan konuyu övmek veya yermektir.[434]

İbn Sîna ahlâk ve siyasetle ilgili konuları politik hitabet (meşveriyyât) çerçevesinde ele alıyorken savunma ve şikâyet konularını adli hitabet (müşâcerât) bağlamında ve övgü ve yergiyi (medh ve zemm) törensel konuşmalarda değerlendirmiş ve bunların "hatibin bilmesi gereken hususlar" olduğunu belirtmiştir.[435] Bu her iki türün de temel dayanağı entimem ve örneklemdir.[436]

2.2.1.2. Diğer Yardımcı Unsurlar (Nusra)

İbn Sînâ "nusra" ile "tasdike yardımcı olan söz"ü (kavlun yunsaru bihî mâ lehû tasdîk) kastetmekte ve buna örnek olarak konuşmacının şahitlerin ikna ediciliğini ve mucizenin de bir delil oluşunu getirmektedir.[437] Başka bir örnek ise

---

[433] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 10: "Söze gelince her sunuma özgü bir yöntem vardır. Konuşma yaparken sözün içeriğine göre ses bazen yükseltilir, bazen alçaltılır, bazen tok bir sesle ve bazen de cılız bir sesle hitap edilir." Ayrıca bk. Würsch, *age.*, s. 96.

[434] Aristoteles, *Retorik*, 1358 a-1377 b.

[435] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 23, 53-175. Ayrıca bk. Würsch, *age.*, s. 180.

[436] İbn Sînâ, *age.*, s. 18.

[437] *Age.*, s. 12.

yemin etmiş olmanın retorik kıyas formunda dile getirilmesidir: "Falanca yemin etti, öyleyse doğruyu söylüyor" gibi.[438]

İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de ortaya koyup *el-Hatâbe*'de geliştirdiği teoriye göre eğer konuşmacı konuşma esnasında delillendirebilirse teknik olmayan yöntemler teknik olarak da ele alınabilir. Örneğin şahitler teknik olmayan yöntemlerdendir, ama konuşmacı güvenilir kişileri şahit olarak gösterirse (istişhâd bi's-sikât) şahitlik teknik çerçevede kullanılmış olur. *el-Hatâbe*'de İbn Sînâ bu gibi ikna yöntemlerini "yardımcı" (nusra) diye isimlendirmektedir.

İbn Sînâ *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de Aristotelesçi ikna yöntemleri ayrımını takip etmiş olsa da konuşmacının özellikleriyle ilgili açıklamalarında Fârâbî'nin kavramlarını kullanmıştır (meydan okumak, bahse girmek, hasmın kusurları, ses tonunun ayarlanması ve jest ve mimikler gibi). Fârâbî teknik ve teknik olmayan ikna yöntemlerini birlikte sıralamışken İbn Sînâ bunları ayrı ayrı ele almış ancak teknik olmayan yöntemlerin teknik kullanımının mümkün olduğunu ortaya koymuştur.[439]

Aristoteles ve Fârâbî'nin teknik olmayan yöntemler arasında saydığı yeminler veya tanıklıklar İbn Sînâ'ya göre eğer konuşmacı konuşma içerisinde güvenilir birini delil olarak getirirse bunlar teknik yöntem olarak da kullanılabilir.[440] Jest ve mimiklerin de bu şekilde farklı yorumu söz konusudur. Yani jest ve mimikler doğal olarak ortaya çıkabileceği gibi bilinçli bir şekilde, bilerek ve isteyerek belli bir amaçla yani teknik olarak da kullanılabilir. Fârâbî'nin jest ve mimiklerle

---

[438] Würsch, *age*., s. 98.

[439] Würsch, *age*., s. 94.

[440] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-A'rûziyye*, s. 21-22.

ilgili bu yaklaşımının benzerini İbn Sînâ yeminler ve tanıklıklar için de ortaya koymaktadır.

Duygusal bir durumun dışa vurumu şeklinde ortaya çıktığı takdirde teknik olmayan bir yöntem olarak değerlendirilen jest ve mimikler herhangi bir duygu durumdan bağımsız olarak bilinç ve iradeyle sergilendiği takdirde, diğer bir deyişle "rol yapıldığında" "teknik" yöntem sınıfına girer. Örneğin sıradan bir insan ağladığında bunu ağlayan kişinin üzüntülü ruh halinin tanıklığı olarak kabul ederiz ve doğal olarak ortaya çıktığı için bu ağlamayı teknik olarak değerlendirmeyiz. Ancak bir bireyden veya toplumdan fayda sağlama amacında olabileceğini düşündüğümüz bir kişinin, örneğin dini veya siyasi bir liderin gözyaşı dökmesi durumunda, ağlamak başlı başına "masum" bir ifade olsa da, o kişi hakkındaki genel kanaatimizden dolayı onun sahiden ağlayıp ağlamadığına dair kafamızda şüpheler belirebilir. Böyle biri normal bir tepkiyle içindeki bir hüznün dışavurumu olarak da ağlayabilir ya da belli amaçlar güderek bilinçli bir şekilde ağlıyor gibi görünmek istiyor da olabilir. Bu ikinci ihtimalde o kişi "teknik bir yöntem" sergilemiş olmaktadır.

Aristotelesçi gelenek içerisinde teknik olmayan yöntemler arasında müstakil olarak incelenen birçok yöntem iknada yardımcı unsur olarak tanıklıklar arasında sınıflandırılmıştır. İbn Sînâ'nın retoriğe en özgün katkılarından biri olan bu yaklaşım kişinin "öteki" tarafından nasıl algılandığına dair zengin değerlendirmeler içermektedir. Yardımcı unsurlar bağlamında ele alınan tanıkların psikolojik durumlarla ilişkisi teknik olmayan şahitlerin psikolojik özelliklerine göre daha güçlü bir vurguya sahiptir.

Teknik olmayan ikna yöntemlerinin yanında teknik yöntemlerden yardımcı unsurları ele aldıktan sonra şimdi retori-

ğin temel taşı olan entimem ve örnekleme, İbn Sînâ'nın deyimiyle 'amûda geçebiliriz.

2.2.2. Temel Yöntemler

İbn Sînâ'ya göre retorik entimem ve örneklem üzerine kuruludur ('amûd). *Retorik*'in Arapça tercümesinde geçen (Grekçe σῶμα, soma, "beden" kelimesine karşılık olarak) 'amûd (direk), "el-hatâbe" ile birlikte "'amûdu'l-hatâbe" şeklinde Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde geçmektedir.[441] Sekizinci yüzyılda ise "'amûdu'ş-şi'r" ifadesi klasik Arap şiirinin ilkelerinin düzenlenmesi bağlamında kullanılmıştır.[442] İbn Sînâ 'amûdu, "ulaşılmak isteneni (matlûb) varlığı gereği sonuç olarak verdiği düşünülen söz" olarak tanımlamaktadır.[443] Bu tanımın amûd için olduğunu *Hatâbe*'de geçen ve amûdu bir "tesbît" olarak nitelendiren ifadelerden de anlıyoruz.[444] "Tesbît" *Retorik*'in Arapça tercümesinde Grekçe'de "göstermek, açığa çıkarmak, delalet etmek, ispat etmek" anlamlarına gelen "δείκνυμι" (deiknümi) kelimesine karşılık olarak kullanılmıştır.[445] İbn Sînâ Aristoteles'in met-

---

[441] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3. baskı (ed. 'Abdüsselâm Hârûn), Kahire, 1968, cilt: 1, s. 44.

[442] Ajami, Mansour J., "'Amūd al-Shi'r': Legitimization of Tradition", *Journal of Arabic Literature*, cilt: 12 (1981), s. 30. İbn Sînâ'nın diğer bir eseri olan *el-İşarat*'ta 'el-umde hiye'l-kıyas' ifadesi 7. Nehc'in başında geçmektedir.

[443] أما العمود: فالقول الذي يظن أنه ينتج بذاته المطلوب, İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 8.

[444] *Age.*, s. 33.

[445] Aristoteles, *Retorik,* 1356 a 5 vd. Aristoteles'in metninin tercümesinde "ispat ya da görünüşte ispat"ın (τοῦ δεικνύναι ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι, tû deiknünai he fainestai deiknünai, et-tesbît ve mâ yurâ et-tesbît) tümevarımı ('itibâr), görünüşte tümevarımı, kıyası (selcese, syllogismosun Arapça ifadesi) ve görünüşte kıyası kapsadığı belirtilmektedir. Bk. Aristoteles, *age.,* 1356 a 39 vd.

niyle paralel olarak "tesbît"i bir tür kıyas olan entimemi ve örneklemi de içeren ve tasdiki sağlayan söz olarak tanımlamaktadır.[446]

Aristoteles, temel ikna yöntemleri olan örtük kıyasın, yani entimemin retoriksel kıyas ve örneklemin (paradeigma) de retoriksel tümevarım olduğunu ifade etmektedir.[447]

Şimdi bir tür ispat ve ikna yöntemi olan entimem ve örneklemi sırasıyla form ve içeriklerine göre ele alalım.

2.2.1.3. Entimem (Zamir, Tefkir)

Lügattaki anlamı "akılda tutmak" olan entimem ("ενθυμημα", entümema)[448] "bir şeyi dikkate almak, düşünüp taşınmak, muhakeme etmek, icat etmek, bulmak" anlamındaki "ενθυμεισθαι" (entümeistai) fiilinden türetilmiştir.[449]

Retorik'in Arapça tercümesinde bu kelimenin tek karşılığı "düşünme, düşündürme" anlamlarına gelen "tefkir" (تفكير)

---

[446] İbn Sînâ, *age.*, s. 35: " فالتثبيت: هو قول يراد به إيقاع التصديق بالمطلوب نفسه، وهو يعم جميع ذلك. لكن الضمير هو كان منه ما قياسا"

[447] "وقد اعنى بالتفكير السلوجسموس الريطورى وبالبرهان الاعتبار الريطورى", Aristoteles, *age.* 1356 b 1-5; a.mlf., *Rhetoric*, trc. W. R. Roberts (*The Complete Works of Aristotle* içinde, editör Joathan Barnes), UK: Princeton University Press, 1995 edisyonunda bu paragrafı Aristoteles'in *Retorik'ine* sonradan eklendiği ifade edilmektedir. Bk. *age.* dipnot 3, s. 2156.

[448] "Entimemin sözlük anlamı akılda tutulan demektir." Kennedy, *A New History of Rhetoric*, s. 59.

[449] Kraus, M., "Enthymen", *HWRh*, cilt: 2, Tübingen, 1994, s. 1200. Tübingen Üniversitesi'nin, Retorik Bölümü'nün hazırladığı ve onuncu ve son cildinin 2011 yılında yayınlanan bu eser retorik alanında en geniş sözlük olma özelliğine sahiptir.

kelimesidir.[450] Fârâbî'den sonra "tefkir" kelimesi kullanılmaya devam etse de çoğunlukla "kalp", "gönül", "yürek" anlamlarının yanında "akıl" anlamına da gelen "zamir" (ضمير)[451] kelimesi tercih edilmiştir.[452] İbn Sînâ'nın kitaplarında entimemin karşılığı olarak "tefkir" kelimesi sadece *Şifa*'nın *Hatâbe* bölümünde geçmektedir.[453]

İbn Sînâ entimem için "tefkir" denmesini bu kıyasta söylenmeyen orta terimin zihinde tamamlanması için düşünülmesine dayandırmaktadır. Bir öncülün gizlenmiş olması dolayısıyla da "zamir" karşılığı verilmiştir.[454] *Organon*'un *Kıyas* bölümünde, İbn Sînâ'nın herhangi bir kelimeyle tamlama halinde yer vermeyip tek başına zikrettiği, "zamir" kelimesinden türetilen "izmâr"ı[455] tercih eden İbn Zür'a (miladi 943-1008) entimem için "kıyâsu'l-izmâr" tabirini kullanmaktadır.[456] Dolayısıyla bir önermenin gizlenmiş olmasından do-

---

[450] Aristoteles, *Retorik*, 1356 a 38 vd.; Würsch, *age.*, s. 51.

[451] "et-tefkîr: i'mâlu'l akl fî müşkiletin li't-tavassul ila hallihâ": Aklı, çözümüne ulaşması için bir sorunla meşgul etmek. *Mu'cemü'l-vecîz*, vezâretü't-terbiyeti ve't-ta'lîm, Kahire, 1994, s. 478. Ayrıca zamir ile ilgili *adı geçen eserde* şu ifadeler yer almaktadır: "edmara eş-şey'e: ahfâhu" Bir şeyi izmar etmek, onu gizlemek. "ez-Zamîr: mâ tuzmiruhû fî nefsike ve yes'abu'l vukûf aleyhi" Nefsine sakladığın ve vakıf olunması zor olan. Ayrıca: "ez-zamîr: sırrun ve dahilu'l-hâtır. Eş-şey'u'llezî tuzmiruhû fî kalbike.... ezmartu'ş-şey'e: Ahfeytuhû", İbn Manzûr, *Lisûnu'l-'arab*, c. IV, Kahire s. 2606-2607.

[452] Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, 256 b. (Fârâbî'nin bu eserinin her iki baskısının da (Langhade & Grignaschi ve M. Selîm Sâlim) ortak satır numaraları bulunduğundan dolayı burada satır numaralarını vermekte mahzur görmüyoruz.). Ayrıca bk. İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 23-24; a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 179, 187 vd.

[453] Würsch, *age.*, s. 190.

[454] İbn Sînâ, *age.*, s. 36. Ayrıca bk. *age.*, s. 21: القياس المحذوف كبراه، وهو الذي يسمى تفكيرا وضميرا"

[455] *Age.*, s. 39.

[456] İbn Zür'a, *Mantıku Ibn-i Zür'a (el-'ibâre, el-kıyâs, el-burhân)*, nşr. Cîrâr Cîhêmî-Refîk el-'Acem, Beyrut, 1994, s. 198.

layı "zamir", gizlenen önermenin düşünülmesi dolayısıyla da "tefkir" denmektedir.

Türkçede ise yaygın olarak entimem kullanılmakla birlikte "matvî (dürülmüş) kıyas", "örtük tasım", "gizli kıyas"[457] veya "eksik önermeli tasım"[458] gibi ifadeler de tercih edilmektedir.

Aristoteles entimemi bir kıyas formu olarak kullanmadan önce bu kelimenin kullanımında bir bütünlük yoktu. Aristoteles'in örtük kıyası ifade edecek bir içeriğe kavuşturmasıyla entimem sadece bu anlamda kullanılmaya başlamıştır.[459]

Aristoteles, "entimem bir retorik kıyastır" (ἐνθύμημα μὲν ῥητορικὸν συλλογισμόν, entümema men retorikon süllogismon)[460] derken bunu *Topikler*'deki (162 a 15 vd.) "bir 'philosofema' (φιλοσόφημα) burhani kıyastır (συλλογισμὸς ἀποδεικτικός, süllogismos apodeiktikos), bir 'epicheirema' (ἐπιχείρημα) cedelî kıyastır (συλλογισμὸς διαλεκτικός, süllogismos dialektikos), bir 'sofisma' (σόφισμα) eristik kıyastır (συλλογισμὸς ἐριστικός, süllogismos eristikos) ve bir 'aporema' (ἀπόρημα) çelişiğini içinde barındıran cedeli kıyastır (συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως, süllogismos dialektikos antifaseos) ifadesinin bir uzantısı olarak dile getirmektedir. *Topikler*'de burhanî ve cedelî kıyasların sıralandığı bu yerde retorik kıyasın zikredilmemesi, o dönemde kıyas teorisinin henüz retoriğe uygulanmamış olmasına bağlanmaktadır.[461]

---

[457] Durusoy, *age.*, s. 116, 117.

[458] Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 1996, s. 159-160.

[459] Sprute, *age.*, s. 140.

[460] Aristoteles, *age.*, 1356 b 4-5.

[461] Grimaldi, William M.A., *Studies in The Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden, 1972, s. 85.

Diğer yandan *Retorik*'ten başka *Birinci Analitikler* ve *İkinci Analitikler*'de entimemin bir kıyas olduğuna dair açık ifadeler mevcuttur. *Birinci Analitikler*'de entimemin olasılık ve belirtilerden oluşan bir kıyas olduğu ifade edilirken[462] *İkinci Analitikler*'de retorik inandırmaların bir tür kıyas olan entimemler ve bir tür tümevarım olarak nitelendirilen örneklemlere başvurduğu ifade edilmektedir.[463]

Burhan gibi kesin delillere dayanmıyor ve bu yöntemle sunulan delillerin sıradan insanlar tarafından daha iyi anlaşılabilmesi için bazı burhanî özellikleri gizleniyor olsa da entimem, kıyasın temel kurallarını yerine getirdiğinden dolayı bir kıyas yöntemidir.

İbn Rüşd'ün ikna yöntemleri arasında "en üstün ve en önde gelen" (eşraf min hâzihî ve eşeddü tekaddümen) ikna yöntemi olarak nitelendirdiği entimem[464] diğer kıyas türlerine göre dinleyicinin dikkatini canlı tutmada daha yetkindir. Bunu dinleyicinin ifade edilmeyen amacı kendiliğinden kavrayarak haz almasını sağlamasına[465] ve bu kıyasla varılmak istenen sonuca ortak edilmesiyle nispeten bilgiye olan ihtiyacını gidermesine borçludur.

İnandırmayla alakalı (ὅτι ἡ μὲν περὶ τὰς πίστεις ἐστίν, hoti he men peri tas pisteis estin)[466] ve teknik bir yöntem (ἔντεχνος μέθοδος, entechnos metodos) olan retorikte psikolojik ve öznel niteliğiyle belirginleşen inanma veya inanç, kıyasın hem maddesi hem de sureti yönünden gerçekleşir.[467]

---

462 Aristoteles, *Analytica Priora*, 70 a 10-11.

463 *Age.*, 71 a 9-11.

464 İbn Rüşd, *Cevâmiu kitabi'l-hatâbe*, s. 196-197.

465 Aristoteles, *Retorik*, 1400 b 25-33.

466 *Age.* 1355 a 5 vd.

467 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 42; Fârâbî, *kitabu'l-hatâbe*, s. 85.

2.2.1.3.1. Entimemin Sureti

Mantıkta kullanılan kıyaslar madde bakımından birbirinden ayrılsalar da suret bakımından bazı değişiklikler dışında aynı özellikleri taşımaktadırlar.[468] Tümellerin tikelleri öncelemesi gibi kıyasların sureti ortak özellik olması bakımından daha geneldir ve kıyasın maddesinden önce gelir ve ondan daha önemlidir.[469] Bu durum retorik kıyas olan entimem için de geçerlidir.

Öncüllerinden birinin veya sonucun açıkça ifade edilmiyor olması ve akılda (ἐν θυμῷ, en tümo) kalmasından dolayı[470] "kısaltılmış kıyas" olarak adlandırılan entimemde kullanılan öncüllerin kesinliği burhan veya cedeldeki öncüller kadar güçlü olmasa da entimemin kendine özgü kıyas formu retoriğin mantık çatısı altında değerlendirilebilmesi için yeterli bir dayanak sunmaktadır. Zira kıyasın kusursuzluğu öncüllerin sayısına değil kanıt gücüne dayanmaktadır.[471]

Aristoteles eserinde entimemi ayrıntılı bir şekilde tanımlamakla birlikte şöyle bir tanıma yer vermektedir: "Az sayıda, çoğunlukla da normal kıyası meydana getirenlerden daha az miktarda önermeden oluşan kıyastır."[472] İslam filozoflarının bu konudaki ifadeleri ise daha açık ve anlaşılırdır."[473]

---

[468] İbn Sînâ, *Avicenna's Treatise on Logic (Daneshname-i Alai)*, s. 40.

[469] A.mlf., *el-Kıyas*, s. 4.

[470] Würsch, *age.*, s. 26. Ayrıca "θυμ " (tümos) kelimesinin anlamları için bk. *Gemoll*, s. 402.

[471] Green, Lawrence D., "Aristotle's Enthymeme and the Imperfect Syllogism", *Rhetoric and Pedagogy its History, Philosophy, and Practice, Essays in Honor of James J. Murphy*, ed. Winifred Bryan Horner, Michael Leff, New Jersey, 1995, s. 25.

[472] Aristoteles, *Retorik*, 1357a16-19.

[473] Würsch, *Age.*, s. 26.

H. Maier, Aristoteles'in kıyas anlayışı üzerine yazdığı kapsamlı eserinde entimemi şu şekilde sembolleştirmektedir:

B genellikle A'dır.

(C B'dir.)

C muhtemelen A'dır.[474]

İskender Afrodisias *Birinci Analitikler*'in şerhinde eksik kıyastan (συλλογισμὸς ἀτελής, süllogismos ateles) bahsetmekte ancak bu ifade entimemle ilgili değil de öncüllerin çevrimi ve ikinci ve üçüncü şeklin birinci şekilden tam bir kıyasa döndürülmesi bağlamında geçmektedir.[475] *Topikler*'in şerhinde ise öncüllerden biri bulunmayan tek öncüllü kıyastan (μονολημμάτους συλλογισμούς, monolemmatûs süllogismûs) bahsetmekle birlikte bunu Aristoteles'e değil de daha sonraki Stoa mantığına dayandırmakta ve öncüllerden birini dinleyicinin zihninde tamamladığı retorik kıyası (entimem) bundan ayırmaktadır.[476]

İskender Afrodisias'tan iki asır sonra bu ayrım az da olsa netliğe kavuşacaktır. Yeni Eflâtuncu Ammonius (435/445-517/526) *Birinci Analitikler* şerhinde İskender'in Stoacılara atfettiği 'tek öncüllü' (μονολημμάτους, monolemmatûs) kıyas görüşünü retorikçilerin kullandığını ve bunun yanında bir de 'eksik' (ἀτελής, ateles) kıyas olduğunu belirtir. Bu bakış açısı yazar tarafından *İsagoci* şerhinde de devam ettirilmiş

---

474 Maier, H., *Die Syllogistik des Aristoteles, II*, 1, Tübingen, 1900, s. 485.

475 Alexander of Aphrodisias (yak. M.S. 200), "In analyticorum priorum librum I commentarium", *Commentaria in Aristotelem Graeca* (*CAG*) içinde, ed. Maximilian Wallies, cilt. 2, blm. 1, Berlin, George Reimer, 1883, s. 23-24.

476 Green, *agm.*, s. 22.

ve daha sonraki dönemlerde de hâkim görüş haline gelmiştir.[477]

İslam coğrafyasına geldiğimizde Fârâbî birbiriyle bağlantılı iki önermeden birinin hazfedilmek suretiyle entimemin oluşturulduğunu belirtir. Eğer bu hazf uygulanmazsa entimemle gerçekleştirilmek istenen iknaya ulaşılamamış olacaktır.[478]

el-Hikmetü'l-'Arûziyye'de zamiri, "kıyasta her iki öncülün de açıkça ifade edilmemesi" şeklinde tanımlayan İbn Sînâ büyük öncülün ('uzmâ), içerdiği yanlışın (kizb) açığa çıkmaması ve kıyasa bir itiraz gelmemesi için çıkarılıp atıldığını belirtir.[479] *'Uyûnu'l-hikme*'de ise bu kısmın ya gereksiz olduğundan ya da yanıltmak amacıyla atıldığını aktarır.[480] *Hatâbe*'de de büyük önermenin (kübrâ) açık ve anlaşılır olması, kıyasın öz bir şekilde ifade edilmesi ve özellikle politik konuşmaların içerdiği yanlışın ortaya çıkmaması[481] maksadıyla hazfedileceği belirtilir.[482] Eğer hazfedilmeyip bütün öncüller zikredilirse bu kıyas zamir değil cedelî kıyas olur.[483]

Öncüllerden biri dile getirilmeyerek normal bir kıyasın öncüllerinin sayısından daha eksik bir sayıyla oluşturulan re-

---

[477] Ammonius Hermeiou (435/445-517/526), "In analyticorum priororum librum I commentarium", *CAG,* cilt. 4, blm. 6, ed. Maximilian Wallies (1899), 27.14-20 ve Aristoteles, *Analytica Priora,* 24 b 18; Ammonius, "In Porphyrii isagogen", *CAG,* cilt: 4, blm. 3, ed. Adolf Busse (1891), s. 8, *aktaran* Lawrence, s. 22.

[478] Fârâbî, *Kitabu'l-hatâbe*, s. 63.

[479] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Aruziyye*, s. 23-24.

[480] İbn Sînâ, *Uyunu'l-Hikme*, s. 11.

[481] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 36-37: " لان تلك الاحكام اذا احصرت بالكلية علم كذبها لانها وخصوصا فى المشوريات منها"

[482] *Age.*, s. 36. Selîm Sâlim'in metninde bu sayfada yazmada yer alan bir satır atlanmıştır. Bk. Damat İbrahim Paşa, 822, 142 a 4.

[483] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 21.

torik kıyas (ῥητορικὸν συλλογισμόν, retorikon süllogismon, القياس الخطابي),[484] filozof veya mantıkçı tarafından mantığın kuralları çerçevesinde belli bir yapıda ele alınıyor olsa da temelde basiretiyle karar veren halkın çoğunluğunun[485] konuşma ve tartışma üslubuna dayanmaktadır.[486]

Gizlenen öncül, açığa çıkarılan öncül ve varılan sonuç dikkate alındığında bu kıyası duyan kişinin gizlenen bu öncülü rahatlıkla çıkarabileceği ve gizlenen bu öncülü kendi birikimi ve çabasıyla onu bulduğu için bu kıyas türünün dinleyici nezdindeki ikna ediciliğinin daha da artacağı görüşü ileri sürülebilir. Bu kıyasa muhatap olan kişi kıyas oluşturulurken söylenmeyen öncülü zihninden tamamlamak suretiyle işleme kendinden de bir şeyler katmaktadır. Bu, özellikle belli meslek gruplarında veya toplumda kültürel özellikleri birbirine yakın olan kişiler arasında söz konusudur. Muhatabın konuşulan konu hakkındaki temel bilgilere sahip olduğu düşünülerek bazı öncüller atlanır[487] ve ayrıntılı açıklamalar yapılmaz. Muhatabın dikkatinin dağılmaması için yapılan bu atlamalar ayrıntılı bir şekilde açıklanması durumda karşıdaki kişinin edindiği bilgi birikimine karşı saygısızlık etme ve onu aşağılama durumu da ortaya çıkabilir. Hem hatabi kıyası oluşturan öncüllerin niteliği hem de bu kıyas işleminin oluşum sürecinde kişinin rolü bakımından bu kıyas kolay kavranabilir ve bununla uğraşan kişiye hoş gelebilir bir özelliğe sahip olmaktadır.

Entimemin sûretine dair bu değerlendirmelerden sonra şimdi de entimemin çeşitlerini belirleyen "sâdikât", "delil", "alâmet" ve "firâset" kavramlarını ele alalım.

---

[484] Aristoteles, *Retorik,* 1356 b 4-5; İbn Sînâ, *age.*, s. 32, 56,

[485] "فيكون لجمهور الناس بأحكامه بصيرة", İbn Sinâ, *age.*, s. 20.

[486] İbn Rüşd, *Telhîs*, s. 21-23.

[487] İbn Sînâ, *age.*, s. 36; Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 69.

2.2.1.3.1.1. Entimem Çeşitleri

Hatabî kıyasın en temel kavramlarından olan ve *Retorik*'in Arapçasında "sâdık" kelimesiyle karşılanan "muhtemel" (εἰκός, eikos) kavramı, *Birinci Analitikler*'de ifade edildiği üzere "meşhur" veya "övülen" (ἔνδοξος, endoksos) öncülleri oluşturmaktadır.[488]

Retorik'teki entimem çeşitleri için en temel ayrım, "zannî" ya da "muhtemel önermeler" (εἰκότων, eikoton) ile "belirtiler" (σημεῖον, semeion) farklılığına dayanmaktadır.[489] *Retorik*'in Arapçasında "muhtemel olanlar" anlamına gelen "εἰκότα" (eikota)[490] yanlışlıkla "sâdikât" şeklinde tercüme edilmiş ve böylece Aristoteles'in "muhtemel önermeler" ve "belirtiler" ifadeleri "doğru öncüller" (sâdikât) ve "deliller" (delâil) şeklinde karşılanmıştır.[491]

Bu ifadeler İslam filozoflarının metinlerinde de yer almış ancak İbn Sinâ *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de "sâdikât" yerine "meşhur" veya "övülen" anlamına gelen ve *Birinci Analitikler*'in tercümesinde "mahmûd" kelimesiyle karşılanan[492] (ἔνδοξος, endoksos) kavramından yola çıkarak "mahmûdat" kelimesini kullanmıştır.[493] *Hatâbe*'de ise "sâdikât" kelimesini kullanmakla birlikte onun "mahmûde hakîkiyye" olduğunu belirtmiştir.[494]

---

488 Aristoteles, *Analytica Priora*, 70 a 11-12.

489 A.mlf., *Retorik*, 1357 a 30-33.

490 εἰκότα (eikota): "Die glaublichen Dinge", bk. Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Ästhetik*, Latinceden trc. Dagmar Mirbach, 2 cilt, Hamburg, 2007, s. 517.

491 Aristoteles, *age.*, 1357 a 31-32; Lyons, s. 12; Würsch, *age.*, s. 56, 207.

492 Aristoteles, *Mantıku Aristū*, s. 313: وأما أنثوميما فهو قياس مركب من مقدمات محمودة أو من علامات

493 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 30.

494 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 43:

Aristoteles semeion'u, yani belirtileri hem genel olarak tüm belirtiler (mutlak belirti, σημεῖον ἀνώνυμον, semeion anonümon[495]) hem de zorunlu belirtiler (σημεῖον ἀναγκαῖον, semeion anankaion) ifadesiyle, "ἀναγκαῖον καὶ<ἀεὶ>ὄν" (anankaion kai<aei>on) "sürekli zorunlu" olarak tanımladığı[496] "τεκμήριον" (tekmerion, delil) için kullanmaktadır. Arapça *Retorik*'teki bu karışıklığın bir benzeri mutlak ve zorunlu belirti anlamındaki semeionun "delil" gibi bir kelimeyle karşılanıp bu kelimenin mutlak ve zorunlu belirtileri içerip içermediğinin muğlâk bırakılması dolayısıyla bu kavram için de geçerlidir. İbn Sînâ birinci şekille yapılan ve yargıyı gerektiren delil için ayrı bir isim (ismun âhar) olması gerektiğini ifade ettiği *Kıyas* kitabında bu karışıklığın mütercimlerden kaynaklanıyor olabileceğini belirtmektedir.[497] *Kıyas*'ta geçen bu ifadenin *Kıyas*'ın mütercimleri için söylenmediği açıktır. Çünkü *Kıyas*'ın Arapça tercümesinin ilgili bölümlerinde bir yanlışlık bulunmamakta ve burada orta terimin küçük önermede bulunduğu birinci şekille yapılan delil kıyasına "tekmerion" (تقمريون) denildiği açıkça ifade edilmektedir.[498] Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mütercimlere yaptığı bu gönderme *Retorik* mütercimlerine olmalıdır.[499] Bu

---

وليس كل التفكيرات والضمائر عن ممكنات بالتساوي، بل قد تكون عن ضروريات، وعن أكثريات. والضمائر الموجودة في كل واحد من هاتين قد تكون من الصادقات، أي من المحمودات الحقيقية.

495 Aristoteles, *Retorik,* 1402 b 20-21.

496 *Age.,* 1402 b 19-20.

497 İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 575: "فكأن هذا وقع بحسب المترجمين."

498 Aristoteles, *Mantıku Aristû*, s. 315.

499 Ele aldığı düşünce sisteminin kendi iç bütünlüğü gereği böyle bir sonuca varan İbn Sînâ'nın bu yaklaşım tarzı dikkate alınmadığı takdirde kaleme aldığı metinlerin tercümesinde bazı yanlışlıklar ortaya çıkabilmektedir. Mesela İbn Sînâ *el-'İbâre* adlı eserinin (*Yorum Üzerine*, İstanbul, 2006) ilk makalesinin dördüncü faslının sonunda edat ve benzerlerinden bahsederken şöyle bir ifade kullanmaktadır: " ولا

karışıklık sadece Arapça mütercimlerinin başına gelen bir durum değildir. Belirti, mutlak belirti ve zorunlu belirti ayrımlarının Aristoteles'in eserinde nispeten kapalı olması dolayısıyla batıda Aristoteles'in *Retorik*'i üzerine çalışan birçok kişi de bu ayrımı gözden kaçırmaktadır.[500]

Retorik'in tercümesindeki bu karışıklığa rağmen İbn Sînâ, Aristoteles'in vermek istediği şekilde alamet ve delil ayrımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre alamet genel olarak belirtileri karşılamakta, delil ise Aristoteles'in "tekmerion" (τεκμήριον) dediği zorunlu belirtileri ifade etmektedir. Ancak bunları Aristoteles gibi birbirini karşılayacak şekilde tamlama olarak (τεκμήριον: σημεῖον ἀναγκαῖον, tekmerion: semeion anankaion; tekmerion zorunlu belirtidir) değil de daha açık olarak delili, "alamet ya zorunludur" (el-'alâmetü immâ zarûriyyetün) veya "birinci şekille yapılan alamet kıyası" gibi açıklamalarıyla mutlak alametten ayırmaktadır.[501]

İbn Sînâ'nın önde gelen takipçilerinden Nasîreddin Tûsî, İbn Sînâ'nın *Hatâbe*'de yaptığı gibi delille alamet arasındaki farkı iyice belirginleştirerek delili "zorunluluk ifade eden be-

---

تلتفت إلى ما يقولون فمن القبيح بالمعلم الأول أن يذكر من بسائط الألفاظ الاسم فيجب أن تفهم هذا الموضع على هذا الوجه، والكلمة، ويترك الأداة وما يشاكلهما"

Metnin tercümesi ise şu şekildedir: "Bu yerin bu şekilde anlaşılması ve onların söylediklerine bakılmaması gerekir. İlk Muallimin (Aristoteles'in) basît lafızlar arasında ismi ve kelimeyi zikredip de edat ve benzerlerini terk etmesi çirkindir." Tercüme bu şekilde olsa da "dikkate alınmaması gereken sözler," "İlk Muallim'in basît lafızlar arasında ismi ve kelimeyi zikredip de edat ve benzerlerini terk etmesi çirkindir diyenlerin sözleridir."

500 Grimaldi, William M.A., "Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric", *American Journal of Philology*, cilt: 101, sayı: 4, 1980, s. 383.

501 İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 574-575.

lirti" anlamında kullanırken alameti, "zann ifade eden işaret" olarak tanımlamaktadır.[502]

İbn Sînâ entimem çeşitleriyle ilgili olarak bu farklılıktan başka, maktülün başında kınından çekilmiş bir kılıçla bekleyen kişinin katil olduğunun düşünülebileceği gibi kaçmayıp maktülün başında durduğu için de katil olmayacağının düşünülebileceği örneğinde olduğu gibi Aristoteles'te bulunmayan ve aynı olaydan iki farklı sonucun çıkabileceği bir entimem çeşidinden bahsetmekte; ayrıca bir çeşit alamet olan ve doğuştan gelen dış görünüşe bakarak kişinin karakteri hakkında hüküm verilmesini içeren bir kıyasa da yer vermektedir.[503] Ancak bu son kıyas sadece *Şifâ*'nın *Kıyas* bölümünde geçmekte,[504] *Hatâbe*'de bu konuya değinilmemektedir.

İbn Sînâ ayrıca sadikat ve belirtilerle yapılan entimemleri (delil, alamet) zorunlu ya da çoğunlukla geçerli şeklinde kendi aralarında ikili bir sınıflandırmaya tabi tutmaktadır.

2.2.1.3.1.1.1. Sadikat (εἰκότα, eikota)

Meşhûrât ve/veya mahmûdâttan (ἔνδοξος) olan εἰκός (eikos)[505] *Birinci Analitikler*'in Arapça tercümesinde "eikos"

---

[502] Nasıreddîn et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, Tahran, 1980, s. 66.

[503] İbn, Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 43-45; Würsch, "Die arabische Tradition der aristotelischen Rhetoric", s. 161-162.

[504] İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 579-580.

[505] εἰκός: 1. Muhtemel, olası (das Wahrscheinliche), doğal, tabii; beklenenden iki kat daha büyük; beklenmeyen, sürpriz. 2. Uygun, yakışır, yerinde, münasip olan (das Schickliche), elverişli olan. 3. Sıfat olarak: Muhtemel, uygun, yerinde, elverişli, tutarlı, makul (folgerichtig), (masdar olarak ve nesne aldığında) sebat eden. Bk. *Gemoll*, s. 256. H. Ragıp Atademir kelimeyi "Hakikate yakın" şeklinde tercüme etmiştir. Bk., Aristoteles, *Organon III, Birinci Analitikler*, İstanbul, 1996, s. 188.

(الأيقوس) şeklinde karşılanmışken[506] *Retorik*'in Arapçasında "sâdık" şeklinde tercüme edilmiştir.[507] İbn Zür'â'nın metninde ise kelime tam anlaşılmadığından soru işaretiyle beraber "el-eskos" (الاسكس) şeklinde alınmış ve "büyük terimi yaygın doğru öncül" şeklinde tarif edilmiştir.[508]

"Sâdık" kelimesi terim olarak "eikos" karşılığında kullanılmış olsa da *Retorik*'de "inanmak" anlamına gelen "πίστις" (pistis) kavramını karşılamaktadır. Kavram bu anlamıyla özellikle teknik ve teknik olmayan inandırma (ikna) yöntemlerinden bahsederken öne çıkmaktadır.[509] Diğer yandan Retorik 1357 a 1'deki "βουλεύεσθαι" (boulouestai)[510] ifadesi de iki kelimeyle, "kabul" ve "tasdik" kelimeleriyle karşılanmıştır.

Tasdikin amacı her zaman kıyas işlemi olmadığı gibi her kıyas öncülü de tasdike ihtiyaç duymamaktadır. Zira bilgiye ulaşma sürecinin önemli bir halkası olan tasdik sadece sınırları kesin bir şekilde belirlenmiş kıyas işlemleriyle olmamaktadır. Delillerin ve bu delilleri ele alanların farklılığına göre bilgiye ulaşmada tasdik yolları da çeşitlilik arz etmektedir.

Tasdikin retorikle olan bu yakınlığı retorikte sonuca tanımla değil kanıtlamalarla gidilmesinden dolayıdır. Konuşmacıyla bağlantılı olarak ele alındığında "inandırmak" anla-

---

[506] Aristoteles, *Analytica Priora*, 70 a 2; Amlf., "Kitâbu't-tahlîlâti'l-ûlâ," *Mantıku Aristû* içinde, nşr. Abdurrahmân Bedevî, cilt: 1, Beyrut, 1980, s. 313.

[507] A.mlf., *Retorik*, 1357 a 32.

[508] İbn Zür'a, *Mantıku Ibn-i Zür'a (el-'ibâre, el-kıyâs, el-burhân)*, nşr. Cîhêmî, Cîrâr; el-'Acem, Refîk, Beyrut, 1994, s. 198.

[509] Aristoteles, *age.*, 1354 a 14-15; *age.*, 1355 b 35-36.

[510] βουλεύω: I. 1. Düşünüp taşınmak, ölçüp biçmek; muhakeme etmek, nazarı itibara almak; icat etmek, bulmak, (kötü anlamda) kurmak, tertip etmek. 2. Karar vermek, bitirmek. II. 1. İstişare etmek, düşünmek, muhakeme etmek. 2. Karar vermek, karara varmak, tercih etmek, bitirmek. Bk. *Gemoll*, s. 170.

mına gelen tasdik, dinleyici söz konusu olduğunda ise "gerçek gibi" almak ya da inanmak anlamında kullanılır.

2.2.1.3.1.1.2. Delil (τεκμήριον, tekmerion)

Arapçada "yol gösteren, doğru yola ve doğru sonuca götüren" anlamlarına gelen delil (τεκμήριον, zorunlu belirti) zorunlu ve çoğunlukla doğru olan entimemin unsurlarından biridir. Büyük önermesi mahmude öncüllerden oluşan kıyas olarak da adlandırılır.

Aristoteles'in *Retorik* adlı eserinde "σημεῖα" (semeia, alamet) genel bir kavram iken Arapça tercümede delil mutlak ve zorunlu anlamda kullanılmıştır. Alamet ise sadece belirtiler için kullanılmıştır. İbn Sînâ *Retorik*'in Arapça tercümesinden farklı bir sınıflandırma yaparak delili Aristoteles'in "techmerion" dediği zorunlu alamet için, alameti de bunun dışındakiler için kullanır.[511]

Abdurrahman Bedevi Aristoteles'in *Kıyas*'ının Arapça tercümesinde yazma nüshada dumanın ateşe delaleti örneğinde olduğu gibi delilin, var olan bir şeyin kendisinden var olan başka bir şeye gitmek şeklinde anlaşıldığı yönünde bir açıklamanın yer aldığını belirtmektedir. Öncülün delaleti, övülmüş ve kabul görmüş olmasındandır. Bu delalet dumanın ateşe delalet etmesi gibi bir parçanın diğer parçaya delaleti değildir. Buradaki delalet imkân bakımındandır ve iki öncülün sonuca delalet etmesidir. İbn Sînâ muhtemelen bu düşünceye binaen entimemde söz konusu olan delilden bir cüzün başka bir cüze delaletinin değil de ifade edilen sözün sonuca delaletinin anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Örneğin "Kıskançlar sevilmez" öncülü başlı başına bir delil olmaktadır. Yoksa "sevilmemek" (el-makt) veya "kıskançlık"

---

[511] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 29.

(el-hased) delil değildir. İbn Sînâ bu konuda delilden kastedilenin bu olduğunu belirtmektedir.[512]

İbn Sînâ, alameti genel bir kavram olarak alıp *Retorik*'te "endoksoi" ve bu eserin Arapça tercümesinde "sâdıkât" şeklinde geçen ve kendisinin de Grekçe kavramın anlamına uygun olarak "mahmûdât" diye ifade ettiği zorunlu, övülmüş ve zanna dayalı öncüller için bir üst kavram olacak şekilde kullanmıştır. En yetkin alametin ise birinci şekille yapılan alamet olduğunu belirtmiş ve buna da "tağmûrîdân" (τεκμήριον, tekmerion) denildiğini ifade etmiştir. Ancak delilin mi yoksa alametin mi zorunlu belirtiyi içerdiği konusunda yukarıda ifade edildiği üzere mütercimlerden kaynaklanan bir karışıklık olduğu anlaşılmaktadır. [513]

Yalnız birinci şekille yapılan ve yargının (hüküm) gerekli olduğu entimemler "delil" adını alır; ikinci ve üçüncü şekille oluşturulan belirtiler ise "alamet" diye isimlendirilir.[514]

Delil geçmişle ilgili olabileceği gibi şimdiki zamanla ilgili de olabilir veya geneli kapsayacağı gibi imkân dâhilinde olması dolayısıyla birçok durumda çoğunluğu da kapsayabilir ya da belli bir konuya dair olabileceği gibi bu alanın dışından da olabilir.[515]

Deliller kıyaslarda büyük önerme olarak alınır. Delilin kıyasın diğer öncüllerinden farkı ve entimemin bir türü olarak ortaya çıkışı ise onun öncüller arasında açıkça ifade edilmeyebileceğiyle ilgilidir. Bu durumda dinleyici veya mu-

---

[512] İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 573: "فإن الدليل فى هذا الموضع يراد به هذا". Müteahhirîn kelam âlimleri de aynı şekilde duyularla elde edilenin yerine akılla elde edilen delilin daha doğru sonuç vereceği görüşündedirler. Bk. Yavuz, "Delil", *DIA*, 9, s. 136-137.

[513] İbn Sina, el-Kıyas, s. 575.

[514] A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 28-29; a.mlf., *el-Kıyas*, s. 575.

[515] *Age.*, s. 573.

hatap bilkuvve halindeki bu öncülü zihninde canlandırarak kıyasın öncüllerini tamamlar.

Öncüllerin birbirine galip zanla dayandırıldığı bir tür entimem (înûmiyâ) kıyası olan delil kıyasının küçük önermesi "Falanca kıskançtır" veya "Filanca sevilen biridir" örneklerinde görüldüğü gibi tekildir (şahsiyye).[516]

2.2.1.3.1.1.3. Alamet (σημεῖον, semeion)

Aristoteles alameti (mutlak belirti, σημεῖον, semeion)[517] zorunlu olsun olmasın tüm belirtiler için kullanmaktadır (σημεῖον ἀνώνυμον, semeion anonümon). Entimem bağlamında alameti (sign) genel olarak mantıktaki kullanımından farklı bir şekilde ele almakta ve alametleri tabii (natural) ve takdiri (conventional, vaz'î) kısımlarından oluşan aracı (instrumental) alametler şeklinde iki ayrı grubu da içerecek şekilde kullanmamaktadır. Onun kullandığı aracı alametlerin tamamı muhtemelen tabii alametlerdir.[518] Delil için tekmerionu kullandığı halde alamet için özel bir karşılığı olmaması dolayısıyla ona semerion denmektedir.

Fârâbî, Aristoteles'in ortaya koyduğu belirtilerle oluşturulan retorik kıyas anlayışına benzemekle birlikte "*Didascalia*"da kendine özgü belirtilerle yargıya varma anlayışını benimsemiştir. Belirtileri *Kitâbu'l-Hatâbe*'de de ele almıştır; an-

---

[516] İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 574.

[517] σημεῖον: I. İşaret, alamet. 1. (Bir şeyin) izi, eseri, alameti, nişanı. 2. a. İşaret, belirti, mucize, harika. b. Bir işaretin göstergesi (Signal). 3. a. Mühür, damga. b. Alamet, marka, nişan, rozet, sancak, bayrak. c. Bir iddianın kanıtı, belirti (Beweis). II. Matematikte nokta. Bk. *Gemoll*, s. 720; Aristoteles, *Birinci Analitikler*, trc. H. Ragıp Atademir, s. 188: "İşaret"

[518] Grimaldi, William M.A., "Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric", s. 384.

cak burada daha çok öncüllerin kipliğiyle bağlantılı bir inceleme söz konusudur.[519]

Birinci Analitikler'de belirti (semeion) şöyle tanımlanmaktadır: "Varlığıyla başka bir şey varolan veya oluşuyla başka bir şey olan (şey) alamettir. Bu alamet o şeyin olması veya olmaması bakımındandır."[520] Bu belirtiler için Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de verdiği ve İslam filozoflarının da hatâbe metinlerinde değerlendirdikleri örnek şudur: "Bu kadın hamile; çünkü onun sütü var."[521] Ancak bu örnek her durumda geçerli bir kıyas değildir. Zorunlu belirti için verilen örnekte doğuran kadının sütü olması bir anlamda zorunluluktur, ancak her sütü olan kadının hamile olması zorunlu değildir.

İbn Sînâ genel olarak delili de içerecek şekilde zorunlu (zarûrî), yaygın (mahmûde) ve zan bildiren (maznûne) bir belirti olduğunu belirttiği alameti[522] bir entimem türü olarak zorunlu belirtilere ve bunlardan oluşturulan kıyas türü olan delillere işaret etmeksizin sadece mahmude ve maznune ile oluşturulan entimemler için kullanmakta ve alameti "yüklemin gerektirdiği ancak kendisinin konuyu gerektirmediği veya konuyu gerektirip de yüklemin gerektirmediği yargı (hüküm)" olarak tarif etmektedir. Şayet yüklem onu gerektirip, o da konuyu gerektirseydi alamet değil delil olurdu.[523]

---

519 Würsch, *Age.*, s. 55.

520 Aristoteles, *Analytica Priora*, 70 a 7-9; Aristoteles, *Mantıku Aristû* (et-Tahlîlâtü'l-ûlâ), s. 313.

521 Aristoteles, *age.*, 70 a 14-15.

522 İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 573 vd.

523 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 44: وأما العلامة: فهو حكم، إما أن يكون المحمول يلزمه، وهو لا يلزم الموضوع؛ أو يكون هو يلزم الموضوع، والمحمول لا يلزمه. فإنه لو لزمه المحمول ولزم هو الموضوع، كان دليلا

İbn Sînâ alametlerden oluşan kıyası ise (kıyâsu'l-'alâmetü) "bir belirti aracılığıyla büyük önermenin küçük önermeden yola çıkılarak tespit edildiği entimem (zamir)" olarak tanımlamaktadır.[524]

Klasik mantık geleneğini takip eden Fahreddin Razi ve Seyyid Şerîf Cürcânî'nin delil hakkındaki görüşleriyle İbn Sînâ'nın delil kavramını da kapsayan alamet tarifi benzerlikler arzetmektedir. Cürcânî, Fahreddin Razi gibi delili, "bilinmesi başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey" diye tarif etmekte[525] ve "kıyasta orta terimin küçük öncülde bulunması ve onu kapsaması" şeklinde açıklamaktadır.[526]

2.2.1.3.1.1.4. Firâset (φυσιογνώμονες, füsiognomones)

Yukarıda yardımcı teknik yöntemler arasında incelediğimiz hatiple ilgili hünerlerden biri de hatibin dış görünüşünün sözlerine olan doğrudan etkisiydi. Ancak bahsi geçen dış görünüş doğuştan kazanılan bir görünüş değil de hatibin konuşmanın içeriğine uygun olarak belli bir hünerle ortaya koyduğu görünüştür. Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'in tercümesinde geçen ve İbn Sînâ'nın *Kıyas*' ta yer verdiği ve delil ve alametle birlikte ele alınan "firâset"[527] (φυσιογνώμονες,[528] füsiognomones, فراسة, vücut yapısına göre karakter hakkında hüküm vermek) kavramı ise sonradan değil doğuştan var olan görünüşlerle alakalı bir kavramdır. Firaset kelime olarak "ince görüş" ve "el falı" (فراسة اليد) anlamlarına gelmektedir.

---

[524] A.mlf., *el-Kıyas*, s. 574.

[525] Nitekim bu tarif yukarıda *Birinci Analitikler*'den alınan delil tanımıyla aynıdır.

[526] Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *DIA*, cilt: 9, s. 136.

[527] Aristoteles, *Analytica Priora*, 70 b 7-38; a.mlf. *Mantıku Aristû* (et-Tahlîlâtü'l-ûlâ), s. 315-316.

[528] φυσιογνωμονέω (füsiognomoneo): Bir kişi hakkında doğuştan sahip olduğu dış görünüşe göre hüküm vermek. Bk. *Gemoll*, s. 851.

Istılahî anlamı ise dayandığı öncüllerin belirtiler olması bakımından "el, yüz vb.nin dış görünüşünün delaletinden insanların kişilikleri ile ilgili bilgiler çıkarmak" anlamında kullanılmaktadır.

Kıyas'ta genel olarak alametler arasında değerlendirilen kıyâsu'l-firâsîde[529] orta terim bedenin yapısından alınır. Eğer sağlıklıysa vücut yapısı ve karakter arasında bir bağıntı sözkonusudur. Bu kıyas için örnek olarak aslandaki cüsse ve cesaret ilişkisi verilmektedir. Cesaretin cüsseye işaret ettiği bu ilişki belki bütün aslanlarda sözkonusu olabilir ancak sadece aslanlara özgü değildir. Hem cüsseli hem de cesaret sahibi insanlar da vardır. Ama bu demek değildir ki her cüsseli insan cesaretlidir. Bundan dolayı burada zan bildiren bir alamet sözkonusudur.[530]

2.2.1.3.1.2. Entimemde Kullanılan Kıyas Şekilleri

Öncüllerden birinin gizlendiği retorik kıyasta kullanılan kıyas şekilleri genel olarak kıyasta olduğu gibi orta terimin yerine göre değişir. Buna göre orta terim sadece küçük önermede bulunup büyük önerme bundan anlaşılabilir ya da orta terim büyük ve küçük önermenin her ikisine de özne veya yüklem olabilir. Diğer yandan İbn Sînâ, kendine özgü

---

[529] "Kıyâsu'l-firâsî" ifadesi İbn Sînâ'nın *en-Necât* isimli eserinde geçmektedir. (Bk. İbn Sînâ, *en-Necât*, nşr. 'Abdurrahmân 'Amyara, Beyrut, 1992, s. 76). Burada bu kıyasın delile benzediği belirtilmekle birlikte delilin "zorunlu alamet"i karşılaması ve "tekmerion" şeklinde özel bir isminin bulunması dolayısıyla bu kıyas türü alametler arasında değerlendirilmelidir.

[530] İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 579-580; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 76. Bu konuda Aristoteles'e atfedilen ancak ona ait olmadığı büyük oranda kesin olan "Φυσιογνώμονικα" (Füsiognomonika, Physiognomics) adlı bir eser bulunmaktadır. Bk. *Aristotelis Opera* içinde, nşr. Immanuel Bekker, Oxonii (Oxford), 1837; Aristotle, *Minor Works* içinde, W.S. Hett'in İngilizce tercümesiyle birlikte, Cambridge, 1955.

bir şekilde ortaya koyduğu, anlamın belli bir şeyin kendisine ve çelişiğine aynı anda işaret ettiği alamet kıyasını da inceleme konusu yapmıştır.

İbn Sînâ'nın entimem çeşitlerini kendi içinde zorunlu olanlar (zarûrîyyât) ve çoğunlukla doğru olanlar (ekseriyyât) şeklindeki ayrımı Aristoteles'in zorunlu öncüller (ἀναγκαῖα, anankaia) ve çoğunlukla doğru öncüller (πλεῖστα ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, pleista hos epi polü) ayrımına dayanmaktadır.[531] Her ikisinden de yapılanlar sâdikât (mahmûde hakîkiyye) ve delil olabilirler.[532] İbn Sînâ burada deliller (mahmûde zanniyye) arasına alametleri de dâhil etmektedir.

İbn Sînâ daha Aristotelesçi bir yaklaşımla entimemde iktiranî kıyasları kullanmıştır. Ancak *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de yüklemli (hamlî) öncüllerin yanında şartlı öncüllerin de kullanılabileceğini belirtir.[533]

İbn Sînâ'nın hatabi kıyaslarda incelediği dokuz farklı kıyas şekli bulunmaktadır.

2.2.1.3.1.2.1. Sâdikâtla Yapılan Hatabî Kıyaslar

a. Zorunlu öncüllerden yapılan:

زيد عالم زكي النفس، والعالم الزكي النفس سعيد في الآخرة[534]

Zeyd, temiz kalpli bir âlimdir.

Temiz kalpli âlimler ahirette mutludur.

---

[531] Aristoteles, *Retorik,* 1357 a 30-33.

[532] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 43: والمحمودات الحقيقية نسبتها الى المحمودات الظنية نسبة الصادقات الحقيقية من المحمودات، وبالعكس."

[533] A.mlf., *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, s. 24: والضمير ليس يكون أبدا فى القياس من مقدمات حملية بل قد يكون باطراح المستثناة فى الشرطية.

[534] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 43.

(O halde Zeyd ahirette mutludur.)

Burada tümel önerme bilinir olduğundan dolayı açıkça ifade edilmemiş ve böylece kıyasın etki gücü artırılmıştır.

b. Çoğunlukla doğru öncüllerden yapılan:

Çoğunlukla doğru öncüllerde (ekseriyyât) büyük önerme mahmude-i hakikiyedir fakat bunlar genelde değil şahıslarda (eşhâs) veya belli bir çoğunlukta doğrudur.

زيد كاف الأذى، فهو محبوب[535]

Zeyd, zarardan sakınıyor.

(Zarardan sakınan sevilir.)

O halde Zeyd sevilen biridir.

2.2.1.3.1.2.2. Delille Yapılan Hatabî Kıyaslar

a. Zorunlu öncüllerden:[536]

هذه المرأة قد ولدت، فهي مفضة[537]

Bu kadın doğurdu.

(Doğuran kadın bakire değildir.)

O halde o, bakire değildir.

---

[535] *Age.*, s. 45.

[536] "Birinci figürde entimemenin göstergesi doğruysa, sonuç kaçınılmazdır. Aristoteles sonucun tümel olduğunu demez, fakat majör öncülün tümelliği minörün ve sonucun geçerliliğini ima eder. (Ör., bütün insanlar onuru sever) gösterge ya da tümel olmayanı içeren dördüncü figür için aktarır/tekrarlar ve tümel bir sonucu kurmayı başaramaz." Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, s. 287.

[537] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 29; a.mlf. *el-Hatâbe*, s. 44. Bu şeklin *Kıyas*'taki örneği "Kadının sütü var, o halde doğurmuştur." şeklindedir.

Bu kıyasta doğurmuş olmanın delaletiyle bakire olmama sonucuna varılıyor. Bu kıyas birinci şekildedir ve doğruluğundan da şüphe edilmez.[538]

b. Çoğunlukla doğru olan öncüllerden yapılan:

زيد محموم، فهو إذًا سريع النبض[539]

Zeyd'in ateşi var.

(Ateşi olanın nabzı hızlı atar.)

O halde onun nabzı hızlı atıyor.

2.2.1.3.1.2.3. Alametle Yapılan Hatabî Kıyaslar (II. Şekle göre)

Alametlerle oluşturulan kıyaslar yalnızca ikinci ve üçüncü şekillerle oluşturulurlar. Bu tür kıyaslarda yüklem yargıyı gerektirdiğinde özne gerektirmez, ya da yargıyı özne gerektirir, yüklem gerektirmez. Her ikisi de gerektirseydi o zaman delil olurdu ve birinci şekilde gelirdi.[540]

Retorikte dinleyiciyi bezdirmemek için iki öncülü de olumlu olan ikinci şekil kıyaslara retorikte sıkça başvurulabilir.

a. Zorunlu öncüllerden yapılan:

هذه منتفخة البطن، فهي إذا حبلى[541]

Bu bayanın karnı şişkin,

(Hamilelerin karnı şişkindir.)

O halde o hamile.

---

[538] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 44.

[539] *Age.*, s. 45.

[540] *Age.*, s. 44.

[541] A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 30; a.mlf. *el-Hatâbe*, s. 44.

Bu örnekte hamile kadının karnı şişkin ama her hamile kadının karnı şişkin değildir.

b. Çoğunlukla doğru öncüllerden yapılan:

زيد سريع النبض مثلا، فهو محموم[542]

Zeyd'in nabzı hızlı atıyor,

(Ateşi olanın nabzı hızlı atar.)

O halde onun ateşi var.

2.2.1.3.1.2.4. Alametle Yapılan Hatabî Kıyaslar (III. Şekle göre)

Bu tür kıyaslarda orta terim büyük ve küçük önermenin her ikisinde de özne konumundadır.

a. Zorunlu öncüllerden:

الفقيه عفيف، لأن زيدا الفقيه عفيف[543]

Zeyd iffetli fıkıhçıdır.

O halde fıkıhçılar iffetlidir.

Bu kıyasın sâdikâttan olan hali "Zeyd fıkıhçıdır. Zeyd iffetlidir. O halde tüm fıkıhçılar iffetlidir." Burada iffetli olmak Zeyd'in ayrılmaz bir özelliğidir ve ona özgüdür. Bu durum fıkıhçı olmak için zorunlu değildir, aksi takdirde tüm fıkıhçıların Zeyd olması gerekirdi.[544]

---

[542] *Age.*, s. 45.
[543] *Age.*, s. 44.
[544] *Age.*, s. 44.

İbn Sînâ bu öncüllerle yapılan çıkarım için *Kıyas*'ta "Falanca filozoftur ve erdemlidir; o halde filozoflar erdemlidir" örneğini vermektedir.[545]

b- Çoğunlukla doğru öncüllerden:

الشجعان لا يبخلون، لأن علي بن أبي طالب كان لا يبخل[546]

(Ali b. Ebî Tâlib yiğittir.)

Ali b. Ebî Tâlib cimrilik etmezdi.

O halde yiğitler cimrilik etmez.

2.2.1.3.1.2.5. Mütesâviyâtla Yapılan Kıyaslar

"Eşitin eşiti eşittir" şeklindeki eşit kıyas türünden[547] farklı olarak zorunlu ve çoğunlukla doğru alametlerin yanında üçüncü bir alamet türü olan mütesâviyât, anlamın zihinde iki zıt sonuca eşit uzaklıkta olması düşüncesinden yola çıkılarak oluşturulan kıyaslardır.[548]

Bu kıyas türünde her iki seçeneğin de zan bakımından eşit olması dolayısıyla tercih edilen seçenekle varılan doğrunun birbirini gerektirip gerektirmediği aranmaz. *Hatâbe*'deki eşit kıyası İbn Sînâ'nın örneklerinden yola çıkarak açıklamaya çalışalım. Ele alacağımız örnekler tek bir olaya dayanmaktadır. Bu olayda Zeyd öldürülmüş ve başında da birisi kılıcını çekmiş beklemektedir. Bu durumda şu iki farklı sonuç çıkarılabilir: "Falanca kişi biraz önce öldürülmüş olan Zeyd'in

---

[545] İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 574. *Birinci Analitikler*'de Aristoteles tekil konumunda özel bir ismi, "Pittakos" adını zikretmektedir. Bk. Aristoteles, *Analytica Priora*, 70 a 9.

[546] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 45.

[547] A.mlf., *el-Kıyas*, s. 56.

[548] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 45. Bu konuyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için kitabımızın bu bölümünde retorik kıyasın öncülleri arasında yer alan "mütesâviyât" kısmına bakılabilir.

başında kılıcı kınından çıkmış bir şekilde duruyor. O halde Zeyd'in katili odur" ya da "kişi biraz önce öldürülmüş olan Zeyd'in başında kılıcı kınından çıkmış bir şekilde duruyor. O halde o katil değildir." Birinci örnekteki yargıya ulaşan kişi, olayı gördüğü gibi anlayarak cesedin başında kılıcı kınından çıkmış bir şekilde bekleyenin katil olduğuna dair çoğunlukla doğru olan öncüle dayanmıştır. Ancak böyle bir çıkarım çoğunlukla doğru olmakla birlikte az da olsa yanlışlık payına sahiptir.

Diğer örnekte yalnızca görünen durumdan yola çıkarak bir sonuca varılmaz. Böyle bir durumda genel olarak düşünülenin tersine yönelinerek farklı bir sonuca varılır. Bu ikinci sonuca varan kişi pekâlâ şöyle söyleyebilir: Eğer bu kişi katil olsaydı öldürdüğü adamın başında yalın kılıç beklemez, intikam alınır korkusuyla kaçardı. Dolayısıyla bu kişi katil değildir.

2.2.1.3.2. Entimemin Maddesi

Retoriğin maddesini oluşturan öncüllere geçmeden önce şunu hatırlatmak gerekir ki retorik, ilme (ἐπιστήμη, episteme) değil de sanata (τέχνη, techne) dayalı bir ikna yöntemidir. Dolayısıyla amacı her konuda ikna imkânlarını bulup ortaya çıkarma sanatı olan retoriğin ilgi alanı kesin bilgiyi arayan epistemeden ziyade imkânlar dünyasıdır.[549]

Meşşai felsefe geleneğinin en hacimli retorik eserlerinden birini kaleme alan İbn Sînâ, *Hatâbe*'de kullanılan öncülleri belirlerken ağırlıklı olarak Fârâbî'nin bilgi anlayışına dayanmaktadır. Fârâbî tasdike karşı gelebilecek üç kavramı, görüş (rey), kesin bilgi (yakîn) ve zannı birbirinden ayırarak retoriğe temel olan öncülleri bu ayrım üzerine bina etmiştir.

[549] Würsch, *age.*, s. 27-28.

Buna göre tasdik üç şekilde yorumlanabilir: 1. Başka türlü (zıddı) olmayan bilgi, kesin bilgi (yakîn, Gewissheit), 2. Zıddı bulunmayan fakat imkânsız da olmayan kesine yakın bilgi (mâ yukarribuhû), 3. Zıt taraflardan her ikisinin de imkân dâhilinde olduğu, ancak gönlün bu iki taraftan birine meylettiği iknâî bilgi.[550]

İbn Sînâ gerek *Burhân*'ın gerekse *Hatâbe*'nin girişinde ortaya koyduğu üzere bu üçlü ayrımı benimsemektedir.[551] Buna göre yakinî tasdik burhana; yakine benzeyen tasdik cedelî ve muğalitî kıyasa ve iknaî, zannî tasdik ise retoriğe tekabül etmektedir. Bununla birlikte burhanî, cedelî veya muğalitî bilgi de içerdiği bilginin kesinliği bakımından değil de fazla düşünmeden, "ilk duyulduğunda" veya "ilk düşünüldüğünde" (fî bâdii'r-re'y)[552] kabul ediliyorsa retoriğin konusu olabilmektedir. İknai/zanni bilgiye dayanan retoriğin öncülleri işte bu ayrım çerçevesinde değerlendirilmektedir.

---

[550] *Didascalia*'dan aktaran Würsch, *Age.*, s. 33. Stoacı Zenon'a göre eğer sorunun iki tarafı bulunmazsa onu tartışmaya da gerek yoktur. Bu durumda sonuç olarak basit bir şekilde bu tek tarafın doğru ya da yanlış olduğu delillendirilebilir. Dolayısıyla doğru öncüllerden oluşturulmuş iki geçerli delilden karşıt sonuçlara ulaşılması imkânsızdır. Gowland, Angus, "Ancient and Renaissance rhetoric and the history of concepts", *Finnish Yearbook of Political Thought* içinde, ed. Ihalainen, Pasi, cilt: 6, Helsinki, 2002, s. 70.

[551] İbn Sînâ, *Ikinci Analitikler (el-Burhân)*, prg. 1; a.mlf. *el-Hatâbe*, s. 1.

[552] "Fî bâdii'r-re'y" ifadesini ilk önce Fârâbî kullanmış ve İbn Sînâ da ondan almıştır. Ancak bu ifade Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ'nın retorik anlayışında merkezi bir role sahip olmamakla birlikte başvurulan kavramlardan biridir. Würsch bu ifadenin İbn Sînâ'da retorikle bağlantılı bir şekilde yer almadığını ifade etse de *Kıyas*'ta aksi yönde bir ifade mevcuttur. Bk. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 5: " **والخطابية يعتبر فيها أن تكون مظنونة ومشهورة فى بادئ الرأى** "

2.2.1.3.2.1. Hatabî Kıyasta Kullanılan Öncüller

Kıyasların birbirleriyle olan benzerlik ve farklılıklarının ortaya konulabilmesi için onların kullandıkları öncüllerin araştırılması gerekir.[553] İster bilfiil isterse bilkuvve olsun (entimem) kıyası oluşturan temel unsurlar ve kıyasın formu açısından beş sanat birbirine benzer. Birbirlerinden ayrıldıkları noktalar genellikle maddeleri bakımındandır.[554]

Aristoteles'in retorik anlayışı çerçevesinde entimem, etos (konuşmacının karakteri) ve patosla (dinleyicinin psikolojik durumu) birlikte teknik bir inandırma yöntemidir. İslam filozoflarında ise entimem yine ikna için bir temel ('amûd) olarak alınmış ancak retoriğin mantıkî yönüne yapılan vurgu bu filozofların eserlerinde daha güçlü bir şekilde öne çıkmıştır.[555]

Entimemin öncülleri de etos ve patos gibi dayanağını toplumu oluşturan insanların yerleşik kanaatlerinden almaktadır. Ancak etos ve patos insanların psikolojik ve ahlâkî değerlerini temel alıyorken entimem basit haliyle de olsa, insanın öznel algılarıyla oluşan yerleşik ve muhtemel bilgilere dayanır. Bu bilgilerin sahip olduğu ihtimal durumu bizzat eşyanın doğasından değil de insanların eşyayı algılamadaki farklılıklarından kaynaklanır. Hatabî öncüllerin özündeki muhtemel bilginin mahiyeti üzerinde yoğunlaşılması bu bilgilerin zanni bilgi olduğunu ortaya çıkaracağından retorikle amaçlanan hemen kabul etme ve ikna olmanın önünde bir engel olarak duracaktır.

---

553 Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, s. 153.

554 İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 4.

555 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 18; a.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 31; Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 81-83.

Sıradan insanlar, ne kadar kesin bilgiler içeriyorsa içersin bilimsel bir önermeyi ilk duyduklarında kavramakta güçlük çekerler. Hastanın derdini tıp terimleriyle açıklayan doktora hastalığının ne olduğunu daha anlaşılır bir dilde anlatmasını isteyen kişinin durumunda olduğu gibi eğer konuşmacı muhatabının anlamayacağı bir dil kullanıyorsa ister istemez kendisiyle dinleyici arasına bir mesafe koymuş olacaktır.[556] Halktan biri belki biraz uğraş vererek o bilgiyi kavrayabilecektir, ancak böyle birinin ne zamanı ne de imkânları buna müsait değildir.

Retoriğin öncüllerinin gerçek (η ἀλήθεια, he aleteia) bağlamında değil de "muhtemel" ("εἰκός") ve muhtemelden oluşan "övülmüş" ya da "meşhur" (τὰ ἔνδοξα, ta endoksa) bağlamında değerlendirildiğini yukarıda belirtmiştik.[557] Bu ilke bağlamında kıyasta kullanılan öncüller gerçeklik ve değerler dikkate alınarak bir ayrıma tabi tutulduğu takdirde retoriğin öncülleri değer merkezli öncüller arasında yer alacaktır.[558]

"Entimemin Çeşitleri" kısmında asıl anlamı "muhtemel" olan "εἰκός"un (eikos) yanlışlıkla Arapçaya "sâdık" şeklinde tercüme edildiği ortaya konulmuştu. Ancak İbn Sînâ, "sâdikât" kavramını "mahmûde hakîkiyye" ve "mahmûde maznûne" ifadeleriyle karşılayarak "sâdık" ya da "tasdik" kavramlarından kaynaklanan bir bilginin geçerlilik değeriyle ilgili bir tartışmaya girmemektedir.

Retorikte kullanılan bütün öncülleri ifade edecek şekilde ele alınan ve "meşhur" ve/veya "saygı duyulan, övülen" anlamlarına gelen "ἔνδοξος, endoksos",[559] *Organon*'un Arapça-

[556] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 37.

[557] Aristoteles, *Retorik*, 1355 a 14-18; a.mlf., *Analytica Priora*, 70 a 3-7.

[558] Black, *age.*, s. 101.

[559] *Gemoll*, s. 289.

ya tercümesi sürecinde Eski Yunancada içerdiği anlamın Arapçada tek bir kelimeyle ifade edilememesi dolayısıyla çeşitli şekillerde karşılanmıştır. Ebû Osman ed-Dımeşkî, Aristoteles'in *Topikler*'inin tercümesinde buna "yaygın" (ذائعة) karşılığını vermekte ve "makbul" veya "meşhur" kelimeleriyle açıklamaktadır. İbn Suver de aynı kelimeyle karşılamaktadır (100 b 24-25, ἐκ φαινωμένον ἐνδόξον, ek fainomenon endoxon, ذائعة فى الظاهر, görünüşte yaygın). Ebû Bişr ise *İkinci Analitikler* çevirisinde (74 b 22) "meşhur" karşılığını vermekte ve onu "مقبول" ve "مشهورة مقبولة" ifadeleriyle açıklamaktadır. İbn Rüşd de *Metafizik Şerhi*'nde "meşhûra mahmûde" ifadesini kullanmaktadır. Theodore İbn Kurra ise " والمحمود الظاهر من الاراء ما راه الناس" (insanların düşüncesine göre görünürde mahmûd) şeklinde tercüme etmektedir.[560] Bunlardan da anlaşılıyor ki retorik kıyasta kullanılan meşhûrât, makbûlât ve mahmudat anlam olarak "endoksos" kavramında içkin olarak bulunmaktadır.

Topikler'de önerme ve problemleri üç sınıfa ayıran Aristoteles bu üç sınıfın ahlâk, fizik ve mantıkla ilgili olduğunu belirtir.[561] Bu ayrımda da görüldüğü üzere Aristoteles'in ortaya koyduğu kıyas anlayışındaki yargılar nesnel (gerçek) ve öznel (psikolojik) diye iki temele sahiptir.[562] Deborah L. Black'in belirttiği, Aristoteles'in *De Anima*'da duyular alanında "yaklaşma" (pursuit, "تطلبه") ve kaçınma (avoidance, "تتجنبه") ve akletme (intellection) alanında tasdik (affirma-

[560] Walzer, Richard, "New Light On The Arabic Translations of Aristotle", *Oriens*, Cilt 6, sayı 1 (30 Haziran, 1953), s. 91-142 (125-126).

[561] Aristoteles, *Topica*, 105 b 21 vd: "τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων μέρη τρία. αἱ μὲν γὰρ ἠθικαί προτάσεις εἰσίν, αἱ δὲ φυσικαί, αἱ δὲ λογικαί (ton protaseon kai ton problematon mera tria. Ai men gar etikai protaseis eisin, ai de fusikai, ai de logikai: Üç sınıf önerme ve problem vardır. Bunlardan bazıları ahlâki, bazıları fiziki ve bazıları da mantıkla ilgili önermelerdir."

[562] Maier, *age.*, cilt: 1, s. 102.

tion) ve yalanlama (denial) arasındaki benzeşim[563] fikri[564] İbn Sînâ'nın özellikle cedeli, hatabî ve şi'rî öncülleri sınıflandırmasında etkili olmuş olabilir.

İbn Sînâ'nın selefi Fârâbî, öncüllerin sınıflandırılmasında esas alınacak hususları retorikle ilgili eserlerinde ayrıntılı olarak incelemektedir. *Kitâbu'l-hatâbe*'de öncülleri nicelik, nitelik ve maddelerine göre ayıran Fârâbî'nin öncülleri sınıflandırmadaki temel prensibi gerçekliktir.[565]

Tikelleri konu edinen amelî aklı oluşturan hatabî öncüller[566] kesin bilgi anlamına gelen ilim (ἐπιστήμη, episteme) çerçevesinde değil de zanni bilgi (δόχα, doxa) ve sanat anlamındaki (τέχνη) çerçevesinde değerlendirilmektedir. Ortaya koyduğu bilgi galip zan ifade eden retorikteki zan[567] "belli bir anda oluşan ve bir itirazla sonlanabilecek olan itikad" anlamında kullanılmaktadır.[568] Bu anlamda iknayla aynı kökten gelen ve "iknayla oluşan inanç" anlamındaki "kanaat" kavramı da bir zandır.[569]

Fârâbî'nin öncüller sıralamasındaki temel kavramlardan bir diğeri de reydir. Hem zorunlu hem de mümkün bilgiyi kapsayan görüş anlamındaki rey ne sadece kesin ne de sadece zan bildiren bilgi için kullanılmaktadır.[570] Bu bağlamda rey

---

563 Aristoteles, *De Anima*, 431 a 8-14, 431 b 10-12.

564 Black, *age.*, s. 100.

565 Fârâbî, *age.*, 87.

566 Kaya, Cüneyt M., "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Felsefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân*, cilt: 14, sayı: 27 (2009/2), 57-91, s. 65.

567 İbn Sînâ, *el-Işârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleymân Dünyâ, Beyrut, 1992, s. 463.

568 Fârâbî, *age.*, s. 43.

569 *Age.*, s. 31.

570 İbn Sînâ, *Ikinci Analitikler*, prg. 305: "أنهما داخلتان تحت الرأي"

kesin doğru bilgiye benzeyen güçlü bir inançtır.[571] İbn Sînâ'nın Fârâbî'deki "fî bâdii'r-re'y" ifadesine karşı "mahmûde fi'z-zâhir" tabirini kullanması[572] muhtemelen Aristoteles'te retorik öncüllerin üst kavramı olan "endoxos"un anlam sınırları dışına çıkıp da nesnel değerlerinden çok öznel değerleriyle ele alınan retorik öncüllerin bilgi değerinin peşinden gitmek suretiyle bu öncülleri diğer sanatların öncülleriyle karıştırmamak içindir.

İbn Sînâ hatabi kıyasta daha çok retoriğin cedelle ortak olarak kullandığı öncüller üzerine yoğunlaşmıştır. Safsatada kullanılan öncüllerin retorikte kullanılıp kullanılmadığıyla pek ilgilenmemiştir.[573]

Retorikte mümkün önermelere başvurulacağını belirten İbn Sînâ'ya göre retoriğin maddesi sadece mümkün önermeler değildir, bunun yanında zorunlu (zarûrî) ve çoğunlukla doğru öncüllere de yer verilir.[574] Kipleri bakımından böyle bir ayrıma tabi tutulan önermeler, bu önermeleri doğru olarak kabul edenlerin sayılarına göre de tasnif edilmektedirler. Örneğin mahmûdât her insana göre farklı olabileceği gibi belli bir gruba veya toplumun geneline göre de farklılaşır. Diğer yandan kendilerinden makbûlâtın alındığı kişilerin sayısı mütevatir derecesine ulaşmaz. Bunlar ya bir gruptur veya birer ferttir.[575]

Aristoteles duyguların yargıyı etkilediğinin bilincinde olarak ispatlama yoluyla ikna yönteminin yanında karaktere ve psikolojik etkilere dayalı öncüllerle oluşturulan ikna yön-

---

[571] İbn Sînâ, *Topikler*, prg. 4.
[572] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 40.
[573] Würsch, *age.*, s. 43-44, 31.
[574] İbn Sînâ, *age.*, s. 43.
[575] *Age.*, s. 39, 171.

temlerini de kullanmıştır.[576] Özellikle *Retorik*'in ikinci kitabı bu alanda tarihteki ilk ciddi çalışmadır. Bu bölümde zihinsel ve duygusal durumların sadece tanımı verilmeyip nedenleri üzerinde de durulmuştur. Dolayısıyla amacı, mümkün olan her ikna yolunu denemek olan bu sanatın taliplisinin insan duygulanımlarını öğrenmesi kaçınılmazdır.

Retorikte kullanılan öncüller çoğunlukla halkın anlayacağı bir dille oluşturulduğu için bilginin bu yolla toplumun çoğunluğuna ulaştırılması daha kolaydır. Zira insanlar yabancısı oldukları teknik terimlerle ifade edilen konulara göre alışageldikleri ifade kalıplarıyla dile getirilen hususları daha kolay anlamaktadırlar.

İşârât'ta İbn Sînâ hatabi öncüllerin maznûnât ve meşhûrâta benzese bile meşhûrâttan olmayan makbûlâttan oluştuğunu belirtir.[577] *Hatâbe*'de bunlara "ilk bakışta meşhur"u (s. 5), mahmûdâtı (s. 39 vd.) ve mütesâviyâtı (s. 45) da eklemiş, böylece hatabi kıyasta kullanılan öncüllerin sayısı beşe ulaşmıştır.[578] İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ını şerheden Nasîruddîn Tûsî ise hatabi öncüller konusunda İbn Sînâ'nın *Kıyas*'ındaki taksimin izlerini[579] takip etmekte ve retorik öncüllerin maznûnât, makbûlât ve ister gerçek meşhur olsun isterse olmasın ilk anda gerçek meşhurlara benzeyen öncüllerden meydana geldiğini belirtmektedir. Bunların ortak noktası ise ikna edici olmalarıdır.[580]

Retorik üzerine düşünceleri İbn Sînâ'nın bu konudaki düşüncelerine yakın olan Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, zorunlu-

---

[576] Aristoteles, *Retorik,* 1354 b 8-11, 1356 a 15-16, 1377 b 30-1378 a 5, 19-20.

[577] İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 461.

[578] *Dânişnâme*'de ise maznûnât, makbûlât ve meşhûrât bi'z-zâhir hatabi öncüller arasında yer alır. Bk. İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 41-42.

[579] Bk. İbn Sînâ, *el-Kıyâs*, s. 5.

[580] İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 463.

luk ifade etmese de sonuçta iknayı sağlayan kıyaslar ve gerçekte övülen olmasa da görünüşte övülen öncüller ve ilkelerin (mebadi) öncül olarak retoriğe yeteceğini belirtmektedir.[581]

2.2.1.3.2.1.1. Maznûnât

Zan (δόχα, doxa)[582] "bir şeyin şöyle olduğuna veya şöyle olmadığına dair inançtır" Ancak bu inanç kesin değildir. Bir başka tanımıyla zan, "hakkında hükmedilen şeyin varlığının hilafına inancın mümkün olmasıdır."[583] Bu anlamıyla zan bilginin karşısında yer almaktadır.[584]

Herhangi bir kesin inanç ('itikâdün cezmün) oluşmaksızın (doğru) zannedilen öncüller maznûnât olarak isimlendirilir.[585] Retorik kıyasın öncüllerinden biri olan[586] ve galip zan ifade eden maznûnâtın[587] *Uyûnu'l-hikme*'deki örneği şöyledir: "Falanca gece dolaşıyor, o halde gece dolaşanlar hırsızdır.[588]

Maznûnât, yaygınlık (şöhret) yönünden olabileceği gibi kabul yönünden veya bu ikisinden farklı olarak sözlü olma-

---

[581] Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme,* Haydarabad, 1938, s. 269.

[582] δόχα: 1. Sahip olunan düşünce (Meinung). a. Tasavvur, düşünce (Vorstellung); beklenti. b. (Bilginin karşıtı olarak) Zan; yargı, karar, niyet (Beschluss). c. Tasavvur, kuruntu (Einbildung), vehim (Wahn), ışık, aydınlık (Schein). 2. Başkasına dair fikir: şan, şöhret, yüz akı, onur, parlaklık, görkem; ihtişam. Bk. *Gemoll*, s. 236.

[583] Fârâbî, *Kitabu fi'l-Mantık, el-Hatâbe*, nşr. Muhammed Selim Salim, Kahire 1976, s. 8.

[584] İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, prg. 305.

[585] *Age.*, prg. 26.

[586] A.mlf., *el-Kıyas*, s. 5; a.mlf., *el-İşârât*, s. 461.

[587] *Age.*, s. 463.

[588] İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevi, Beyrut, 1980, s. 13.

yan tanıklıklar çerçevesinde değerlendirebileceğimiz insanın hal ve hareketlerinin, jest ve mimiklerinin belli bir yönde zanda bulunmaya sebep olmasından da çıkarılabilir. Örneğin suratı asık ve kızgın bir şekilde yanımıza yaklaşan birinin pek de iyi duygularla yanımıza yaklaştığını düşünmeyiz. Onun bu hali bizde kötü bir şey olacağı zannına sebep olur. Böyle bir zannın etkisi o anda akıldan geçiyor olmasından değil de bu şekilde inanılıyor olmasındandır. Yani böyle bir zan toplumda belli bir oranda nesnel bir inanç halini almıştır.[589]

Gerçekle zan arasındaki temel fark, kişinin içinde bulunduğu ortamın etkisiyle vardığı kesinlik derecesine göre belirlenir. Bireysel olan bilgi kişiden kişiye göre değiştiğinden ve bu bilginin sınırlarını belirlemek imkânsız olduğundan dolayı kişisel bilgi bilinemez ve dolayısıyla retoriğin konusu olmaz.[590]

Zihin bir şeyi algılar algılamaz o şeye inanmak ister. Zihin, bu duruma kişinin yetiştiği ortamın etkisiyle gelmektedir. İşte düşünmeksizin kabul veya red yönünde zihnin bir tarafa meyletmesi zann-ı galiptir. Üzerinde düşünüp taşınınca o zaman onun gerçekte doğru mu yanlış mı olduğunu anlar. "İster zalim olsun ister mazlum, kardeşine yardım et" öncülü üzerinde biraz düşünüldüğünde aslında bu öncülün doğru bir yargı içermediği anlaşılabilir.[591] Retorikteki maznûnâtın bu özelliği onu cedelde kullanılan zandan ayırmaktadır.

---

589 A.mlf., *Ikinci Analitikler*, prg. 26.

590 A.mlf., *el-Hatâbe*, 39-41. Ayrıca bk., Aristoteles, *Retorik*, 1356 b 32-34.

591 İbn Sînâ, *Işaretler*, s. 54; a.mlf., *Ikinci Analitikler*, prg. 26; a.mlf., *en-Necat*, 64; a.mlf., *Uyunu'l-hikme*, s. 13.

2.2.1.3.2.1.2. Meşhûrât

İbn Sînâ'da öncüllerin meşhûrât ve mahmudat şeklinde ayrılması öncelikle cedel için geçerlidir ve meşhûrât da retorik ve cedelden her ikisinde de kullanılan bir öncüldür. Meşhûrât gibi retorik kıyasta kullanılan diğer öncüller de ahlâkî, psikolojik ve toplumsal özellikleriyle kıyasta kullanılan diğer öncüllerden ayrılmaktadırlar. Halkın genel kabullerine dayanan bu öncüller retorikle cedelin ortak noktalarını oluşturan özelliklerin en başta gelenlerindendir.[592]

Aristoteles, *Topikler*'de burhani, cedeli, muğaliti ve hatabi kıyası "doğru" (ἀληθῶν, aleton), meşhur/mahmud/makbul (ἐνδόξων) ve görünürde meşhur (φαινωμένον ἐνδόξον, fainomenon endoxon) kavramlarına dayanarak birbirinden ayırmaktadır.[593]

Aristoteles'in "gerçek" ve "görünürde kıyas" ifadesi Alexander Aphrodisias'tan sonra "gerçek" ve "görünürde meşhur" öncüle dönüşmüş ve "gerçek meşhur" cedelde kullanılırken "görünürde meşhur" safsatada kullanılır olmuştur.[594]

Kültürlerin belirlediği birer nitelik olmaları dolayısıyla meşhûrâtın çağdan çağa değişebileceği gibi toplumdan topluma da farklılık arz edebileceğini savunan Fârâbî,[595] hatâbede kullanılan meşhurların ne cedeldeki "gerçek meşhur" (meşhûra fi'l-hakîka) ne de safsatadaki bir gerçekliği olmayan "görünürde meşhur" (meşhûra fi'z-zâhir) olduğunu be-

---

[592] İbn Sînâ, *Işaretler*, prg. 70; a.mlf., *el-Kıyas*, s. 4; a.mlf., *'Uyûnu'l-Hikme*, s. 12.

[593] Aristoteles, *Topica*, 100 b 30; 104 a 8-11; a.mlf., *Sophistici Elenchi*, 169 b 20-23.

[594] Würsch, *age.*, s. 42-43.

[595] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, 81-86.

lirtir. Hatâbede kullanılan meşhurlar "ilk bakışta" meşhur olarak kabul edilen öncüllerdir. Retorik, hem cedelin öncülleri arasında yer alan gerçek yaygın doğrulara (meşhûra hakika) hem de safsatanın öncüllerinden olan görünürde meşhurlara başvurur. Ancak retorikte ister "gerçek" isterse "görünürde" olsun, meşhûrât sadece ilk duyuşta meşhur olmaları bakımından ele alınmaktadır.[596]

İbn Sînâ'daki "meşhûrât" kavramı, Aristoteles'teki "endoksos" gibi genel bir kavramdır ve evvelîleri de içeren zorunluların (vâcibât) yanında mahmûdât olarak isimlendirilen toplumun eğitim ve öğretimi ve düzeltilmesi ve bunlarla ilgili olarak şer'î kanunlardan (şerâî') oluşan ya da huylar ve duygulanımlarla (infiâ'liyyât) ilgili olan yargılardır.[597] Bizim konumuzla alakalı olan meşhûrât, evvelîlerin dışında zorunlulardan oluşanlar ve diğerleriyle alakalı olanlardır. Meşhûrâttan konumuzla ilgili olanlar arasına evvelilerin dışında zorunluları da aldık, çünkü entimem çeşitlerinden sâdikâtta ve entimemde kullanılan kıyas şekillerinde de mevzubahis olan zorunluluk meşhûrâtın bu kısmıyla alakalıdır.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin kullanmış olduğu "meşhûra fî bâdii'r-re'y" ifadesine *Kıyas*'ta yer vermekle birlikte[598] *Hatâbe*'de böyle bir ifade geçmemektedir. Retorikte belli bir sanat ehli ve bir dinin mensupları arasında yaygın olan[599] "meşhûra" ve "mahmûde" kavramlarını çoğunlukla birlikte

---

596 A.mlf., *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 105-107.

597 İbn Sînâ, *Işaretler*, prg. 58 (s. 53). Kıyastaki önermeler arasında meşhûrâtın cins ve türlerini şöyle de ifade edebiliriz: Türleri evveliyyât ve benzerleri ve mahmûdât iken cinsleri inançlar ve onun da cinsi müsellemâttır.

598 A.mlf., *el-Kıyâs*, s. 5. Ayrıca Fahreddin Razi '*Uyûnu'l-hikme*'nin şerhinde hatabi öncülleri sıralarken meşhuru "meşhûrun fî evveli mâ yüsmeu', ğayru hakîkiyyün" şeklinde ifade etmektedir. Bk. Fahreddin er-Razi, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, Tahran, 1415, s. 243.

599 İbn Sînâ, *Işaretler*, pgr. 58 (s. 53).

zikreden İbn Sînâ, Nahl Sûresi'nin 125. ayetinde geçen ve cedel yöntemi olarak alınan "bi'l-letî hiye ahsen" ifadesinin "el-meşhûrâtü'l-mahmûde" anlamına geldiğini belirtmektedir.[600]

Dânişnâme-i Âlâ-i'de dört farklı meşhur yer almaktadır. Bunlar: 1. Akılla algılanamayan ve insanın ahlâkî yapısından kaynaklanan yalan ve acıma duygusu gibi ifadeler bildiren öncüller. 2. Tümevarımla bilinen meşhurlar, 3. "Adalet gereklidir", "yalan söylememek gerekir"[601] veya "Allah her şeye kadirdir" örneklerinde görüldüğü gibi herkesin farkında olmadığı meşhurlar ve 4. Meşhûra fi'z-zâhir, yani fî bâdii'r-re'y meşhurlar. Yukarıda bir benzeri maznûnât arasında zikredilen, "İster doğru olsun isterse yanlış, arkadaşa yardım etmek gerekir" öncülü ilk bakışta doğru gibi görünse de üzerine biraz düşünüldüğünde "ister arkadaş olsun isterse düşman, doğru olmayan bir hususta kimseye yardım edilmez" ilkesi gereğince bu öncülün yanlış olduğu anlaşılır.[602] İlk iki örnekte görüldüğü gibi bu meşhurlar doğru olabileceği gibi son örnek üzerine biraz düşünüldüğünde öncülün her durumda doğru olmadığı da ortaya çıkar. Zira Allah mantık olarak imkânsız bir şeyi yapamaz.[603]

İbn Sînâ *Kitâbu'l-Cedel*'de ise yaygınlık bakımından beş çeşit meşhûrât sıralamaktadır: 1. Halkın kabul ettiği meşhurlar, 2. Halkın çoğunluğunun kabul ettiği meşhurlar (*meşhûr mahmûd*, "Allah birdir" gibi), 3. Filozoflar ve âlimler tara-

---

600 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 6.

601 Yalanın zatında kötü olduğu görüşüne karşı çıkan Razi, bu düşüncesini halkın yerleşik yargıları (el-'urfu'l-'âmmi'l-meşhûr) bakımından "kötü" yargısını "acı" duygusuna göre vermesi dolayısıyla avamın yargılarının doğru olamayabileceği düşüncesine dayandırmaktadır. Bk. Razi, *Şerhu'l-işârât*, cilt: 2, s. 80.

602 İbn Sînâ, *Dânişnâme-i alâî*, s. 41-42.

603 *Age.*, s. 41.

fından meşhur olarak kabul edilenler ("güzel, haz verenden daha üstündür" gibi), 4. Âlimlerin çoğuna göre meşhur olanlar ("Gök, küre şeklindedir."), 5. İleri gelen bir filozofun yolundan gidenlere göre meşhurlar. Örneğin Meşşâîlere göre "Felek, beşinci bir tabiattır" öncülü meşhur ve mahmûd bir öncüldür.[604]

Öyle anlaşılıyor ki toplumun geneli tarafından kabul edilmiş öncül olarak alınan meşhûrâttan bir kısmı mahmudat olarak isimlendirilir. Meşhur ve mahmud arasındaki bu ilişki insanlar arasında övülmeye layık olmak için belli bir şöhrete ulaşmış olmayla açıklanır.[605]

2.2.1.3.2.1.3. Mahmudat

Hatâbe'de övgüye değer hususlar, bu eserde ele alınan daha başka kavramlar gibi ayrıntılı bir şekilde bilimsel bir incelemeyle değil de mantığın bu kısmıyla, yani retorikle ilgili olduğu kadarıyla ele alınmaktadır.[606] Bu bakımdan övülmüş olan erdem[607] ve diğer mahmûdât, retorikte detaylı olarak inceleniyor olsa da bunlar retoriğe hatibin ikna kabiliyetinin yetkinleşmesi için insanların hangi konularda ve na-

---

[604] İbn Sînâ, *Topikler*, prg. 31 (s. 29).

[605] İbn Sînâ, *Işaretler*, s. 52. Fârâbî meşhûrâtı mahmudatın üst başlığı olarak zikrederken İbn Rüşd meşhûrâtın altına makbûlâtı koymaktadır. Bununla birlikte İbn Rüşd'e göre mahmudat makbûlâtla aynı zamanda eşanlamlıdır. Bk., Fârâbî, *el-Cedel*, 20; İbn Rüşd, *Three Short Commentaries,* s. 177; a.mlf., *Telhîsu'l-hatâbe*, s. 20.

[606] *Age.*, s. 81: ولتؤخذ هذه الرسوم على ظاهرها، ولا يلتمس فيها التحقيق العلمي البتة. وكذلك في أكثر سائر الرسوم التي نورد في هذا الفن من المنطق

[607] A.mlf., *el-Cedel*, prg. 276: إن الفضيلة ملكة محمودة، والمحمود جنس للفضيلة"

sıl övüleceğinin veya yerileceğinin bilgisini sağlamak bakımından konu olmaktadır.[608]

Grekçedeki "τὸ ἔνδοξον" (to endokson) kavramının Arapçada "meşhur" kelimesiyle olduğu gibi "mahmûd" kelimesiyle de karşılandığını belirtmiştik.[609] Fârâbî'nin mahmud için kullandığı ifade "probabile" (İng. probable) iken[610] İbn Sînâ bu kelimeyi "mahmûde hakîkiyye" ve "mahmûde zanniyye" ifadeleriyle karşılar.[611] Bunlardan cedel için olanı mahmûde hakîkiyye, retorik için olanı ise mahmûde zanniyyedir.[612]

Konuşan kişide ve toplumda ikna için önemli bir araç olan övgüye değer hususlar mahmûdât başlığı altında incelenmektedir. Bu anlamda "övülen" (mahmûd) kavramını "yerilen" (mezmûm) kavramının zıddı olarak kullanan İbn Sînâ,[613] "*el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de hatabî mahmud için "fî bâdii'r-re'yi'l-ğayri'l-müte'akkib (peşine düşmeksizin ilk anda övgüyle karşılanan)" ifadesini,[614] *Hatâbe*'de de "mahmûdât-ı zanniyye", "mahmudât-ı bi hasebi bâdii'z-zann", "mahmudât fi'z-zâhir", "mahmudât bi'z-zann" ve "mahmudât maznûne" ifadelerini tercih etmiştir.[615]

---

608 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 83 vd.; a.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 43 vd.

609 Ayrıca bk., İbn Sînâ, *Işâretler*, prg. 58.

610 Fârâbî, *Didascalia*'dan aktaran Black, *age*., s. 139.

611 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 41.

612 İbn Sînâ, *el-Cedel*, prg. 9, 23, 29, 31; a.mlf., *eş-Şiir*, s. 61. Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ise hatabî kıyasın maddesinin gerçekliği olan mahmudata dayalı öncüller olduğu düşüncesindedir. Bk. el-Bağdâdî, *age*., s. 269.

613 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 39, 83, 112, 130, 174, 184. Ayrıca bk. Fahreddîn er-Razi, *Muhassalü'l-efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. H. Atay, Kahire, 1991, s. 478-479.

614 İbn Sînâ, *Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 17.

615 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 7, 26.

Mantık sanatında övgüye değer hususlar zorunlu bilgiler çerçevesinde değil de ihtimal bildiren bilgiler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bu ihtimal (olasılık) mantıksal olasılık değil, aksine toplumun çoğunluğunun inancıyla meydana gelen muhtemel bir inançtır.[616] Bu açıdan özellikle mahmudat, makbûlât ve meşhûrâtla toplumsal ve ahlâkî değerler arasında güçlü bir bağ vardır.

Entimemin öncülü olarak mahmudatta bahsi geçen övgüye değer olanla ahlâk disiplinindeki iyi ve övülen birbirinden farklıdır. Ahlâktaki övgüye değer şeyler kendiliğinden ve öznel değerlendirmelerden uzak bir şekilde bu niteliği almaktadır ve bu nitelik için Grekçede "iyi" anlamına gelen "καλόν" (kalon) sözcüğü kullanılmaktadır.[617] Örneğin karşılık beklemeden iyilik yapmak onurlu bir eylemdir. Toplumun herhangi bir konuda "övgüye değerdir" yargısında bulunması ise belli bir uzlaşımla sağlanır. Uzlaşımla övgüye değer bulunan bu husus (mahmûd) doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir.[618] Örneğin muhtaçlara yardım ettiği için toplum nezdinde övülen kişinin gerçekte bu eyleminin altında zannedildiğinden daha farklı bir neden yatıyor olabilir.

İbn Sînâ kendine özgü bir şekilde övgüye değer bulunan hususların retorikte kullanılabilmesi için belli bir sayıdaki kişi tarafından övülmüş olması gerektiğini belirtir.[619] Övülen hususlar bunları övenler bakımından ikiye ayrılır: 1. Belirli kişiler veya bir grup tarafından övgüye değer bulunanlar, 2. Toplumun çoğunluğu veya birçok grup tarafından övülen hususlar.

---

616 "Özünde övülen" için bk., İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 39. Ayrıca bk. Würsch, *age.*, s. 179.

617 Aristoteles, *Nikhomakos'a Etik*, 1094 b 15; Black, *age.*, s. 140.

618 İbn Sînâ, *Işâretler*, s. 53.

619 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 39, Würsch, *age.*, s. 44.

Toplumun çoğunluğu tarafından değil de belirli kişiler tarafından övgüye değer bulunan hususlar, fertlerin algıları ve içinde bulundukları durumların sürekli değişken ve öznel bir karaktere sahip olması dolayısıyla bu övgüler retoriğe konu olmazlar. Burhani kesinliği vermese de bu bakımdan retorik öncüller toplumda genel kabul görmemiş fertlerin bireysel farklılıklarına dayalı görüşlerine bilimsel anlamda önem atfetmeyerek bir noktada konsensüsle oluşan belli bir kesinliğe ulaşmaktadır.[620]

2.2.1.3.2.1.4. Makbûlât

el-İşârât'ta kıyasın öncüllerinden en genel anlamda müsellemât (doğru kabul edilenler) başlığı altında yer alan ve "başkasından doğru kabul edilenler" anlamındaki me'hûzât sınıfına giren makbûlât, sayısı mütevatirden az olan bir topluluktan veya kendisinden razı olunan tek bir kişiden alınarak kabul edilen öncüllerdir. Bu öncülleri kabul eden taraf tek tek fertler olabileceği gibi bir grup da olabilir. Sözleri makbûlât olarak alınanlar peygamberler gibi ya semavi bir kişiliğe sahiptir ya da toplumda adaleti ve ilmî derinliği ile temayüz etmiş, güvenilir, fikir ve düşünceleri insanlar nezdinde kabul görmüş âlimlerdir.[621]

Bir şey ya kendiliğinden apaçıktır ve zorunludur ya da o şeyin apaçık ve zorunlu olduğunun bizzat farkına varma-

---

[620] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 39-40.

[621] A.mlf., *İşâretler ve Tembihler*, s. 54; a.mlf., *İkinci Analitikler*, prg. 28; a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 171; a.mlf., *el-Hidâye,* nşr. Muhammed Abduh, Kahire 1974, s. 51. Gutas, "Hidâye" şeklindeki yazım tarzının İskenderiyeli şarihler arasında kullanılan "synopsis" (özet, câmi') olduğunu belirtmektedir. Bk. Gutas, Dimitri, "Aspects of literary form and genre in Arabic logical Works", *Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts (The Syriac, Arabic and medieval Latin traditions)*, ed. Burnett, Charles, Londra, 1993.

dan/varamadan güvenilir kişilerin şahitliğine dayanarak o şeyin öyle olduğu kabul edilmiştir.[622] İnanç ve imanın oluşmasında da etkili olan güven faktörü,[623] gönlün belli bir şeye meyletmesindeki temel sebeptir. Bu durum teknik olmayan ikna yöntemlerinden tanıklıklarda da önemli bir dayanaktır.

İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-Hikme*'de makbûlât için verdiği örnek şöyledir: "Bu şıra (nebiz) pişirilmiştir. Pişirilmiş şıra içmek helaldir, dolayısıyla bu şıra da helaldir." Büyük öncül olan "pişirilmiş şıranın helalliği" kesin veya meşhur değil Ebu Hanife tarafından kabul edilmiş bir durumdur[624] ve Ebû Hanife de ilmi ve şahsiyetiyle geniş kitleler tarafından sevilip saygı duyulan ve sözüne itibar edilen bir âlimdir. İbn Sînâ bu örneği verirken nassta geçen "hamr" ifadesini değil de "nebiz/şıra" ifadesini kullanmıştır. Bu kelimenin günümüzde karşılığı ise alkollü içki olan "şarap" ya da İngilizcedeki gibi "wine" değildir.[625]

Fahreddin Razi kıyası oluşturan öncüllerin birbirinden suretine göre değil de maddesine göre ayrıldığını belirterek bir konuda belli bir topluluğun kabullerinin her zaman yerinde olamayabileceğini dile getirmiştir. Şöyleki iki kişi bir araya gelerek hoşlanmadıkları birinin aleyhinde şahitlik yaparak hırsızlık suçlamasıyla onun elinin kesilmesine sebep olabilirler ya da fasık bir grup iffetli bir kadına iftira atıp aralarından da dört şahit getirerek kadını zinayla suçlayabilir. Sonuçta el kesilir ve can gider, geri de gelmez. Bundan do-

---

[622] İbn Sînâ, *Topikler*, prg. 116: "الواجب أو المقبول", prg. 330: بينة بنفسها أو مقبولة"

[623] Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan Iman*, İstanbul, 1992, s. 49-50, 54-55.

[624] Razi, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, s. 243-244.

[625] Gutas, *Ibn Sînâ'nın Mirası*, derleme ve tercüme: M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2004, s. 23.

layı kanun koyucular (müşri'ûn) Allah'ın şeriati yerine hapis ve para cezası içeren kanunları getirmişlerdir. Bu uygulamanın altında yatan neden bireylerde dinden kaynaklanan bir engel bulunmamasıdır.[626]

Fahreddin Razi'nin bu değerlendirmelerine rağmen toplumların dini ve siyasi yapısında yer edinmiş ve tarihe mal olmuş otoritelerin tanıklığı olan makbulât, günlük hayatta yaşamını devam ettirebilmek için belirli gereksinimlerin dışında başka bir şey aramayan halkın topluma adapte olması ve güvendiği bir otoriteye dayanarak yaşamını belli bir düzen içerisinde devam ettirebilmesi için önemli bir unsurdur. Bu unsurun temel taşı olan önderler ise, gerek sözleri ve gerekse fiilleriyle halk arasında yüzyılları aşan bir güven meydana getirmeleri bakımından tabidir ki sıradan insanlardan farklıdırlar.

2.2.1.3.2.1.5. Mütesâviyât

İbn Sînâ'da önermenin kipliğine göre ele alabileceğimiz son öncül olan "mütesâviyât" kavramı, daha önce Fârâbî'nin *Kitâbu'l-hatâbe* adlı eserinde bu şekliyle olmasa da anlam olarak yer almaktadır. Delilin (daha sonradan İbn Sînâ'nın değiştirdiği gibi alametin) bir çeşidinin de "bir şeyin hem kendisine hem de zıddına işaret eden delil" olduğunu belirten Fârâbî bunu "دلالته بالساوى عليهما" "delaleti her ikisine de eşittir" şeklinde ifade etmektedir.[627]

İbn Sînâ, bir şeyin hem kendine hem de zıddına işaret eden alametlere "mütesâviyât" ismini veren ilk kişidir. Ancak bu kavramı oluştururken muhtemelen yukarıda aktardığımız Fârâbî'nin bu konudaki görüşünden yararlanmıştır. "Mü-

---

[626] Razi, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, s. 244.

[627] Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 115.

tesâviyât" kavramı araştırabildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ'nın metinlerinde sadece iki yerde, *Fizik*'te (prg. 216)[628] ve *Hatâbe*'de (s. 45)[629] yer almaktadır. Yine *Hatâbe*'de mütesâviyâtla ilgili olarak "ممكنات بالتساوي" ifadesine de yer verilmektedir. Daha sonra İbn Rüşd, *Retorik*'in küçük şerhinde bu ifadenin bir benzerine yer verecektir.[630]

Mütesâviyatla oluşturulan kıyaslarda belirti (alamet), sonuçlardan birine doğrudan işaret ediyorken çelişiğine dolaylı veya her ikisine de dolaylı olarak işaret eder. Zihin, bu iki anlamdan önce hangisi akla gelirse ona meyleder. Bu yönelimde yönelinen şey değil de zan ve ilk anda akla gelen düşünce etkili olur.[631]

Bu kıyaslarda zıt anlam ya da diğer sonuç üzerinde düşünüldüğünde bu alternatifin de eşit oranda doğru olma durumu söz konusudur. Entimemde kullanılan kıyas çeşitleri kısmında verilen örnekte olduğu gibi maktülün başında kınından çıkmış kılıçla bekleyen kişinin katil olduğunu düşünen biri bu yargısını toplumun genel kabullerine dayandırmaktadır. Cesedin başında yalın kılıç bekliyor olsa do o kişinin katil olmadığını düşünen diğeri ise aynı olayı genel kabullerden farklı bir şekilde yorumlamaktadır. Her iki durumda da bir sonuca varabilmek için farklı yoruma açık ipuçlarının bulunması gerekir.

---

[628] "ولو كان مقدار المسافة لكانت المتساويات فى المسافة متساوية فى هذا الإمكان: Şayet o, mesafenin ölçüsü olur ise mesafede birbirine eşit olanlar, bu imkânda da birbirine eşit olurdu."

[629] " وأما الكائنة عن المتساويات فهي التي يكون فيها المعنى علامة للشيء ولنقيضه جميعا: Mütesâviyâttan oluşan (kıyaslarda) anlam hem belli bir şeye hem de o şeyin çelişiğine işaret eder."

[630] İbn Rüşd, *Three Short Commentaries*, s. 181: "ممكنات علي التساوي"

[631] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 45.

Eşitliği veren öncüllerle yapılan hatabi kıyasların tamamı çoğunlukla doğru öncül olarak kabul edilmektedir. İbn Sînâ mütesaviyatla yapılan kıyasların sadece tekil halinin mümkün olması, yani iki tekil arasında gerçekleşiyor olması ve birçok kişiye uygulandığında eşitliğin ortadan kalkıyor olmasından dolayı Aristoteles'in bu kıyas türüne yer vermediğini belirtmekte, bununla birlikte kurallarına riayet edildiği takdirde bu tür kıyasların da ayrı bir bölüm olarak ele alınabileceğini ifade etmektedir.[632]

2.2.1.3.3. Retorik ile Beş Sanattan Diğerlerinin Benzer ve Farklı Yönleri

Retoriğin diğer kıyas türleriyle, özellikle cedelle olan ilişkisi ne Aristoteles'te ne de İskenderiyeli şarihlerde İslam filozoflarında olduğu kadar ayrıntılı ve açık değildir.

Retorik, ikna yöntemini kullanan tek sanat değildir. Tıp ve pazarlamacılık gibi meslekler de ikna yöntemini kullanmaktadırlar. Ancak bu mesleklerin ikna yöntemini kullanmadaki amaçları bizzat ikna değil de ikna aracılığıyla ulaşmak istedikleri başka bir şeydir, bu örneklerdeki meslekleri alırsak, tıp sanatı hastayı veya potansiyel hastayı ikna etmek isterken aslında bizzat iknayı değil de sağlığı amaçlamaktadır. Pazarlamacı da ne kadar güçlü bir ikna kabiliyetine sahip olursa olsun, sahip olduğu bu ikna kabiliyetiyle yetinmez. İcra ettiği bu meslekle eğer gerçek amacı olan parayı kazanamıyorsa iknanın onun için bir önemi yok demektir. Retorikte ise ikna yollarını aramak bir amaçtır, hatta tek amaç budur ve retorik bu amaca ulaşma imkânlarını ortaya koyma iddiasında olan tek sanattır.[633] Bu sanat sayesinde hatip hem kendinde bulunan hitabet yetisini açığa çıkarır ve yetkinleşti-

[632] *Age.*, s. 45-46.
[633] *Age.*, s. 30

rir hem de hitabet sanatının gerekliliklerini yerine getirme imkânına kavuşmuş olur. Retorik sanatıyla uğraşmayan biri hitabet konusunda hatibin ancak öğrencisi olabilir ve hatibe bu konuda yardım edecek başka bir hoca veya sanat da yoktur.[634]

Retoriğe mahsus belli bir konunun olmaması dolayısıyla retorik diğer bütün sanatları konu edinebilir, dolayısıyla bu yönüyle onlara katılıyorken o sanatlar da retoriğin ilgi alanına girmiş olmaktadırlar.

Aristoteles'in *Retorik* adlı eserinde filozofun başta *Topikler* olmak üzere diğer birçok eserine değişik yerlerde yapılan atıflar vardır. Ancak bu filozofun diğer eserleri için söz konusu değildir. Gerek bu atıflar gerekse ele aldığı konular bakımından *Retorik* bir anlamda Aristoteles'in diğer eserlerinin bir özetidir denebilir.

Hitabeti diğer sanatlar arasından öne çıkaran diğer iki husus ise onun olumlama ve olumsuzlamadaki gücü ve ikna ederek kanıtlama ya da geçersiz kılma iradesidir.

Retoriğin diğer kıyas türleriyle benzer ve farklı yönleri genel olarak suret, madde ve amaç bakımından incelenebilir. Hatabî kıyasta öncüllerden biri veya sonuç bilkuvve olarak bulunuyor olsa da suret bakımından genel olarak kıyasın içerisinde yer alır. Suret bakımından retoriğin diğer kıyaslarla olan bu güçlü benzerliği kıyasların maddeleri ve amaçları sözkonusu olduğunda geçerli değildir. Özellikle maddesi bakımından cedele yakın olan retoriğe kıyas sanatları arasında bu sanatların toplumda sağladıkları fayda bakımından en yakın olan sanat burhan sanatıdır.

---

[634] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hatâbe*, 256 a; İbn Sînâ, *age.*, s. 30; Black, *age.*, s. 130.

2.2.1.3.3.1. Retorik ve Burhan

Retorik ve burhan ilk olarak niteliği farklı olsa da tasdiki kullanmaları bakımından ortaktırlar. İkinci olarak bu iki sanat her meseleyi konu edinirler ve bu konuda sınırlandırılmazlar. Hitabet, konuları birbirinden ayırmadığı gibi burhan sanatının yaptığı üzere konulara özgü ilkeler tanımlama yoluna da gitmez.[635] Üçüncü olarak bu sanatlar, kuvve ve isteğin (meşî'e) karşılıklı olarak birbirini tamamlamaları bakımından ortaktırlar.[636] Retoriğin gücü sahip olduğu ispat ve nefy kudretinden gelir ve retorikteki meşiet ikna yoluyla ister olumlu isterse olumsuz yönde olsun bazı şeylerin yaygınlaşmasını istemesidir. Bunu diğer kıyas sanatlarından sadece burhan ilmi gerçekleştirmek ister.[637]

Ayrıştıkları hususlar ise temel olarak amaçları, akıl yürütme yöntemleri ve bilgi anlayışları ve maddeleri, yani öncülleri bakımındandır.[638]

Retoriğin amacı ikna iken apodeiktiğin amacı bilgilendirmedir. Burhani bilgi aksi mümkün olmayan, dolayısıyla karşı konulmaksızın kesin olarak zorunlu kabul edilen tasdik iken retoriğin ortaya koyduğu yargı ve bu yargıyla ulaşılan sükûnet karşı konmaya ('inâd) ve itiraza kolaylıkla açık bir özellik arz etmektedir. Dolayısıyla retoriğin ulaşmak istediği tasdik kanaatten ibarettir.[639]

---

635 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 16; a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 7

636 Würsch, *age.*, s. 103.

637 İbn Sînâ, *age.*, s. 27.

638 Bilgi anlayışlarında retoriğin önemli bir yeri olan Stoacılar burhanın bir kısmının cedelden, bir kısmının da retorikten oluştuğu görüşündedirler. Bk. Durusoy, *age.*, s. 86 (prg. 113).

639 İbn Sînâ, *age.*, s. 8-9.

Öncülleri bakımından ele alınacak olursa retorik meşhur önermeleri kullanıyorken burhan yakini öncüllere dayanır.[640] Burhani bilgi nesnenin zatıyla ilgilidir. Nesneye bilgiyle nesnenin dış dünyadaki varlığı birbiriyle örtüşmektedir. Bu tür bir bilginin kesinliği de buradan kaynaklanmaktadır. Hatabi bilgi ise nesnenin özüne değil de nesneye ilişen sıfatlara, nesneye belli bir sıfatın verilmesine dair toplumda oluşan uzlaşıya dayanır. Dolayısıyla hatabî bilgi nesnenin bilgisi değil de nesneyi algılayanların nesneye dair görüşleridir. Bilgide belirleyici olan nesne iken kanaatte sözün etkisi inkâr edilemese de öznenin bu süreçteki rolü de dikkatten kaçmamaktadır. Bu özne kendisinde kanaat oluşan kişi olabileceği gibi ifade gücü ve kişisel özellikleriyle iknayı sağlama amacında olan hatip de olabilir.[641]

Burhanla retorik arasındaki diğer bir farklılık ise sorunları ele alış tarzıdır. Retorik sorunları zıt yönleriyle ele alır. Buna karşın mümkün, muhtemel veya zandan uzak olan burhan ise sorunları sadece tek bir açıdan değerlendirir.[642]

Nasıl ki küllî konularda burhanla gerçeğe ulaşılıyorsa cüzî konuları kavramada da retorik bir araçtır. Bir anlamda İbn Sînâ burhan ve cedelin tümel konularını retorikle tikele indirgeyerek çoğunluğun bunları, en azından benzerlerini benzeşim yoluyla daha kolay kavramasını amaçlamıştır.

Fayda bakımından ele alındığında İbn Sînâ bu iki kıyas sanatını diğerlerine göre en faydalı iki sanat olarak zikretse de toplumda gerçek bir dayanışma meydana getirmede reto-

---

640 Würsch, *age.*, s. 104.

641 Fârâbî, *el-Cedel*, 18-19; İbn Rüşd, *Three Short Commentaries*, s. 181-182.

642 İbn Sînâ, *age.*, s. 24.

rik, toplumun sadece belli bir kesimine hitap eden burhana nispetle daha faydalıdır.[643]

2.2.1.3.3.2. Retorik ve Cedel

Klasik retoriğin en hacimli kaynaklarından biri olan *Hatâbe*'de İbn Sînâ dört makaleden ilkinde özellikle retorik ve cedel ilişkisini ortaya koymak suretiyle retoriğin mantıktaki yeri konusuna ayrı bir önem vermiştir.

Retorikle cedel arasında genel olarak sekiz benzerlik bulunmaktadır. Bunlar: (1) Her ikisi de tasdiki kullanır. (2) Her ikisi de her konuyu işler. (3) Her iki sanatta da galip gelmek amaçlanır. (4) İkisi de meşhûrâta başvurur. (5) Delillendirmede karşıtları (mütezâddât) kullanırlar. (6) Nasıl ki mutlak olarak cedelde, bir gerçek cedeli kıyas, bir de bu kıyasa benzeyen kıyas varsa öncülleri arasında maznûnâtın olduğu retorikte de gerçekte ikna edici olan ve görünürde ikna edici olan (mukni') vardır.[644] (7) Her iki sanatta da topikler kullanılır.[645] (8) Her ikisinin de kıyastan başka kullandığı bir çıkarım yöntemi daha vardır: Cedel tümevarıma başvuruyorken hatâbe örneklemi kullanır.[646] Bu benzerlikler kendi aralarında amaç, yöntem ve konu bakımından bir sınıflandırmaya tabi tutulurlar.[647] Amaçla ilgili olan ortak nokta her iki sanatın da konuşmada (müfâvaza) galip gelmek istemesi-

---

643 *Age.*, 1, 22.

644 *Age.*, s. 25-26.

645 Aristoteles'in retorikteki kullanımı pek açık olmayan ("less than clear" Bk., Kennedy, *A New History of Rhetoric*, s. 60 vd.) ve İbn Sînâ'nın da Aristoteles'e göre daha az değindiği "topik" konusuna, ikna yöntemleri üzerine yoğunlaştırdığımız bu çalışmamızın sınırları içinde yer vermedik.

646 Würsch, *age.*, 103-104.

647 İbn Sînâ, *age.*, s. 6-7.

dir.[648] Diğer yandan cedel ve retorikte kullanılan tasdik, meşhûrât, maznûnât, topikler ve karşıtlardan (zıtlar) yararlanmak yöntemle ilgiliyken belli bir konuyla sınırlanmamak da konuyla ilgilidir.

Bu iki sanatın farklılaştığı noktalar ise genel olarak dört başlık altında toplanır. Bunlar şu şekilde sıralanır: (1) Cedel genel olarak tümellere yoğunlaşmışken retorik çoğunlukla tikelleri konu edinir. (2) Cedelin öncülleri gerçek meşhur ya da mahmud, retoriğin öncülleri ise "ilk bakışta" (fî bâdii'r-re'y) veya "görünüşte" (fî'z-zâhir) meşhur ya da mahmûddur. (3) Retorikte güç ve istek birbirini bütünlerken cedelde yalnız güç vardır. (4) Retoriğin amacı ikna iken cedelin amacı önermeleri kullanarak karşıdakini mecbur bırakmaktır.[649]

Her iki sanatın ortak ve farklı yönlerini ayrıntılı olarak incelemeye geçmeden önce *Retorik*'in girişinde yer alan, retoriğin cedelle olan benzer ve farklı taraflarının belirlenmesi açısından önem arzeden ve İbn Sînâ'nın da üzerinde durduğu bir konuya değinmek gerekiyor.

Retoriğin diyalektiğin özdeşi ya da bir yan dalı olup olmadığı konusu Aristoteles'in retorik metninde birden fazla yerde bahis konusu yapılmaktadır (1354 a 1 vd., 1356 a 30 vd.). *Retorik*'in girişinde "Retorik cedelin eşteşidir (ἀντιστροφος, antistrophos)"[650] şeklinde bir ifade yer almakta[651] ve bu ifade retoriğin hem cedele bağlı hem de ondan farklı olduğuna dair görüşlere temel teşkil etmektedir. Burada Aristoteles'in kullandığı "ἀντίστροφος" (İng. counterpart,

---

[648] *Age.*, s. 6: "كل واحد منهما يروم الغَلَبَة في المفاوضة"

[649] Würsch, *Age.*, s. 104.

[650] Lyons, s. 1: "ان الريطورية ترجع على الديالقطيقية"

[651] Aristoteles, *Retorik*, 1354 a 1.

Alm. Gegenstück)[652] ifadesinin fiil hali, *İkinci Analitikler*'de birbirinin yerine geçebilen iki kavram arasındaki karşılıklı ilişki için kullanılmaktadır.[653] Aprodisias'lı İskender de *Topikler*'in şerhinde diyalektikle retorik arasındaki bu ilişkiyi "eşit" şeklinde yorumlamaktadır.[654]

Diğer yandan *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de, *Retorik*, 1356 a 25-27'in Arapça tercümesine paralel olarak retoriğin cedel ve ahlâktan oluştuğu (mürekkeb) belirtilmektedir.[655] 1356 a 25-27'de Aristoteles retoriği "cedel ve ahlâkın, ahlâk derken siyasetin bir yan dalı" olarak tanımlamaktadır. Burada geçen "yan dal" (παραφυές, parafües, offshoot[656]) Arapça tercümede "bi menzileti't-terkîb" şeklinde çevrilmiştir. Ancak İbn Sînâ, öyle görünse de gerçekte retoriğin cedel ve ahlâktan oluşmadığını, çünkü hiçbir sanatın başka bir sanatın bölümlerinden meydana gelemeyeceğini ifade etmektedir.[657] Dola-

---

[652] "ἀντίστροφος" (antistrofos) Antik Grekçede geçişsiz bir fiil olan ve "ters istikamete dönmek" (sich nach entgegengesetzter Richtung wenden) anlamına gelen "ἀντιστρέφω"nun (antistrefo) sıfat halidir ve "tersine dönmüş" ve "karşılıklı konuşan" anlamlarında kullanılmaktadır, bk., *Gemoll*, s. 86. Kelimenin çoğul hali olan "ἀντίστροφοι" (antistrofoi), konumuzla ilgili olarak "en üstteki karşılıklı iki kaburga kemiği" anlamına gelmektedir, bk. Liddell & Scott (1940).

[653] Aristoteles, *Analytica Priora*, 91 a 16.

[654] Alexander Aphrodisias, *Aristotelem Graeca*, II, 2, 14. Aristoteles'ten önce Eflâtun aynı kelimeyi kanunlarla tıbbı karşılaştırırken kullanmaktadır. Nasıl ki kanunlar bireyde ve toplumda doğru olanı düzenliyorsa tıp da bedeni düzenler. Bu anlamda tıp, kanunun karşıtıdır (*tekabül*). Ancak Eflâtun *Gorgias'ta* retoriği kozmetikle karşılaştırırken retoriğe olumsuz bir anlam vermektedir. Bk. Eflâtun, *Gorgias*, 463 a vd.

[655] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 23: "ve li hâzâ tekûnu el-hatâbetü mürakkebetün mine'l-cedeli ve'l-hulki."

[656] Aristotle, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, trc. George A. Kennedy, University Press, New York, 2007, s. 39.

[657] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 34: فيكون كأن الخطابة مركبة منها، وليست كذلك بالحقيقة، لأنه لا تتركب صناعة من أجزاء صناعة أخرى."

yısıyla İbn Sînâ bu konuda *Hatâbe*'de, nispeten genç yaşta kaleme aldığı *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de ortaya koyduğu düşünceden farklı bir görüşe sahiptir.[658]

Aristoteles'te kıyas (tasımsal tanıt) ve diyalektik ilişkisini çalıştığı doktora tezinde Engin Delice, "antistrophos" kelimesinden yola çıkmak suretiyle retoriği diyalektiğin "tamamlayıcısı" olarak görmektedir.[659] Cedel ve retorik arasında birçok ortak özellik bulunuyor olsa da "antistrophos" ifadesinin "tamamlayıcı" anlamından ziyade "karşıt" veya "eşteş" anlamına gelmesinden ve İbn Sînâ'nın bu konudaki değerlendirmelerinden yola çıkarak retoriğin ne "diyalektiğin tamamlayıcısı" ne de başka sanatlardan oluşmuş bir sanat olduğunu söyleyebiliriz.

Amaç bakımından hem cedelci hem de hatip konuşmada üstün gelmek istemektedir.[660] Ancak cedelci tartışma metodunu kullanarak karşıdakinin delilini çürütmeyi amaçlıyorken retoriği kullanan kişi muhatabını belli bir yargıdan başka bir yargıya ulaştırmak suretiyle ikna etmeyi amaçlamaktadır. Hatâbede artık hasımlaşma terk edilip ikna edilmek istenen kitleye ulaşmak hedeflenir. Dolayısıyla diyalektik, tartışmak

---

[658] Bu durumda ya İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'yi yazarken Arapça tercümenin etkisiyle retoriğin cedel ve ahlâktan oluştuğu fikrine sahipti ve daha sonra *Şifa*'yı kaleme alırken bu düşüncesinden vazgeçti, ya da *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'yi İbn Sînâ değil de bir başkası kaleme aldı. *el-Hikmetü'l-'Aruziyye*'nin İbn Sînâ'ya ait olmadığına dair güçlü deliller bulunmaması dolayısıyla bu metni İbn Sînâ'ya ait kabul ediyoruz. Ancak İbn Sînâ'nın bu eseri genç bir yaşta yazmış olması ve burada kullanılan kıyasla ilgili terimlerin *el-Hatâbe*'deki terimlerle belirgin farklılığı nedeniyle önem açısından sonraki dönemde yazılan eserlerinin daha önce geldiği düşünülebilir.

[659] Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Ankara, 2007, s. 261 vd.

[660] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 6. Fârâbî, *Didascalia*, s. 251'den Würsch, *age.*, s. 180.

amacıyla delile başvururken retorik, dinleyici için delil arar.[661]

Hatâbenin amacı ikna olması dolayısıyla ikna edilecek kişinin öfkesini uyandırmadan ve onu düşman edinmeden iknaya ulaşmaya çalışılır. Cedelde ise süreç sert bir tartışma şeklinde ilerlediğinden taraflar birbirinden daha belirgin çizgilerle ayrılmıştır ve burada amaç tamamıyla karşı tarafı alt etmektir. Tartışmanın doğası gereği tartışma sürecinde taraflar arasında zaten var olan hoşnutsuzluk, tartışma bittikten sonra yerini galip gelen tarafta sevince bırakıyorken tartışmanın takipçileri nezdinde başarı sayılabilecek taraftar bulma veya rağbet görme sonucu ortaya çıkabilir. Tartışmada karşı tarafta yer alıp da mücadeleyi kaybedenlerde ise mücadelenin doğası gereği hoşnutsuzluk, hüzün ve keder, hatta öfke ve düşmanlık duyguları hâkim olur. Hatâbede ise ulaşılmak istenen amaç bakımından gerek konuşmanın yöntemi gerekse içeriği cedele göre muhatabın ilgi ve duygularına daha yakındır. Böyle bir hitap tarzında muhatap ikna olmasa bile öfke ve kin duygusuna da kapılmayacaktır. Cedelde sorduğu sorunun şeklinin kendisine gelen cevapta kullanıldığını gören tartışmacıyla sorduğu soruya hatip tarafından ayrıntılı açıklamalar şeklinde cevaplar alan kişinin retoriğe karşı tepkileri tabiî ki aynı olmayacaktır.[662]

Hatabi kıyasta eksik olan öncülün tamamlanması durumunda kıyas cedel olmaktadır. Cedel mantık sanatından kabul ediliyorsa, ki öyledir, bu durumda hatâbe de mantığa dâhil edilmelidir. Cedel hakiki olanı, hatâbe de zanni ve görünüşte mahmûd ve meşhur olanı kullansa da sonuçta ikisi de mahmudat ve meşhûrâtı öncül olarak almaktadır. Belki gerçek kıyas olmaya en layık olan burhandır ama cedel de

---

[661] Delice, *age.*, s. 259.

[662] Kennedy, *A New History of Rhetoric*, s. 56.

burhana benzer. Cedel ile benzer öncülleri kullanan retorik de cedele benzer. Dolayısıyla retorik burhana benzer. Bu sanatların varlığı da insanın doğası gereğidir. Herkes doğruya (ἀληθής, aletes, hak) ulaşmayı arzu eder ama ona ulaşmak zordur. Dolayısıyla bazıları ona ulaşamasa bile benzerine (ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ, homoion to aletei) ulaşırlar.[663]

Tam kıyas yönteminin, yani bütün öncülleri ve sonucu açıkça ifade edilen kıyasın uygulandığı cedelde kullanılan öncüllerin gerçekliği halk arasında yaygın ve meşhur olsa bile halkın genelinin bunları kavraması güçtür ve cedelde öncüllerden orta terim vasıtasıyla sonuca ulaşmak için takip edilmesi gereken nispeten uzun bir süreç vardır.

Cedele göre daha öz bir aktarım yöntemi takip eden retorikte ise kullanılan öncüller varılmak istenen sonuçtan uzak değildir ve konuşmacı bunları gerçeklerle bağlantılı bir şekilde ele alıyor gibi görünse de bunlar gerçek (hakiki) meşhur olmak zorunda değildir. Bunun yanında retorikte kullanılan öncüllerin sahip olduğu bilgi değeri, halkın algı kabiliyetinin sınırları dâhilindedir. Bu öncüller halkın görmezden geleceği kadar basit olmadığı gibi ufak bir ipucuyla sonucu çıkarabilmesine imkân sağlayacak kadar da kolay öncüllerdir.[664]

Cedel ve retoriğin temel unsurlarından olan öncüllerin gerçeklik değeri zorunlu olmaması bakımından ortaktır. Ancak cedelde söz konusu olan zann, burhana daha yakın ve ona hazırlayıcı bir konumdayken hatâbede kullanılan zanla

---

[663] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 21: إذ كانت الصناعة المنطقية بالاستحقاق الأول هو البرهان، وكان الجدل شبيها به. إذ كانت المحمودات تشبه الحق، وغرائز الناس مشغوفة بالتماس الحق، لكن السبيل إليه صعب، فمنهم من يوفق له، ومنهم من يقَع إلى الشبيه به"

[664] *Age.*, s. 176-177.

kesin bilgi amaçlanmadığı gibi bu düşünceyle ulaşılan bilgi cedelde olduğundan farklı olarak burhana daha uzaktır.

Soru ve cevap şeklinde ilerliyebilmesi için en az iki kişinin olması gereken cedelî konuşmada tek kişilik bir hitap sözkonusu olmamaktadır. Konuşmanın kesintisiz bir şekilde devam ettiği retorikte ise bu mümkündür, hatta retorik diye adlandırdığımız hitabetler çoğunlukla bu şekilde icra edilir.

Beş sanattan sadece cedel ve retorik sanatında karşıtlardan (zıt) kıyas yapılır (yuselcisu fi'l-mütezâddîn).[665] Ancak cedel zıtları birbiriyle kıyaslıyorken retorik ikisinden birine iknaya çalışır.[666] Ulaşılan tasdikin karşıtının da mümkün olması bakımından ortak olan bu iki sanat, retorikte yargıda bulunan kişinin karşıta yönelme ve onu kabul etmedeki durumu bakımından birbirinden ayrılırlar. Hatabi kıyasa muhatap olan kişi bu kıyasla varılan sonucu gönlünün meyletmesiyle hemen ilk anda kabul edebiliyorken aklın bu kıyas işlemini düşünce konusu yapması durumunda gönlün kabul ettiği sonuçtan farklı bir sonuca dönebilir.[667] Ancak bu dönüşle gerçekleşen kabul, bir şeyin hem kendisini hem de zıddını aynı anda kabul şeklinde değil de farklı zamanlarda gerçekleşen bir kabuldür. Bu durum tasdikle birlikte yalan-

---

[665] Aristoteles, *Retorik*, 1355a34-36; a.mlf., *et-Terceme el-'Arabiyye el-kadîme*, s. 8. Yunanca "syllogismos" (kıyas) kelimesinden yapılan bu fiil Hatâbe'de yer almamaktadır. Bunun yerine k-y-s kökünden "yukâsu" fiili türetilmiştir. İbn Sînâ Aristoteles'in *Retorik'inde* geçen metni eserine almış, ancak Arapça metindeki "mütezâddin" kelimesi yerine *Hikmetü'l-'Arûziyye*'de (s. 16) "mütezâddât" *Hatâbe*'de ise "mütekâbilîn" kelimesini tercih etmiştir. Bk., İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 23-24.

[666] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 23-24.

[667] Fârâbî, *Didascalia*, s. 155'den aktaran Black, s. 111. Fârâbî'de zıtlardan oluşturulan kıyaslar konusuna bk. Fârâbî, *Cevâmi'u'l-cedel*, s. 21-22; a.mlf., *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 43.

lama metodunu kullanan ve zanni bilgiye dayanan cedel için de geçerlidir.[668]

Gerek cedelî ve gerekse hatabî kıyasta başka bir alternatifin de doğru olabileceği ihtimali her zaman vardır. Bu ihtimal var olduğundan dolayı zanda veya iknada safsatadaki gibi bir aldatma söz konusu değildir.

Hatâbe iki karşıt durumdan birinin iyi, adil, tercih edilebilir olduğuna ikna etmeyi amaçlarken cedel böyle bir amaç gütmez.[669] Bu bakımdan retorik cedelle değil de burhanla ortaktır. Nasılki burhanda doğru ve geçerli tek bir alternatif varsa retorikte de tercih edilebilecek farklı alternatifler bulunmasına rağmen, alternatiflerden herhangi birinin değil de iyi veya doğru olanın tercih edilmesi için kanaat oluşturulması amaçlanır. Bu anlamda retorik hem doğru hem de yanlış alternatif için kullanılabilecek bir ikna yöntemi değildir.[670]

Bu iki sanat arasındaki diğer bir farklılık ise ulaşılan tasdikin karşı konulmazlık gücüdür. Aksi mümkün olmayan ve karşı konulamaz bilgi olan Burhanın kesinliği konusunda bir şüphe yoktur ve ne retorik ne de cedel burhani bilginin sahip olduğu bu güçlü bilgi seviyesine ulaşamaz. Ancak hatabi bilginin burhana uzaklığı cedeli bilgiye göre daha fazladır. Çünkü retoriğin ortaya koyduğu yargı ve bu yargıyla ulaşılan sükûnet karşı konmaya ('inâd) ve itiraza kolaylıkla açık bir özellik arz etmektedir.[671]

---

668 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 23.

669 Cafer Ali Yâsîn, *el-Mantıku's-Sînevî*, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, 2005, s. 136.

670 Black, *age*., s. 123.

671 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Aruziyye*, s. 15; İbn Rüşd, *Three Short Commentaries*, s. 169.

"Sürekli mümkünler"i konu edinen cedel,[672] çoğunlukla genel, tümel ve soyut konularla; belirli bir zaman diliminde geçerli olan mümkünleri konu edinen retorik[673] ise somut, hayatın içinden konularla ilgilidir.[674]

Her iki sanatın da ilgilendikleri konularda herhangi bir sınırlama yoktur.[675] Bu bakımdan övgü, yergi, davacı olma, savunma ve meşveret (siyaset) konuları bu iki sanatın sıkça başvurduğu yöntemlerdendir.[676] Bununla birlikte cedel özellikle de düşünme alanlarına uygulanabildiği için daha genel ve teorik sorunlara tatbik edilen bir sanattır. İlk planda küllilere yönelen cedele karşın retorik daha çok cüzilere, özellikle pratiğe yönelik olarak adli ve siyasi konulara ağırlık verir.[677]

Retorik konu olarak çoğunlukla tikelleri alsa da muhatap olarak tekilleri almaz. Sanatların durumlar üzerine kuramlar geliştirmeme ilkesine paralel olarak retorik de tekil insanları değil de algı ve duygularında çoğunlukla ortak niteliğe sahip insan topluluklarını dikkate alır.[678]

Yöntemlerini, teorik konuları anlama yetisi bakımından toplumdaki en zayıf unsurları da dikkate alarak oluşturan hatâbe, konu ve yöntemleri daha teorik olan cedele göre toplumda daha geniş kitlelere hitap etme özelliğine sahiptir. Ayrıca retorik insanların karakterlerine göre onları etkileyecek değişik yöntemleri kullanabilme becerisine sahip olması bakımından farklı karaktere sahip insanlara ulaşma ve onları

---

672 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 171.

673 *Age.*, s. 171.

674 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Aruziyye*, s. 16; a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 7; Kennedy, *age.*, s. 56.

675 İbn Sînâ, *age.*, s. 6-7; Aristoteles, *Retorik*, 1354 a 1-3.

676 *Age.*, 1358 b 8-13; İbn Sînâ, *age.*, s. 7-8;

677 *Age.*, s. 7, 48 vd.

678 Aristoteles, *Retorik*, 1356 b 28-35; Delice, *age.*, s. 270.

belli bir yöne kanalize etme gücüne sahiptir. Buna karşın cedelde muhatabın duyguları hatâbedeki kadar dikkate alınmaz. Dolayısıyla retorik cedelden daha faydalıdır.[679]

2.2.1.3.3.3. Retorik ve Safsata

Retoriğin tarihi serüvenini ele aldığımız ilk bölümde görüldüğü üzere Antik dönemde Sofistlerle retoriğin tarihi arasında doğrudan bir ilişki vardır. Düşüncenin konusunu doğadan insana yönlendiren Sofistlerin, retoriğe bireyselliği dâhil etmeleri toplumun üst tabakalarına çıkmak isteyenlerin işine yaradı ve bu aynı zamanda demokrasi bilincini besledi.[680] Konumuza bir giriş mahiyetinde Sofistlerin retoriğe olan bu tarihi etkilerine değinmekle birlikte burada ilk bölümde ele alınan konuya tekrar dönmeyeceğiz. Burada daha ziyade birer kıyas sanatı olmaları bakımından retorik ve muğalata arasındaki benzerlik ve farklılıklar konusuna değineceğiz.

Retorik ve muğalatanın farklılıklarını ortaya koymak bir bakıma retoriğin veya konuşmanın erdemi konusunun da belirginleşmesini sağlayacaktır. Tartışma üslubu bakımından cedele göre daha dostâne bir yöntem takip eden retorikte amaç "yenmek" değil "ikna etmek"tir.

Amaç ve yöntem olarak muğalata ve retoriğin birbirinden farklılıkları diğer kıyas sanatlarına göre daha belirgindir. Buna göre "el-cedelü'l-kâzib" (sahte cedel) olarak nitelendirilen safsatada tasdik kullanılsa bile, bilerek ve isteyerek şa-

---

[679] İbn Sînâ, *age.*, s. 6.

[680] Williams, *age.*, s. 21.

şırtmak hedefleniyorken retorikte her zamanki gibi iknaya ulaşma çabası vardır.[681]

Güç ve irade ilişkisinin önemli olduğu safsatada sahip olunan güçle doğru bilgi veya ikna değil de yanıltma ve kandırma amaçlanır.[682] Böyle bir amacı olan muğalata gerek bilgi değeri gerekse faydası bakımından beş sanat arasında en son sırada gelir.[683]

2.2.1.3.3.4. Retorik ve Şiir

Şiir, *Organon*'un tarihi boyunca söz ve ses sanatı olması bakımından retorikle aynı kaderi paylaşmıştır.[684] Bu iki kıyas sanatından retorik, şiirsel kıyastan daha önce gelir. Bu sıralamada hatabi kıyasın öncüllerinin şiirdeki öncüllere göre burhanî öncüllere daha yakın ve kıyas değerinin de daha yüksek olması etkili olmaktadır. Ancak bu iki klasik sanatın tarihteki kullanımlarına bakınca henüz düz yazının gelişmediği Antik Yunan'da şiir daha güçlüydü. Tarihi gelişim sürecinde mitolojiden ve şiirden mantık ve gözlem ağırlıklı bir düşünüş tarzına doğru seyreden bir süreç söz konusuydu. Bunun yanında toplumun karşısında özellikle sempozyumlarda (ör.: Eflâtun, *Symposium*) okunan şiirlerin toplumun gerçeklerinden çok da uzak olmamasına dikkat edilirdi.[685] Bu açıdan şiir, öncüllerini daha çok toplumun kabullerinden alan retorikle benzerlik arzetmektedir.

Şiir sanatı diğer beş sanattan en çok retoriğe yakındır. Özellikle toplum ve siyasetle alakalı politik ve adli konularda

---

681 İbn Sînâ, *age.*, s. 26-27. Ayrıca bk., Aristoteles, *Sophistici Elenchi*, 165 b 24 vd.

682 İbn Sînâ, *age.*, s. 27; Würsch, *Age.*, s. 104.

683 Bk. İbn Sînâ, *age.*, s. 24.

684 Kennedy, *A New History of Rhetoric*, s. 56 vd.

685 Cole, Thomas A., *age.*, s. 66; Williams, *age.*, s. 20.

ve övgü ve yergide ortak olan bu iki sanat, retoriğin tasdiki, şiirin de "zihinde canlandırma"yı (tahyîl, vorstellungsevokation)[686] kullanması bakımından birbirinden ayrılır.[687]

İnsanın ruhunu ve estetik anlayışını dikkate alan retorik ve şiirden ilki betime dayalı ifadeye çok az yer verirken şiirde betim yapısal bir öneme sahiptir.[688] Betime dayalı ifadeyle bağlantılı olarak bu iki sanatın diğer bir ortak özelliği ise taklittir. Fârâbî şiirdeki taklidi (muhâkât, μίμησις, mimesis, Nachahmung), ölçülü olması durumunda retoriğin de kullanabileceğini belirtmektedir.[689]

Diğer kıyas sanatlarıyla retoriğin benzer ve farklı özellikleri kısaca bu şekilde ele alınabilir. Ortaya konulan bu farklılıklar retoriğin beş sanat içerisindeki yerini daha da belirginleştirmektedir.

2.2.1.3.4. Sahte Entimemler

Entimemden sonra gelen örneklem konusuna geçmeden önce entimem gibi görünen fakat gerçekte sahte olan ve Sofistlerin kullandığı entimemler konusuna da değinmek gerekir.

Antik Yunan'da Birinci Sofistlerin verdiği retorik eğitimi zamanla mahkemelerde adaleti sağlamaktan çok sadece davayı, dolayısıyla da parayı kazanma amacına yöneldi. Bu durumdan dolayı Eflâtun retoriği "sahte sanatlar" arasında saymış ve retoriğe karşı tavır almıştır.[690] Aristoteles ise Sofistlerin davalarda dayandığı olasılığın "sahte" olduğunu be-

---

686 Schoeler, Gregor, "*Poetischer Syllogismus*", s. 50 vd.
687 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Kıyas*, s. 4; Amlf., *eş-Şifâ, eş-Şi'r*, s. 25.
688 Würsch, *Age.*, s. 104-105.
689 Heinrichs, *Arabische Dichtung*, s. 143.
690 Eflâtun, *Gorgias*, 463b.

lirterek bunları "sahte entimemler" adı altında dokuz başlıkta sıralamış ve bunların kötü kanıtı iyi gösterdiğini belirtmiş ve buna karşı çıkmanın hak olduğunu ifade etmiştir.[691] İbn Sînâ ise sahte (muharref ve merzûl) zamirleri *Hatâbe*'nin üçüncü makalesinin sekizinci faslında incelemektedir.[692]

Retorik'in Arapça tercümesinde sahte entimemler, "et-tefkîrâtü'l-letî türâ" (görünüşte entimemler) şeklinde ifade edilmiştir. Retoriğin cedelle olan benzer ve farklı yönlerini belirtirken bunlar arasındaki bir benzerliğin de "gerçekte cedelî kıyas"ın yanında bir de "cedeli kıyasa benzeyen kıyas" olduğunu, aynı şekilde retorikte de "kendisi ikna edici" (mâ hüve bi nefsihî mukni'un) olanın bulunduğu gibi "ikna edici olana benzeyen"in (mâ hüve müşebbehün bi'l-mukni'i)[693] de olduğunu belirtmiştik. İbn Sînâ hakiki ikna edici olanla ikna edici gibi görünenin arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: Gerçekte ikna edici olanın öncüllerinin anlamları zihinde yer ettiğinde dinleyicinin düşüncesi hemen ilk anda kabule doğru eğilim gösterir. Görünüşte ikna edici olanda ise öncüllerin anlamları (gerçek olandan) başka bir şey olarak tasdik edilir. Eğer bunların anlamları zihinde meydana gelseydi ve kavramları düşüncede apaçık olarak ortaya çıksaydı zan gerçek olmayana doğru yönelmezdi. Gerçek ikna edici olanla gerçek ikna edici olmayanın farkının bu olduğunu ifade eden İbn Sînâ kendi döneminde yazılan retorik kitaplarında bu konuda başka bir görüş ortaya konulmadığını belirtmektedir.[694]

---

[691] Aristoteles, *Retorik*, 1400 b 34-1402a 30.

[692] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 187-193.

[693] İbn Sînâ, *age.*, s. 25. Ayrıca konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, *Sofistik Deliller*, İstanbul, 2006, birinci makale, ikinci fasıl.

[694] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 26: لا وجوه أخرى قيلت في كتب خطابية لأقوام محدثين"

Görünüşte ikna edici entimemleri "çarpıtılmış entimemler" (ez-zamâiru'l-muharrefe) şeklinde niteleyen[695] İbn Sînâ bunlardan bazılarının sesteş lafızların (lafzun müşterekün) vb.nin çarpıtılmasında olduğu gibi (1) lafız kaynaklı (παρὰ τὴν λἐξιν, para ten lexin) olduğunu söyler. Bunlardan bazıları (a) şekilden kaynaklanır. Şekil olarak entimeme benzetilen ifadelerle lafzın manayı gerektirdiği sonucu çıkarılmaya çalışılmaktadır. Yine sözcüklerle ilgili olarak köpeği övmek için gökteki diğer yıldızları aydınlatan köpek yıldızını gösterenin örneğinde olduğu gibi sadece (b) ortak lafızdan kaynaklanan çarpıtma sözkonusudur.[696]

Bir başka çarpıtma ise (2) ifadenin parça ve bütünüyle (terkîb ve tafsîl) ilgilidir: Harf ve heceleri bilen birine şiiri biliyor demek gibi.

Diğer bir çarpıtma ise (3) öfkeli bir dil kullanmada olduğu gibi konuyu saptırmaktır. Bu durumda asıl konu unutturularak hiçbir delillendirmede bulunmadan dinleyicinin zihninde sanki bir delillendirmede bulunuyor izlenimi uyandırarak lehte karar çıkartmaya çalışmaktır.[697]

Diğer bir çarpıtma, entimemin özelliğiyle ilgilidir (4). Bu kıyas türünde kıyasın unsurlarının tamamı açıkça ifade edilmez ve ifade edilmeyen unsur dinleyicinin zihninde tamamlanır. Ancak belli bir amaç için bir ifade kullanıp gerçekte olmadığı halde insanların zihninde bu ifadeyle bağlantılı olan genel bir yargı oluşmasını sağlayarak entimem çarpıtılabilir.[698]

---

695 İbn Sînâ, *age.*, s. 187.
696 İbn Sînâ, *age.*, s. 188.
697 *Age.*, s. 188.
698 *Age.*, s. 189.

Bir çarpıtma da (5) arızî olanla (διὰ τὸ συμβεβηκός, dia to sümbebekos) ilgilidir: Hiç alakası olmadığı halde katli, iki dirhemi olmamasına bağlanan İran Hükümdarı Yezdücerd'in[699] örneğinde olduğu gibi.

Diğer bir çarpıtma ise (6) ifadenin veya tavrın konuşmacının yorumuna göre[700] anlaşılmasını veya "temelsiz bir varsayıma dayanmasını" (παρὰ τὸ ἐπόμενον, para to hepomenon) sağlamaya çalışmaktır: İskender'in (الاسكندر)[701] izzetine binaen tek başına yaşadığı düşünülerek tek başına yaşamayı izzetin bir işareti saymak gibi (كمن يجعل التخلى دليلا على العز).

Başka bir çarpıtma da (7) illet olmayanı illet olarak almaktır (Aristoteles: ان يجعل ما ليس علة كالعلة, İbn Sînâ: أخذ ما ليس بعلة علة): "O uğursuzluk olmasaydı falanca ölmezdi" örneğinde olduğu gibi.

Diğer bir çarpıtma ise (8) nasıl ve nerede gibi şartları görmezden gelerek şartla belirlenen sınırların dışına taşmak suretiyle olur. Cedelci şartı aktarıyorken safsatacı onu yok sayar.

Son çarpıtma örneği (9) ise çelişiklerle ilgilidir. Hasmın delilinin sonucunun çelişiğini alarak onun delilini çürütürken yanlış çıkarımda bulunmaktır.[702] Örneğin cedelde oldu-

---

699 Yezdücerd'in katli için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîh*, nşr. De Goeje, cilt: 1, 1879, s. 2882-2883.

700 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 189.

701 İbn Sînâ'nın "el-İskender" (الاسكندر) olarak ifade ettiği isim *Retorik'in* Arapça tercümesinde Grekçe metinle bağlantılı olarak "Aleksandrûs" (الاكسندروس) şeklinde yer almaktadır (1401 b 20-23). Ancak bu isim Grekçe metinde bir şahıs ismi değil, Antik Yunan'dan bir nutkun adıdır. *Retorik*'te bahsi geçen kişi Paris'tir. Bk. Aristotle, *On Rhetoric*, trc. Kennedy, s. 187.

702 Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 190 vd.

ğu gibi bir şeyin değilinin değil olmasına dayanarak onun değil olduğu ileri sürülebilir.

2.2.1.4. Örneklem (παράδειγμα, paradeigma, misâl/temsîl)

Cedelin kıyas ve istikraya dayanıyorken retorik zamir (entimem) ve temsile (örneklem) dayanır.[703] "Örnek", "model", "misal" ve "emsal" gibi anlamlara gelen paradeigma[704] için *Retorik*'in Arapça tercümesinde genellikle "burhan" kelimesi alınmış olmasına rağmen "delalet" ve "tesbîtün ev vasf" kelimeleri de kullanılmıştır. Arapça tercümedeki "misâl" kelimesi ise Grekçe "σύμβολον" (sümbolon) ve "εἰκῶν" (eikon) için tercih edilmiştir.[705] İbn Sînâ paradigma için *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de sadece "temsîl"i kullanıyorken *Hatâbe*'de "temsîl" ve daha çok da "misâli" kullanmıştır.[706] Entimem için kullanılan ve "düşündürmek" anlamına gelen tefkirle, şiirde kullanılan "bir şeyi zihinde canlandırma" anlamındaki tahyil kavramları düşünüldüğünde paradigma için de temsil ifadesi kullanılabilir. Ancak paradigmada öncül olarak alınan tikelin örnek olma özelliği paradigmanın karşılığı olarak İbn Sînâ'nın "örnekleme" diye tercüme edebileceğimiz "temsîl" yerine "örnek" anlamındaki "misâl"i kullanmasına sebep teşkil etmiş olabilir.

Klasik Yunan'da Eflâtun'un semavi ideleri belirtmek için[707] kullandığı[708] paradigma, delil yürütme anlamında ilk

---

[703] Aristoteles, *Retorik,* 1356b2-5; Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 69; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 36.

[704] Liddell and Scott, *age.,* (1940).

[705] Lyons, *Ars Rhetorica*, cilt: 2 (Glossary).

[706] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye,* s. 23, 25, 31; a.mlf., *el-Hatâbe*, (misal): s. 37 vd., 47, 167 vd. (temsîl): s. 36, 38.

[707] Bk. Kutluer, İlhan, "Müsül", *DİA.*, cilt: 32, İstanbul, 2006.

defa Aristoteles'te yer almaktadır.[709] Aristoteles'e göre örneklem bir tümevarım (ἐπαγωγή, epagoge), daha doğrusu retoriksel tümevarımdır.[710] Örneklemde parçadan parçaya, özelden özele veya benzerden benzere doğru işleyen bir süreç söz konusudur. Bu çıkarımda benzeyenle kendisine benzetilen arasındaki karşılaştırmada geçerli bir sonuca ulaşmak için benzeyenle benzetilenin aynı cinsten olması ve verilen örneğin muhatap tarafından herhangi bir zorlukla karşılaşmadan tanınmış olması gerekir.[711]

Şiirde kullanılan temsilden farklı olan retorik kanıtlamadaki temsil[712] bir yönüyle tümevarım özelliği gösterirken diğer yönüyle de tümdengelim tarzı bir çıkarımdır.[713] Bu tarz bir çıkarımda tikellerin birbirleriyle karşılaştırılması suretiyle genel bir yargıya ulaşılır. Bu genel yargıdan yola çıkarak da özel sonuçlara varılır. Böylece özelden özele doğru giderken hem tümevarım hem de tümdengelim kullanılmış olur.[714]

Aristoteles örneklemi iki şekilde ele alır: Delil ve şahit olarak. Delil olarak kullanılması hatabi kıyasın mümkün olmadığı yerlerde olur. Böyle durumlarda örneklem entimemlerden önce gelir ve birçok örneklem kullanılabilir. Paradigmanın şahit olarak kullanılması ise hatabi kıyasın mümkün

---

[708] Eflâtun, *Devlet*, 592.

[709] Schittko, Martin Paul, *Analogien als Argumentationstyp: Vom Paradeigma zur Similitudo*, Göttingen, 2003, s. 17.

[710] Aristoteles, *Retorik*, 1356 b 3; a.mlf., *Analytica Priora*, 71 a 9-1. A.mlf., *Retorik*, 1393 a 25-26. Parçadan bütüne doğru ilerleyen bir dellilendirme yöntemi olan tümevarım daha çok duyulara hitap eder ve kolayca anlaşılır, bundan dolayı da halkın çoğunluğu tarafından kabul görür (bk., Aristoteles, *Topica*, 105 a 13-19. Ayrıca bk. *Analytica Priora*, 68 b 14-28).

[711] Aristoteles, *Analytica Priora*, 69 a 13-16; a.mlf., *Retorik*, 1357 b 27-30.

[712] Schoeler, *Der poetische Syllogismus*, s. 62.

[713] Sprute, *Enthymemtheorie*, s. 62.

[714] Maier, *Die Syllogistik*, II, 1, s. 442.

olduğu durumlarda asıl yerine geçen bir delil olarak değil de delili destekleyen bir şahit şeklinde olur. Ancak bu durumda örneklem entimemden sonra gelir ve sadece bir örneklem kullanılır.[715] Böylece örneklem burhan derecesinde güçlü bir kanıt niteliğine sahip olmasa da delil getirme hususunda farklı derecelerde ele alınmış olmaktadır.

Aristoteles paradigma için şöyle bir örnek vermektedir:[716]

(tümevarım)

Phokislilerin Thebelilere karşı savaşı kötüdür (κακόν, kakon)

Phokislilerin Thebelilere karşı savaşı bir komşu savaşıdır.

O halde her komşu savaşı kötüdür.

(Tümdengelim)

Her komşu savaşı kötüdür.

Atinalıların Thebelilere karşı savaşı bir komşu savaşıdır.

O halde Atinalıların Thebelilere karşı savaşı kötüdür.

Fârâbî'nin evvelî retoriksel sözlerden kabul ettiği[717] temsili İbn Sînâ '*Uyûnu'l-hikme*'de, "var olan örneğe dayanarak görünmeyen hakkında hüküm vermek" şeklinde tanımlamaktadır.[718]

---

[715] Aristoteles, *Retorik,* 1394 a 9-16; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 169-170.

[716] Aristoteles, *Analytica Priora*, 68 b 38-69 a 11.

[717] Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 81.

[718] İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, s. 10; Razi, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, s. 192 vd.

Aristoteles'in analoji anlayışındaki tümevarımcı ve tümdengelimci yaklaşımında tümdengelim tarafını zorunlu görmeyen İbn Sînâ[719] *el-İşârât*'ta temsili şöyle açıklamaktadır:

> "Toplayıcı-birleştirici bir anlamdan dolayı kendisiyle uyuşan başka bir tikeldeki benzer bir şey nedeniyle tikel olarak verilen bir yargıdır. Çağdaşlarımız üzerine hükmedilene fer' (dal), benzetilene asıl (kök), ikisi arasında ortak olana ise anlam ve neden ismini verirler. Yine bu da zayıftır. Temsilin en güçlü olanı, sözkonusu toplayıcı anlamın, asıl diye isimlendirilendeki yargı için alamet ve sebeb olanıdır."[720]

İbn Sînâ temsilin ya genel manadaki ortaklıktan dolayı ya da belli bir nisbetteki benzerlik dolayısıyla olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda hem benzeyen hem de benzetilen aynı cins altında olmalıdır. Ortaklık ve benzerlik hakiki olabileceği gibi yaygın görüş ya da derinliğine araştırılmamış bir düşünce veya hakikat bakımından değil de yalnızca ortak isimden dolayı da olabilir. Ancak bu durumda bu ortak isme yüzeysel bir düşünceyle ulaşılmış olmaması gerekir.[721]

"Tekil ve çoğunlukla somut veya açık olma durumu" olarak tanımlanan örneğin[722] bu özelliğinden yola çıkarak benzer şeyler hakkında hüküm verilmektedir. Bu iki şey arasında benzerlik ilişkisi kurmamızı sağlayan ise tümel bir mana veya benzerliktir.[723]

İbn Sînâ örneklemde kıyasta olduğu gibi öncüllere dair soru sorma gereği duyulmayacağını ve sonucun olduğu gibi kabul edileceğini belirtir. Örneklemle benzetilendeki veya cüzdeki hüküm benzeyene veya tümele uygulanır. Bu tikel

---

719 Würsch, *age.*, s. 80.

720 İbn Sînâ, *Işâretler ve Tembihler*, prg. 59.

721 İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, s. 25.

722 *HWRh.*, cilt: 1, s. 1432.

723 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 31; a.mlf., *en-Necât*, s. 90.

tek bir tane olabileceği gibi bir grup da olabilir. Bir hükme dayanak teşkil edecekleri için bu tikellere dair herhangi bir tartışma bulunmaması gerekir.[724]

İbn Sînâ'nın *Hatâbe*'deki misali şöyledir:

Falanca ve filanca israf ediyorlar

Falanca ve filanca fakirdir.

O halde israf edenler fakirdir.

Burada hüküm, benzer nitelikteki insanlara veya aralarındaki benzerlik dolayısıyla genel olarak tüm insanlara uygulanmaktadır.[725]

İbn Sînâ çağdaşı fıkıhçıların[726] kullandığı kıyasın misal olduğunu belirtmekte ve kıyası fıkıhtan çıkaran Râfızîler'le Dâvûdîler'in bu yolu tuttuklarını eklemektedir. Retorikçilerden bir grubun da temsili dışarıda bırakıp sadece zamirle yetindiklerini ifade etmektedir.[727]

Tümevarım kıyasa göre daha inandırıcı, daha açık ve daha yaygın olmakla birlikte kıyas daha güçlü ve etkilidir. Bu karşılaştırma örneklemle entimeme uygulandığında da durum aynıdır; algılanması daha basit olan örneklem belli bir

---

[724] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 37.

[725] *Age.*, s. 38.

[726] İbn Sînâ, *Işâretler ve Tembihler*, prg. 59. Fârâbî ise temsile halkın kıyas dediğini ifade etmektedir. Bk. *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 63.

[727] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, s. 25-26. Ayrıca bk. Durusoy, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *Islami Ilimler Dergisi*, Cilt: 5, Yıl: 5, Sayı: 2, 2010, s. 16: "Ehli nazar (kelam) ve ehli re'yin "kıyas" diye isimlendirdikleri şey "temsil"dir. Kanıt yapmak için kullanılan ve ehli rey'in "ictihad" ve ehli nazar'ın "istidlal" dediği kavramlarla karşılaştırınız. Kelamcıların dikey (istidlal bi'ş-şâhid ala'l-gayb) ve fıkıhçıların yatay kanıtlamaları mantıktaki misal ya da örneklemdir."

inandırıcılık sağlasa da, örtük kıyasın inandırıcılığı daha güçlüdür.[728]

Retorikte kullanılan temel yöntemler olan zamir ve temsil yapı olarak birbirinden farklı özelliklere sahip olsalar da ikna olunmayan bir konuya ikna etmede sağladıkları fayda bakımından ortaktırlar.[729]

2.2.1.4.1. Örneklemin Çeşitleri

İbn Sînâ'nın "burhânât" olarak da isimlendirdiği örneklem çeşitleri gerçekliği olan örneklem ve kurgulanan örneklem olmak üzere ikiye ayrılır.[730] İster yaşanılan çağdaki olaylar isterse geçmiş zamanda cereyan etmiş olaylar isterse de kurgulananlar olsun bu örneklemler arasından biri temel alınarak diğerleri onunla kıyaslanır.[731]

2.2.1.4.1.1. Gerçekliği Olan Örneklem (el-misâlu bi'l-hakîkati)

Örneklemin gerçekliği ancak yaşanmış veya yaşanıyor olmasıyla mümkün olmaktadır. Geçmiş olaylar arasında benzerlik kurmak betimleyici bir dil aracılığı ile gerçekleştirilir. Bunun için gerekli olan tek şey, uygun örneği düşünerek bulma gücüdür. Bu da zihinsel eğitimle geliştirilen bir yetenektir.[732]

Aristoteles bu örneklem türünü geçmişte yaşanan olaylarla sınırlandırmakta ancak İbn Sînâ buna halihazırdaki olayları da eklemektedir.[733] Geçmiş olaylara örnek verirken

---

728 Aristoteles, *Topica*, 105 a 16-19; a.mlf., *Retorik*, 1356b23-24.

729 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 38-39.

730 Aristoteles, *Retorik*, 1393 a 26-29; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 167.

731 *Age.*, s. 167.

732 Aristoteles, *age.*, 1394 a 2-7.

733 İbn Sînâ, *age.*, s. 167.

Aristoteles, Pers Krallarının geçmişte Mısır'ı ele geçirince Ege Denizi'ni aştıklarını, dolayısıyla şimdi de eğer Mısır'ı ele geçirirlerse Ege Denizi'ni yine aşacaklarını belirtir. Bu bağlamda İbn Sînâ, bir hükümdarın (melik) casusları hafife aldığı için pişman olduğunu aktarır ve dolayısıyla hükümdarların casusları hafife almaması gerektiğini belirtir.[734]

2.2.1.4.1.2. Kurgusal Örneklem (el-Misâlü'l-mazrûb)

Kurgusal örneklemler insanı ve hayvan veya doğayı konu edinmeleri bakımından ikiye ayrılırlar. Buna göre insanların konuşturulduğu örneklemler hikâye adını alıyorken konusu doğa ve hayvanlar olan kurgusal örneklemler masal diye adlandırılır.[735]

2.2.1.4.1.2.1. Masallar (λόγος, mesel)

Tarih boyunca toplumlarda halkın çoğunluğu masal veya masalımsı kurgulara hep ilgi duymuşlardır. Bu ilgi hatiplerin amaçlarını gerçekleştirme yolunda en önemli araçlardan biri olagelmiştir. Bu yönüyle masallar en eski toplumsal eğitim ve öğretim araçlarındandır.

Masallarda hayvanlar insan karakterleriyle tasvir edilir, iyi ve kötü tarafları karşılaştırılarak insanların masallarda geçen olaylardan ders çıkarması amaçlanır. Hatip güçlü bir hayal dünyasına ve iyi bir ifade yeteneğine sahip olduğu takdirde bu masallarla halk karşısında etkili bir anlatım tarzı geliştirebilme imkânına sahip olacaktır.[736]

---

[734] *Age.*, s. 167.

[735] *Age.*, s. 167 vd.

[736] Aristoteles, *age.*, 1394 a 2-7.

Aristoteles masallara[737] örnek olarak Antik Yunan'da yaygın olan Ezop veya Libya masallarını almaktadır. Aristoteles'in *Retorik*'te yer verdiği ve İbn Sînâ'nın da bazı değişikliklerle eserine aldığı bir örnek, M.Ö. yedinci yüzyılda yaşamış olan şair Stesihorus'un Phalaris hakkındaki sözleri etrafında döner. Sicilya'nın kuzey sahillerinde kurulu bir Antik Yunan şehri olan Himera'da halk Phalaris'i diktatör yapıp ona muhafız vermeye kalkışınca Stesihorus onlara kendi otlağında yaşayan atın masalını anlatır. Şöyleki bir yaban domuzu bu atın otlağına girip orada yayılmaya başlar. Domuza öfkelenen at, ona karşı bir insandan yardım ister. İnsan da ata gem vurma ve üzerine binme şartıyla bu yardım teklifini kabul eder. Sonrasında at domuzdan kurtulayım derken insanın kölesi olduğunu anlar. Stesihorus Himera halkına dönerek "siz de düşmanlarınızdan intikam almak isterken atın durumuna düşmeyin. Phalaris'i askeri diktatör yapmakla daha şimdiden gemi ağzınıza taktırdınız. Ona muhafız vererek sırtınıza binmesine de izin verirseniz artık onun kölesi olursunuz" der ve onları uyarır.[738]

İbn Sînâ Aristoteles'in örneklerinin yanında İslam dünyasında düz yazı biçiminin gelişiminde önemli katkıları olan ve özellikle İbnü'l-Mukaffâ'nın tercüme ettiği Fars ve Hint kültürüne ait masal ve hikâyelerden de alıntılar yapmıştır.[739]

---

[737] λόγοι (logoi): ('logos'un çok anlamlılığından beslenen terimin konu ile ilgili karşılığı:) 'söz', 'konuşma', anlatım', 'atasözü', 'öğüt', masal', 'öykü', 'hikâye', fabl'; 'nesir yazıları', 'nesir, düzyazı' (L.&S.).

[738] Aristoteles, *age.,* 1393 b 8-23; İbn Sînâ, *age.*, s. 168.

[739] Kâtip İbnü'l-Mukaffa', resmi yazışmalarda nesir türüne ait güzel örnekler sunarken; tercüme faaliyetlerinde önemli rol almış, hem Helenistik kültürden hem de Fars ve Hint kültüründen tercümeler yapmıştır. Onun geliştirdiği nesir yöntemleri kendinden sonra da etkili olmuştur. Sanskritçeden Farsçaya tercüme edilen *"Kelile ve Dimne"* fabl türü masal kitabını Arapçaya çevirerek hem nesir hem de masal ve fabl türünde öncülük etmiştir. İbnü'l-Mukaffa'nın *"el-Edebü's-sagîr"* ve *"el-Edebü'l-kebir"* adlı eserleri de Fars kültürünün et-

Hintli Beydaba'nın eseri *Kelile ve Dimne*'de geçen ve gerçek olduğuna dair herhangi bir rivayet bulunmayan öğretici masallardan yaptığı alıntılar buna örnek olarak verilebilir.[740] İbn Sînâ'nın *Kelile ve Dimne*'ye yaptığı atıflar konuşma sanatına dair sadece Grek düşüncesinin değil doğudan gelen bir geleneğin var olduğuna da bir işarettir.

Aristoteles'in yaptığı gibi İbn Sînâ da retoriğin temel amacı olan ikna edebilirliği dikkate alarak verdiği örneklerin muhataplar arasında etkili olması için içinde yaşadığı toplumun anlayabileceği örnekleri tercih etmiştir. Bu ikinci örnek türü özellikle halkın çoğunluğunun tarım ve hayvancılıkla uğraştığı toplumlarda etkin bir örneklemdir.

2.2.1.4.1.2.2. Hikâyeler (παραβολή, parabole)

Parabol (παραβολή, parabole), "yan yana olan", "bir arada bulunan" veya "karşılaştırmak, mukayese etmek" anlamlarına gelmektedir.[741] Gerçekliği olan örneklemde yaşanmış olaylar ele alınırken hikâyede insanlara yaşanması mümkün olaylar kurgusu içerisinde rol verilir. Buna karşın hikâyenin unsurları gerçek hayattan alınır. İnsanların gerçeği bizatihi kendileriyle bağlantılı bir şekilde değil de gerçeğin hikâyeleştirilmiş şeklini kabule yatkın olmaları bakımından bu tür delillendirmeye başvurulması teşvik edilegelmiştir.[742] Aristoteles'in alıntıladığı ve İbn Sînâ'nın da naklettiğine göre Sokrates, bu kanıt türüne (παραβολὴ τὰ Σωκρατικά, parabole ta Sokratika) kamu görevlilerinin kura ile seçilmemesi ge-

---

kisini yansıtması bakımından önemlidir, Özdoğan, M. Akif, "Abbâsîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi", *Nüsha*, Yıl: V, Sayı: 16, Kış 2005, s. 40.

[740] Aristoteles, *age.*, 1393 a 29-1393 b 4; İbn Sînâ, *age.*, s. 167.

[741] παραβολή (parabole): 'yanına koyma', 'karşılaştırma': 'örnek', 'içinde gerçek payı olan alegorik hikâye' (L.&S.).

[742] Aristoteles, *Topica*, 156 b 25-30.

rektiğini belirtirken, eğer böyle bir şey olursa, bunun atletlerden yarışmaya uygun olanlarını veya geminin dümenine kimin geçeceğini kura ile belirlemeye benzeyeceği örneğini vermektedir. Ancak İbn Sînâ'nın metninde "kamu görevlilerinin seçimi" değil de "yönetici seçimi" (tür'asü) ifadesi geçmektedir.[743]

2.2.1.4.2. Örneklemle Tümevarım (ἐπαγωγή, epagoge, istikrâ, 'itibâr) Arasındaki Fark

Klasik mantık düşüncesinde kıyas denince tümdengelim anlaşılmaktadır. Kesin bilgiye ancak bu yolla ulaşılabiliyorken tümevarım (ἐπαγωγή, epagoge) ve örneklem gibi diğer çıkarım yöntemleri ancak zannî bir değer ifade eder.

Tikellerin tamamından veya birçoğundan yola çıkarak tümel sonuçlara varma yöntemi olan istikra ile iki tikel arasında aralarındaki benzerlikten dolayı hüküm verme yöntemi olan paradigmanın iki temel farklılığı bulunmaktadır. Bunlar: 1. Örneklem (paradigma) bütün tikelleri kuşatamaz. 2. Örneklem tümelde kalmamakta, aksine çıkarımda bulunulan özel duruma geri dönmektedir.[744]

İbn Sînâ tümevarım düşüncesini de tümel düşüncesi üzerine bina etmektedir. Bunun sebebi tikellerin aslında tümellerin sahip olduğu hükmü içeriyor olmasıdır. Tümevarımda hüküm her bir tikel dikkate alınarak tikellerin tümü için verilir. Bu tür tümevarıma "tam tümevarım" denir. Sadece bazı tikeller düşünülerek benzer tikellerin tamamı hakkında hüküm vermeye ise "meşhur tümevarım" adı verilir.[745]

---

[743] Aristoteles, *Retorik,* 1393b4-8; İbn Sînâ, *age.*, s. 167-168.

[744] Maier, *Die Syllogistik*, II, 1, s. 441.

[745] İbn Sînâ, *en-Necât*, (thk. Sabri el-Kurdi), Mısır, 1938, s. 90.

Tümevarımda kıyasa ulaşmak için parçadan hareketle bütüne ulaşmak gerekirken örneklem tümevarımın başlangıç aşamasında kalmaktadır. Tümevarımda asıl olan parçalardan hareketle ulaşılan genel bir yargıdır ama örneklemle varılan sonuç belirli bir konuyla sınırlıdır.[746]

Kıyas, yani tümdengelim, tümevarıma göre akla daha yatkındır ve ilzâm bakımından da daha güçlüdür. Çünkü muhatap, kıyastaki öncülleri kabul ettiğinde kaçınılmaz olarak sonucu kabul etmek durumunda kalır. Tümevarım ise duyuya daha yakındır, ikna bakımından daha güçlüdür ve halk örneklere daha meyilli olduğundan halk nezdinde daha tesirlidir.[747] Kıyasla tümevarımın durumu böyledir. Tümevarımla örneklem arasındaki farka gelince örnekleme göre tümevarım ilzam bakımından daha güçlüdür.

Tümevarım her zaman kesin bilgiyi sağlamasa da tümele ulaşmak ister.[748] Örneklem tümele ulaşmayı amaçlamadığı gibi kesin bilgiyi sağlama peşinde de değildir. Misalde (örnek) tikeller tikel olarak alınır ancak benzeşim sonucu ortaya çıkan sonuç tümel olabilir. Tümevarımda ise tikeller öyle olmadığı halde küllilerle aynıymış gibi alınırlar. Kendisi aracılığıyla tümele ulaşmak istenen tikelde sanki içkin olarak tümel bir anlam bulunmaktadır.[749]

Tümel bir yargıdan yola çıkarak tikel hakkında hüküm verme yöntemi olan tümdengelimden farklı olarak tümeva-

---

[746] Aristoteles, *Analytica Priora*, 69 a 16-19; Maier, *Die Syllogistik*, II, 1, s. 441.

[747] İbn Sînâ, *Topikler*, prg. 66: والقياس أقرب إلى العقل وأشد إلزاما، فإنه إذا سلم المقدمات في القياس لزمته النتيجة لا محالة. والاستقراء أقرب إلى الحس، وأشد إقناعا، وأوقع عند الجمهور لميلهم إلى الأمثلة

[748] İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, prg. 72.

[749] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 38.

rımda tikelden tümele doğru bir sonuca varma süreci sözkonusudur. Örneklemde ise daha genel veya daha özel bir hüküm ya da teyid bulunmaz; karşılaştırılan örneklerin cihetleri (mod) aynıdır.[750]

Örneklemin tümevarımdan diğer bir farkı ise tek bir cüzden hareket etmesi ve kıyası küçük terime tatbik etmesi bakımındandır. Tümevarımda bütün cüzlerden hareket edilir ve büyük terim orta terime ait değildir. Kıyas da sadece orta terime tatbik edilip küçük terime tatbik edilmez. Buna karşın örneklemde kıyas küçük terime de tatbik edilir. Yani tikellerden birine ait olan hüküm hem diğer tikele hem de tümele uygulanır.[751]

Birçok tikelin hükmünü bir tek tikele vermek olan tümevarım analojiden (örneklem) daha güçlüdür.[752]

Örneklemde tikel hakkındaki bir yargı aralarındaki benzerlikten dolayı tümele uygulanır. Ancak aynı yargının başka bir tikele de uygulanabilmesi dolayısıyla bu uygulamada bir zorunluluk bulunmamaktadır. Tümevarımda ise tikellerdeki bir hükmü benzerlikten çok sanki birbirinin aynıymış gibi tümele uygulama söz konusudur. Bu yargının tümele uygulanmasındaki en büyük dayanak yargının birçok tikelde bulunuyor olmasıdır. Tümevarımda varılan tümel yargının temeli konunun sayıca çokluğudur. Örneğin "Falanca ve filancalarda olduğu gibi her savurgan insan fakirleşir" derken birçok savurgan kişinin fakirleşiyor olmasından dolayı böyle bir yargıya varılmaktadır.[753]

---

[750] İbn Rüşd, *Three Short Commentaries*, s. 184.

[751] Aristoteles, *Analytica Priora*, 69 a 14-19; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 37-38;

[752] Gazzâli, *Mi'yâru'l-'ilm*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1961, s. 161.

[753] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 37-38.

3. RETORİK SANATININ DEĞERİ

3.1. RETORİĞİN GEÇERLİLİK DEĞERİ

"Retorik, doğru olan şeylerle adil olan şeyler karşıtlarına göre doğal bir üstünlüğe sahip olduğu için yararlıdır."[754]

"Adil, iyi, daha faydalı ve insanları daha kuşatıcı doğru kararlar, karşıtlarına göre daha üstün olduğundan retorik sanatının faydası çoktur."[755]

Aristoteles ve İbn Sînâ'nın birbirlerine yakın anlamlar içeren bu cümleleri, Her iki filozofun retorik metinlerinde bu mantık sanatının geçerlilik değeri ve yararının birlikte ele alındığı iki cümledir. Metindeki "doğruluk" geçerliliğe işaret ediyorken "adalet" ve "iyilik" yararla ilgilidir. Konunun karşıtlarıyla verilmesi ise retorik sanatına muhatap olanların meseleleri, karşıtlarıyla daha kolay anlamalarındandır.[756]

---

[754] Aristoteles, *Retorik*, 1355 a 20-25: "χρήσιμος δέ ἐστιν ἡ ῥητορικὴ διά τε τὸ φύσει εἶναι κρείττω τἀληθῆ καὶ τὰ δίκαια τῶν ἐναντίων, hresimos de estin he retorike dia te to füsei einai kreitto talete kai ta dikaia ton enantion"

[755] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 22: " إن صناعة الخطابة عظيمة النفع جدا، وذلك لأن الأحكام الصادقة فيما هو عدل وحسن أفضل نفعا وأعم على الناس جدوى من أضدادها"

[756] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 16.

Kıyasın geçerlilik değerini ele almadan önce şunu belirtmek gerekir ki İbn Sînâ'ya göre retorikte temel amaç, geçerlilik değil iknadır. Ancak yine de bir kıyas sanatı olması bakımından öncüllerinin ve bu öncüllerin kullanılması sonucu elde edilen bilginin değeri konusunu ele almak gerekir.

Aristoteles kıyası kullanarak önermelerin bir form içerisinde bir bilgi değeri kazanmasını ve öncül ve sonuç adını almasını sağlamıştır. Retorik kıyas da kendine özgü formuyla bir kıyas türüdür. Form olarak geçerliliği hakkında herhangi bir şüphe bulunmamasına rağmen makbul, maznun ve meşhur olan öncüllerinin değerinin ne olduğunu belirlemek gerekir.[757]

Sofistlerin "bilgi bilinemez, bilinse de aktarılamaz" anlayışına karşın Aristoteles bilginin bilinebileceğini ve aktarılabileceğini göstermiştir. Mümkün bilgiye dayanıyor olması bakımından retorik kıyasla elde edilen sonucun değeri, burhan kadar kesin bir nitelik arz etmese de imkân dâhilinde bir değere sahiptir.[758]

İlme (ἐπιστήμη, episteme) değil de sanata (τέχνη, techne) dayalı bir yöntem olan ve tek amaç olarak iknayı alan retorik, sanatı bilgiye ulaşmak için değil de muhatabı ikna etmek için kullanır. Beş sanatta kullanılan diğer kıyas türlerine göre farklı bir kıyas türü olan entimemin geçerlilik değerini belirlemek için bu kıyas türünün öncüllerinin kaynağına gitmek gerekir.[759] Gerek öncüllerin kaynağının niteliği gerekse entimemin formu retorik kıyasın, kesin bir şekilde olmasa da muhatabı olduğu kitle bakımından geçerli bir kıyas tarzı olarak öne çıkmasını sağlamaktadır.

---

[757] İbn Sînâ, *Uyûnu'l-hikme*, 1980, s. 13.

[758] Kennedy, *A New History of Rhetoric*, s. 8.

[759] Ryan, Eugene E., *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Montreal, 1984, s. 55 vd.

Kıyasta kullanılan öncüllerin içeriğinin olasılık değeri, zorunluluk ile karşılaştırıldığında, epistemolojik açıdan zayıf gerçekliklerdir. Amaç ikna olduğundan retorik kıyasta zorunluluk bildiren öncüllerden de kıyas yapılmaktadır.[760] Entimem çeşitlerinin belirlenmesinde de bu öncüller belirleyicidir.

Bilginin veya bilinen nesnelerin zorunluluğu veya imkânı modal mantığın en temel konularından biridir. Öncüllerin doğruluk değeri veya kipliği bakımından sıralanması beş sanatın ontolojisini belirlemektedir.[761] Bu bakımdan hatabî kıyasların öncüllerinin kipinin belirlenmesi hatâbenin beş sanat içerisindeki yerini tayin etmemize yardımcı olacaktır.

İbn Sînâ, kesin bilginin sadece burhanla elde edilebileceğini belirtir. Burhanın tek amacı bilişsel etkinlik iken diğer kıyas sanatlarında durum böyle değildir. Daha çok iletişim amaçlı özellikleriyle öne çıkan diğer sanatlar sağladıkları bilginin kesinlik ve tümellik derecesine göre ontolojik olarak burhana yakın veya uzak olmaları bakımından da sıralanırlar.[762]

Bilişsel olarak sadece kesin bilgiyle tatmin olan burhan ehliyle iletişim kurma ve onlara hitap etme imkânını sunabilmesi bakımından burhan sanatı, beş sanat içerisinde bu işlevi yerine getirecek tek sanattır.

Öncüllerinin kipliğiyle olmasa da topluma yararı bakımından burhanla birlikte ele alınan retoriğin[763] öncüllerinin geçerlilik değeri zanni bilgi (δόχα, doxa) çerçevesinde değerlendirilmektedir. Ortaya koyduğu bilgi galip zan ifade eden

---

760 Aristoteles, *Retorik,* 1402 b 19-20; İbn Sînâ, *Işaretler*, s. 53.

761 Black, *age*., s. 91.

762 İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 55.

763 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 1 vd.

retorikteki zan[764] "belli bir anda oluşan ve bir itirazla sonlanabilecek olan itikad" anlamına gelmektedir.[765] Bu bağlamda ikna sonucunda kişide oluşan itikadı ifade eden "kanaat" kavramı da zan çerçevesinde bir değer ifade etmektedir.[766] Nasıl ki burhanın dayanağı hak ise cüzi konularla ilgili olan retoriğin dayanağı da hem zorunlu bilgi hem de zanni bilgi için kullanılan görüş ve düşüncedir (reviyye ve nazar). Diğer yandan burhanın temel dayanağı tartışma veya zan değil gerçektir (hakk).[767]

İbn Sînâ'nın retorikte kullandığı öncüllerin genel özelliği, doğru sanılan (maznûnât) ve yakinî olmamakla birlikte doğru kabul edilen (müsellemât) önermelerden olmalarıdır. Çalışmamızın ikinci bölümünde retorik kıyasta kullanılan öncüllerden ilk sırada zikrettiğimiz maznûnât, bir yönüyle retorikle ilgilidir. Kesin önerme gibi kullanılsalar bile zanni bilgi olmaları dolayısıyla bu önermeler, karşıtlarının da kesin doğru önermeler olabileceğini unutmaksızın doğrulukları ancak zann-ı galip derecesinde olan önermelerdir.[768] Retorikle olan ilişkileri de işte bu noktada ortaya çıkar.

Detaylı olarak inceleme konusu yapmadan "ilk anda" veya "ilk bakışta" (fî bâdii'r-re'y) doğru olarak alınan bu önermeler yaygın (meşhur) önermelerdir. Zihin, yaygın kabul haline geldikleri için hemen ilk duyuşta, yanlışlanabilme veya zıddının var olduğu ihtimalini her zaman saklı tutmakla birlikte, bunların kabulüne yönelik bir eğilim göstermektedir. Zihin yaygın kabullerin etkisinden kurtulup kendine geldiğinde ve bu önermeler üzerine düşünmeye başladığında

---

[764] A.mlf., *el-Işârât*, nşr. S. Dünya, s. 463.
[765] Fârâbî, *Kitabu'l-Hatâbe*, s. 43.
[766] *Age.*, s. 31.
[767] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 22.
[768] İbn Sînâ, *Işaretler*, prg. 58.

daha önce benimsediği bu önermelerin gerçekten zan mı ifade ettikleri yoksa yanlış önermelerden mi ibaret oldukları kararına varır. Dolayısıyla zann-ı galip bildiren önermeler kesin olmadığı gibi henüz kesin olup olmadığı konusu üzerinde düşünülmüş önermeler de değillerdir.[769]

İbn Sînâ'nın mahmûdâtla birlikte kullandığı "meşhûrât" kavramı, Aristoteles'teki "endoksos" gibi genel bir kavramdır ve evvelileri de içeren zorunluların (vâcibât) yanında toplumun eğitim ve öğretimi ve düzeltilmesi ve bunlarla ilgili olarak şer'î kanunlardan (şerâî') oluşan ya da huylar ve duygularla ilgili olan yargılardır.[770] Bizim konumuzla alakalı olan meşhûrât, evvelîler hariç diğer meşhûrâttır.[771]

Retoriğin diğer bir öncülü meşhûrâttan olan mahmudat akla, vehme ve duyulara değil de insanın tabiatına ve insanın dışında gerçekleşen ve toplumsal bir varlık olması dolayısıyla uymak durumunda kaldığı yaygın kabullere dayanır.[772] Dolayısıyla insan tabiatına dayanarak varılan bir yargıyla toplumda belli bir uzlaşı sonucu övülmeye layık görülen bir hususun değerini de yine insan tabiatı ve toplumsal uzlaşı belirlemektedir.

Retorik kıyasa özgü öncüller olan makbûlât, sayısı mütevatirden az olan bir topluluktan veya kendisinden razı olunan tek bir kişiden alınarak kabul edilen önermelerdir. Bu önermeleri kabul eden taraf tek tek fertler olabileceği gibi bir grup da olabilir. Sözleri makbûlât olarak alınanlar, peygamberler gibi ya semavi bir kişiliğe sahip olanlardır ya da

---

769 *Agy.*
770 *Agy.*
771 *Agy.*
772 İbn Sînâ, *Işaretler*, prg. 58 (s. 52): " المُسَمَّاةُ بالمَحْمُودَة وَرُبَّمَا خَصَّصْنَاهَا بِاسْمِ الْمَشْهُورَة إِذْ لَا عمدة لَهَا إِلَّا الشُّهْرة"

toplumda adaleti ve ilmî derinliği ile temayüz etmiş, halkın güven duyduğu, fikir ve düşünceleri insanlar nezdinde kabul görmüş âlimlerdir. [773] Ancak bilginin dayandırıldığı konunun veya bilgiyi aktaranların sayısı her zaman için kesinliğin ölçütü olmamaktadır. Örneğin gözlemlerin (şehâdât) kesinliği şahit olarak alınanların şehadet selahiyeti bakımından yeterlilikleriyle ilgilidir.[774]

Makbûlâtın geçerliliği ise alındığı kişilerin sayısı veya güvenilirliğine bağlıdır. Eğer bu öncüller bir kişiden alındıysa o kişiye karşı toplumda güçlü bir güven oluşmuş olması gerekir. Kendilerine güven duyulduğundan dolayı ifadeleri öncül olarak alınanların zihninde bu öncüle dair bir kesinlik bulunabilir. Ancak bunun araştırmasını yapmak makbûlâtı öncül olarak kabul eden kişinin ne gücü ne de imkânı dâhilindedir. Öncül olarak makbûlâtı almaya müsait olduğu için bu kişiler daha güçlü bir delil arama ihtiyacı da hissetmezler. Zaten bu kişiler akli melekeleri tümelleri kavrayacak kadar yetkinleşmiş olsaydı makbûlâtla yetinmez, daha soyut olup daha güçlü bir zihinsel tatmin sağlayacak öncüllerin peşinden koşarlardı.

Makbûlâtı aktaranlar bir kişiden fazlaysa bu durumda bunların sayısının mütevatir derecesine ulaşmaması gerekir. Aksi takdirde nasıl ki entimemde söylenmeyip muhatabı düşündürerek zihinlerde tamamlanan kıyasın unsuru, açıkça söylendiğinde o kıyas artık entimem olmaktan çıkıp cedelî kıyas oluyorsa bu öncül de makbul olmaktan çıkar ve mütevatir olur. Bu durumda makbûlâttan iken ifade ettiği geçerlilik değerine göre daha güçlü bir içeriğe sahip olmuş olur.

---

[773] *Age.*, s. 54; A.mlf., *Ikinci Analitikler*, prg. 28; A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 171.
[774] A.mlf., *Işaretler*, prg. 58.

Retorik, amaç olarak insanı ikna etmeyi belirlediğinden geçerlilik ölçütü olarak temelde birey ve toplumun genel yargılarına dayanmaktadır. Söylenen söz hiçbir engelle karşılaşmadan muhataba ulaşıp onu ikna etmede bir etkiye sahip oluyorsa retorik kıyas geçerliliğini kazanmış demektir.

3.2. Retorik Sanatının Yararı

Burhan, cedel, safsata, retorik ve şiirden oluşan kıyas sanatlarının incelemeye konu olması bu sanatların sadece birer mantık sanatı olmaları dolayısıyla gerçekleşmez. Mantık sanatıyla alakalı bu incelemenin yanında bu sanatların sürekli bir faydası olagelmiştir.[775] Bir mantık sanatı olarak retorikte bu inceleme, yani kıyas yoluyla tasdike ulaşma, ilk değil ikinci amaçtır. Retorikte ilk amaç, müzakerede konuşmacının karşısında yer alan kişiyi sahip olduğu düşünceden ayırmak suretiyle (بالانفصال) üstün gelmektir, yani onu ikna etmektir.[776] Bu amacın yanında ahlâk ve siyaset gibi konular bakımından sağladığı fayda dikkate alınarak retoriğin ahlâk, siyaset ve eğitimle olan ilişkisi retoriğin sağladığı yararlar başlığı altında incelenmiştir.

Retoriğin toplumsal, dini ve ahlâki yönüne de vurgu yapan diğer bazı faydaları da şöyledir: "Dinleyeni faydası olan işlere yöneltmek ve zararına olacak işlerden sakındırmak, ahlâkı ve dini işleri güzelleştirmektir."[777]

Retorik kıyasın öncüllerinin kaynağının halkın genel kabulleri olması ve konularının ahlâk, siyaset ve hukuk alanın-

---

[775] A.mlf., *Topikler*, prg. 6.
[776] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 6.
[777] Ebherî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 198.

dan seçilmiş olması dolayısıyla beş sanat arasından cumhurun yararını en fazla gözeten retorik olmuştur.

Toplum hayatının düzen içerisinde devam edebilmesi için inançların büyük önemi vardır. Yönetenler ve yönetilenler arasında güven sorunu meydana geldiğinde halkın dilinden anlayan yöneticiler yararlı inançlardan oluşan öncüllerle halka ulaşarak halkı sakinleştirir ve her iki taraf da bu yöntemden faydalanmış olur.[778]

İbn Sînâ *Hatâbe*'nin ilk faslını retoriğin faydası konusuna ayırmıştır. *Hatâbe*'nin ilk makalesinin Aristoteles'in böyle bir bölüm bulunmayan eserinden nispeten bağımsız olduğu düşünülürse burada ortaya konan düşüncelerin özgünlüğü daha belirgin bir şekilde ortaya çıkacaktır.

Hatâbe'nin girişinde önce diğer sanatları insana ve topluma sağladıkları fayda bakımından ele alan İbn Sînâ, beş sanattan şiiri dışarıda bırakarak dördünün tasdikle ilgili olduğunu belirtmektedir. Bu dört sanattan safsata da insanlara herhangi bir faydası olmayacağından dolayı reddedilmiş (مرفوضة) ve böylece geriye burhan, cedel ve retorik kalmıştır.

Retoriğe en yakın sanatlardan olan cedelin insanları ikna bakımından sağladığı bir fayda olup olmadığı, varsa ne tür bir faydasının olduğu sorusunun cevabı, retoriğin öncüllerine kaynaklık eden toplumsal, siyasi ve dini konularda topluma ne kadar katkısının olduğunu ortaya koymada yardımcı olacaktır.

Cedelin, kendinden daha kesin bilgiler sağlayan burhanla ortak bazı yöntemleri dışında felsefecilere (hukemâ) ve halka faydası azdır.[779]

---

[778] İbn Sînâ, *Topikler*, prg. 6.

[779] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 2.

İbn Sînâ'nın şârihlerinden Fahreddin Razi cedelin mi yoksa hatâbenin mi daha üstün olduğu tartışmasında hatâbe tarafında yer almaktadır. Çünkü diyor Razi: "Cedel ne avama ne de havasa bir fayda sağlar. Ama hatâbe avam için faydalıdır. Dolayısıyla hatâbe cedelden üstün olmalıdır."[780]

İnsanlar eğer tartışmacının veya cedelcinin karşısında susuyorlarsa bu onların tartışmacının söylediklerini kabul ettikleri için sustukları anlamına gelmemektedir. Ağırlıklı olarak teorik özelliğiyle öne çıkan yoğun tartışmaları kavrayacak seviyede olsalardı zaten kendilerini alt etmek amacıyla karşılarına çıkan cedelcinin nerelerde kendilerini aldatıp aciz bıraktığını bilirlerdi. Halk cedeli kavramada eksik kalınca cedelî bilgiye güven duymamakta ve hem cedelciden hem de tartıştığı konudan uzaklaşmaktadır.

Kendi halinde "normal bir vatandaş"a (العَامي بعاميّته) cedelcilerin yaptığı gibi değil de seviyesini aşmayacak şekilde hitap etmeli[781] ve konuşurken onun da düşünüp taşınmasını sağlayacak ifadeler kullanmalıdır. Böyle bir amacı gerçekleştirecek retorikten başka bir kıyas sanatı da yoktur.[782]

Bu bağlamda hitabet, halkı (cumhur) kendileri için uygun olan kabule (tasdik) hazırlayan bir sanattır.[783]

Razi, *'Uyûnu'l-Hikme*'nin şerhinde retoriğin iknadaki faydasını akaid ve amelle ilgili olanlar şeklinde ikiye ayırmaktadır. Akaidle ilgili olanlar, Allah inancına hatabi sözlerle

---

[780] Razi, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, s. 252.

[781] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 2. " فيَجب أَن تكُون المخاطبَة التي يتلقاهَا العَامي بعاميّته مِنَ الجنسِ الذي لا يسترفعهُ عن مقامِه استرفاعًا بعيدًا كأنّه متعَالٍ عَن درَجة مِثله"

[782] *Agy.*: "وليس تبقى لنا صِناعَة قياسِيّة تناسِب هَذا الغَرض غير الخطَابَة"

[783] *Agy.*: " فلتكن الخطابة هِيَ الّتي تعد نحو إقنَاعِ الجمهور فيما يحق عليهم أن يصدقوا به"

davet etmek şeklinde olur. Amelle ilgili olanlar ise üçe ayrılır: Siyasetle alakalı olanlar, şikâyet ve savunmayla, yani adaletle ilgili olanlar ve övgü ve yergi ile (münâfiriyye) ilgili olanlar. Siyasetle ilgili olanların amacı fayda sağlamak veya zararı uzaklaştırmaktır, ancak bunlar hâlihazırda veya geçmişte olan şeyler değil de daha çok gelecekte olması vaat edilen şeylerdir. Şikâyet ve savunmada (şikâyet/i'tizâr) zulüm veya özre karşı durulur. Böyle bir konuşmanın geçtiği zaman dilimi ise geçmiş zamandır.

Münâfiriyyenin amacı övgü ve yergidir (medh ve zemm) ve bunlar ya şimdiki zamanla ilgilidir ya da herhangi bir zamana ait değildir. Razi, İbn Sînâ'nın övgü ve yergiyle beraber yüceltme (tekbîr) ve küçümsemeyi (tasğîr) de kullandığını belirtmektedir.

Övgü, yergi, yüceltme ve küçümseme danışmanın, öven veya yeren kişinin, savunan veya şikâyet eden kişinin "şu meselede fayda veya büyük bir hayır vardır" gibi ifadeleri bağlamında başvuracakları yöntemlerdir.

3.2.1. Psiko-Sosyal Yapı ve Retorik

İbn Sînâ'nın insanın tabiatına binaen yaptığı ayrıma göre muhatabın insan olması bakımından her insan ya avamdandır ya da havastan.[784] Bu ayrıma bir grup daha eklenerek şöyle bir ayrım daha yapılmaktadır: "Filozoflar" (hukemâ, havas), avamdan yukarıda olanlar (el-mensûbûne ile'l-'akl, el-müzebzebûn) ve halk ('avâm).[785] Burhan ehli burhanî bil-

---

[784] İbn Sînâ, *age.*, s. 2: "ولما كان المخاطبُ إنسانًا وكُلّ إنسانٍ إما خَاصي، وإمّا عَامِيّ"

[785] *Age.*, s. 5.

giden başka bir tasdik yöntemiyle tatmin olmayanlardır. Cedel ehli ise kavrayış olarak halkın arasından sıyrılmakla birlikte halktan olandır. Kesin bilgiyi kavrayamayan ancak cedeli bilgilere de güvenmeyenler ise halkın çoğunluğudur (avam, cumhur, retorik ehli).[786]

İbn Sînâ'nın yaptığı bu ayrımın Fârâbî'nin *Büyük Şerhi*'nde yer alan bir ayrım olduğu ve "plures", "sapientiores plurius" ve "sapientes" şeklinde ifade edildiği aktarılmaktadır.[787] Ancak Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın bu ayrımı kendilerinin mi ortaya koyduğu yoksa Grek düşünürlerinden mi aldığı veya Hans Daiber'in belirttiği üzere, Arapça edebi nesrin ilk örneklerini veren İbnü'l-Mukaffâ'nın (ö. miladi 757) hükümdara tavsiyeler içeren *Kitâbu'l-edebi'l-kebîr* ve *Kelile ve Dimne* tercümelerinde ortaya koyduğu avam ve havassa dayalı bir toplum tasvirinden[788] etkilenerek mi yaptıkları bilinmemektedir.

Yukarıda geçen ayrımda bilginin ontolojisi ve onu algılayanların durumu bakımından[789] burhan ilk sırada, ya da en üstte gelir. Daha sonra diyalektik ve en sonda da retorik ve retorik ehli. Bu sıralamaya girenler sayı bakımından değerlendirilecek olursa ekseriyet hep avamdan yani retorik ehlinden yana olmuştur.[790]

Bireylerin algı ve sahip oldukları ahlâki özelliklerinin farklılığı toplumda aynı özelliklere sahip bireylerin aynı grup

---

786 *Age.*, 1-9, 234.

787 Würsch, *age.*, s. 176.

788 Nasr; Leaman, *age.*, s. 74.

789 Black, *age.*, s. 136.

790 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 177: فيوهم ان المتكلم يتعلق بالحقائق، ويخرج عن طريق العامية والخطابية"

(fırka)[791] içerisinde değerlendirilmesine neden olmuştur. İbn Sînâ bireylerin olduğu gibi milletlerin de farklı psikolojik ve ahlâkî özelliklere sahip olabileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda *Hatâbe*'de "Arap ve acem psikolojisi" (النفس العربية والعجمية) örneğini vermektedir.[792]

İbn Sînâ'nın yaptığı avam-havas ayrımı, bilinçli bir şekilde insanları sınıflara ayırmak ve toplum katmanlarının arasında aşılmaz duvarlar örmek maksadıyla değil de, tanımda da belirtildiği üzere, tanımlanan insandan yola çıkarak yapılmıştır. İbn Sînâ ortaya koyduğu bu ayrımı psikoloji ve bilgi anlayışından eğitim, ahlâk ve siyasete kadar değişik alanlardaki düşüncelerine uygulamıştır.

Tümel meseleleri herkes kolayca kavrayamaz. Herkes tabiatının yatkın olduğu şeye doğru eğilim gösterir. Mantıkta burhan, cedel, hatâbe ve safsatadan oluşan beş sanat farklı karakterdeki insanlara hitap eden sanatlar olma özelliğine sahiptirler.[793] Bilgiyi algılayışında en üst seviyede olanlara burhan sanatı hitap ediyorken burhan seviyesine ulaşmamakla beraber tümelleri kullananların ilgilendiği sanat, cedel sanatıdır. Bilgi değeri bakımından da cedel burhana en yakın sanat olma özelliğine sahiptir. Retorik ise kesin bilgiye ulaşamayan çoğunluğa hitap eden sanattır.[794] Safsata ise amacı insanları yanıltmak olanların başvurduğu bir kıyas sanatıdır.

Bazı insanlar hayatlarında hem doğuştan hem de sonradan kazanılan ve bilginin her türlüsünden yararlanmayı sağ-

---

[791] *Age.*, s. 14.

[792] *Age.*, s. 156.

[793] A.mlf., *Topikler*, prg. 6.

[794] Bu bağlamda Friedrich Nietzsche, algı ve retorik ilişkisiyle alakalı olarak retoriğin halen daha mitlerden meydana gelmiş figürlere inanan kişilere hitap edeceğini savunur. Ona göre böyle biri de eğitilmekten ziyade ancak ikna edilebilir. Bk. Vitanza, Victor J., *Writing Histories of Rhetoric*, s. 22.

layan ister maddi, ister manevi olsun bir takım imkânlara sahiptirler. Bu tür imkânlarla aklî yetkinliklerini geliştiren bu insanlar, zamanla doğal olarak toplumda ayırıcı vasıflarıyla temayüz etmektedirler. Bu durumda İbn Sînâ'nın insanlar arasında avam-havas şeklinde bir ayrımın olduğunu belirtmesi, bir temenni olarak değil de insanların sahip oldukları özelliklere dayanarak yaptığı bir tespit şeklinde değerlendirilebilir.

Havastan olan biri bu ayrıcalıklı konumuna hile ve oyunla ya da birinin bahşetmesiyle değil de kendi irade ve çabasıyla ulaşmaktadır. İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi "soyluluk, adalet ve hak etmekle olur" (والكرامة قد تكون بالعدل والاستحقاق).[795] Böyle seçkin bir konuma ulaşanlar, artık burhanî ifadelerden başkasına kanmazlar.

Sahip olduğu imkânların daha üst bir bilgi ve irfan seviyesine izin vermediği sıradan insanlar ise bilimsel kıyaslardan (el-akvâl) daha çok pratik olarak işlerine yarayacak olan sadece belirli basit ifadelerle yetinirler. Anlamadıkları daha üst bir dile muhatap olmak onlara eziyet olacağı gibi bunu onlar da istemezler. Nitekim anlamadıkları bir takım ifadelerle kendileriyle tartışmaya giren ve kendilerini alt etmeye çalışan cedelcilere karşı olumsuz tavırları bunun göstergesidir.

Halkın anladığı hitabet tarzı olan retorikte, ne hiç düşünmeye gerek duymadan kavranan, "Güneş aydınlatıcıdır" gibi zihinde somut olarak hazır bulunan (حاضرة الأذهان بالفعل) öncüller ne de anıldığında zihnin hüküm vermekten aciz kaldığı (قعدت الأذهان عن الحكم), zihinde hiç bulunmayan öncüller kullanılır. Aksine retorikte kullanılan öncüller, zikredildiğinde halkın kafasında ifade edilen sözle alakalı birşeyler

[795] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 67.

çağrıştıran öncüllerdir.[796] Öncüllerin çok açık olmamasının gereği, hem cedelcilerin insanları yanıltmak amacıyla yaptığı gibi ğalat-ı meşhur[797] öncüller kullanılmaması hem de çok açık olduğundan dolayı muhatabın öncülleri basite almaması içindir.

Böyle bir algı özelliğine sahip olan halk, cedeli kavranması zor bir kıyas olarak gördüğünden ve hatta kavrayamadığından, kendini herhangi bir konuda mecbur bırakan bu çıkarım yöntemini saptırıcı bir safsata ya da anlamadıkları ve kafalarını karıştıran bir sanat olarak görmektedir.[798] Cedelin bu "sert" yöntemiyle karşı karşıya kalan halk, bu sanatı doğru olana değil de güce dayanarak iş görenle aynı kefeye koymaktadır.[799]

Cedelcilerin insanlara bakışının bu şekilde olduğunu ortaya koyan ve insanın değişmez doğasına binaen yaptığı bu tespitle İbn Sînâ, insana ve topluma ön yargılarla ya da sadece güçle elde edilecek amaçlarla yaklaşmak isteyen birinin halk tarafından nasıl algılanacağına dair ipuçları vermektedir.

Avam ve havassın dışında yukarıda da belirtildiği üzere her iki gruba da mensup olmayıp arada kalanlar vardır. Bunlar halktan olup "akla mensup olanlardır" (المنسوبون الى العقل من الجمهور كلهم). Halkın arasından çıkmakla birlikte bunlar sanki havastanmış gibi onlardan farklıdır. Ancak bunlar ne tam havas olabilmişler ne de tam avam arasında kalmışlardır. İbn

---

796 *Age.*, s. 176.

797 A.mlf., *el-Cedel*, s. 34. Burada İbn Sînâ, her meşhurun doğru olmak zorunda olmadığını belirtmektedir.

798 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 1.

799 *Age.*, s. 2: "وَنسبُوه إلى العامِل بفضل القوة لا بفضل الصَواب"

Sînâ bu insanları Kur'ânî bir ifade olan "مُذبذبون", "arada bocalayıp duranlar"[800] kelimesiyle nitelendirmektedir.[801]

Dışarıdan bir güç tarafından değil de insanların kendi doğalarından kaynaklanan ve çoğunlukla da sonradan kazandıkları özelliklerinden dolayı var olan bu ayrım İbn Sînâ tarafından konumuz olan retoriğin faydası bağlamında değerlendirilecek olursa tamamen pratik bir amaçla, hatibin hitabetini yönlendireceği kişiyi tanıyarak konuşmasını ona göre düzenleyebilmesi maksadıyla yapılmıştır. Bu ayrım dikkate alınmadığı takdirde toplumda siyasi, sosyal ve eğitimle alakalı düzenlemeler eksik kalacak ve ister bir politikacı veya isterse bir öğretmen tarafından gerçekleştirilsin, hiçbir hitabet, sözle amaçlanan etki ve iknaya ulaşamayacaktır.

Bu durum klasik metinlerde çokça örnek olarak alınan tıp sanatı için de geçerlidir. Güçlü bir ikna kabiliyeti olan ve insan psikolojisini iyi bilen, aynı zamanda bu bilgi ve kabiliyetini uygulayan bir doktorla, hastalıkları sadece fizyolojik temelli sebep sonuç ilişkileri içerisinde ele alan bir doktorun tedavideki etkisi aynı olmayacaktır. İslam filozoflarının retorikle ilgili metinlerinde tıptan örnekler, İbn Sînâ'dan önce Fârâbî'nin metinlerinde de yer almış[802] ve daha sonra İbn Sînâ bunu devam ettirmiştir. Ancak konumuzla alakalı olarak Fârâbî'nin Galen'den verdiği örnekler daha çok fizyo-

---

[800] Bk. Kur'ân-ı Kerim, 4/143.

[801] İbn Sînâ, *age.*, s. 5: جماعة المنسوبين إلى العقل من الجمهور كلهم، بل أفرادًا منهم، كأنهم خواص، وكأنهم مُذبذبون، لا إلى الخاصة حقا، ولا إلى العامة حقًا

[802] Bk., Zimmermann, Friedrich W., "Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* içinde, ed. Albert Dietrich. Göttingen, 1976.

nomiyle ilgili örneklerken[803] İbn Sînâ de olsa tıp ve retorik ilişkisini daha geniş bir çerçevede ele almıştır.

İbn Sînâ tıp ve retorik sanatının ya da doktorla hatibin ikna özelliklerini karşılaştırarak hem retorik sanatının işlevinin belirginleşmesini amaçlamakta hem de tıp sanatında hastalıkların iyileştirilmesinde iknaya dayalı yöntemlerin de uygulanabildiğini ve hastanın psikolojisinin sağlam tutularak hastalıkların önlenebildiğini ifade etmektedir.[804]

İbn Sînâ'nın avam ve havas ayrımı temelde bu iki kesimin bilgiyi algılayışındaki farklılıktan kaynaklanmakta ve fayda ve zarar, iyi ve kötü gibi değer yargılarında da kendini göstermektedir. Avamdan birinin doğru kabul ettiği bir husus havastan biri için tasdiki meydana getirmeyebilir. Havastan olan kişi için herhangi bir konuda tam bir gerçeklik oluşmadığı takdirde tasdikin oluşması söz konusu değildir. Bir konu itiraz imkânı ortadan kalkmadığı sürece seçkinler için bir tasdik anlamı ifade etmez. Bunlar şüpheyi ortadan kaldırmak için yoğun çaba sarfeerler. Ancak avam için şüphe tasdike engel değildir.

Kesin bilgi değil de "gönlün kayması" (meylü'n-nefs),[805] hitabet ehli olan halk için (عند العامي) tasdiki meydana getirir.[806] Bu durumdaki birinin karşısındakine "doğru, haklısın" (صدقت وأحققت) demesi onun için normal bir şeydir. Ama bunu söylemek seçkinlerin şanından değildir.[807] Çoğunluğa,

---

803 Bk. Fârâbî, *Kitabu'l-Hatâbe*, s. 77 vd.

804 İbn Sînâ, *age.*, s. 30-32.

805 "Meyl" ifadesinin Grekçe metinde bir karşılığı bulunmamaktadır. Daha önce Fârâbî'nin *Kitâbu'l-hatâbe*'sinde (s. 73) geçen bu kelime Fârâbî'nin büyük şerhinde de "mentis declinatio" şeklinde yer almaktadır (s. 155). Bk. Würsch, *Age.*, s. 178.

806 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 4.

807 *Age.*, s. 3.

halka, kalabalığa (el-ekser, el-cumhûr, el-ğâğa) bir şey anlatmak (tefhîm) zordur. Ancak bir konuyu zor anlasa da halkın tasdiki kolaydır. Gerçek havassa ise bir şey kolay anlatılır ama onlar zor tasdik ederler.[808]

Bilgi anlayışı bakımından yapılan bu ayrımın yanında insanlar algılama açısından da birbirinden ayrılırlar. Örneğin insanın gençlik dönemlerindeki değer algısıyla orta yaşlarda veya ihtiyarlık dönemlerindeki değer anlayışı farklıdır. Fayda algısı güzel algısına göre daha kolay ve öncelikli olarak gerçekleştiğinden dolayı gençler faydalı olana doğru eğilim gösterirler. Gençler, düşünce ve kaygılarının yöneldiği faydalı olanın hayırlı olduğunu zannederler. Ancak bu eğilim düşünceden ziyade haz algısı ve fıtratla alakalı bir durum olarak görülür. Bu durum insanı faydaya sürüklüyorken güzele ulaştıran fıtrat değil erdemdir.[809] İbn Sînâ'nın da belirttiği gibi, "nice çirkin görülen şey vardır ki gerçektir ve nice güzel görülen şey de vardır ki yanlıştır!" (وَالصَّادِقُ غَيْرُ المَحْمُودِ وَكَذٰلِكَ الكَاذِبُ غَيْرُ الشَّنِيعِ وَرُبَّ شَنِيعٍ حَقٌّ وَرُبَّ مَحْمُودٍ كَاذِبٌ).[810]

Diğer yandan basiretiyle karar veren halkın (فيكون لجمهور الناس بأحكامه بصيرة)[811] aynı olayda toplumdaki farklı yaş gruplarına karşı tavrı aynı olmamaktadır. Örneğin zina etmek gençken de kötüdür ve ayıplanır, yaşlıyken de. Ancak yaşlıyken toplumun değerlerine aykırı böyle bir fücur işleyen kişi daha çok ayıplanır.[812]

Herkesin tabiatına uygun bir ikna yöntemi vardır.[813] Avam hakikate ulaşmak için bilimsel bir sürece girme

---

808 *Age.*, s. 234.
809 *Age.*, s. 158.
810 İbn Sînâ, *Işaretler ve Tembihler*, prg. 58.
811 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 20.
812 *Age.*, s. 81.
813 *Age.*, s. 33.

imkânına sahip olmadığı gibi cedelin kişiyi şüpheye götüren ve gerilime dayanan mücadeleci yapısından da uzak kalmak ister. İki ihtimal söz konusu olduğunda bu kişinin zihni bir tarafa meyleder ve o tarafta karar kılar.[814]

Sağlıklı ve sağlam bir toplum (صلاح المشاركة) için halkın kanunlara karşı inancının olması gerektiğini belirten İbn Sînâ, amelde uyulması gereken hususları ve cüzi konuları 'görüş ve düşünce'ye (reviyye ve nazar) dayanan sahih akılla yani burhan veya cedelle kavrayamayacak durumdaki "yönetilen" (müdebber) kişiye retorikle ulaşılabileceğini belirtir.[815] Bu bağlamda Kur'ândan verilen örnek şöyledir:

"ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن"

"Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et."[816]

Ayette geçen "hikmet"le burhanın, "güzel öğüt"le hatâbenin ve "en güzel şekilde mücadele et" kısmıyla da cedelcilerin kastedilmiş olduğu belirtilmektedir. Avam ve havasa hitap etmek bakımından sadece burhan ve hatâbe fayda sağladığından dolayı cedel en sona bırakılmıştır.[817]

İnsanlara sağladıkları yarara göre sıralanan bu sanatlar, safsatayla birlikte Eski Yunan'da ortaya çıkışına göre de sıralanmaktadır. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde ortaya koyduğu ve milletlerin zaman içerisinde düşünsel olarak burhana doğru gittiği anlayışını hatırlatan bir şekilde[818] İbn Sînâ Antik döneme atıf yaparak çok önceki tartışmaların şiirle yapıldığını, daha sonra hatâbeye, sonra safsataya, ardından

---

814 *Age.*, s. 4.

815 *Age.*, s. 22-23; a.mlf., *Topikler*, prg. 6.

816 *Kur'ân-ı Kerim*, Nahl Sûresi, 114. âyet.

817 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 6; Razi, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, s. 252.

818 Bk. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, prg. 138 vd.

cedele ve en sonunda da burhan derecesine ulaşıldığını belirtmektedir.[819]

Her insanın doğasında hakikate (ἀληθής, aletes, hak) ulaşma isteği vardır ancak her insanın doğası bu isteği kolaylıkla karşılamaya müsait değildir. Dolayısıyla bazıları hakikate ulaşamasa bile benzerine (ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ, homoion to aletei) ulaşır.[820]

Türünün varlığı ortak yaşama bağlı olduğu için وذلك لان نوع الانسان مستبقى بالتشارك insan yapı olarak hayatı paylaşacağı bir toplum içerisinde yaşar ve yaşamı paylaşmak (el-müşâreke), karşılıklı ilişki (muâ'mele) ve komşuluk (mücâvere) içerisinde yaşamaya ihtiyaç duyar ve birlikte yaşamın sürdürülmesi faydalı inançlarla (العقائد النافعة) mümkün olur.[821] Böyle bir birliktelikle oluşturulan toplumda pratik alanda kamu yararını düzenleyecek doğru (sâdık) kanunlar belirlenmeli ve halk bu kanunları benimsemeli ve bunlara güven duymalıdır. İnsan yaşamını diğerleriyle ortak bir alanda devam ettirir ve ortak yaşam da karşılıklı dayanışma ve yardımlaşma sayesinde gerçekleşir. Bir toplumda ortak iş görebilmek ve iyi komşuluk ilişkilerinin bireyler tarafından benimsenmesi ve gelişmesi bakımından pratik meselelerde doğru ve yerinde kararlar alınması gerekir. Aksi durumda toplum dağılır.[822]

---

819 İbn Sînâ, *Ikinci Analitikler*, prg. 233.

820 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 21: " إذ كانت الصناعة المنطقية بالاستحقاق الأول هو البرهان، وكان الجدل شبيها به. إذ كانت المحمودات تشبه الحق، وغرائز الناس مشغوفة بالتماس الحق، لكن السبيل إليه صعب، فمنهم من يوفق له، ومنهم من يقَع إلى الشبيه به"

821 İbn Sînâ, *Topikler*, prg. 6.

822 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 22.

Fârâbî kategorilerin retorikle olan bağını açıklarken Eflâtun'un mağara örneğini vermektedir. Buna göre cumhurun bilgisi en basit düzeyde ve en yalın haliyle duyuyla algılanan gölgelere dayanıyorken burhan ehlinin bilgisi bizzat kendilerinden ve akla dayanan düşünceden kaynaklanmaktadır.[823]

İnsanın tabiatının ve içinde bulunduğu çevrenin bir yansıması olan avam, havas ve bu ikisini arasında yer alanlar ayrımından yola çıkarak İbn Sînâ, insanların gerek ahlâkî algı ve değerlerini gerekse siyasi ve sosyal konumlarını belirleme yoluna gitmektedir. İbn Sînâ'nın *Hatâbe*'nin başından itibaren değişik bağlamlarda birçok defa vurguladığı bu ayrım dikkate alındığında onun toplum ve değerlerle alakalı görüşleri daha iyi anlaşılacaktır.

3.2.2. Ahlâklı Bir Toplumun Oluşumunda Retoriğin Etkisi

İbn Sînâ'nın nazarî ve amelî felsefe ayrımında amelî felsefe tarafında yer alan ahlâk ilmi (el-'ilmu'l-ahlâk, el-hikmetü'l-hulkiyye) insanın şahsını yetkinleştirme amacı güden bir ilimdir. Amelî felsefenin diğer bir ilmi olan siyaset (el-medeniyye, tedbîru'l-medîne, ilmu's-siyâse) ise bilginin yanında bilinenleri uygulamaya koymak suretiyle toplum hayatındaki ilişkileri yetkinleştirmeyi amaçlamaktadır. Amelî felsefenin üçüncü ve son ilmi olup retorikte konu olarak alınmayan ilim ise "ev idaresi ilmi"dir (tedbîru'l-menzil, el-

[823] Black, *age.* s. 117-118. Duyulara dayanan bilgiler ve bunların kategorilerle olan ilişkisi için bk., Fârâbî, *Felsefetü Aristûtâlîs*, s. 72-73, 82-83.

hikmetü'l-menziliyye).[824] Amelî ilimler arasında yer alan ahlâk ve siyaset, bir kıyas sanatı olan retoriğe ancak maddesi bakımından konu olmaktadır. Black, İslam filozoflarının retoriği kıyas sanatları arasında ele almaları bakımından onu bir "φρόνησις" (fronesis, amelî hikmet) olarak görmediklerini belirtmektedir.[825] Ancak bu çalışmamız çerçevesinde görebildiğimiz kadarıyla İbn Sînâ'nın özellikle *Hatâbe*'sinde, ilk makalede ve diğer bölümlerde yer alan ifadeler bu fikre katılmamızı zorlaştırmaktadır.

Konusu bakımından değer merkezli bir kıyas sanatı olan retorik, kullanacağı malzemeyi toplumun değerler dünyasından almaktadır. Hatip, toplumdan aldığı bu değer kalıplarını belli bir düzen içerisinde düzenleyerek yine topluma aktarmaktadır. Topluma bu ikinci gidişinde ondan bir şeyler almak için değil, daha önce ondan alıp öncüller haline getirdiği değerleri ona hatırlatarak toplumun ahlâk ve erdem bilincinin gelişmesini sağlamayı amaçlamaktadır.[826] Böylece retorik, hem toplumun değerlerinin bir taşıyıcısı hem de toplumun beslediği bir kıyas sanatı olma özelliğine sahip olmaktadır.

İbn Sînâ'nın içinde yer aldığı felsefi gelenek açısından bakacak olursak bu geleneğin ahlâka bakışı bir ölçüde Sofistlere verdiği cevaplar etrafında şekillenmiştir.

Miletli filozofların etkisiyle edindikleri görelilik anlayışı, Sofistlerin ahlâk anlayışını etkilemiş ve bu görelilik anlayışını özellikle değerler dünyasına uygulayarak toplumun tutunacağı sağlam değerler alanında büyük parçalanmalara neden

---

[824] Kaya, Cüneyt M., *agm.*, s. 71 vd.; Çıtır, İlhami, *Fârâbî ve Ibn Sînâ'da Ilimler Sınıflandırması*, basılmamış yüksek lisans tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 61-62.

[825] Black, *age.*, s. 131-137.

[826] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 34.

olmuş ve böylece bireycilik öne çıkarak toplumda kaos ortamı oluşmuştur. Sofistler böyle bir sonuca sözün gücünü kullanarak ulaşmışlar ve tarihte söz ve değer ilişkisine dair tartışmaların başlıca örneklerinden birinin odağı olarak gösterilegelmişlerdir.

Ahlâklılık (morality) kesinliğe (absolutism) dayanır ve bir açıdan da ilahi bir desteğe sahiptir. Sofistlerin başarısı, rölativist anlayışlarını mahkeme salonlarına taşıyarak davalar kazanmalarında ve böylece insanlar nezdinde yöntemlerinin yararlı olduğu düşüncesinin ortaya çıkmasında yatmaktadır. Onlar da bu kanaati kullanarak felsefeyle yakın olmanın pek bir kazancının olmadığı düşüncesini yaymaya çalışmışlar. Ahlâkî açıdan ise insani fiillerin aslında tamamen doğru ya da yanlış olmaktan ziyade daha doğru ve daha az yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Daha sonra gelecek olan Aristoteles, Sofistler tarafından ortaya konulan delillendirme yönteminin kötü sonuçlar doğuracak eylemlerde kullanılmasına karşı çıkarak özünde kötü olanın iyi veya doğruymuş gibi yansıtılmasının yanlış olduğunu belirtmiştir.[827]

Sofistlerle ilgili daha sonra Aristoteles'in de eleştirdiği diğer bir husus ise onların kandırmayı bir başarı olarak görmeleri ve bu amaçla ortaya koydukları işten de ücret alıyor olmalarıdır. Bundan dolayı Aristoteles iknayı mutlak bir başarı olarak görmemiş ve retoriği "mümkün ikna yollarını arayıp bulma sanatı" şeklinde tarif etmiştir.[828]

Aristoteles'in bu görüşü onun ahlâk düşüncesine uzak değildir. Şöyle ki kendisiden önce Eflâtun'da "bilgi", "iyi" ve "adalet" kavramları birbirinin yerine kullanılabiliyorken

---

[827] Williams, *age.*, s. 21-22.

[828] Aristoteles, *Retorik*, 1355 b 25 vd.

Aristoteles'e göre ahlâk eğitiminin amacı bilgi (gnosis) değil eylemdir (praxis).[829]

Sofistik ve cedele nispetle retoriğin ahlâkî değerleri daha fazla dikkate alan bir sanat olup olmadığı sorusuna, sofistlerin hem değerleri insanlara gerçekte sahip oldukları niteliklerinden farklı göstermeleri hem de mahkeme salonlarında uyguladıkları üzere ağlamak vb. eylemleri mazur göstererek duygu sömürüsü yapmaları dolayısıyla olumlu yanıt verilmektedir.[830] Muhatabın duygularına hitap ederek onu etkilemeye çalışmak olasıdır, ancak bunu duygu sömürüsüyle değil de karakterle, sözlerle ve kıyasın gücüyle gerçekleştirmek gerekir.[831]

Aristoteles'in Sofistlere karşı retoriğe kazandırdığı en büyük ahlâkî dayanaklardan biri de konuşmacının ahlâkîliği sorunudur. Aristoteles sözün gücüyle konuşmacının karakteri arasında doğrudan bir ilişki kurarak ahlâkî açıdan zayıf bir hatibin konuşmada etkili olamayacağını belirtmiştir. Bunun içindir ki Aristoteles, "ahlâkî yapı en etkili delildir" ifadesini kullanır.[832] Ahlâki yapının sahip olduğu bu etki farklı şekillerde tezahür eder. Bazı ahlâkî yapılar karşıdaki insanın daha kolay ikna olmasına yardımcı oluyorken bazıları da muhatabın direnç göstermesine ('inâd) sebep olmaktadır.[833]

Tartışmanın dürüst olması gerektiğini söyleyen Aristoteles'in[834] açıkça ortaya koyduğu gibi retorik ve ahlâkın ortak

---

[829] A.mlf., *Ethica Nicomachea*, 1095 a 4-6.
[830] A.mlf., *Retorik*, 1354 a 12-31
[831] *Age.*, 1354 a 15-20.
[832] Aristoteles, *Rhetorik*, nşr. Rapp, s. 123.
[833] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 11.
[834] Aristoteles, *Retorik*, 1355 a 32-34.

ilgileri bulunmakta ve karakter ve duyguyu ele alması bakımından retorik ahlâkın bir yan dalı olarak görülmektedir.[835]

Retorikle ilgili metinlerinde, özellikle *Kitâbu'ş-Şifâ*'nın mantık kısımlarından biri olan *el-Hatâbe*'de Aristoteles'in sistemini takip eden İbn Sînâ, *Retorik*'in metninin Arapçaya aktarımı sürecinde meydana gelen metindeki bazı yanlışları düzeltmenin ve boşlukları tamamlamanın yanında, belirttiğimiz gibi gerek öncülleri gerekse hitap ettiği kitle bakımından toplumdan ve değerlerinden ayrı düşünülemeyen bir sanat olması bakımından retorikle ilgili metinlerinde kaçınılmaz olarak içinde yaşadığı kültürün değerlerinden örnekler de vermiştir.

Retorik, cedel gibi iki zıt şeyi karşılaştırarak birine ikna eden bir sanattır. Ancak karşılaştırılan ve birine yönelik iknanın sağlanmasına çalışılan bu iki zıt alternatiften her ikisi de ikna etmeye veya tercih edilmeye uygun olmamaktadır. Retoriğin erdemliliği veya erdemden yana olan tavrı işte bu noktada belirginleşmektedir. Her iki tarafın da ikna yolunun bilinmesi bir şeyin var olup olmadığını, adil, doğru ve övgüye değer olup olmadığını bilebilmek ve kullanmak için olmasa da karşıt görüşteki kişinin yönteminden haberdar olmak içindir.[836]

Ahlâk her ilim için sözkonusu olmayabilir. "Ahlâkî" (hulkî) sözünün seçmeyle ilgili olması dolayısıyla İbn Sînâ, matematikle alakalı ilimlerde güzel veya çirkinle, faydalı veya zararlıyla alakalı ahlâk ifadelerinin bulunmadığını belirtmektedir.[837]

---

[835] *Age.*, 1356 a 20–27, 1359 b 8–12.

[836] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 23. Bk. Aristoteles, *Retorik*, 1355 a 34-36.

[837] *Age.* s. 243: فإن الكلام الخلقي يتعلق بالاختيار. ولذلك ليس في التعاليم قول خلقي يتعلق بجميل أو قبيح، أو نافع أو ضار

Doğruluk bakımından ise hendese ahlâk ilminden daha hayırlıdır. Bunun nedeni hendesede doğruluğun (sıdk) amaç olmasıdır ve dolayısıyla burad doğruluk daha güçlüdür. Öncülleri mahmûdât olan ahlâk ise doğruluk bakınından daha zayıftır. Ancak ahlâk ilminde sadece doğruluk değil, amel de amaçlanır.[838]

İbn Sînâ, cedel gibi zıtlardan birinin tercih edildiği sanat olan retoriğin doğru (savâb)[839] ve erdemli olan tarafı tercih edeceğini bildirmektedir. Erdemli olan tarafa yönelen retoriğin kendi erdemi ise iki taraftan birine ikna etme tasarrufu gücüne sahip olmasıdır. İbn Sînâ bu tercih gücünü, "güç" (kuvve) ve "erdem" (fazilet) kavramlarını karşılaştırarak açıklamaktadır. Buna göre güç, hayır ve şerden her ikisinde de kullanılabiliyorken ahlâkî erdem sadece hayır için söz konusudur.[840] Bunun dışında sağlık, zenginlik ve cesaret ise şerde de kullanılabilir. Bunların hayırda kullanılması bir zorunluluk iken şerde kullanılması şerri savuşturmak içindir. Bu durumu tasvir etmek için şu örnek verilir: "فلح الحديد بالحديد" ("Demir demirle ikiye bölünür" ya da "Çivi çiviyi söker").[841]

Toplumda mahmûdât gibi yaygın kabul görmüş ortak değerler bulunmakla birlikte insanların ahlâkı birbirinden farklıdır.[842] İnsanların bu farklı ahlâkî yapıları, temel özelliği

---

[838] *Age.*, s. 79: الهندسة فإنها أفضل من علم الأخلاق. فإن الصدق في الهندسة آكد وهو فيه الغرض، وفي علم الأخلاق أضعف، لأن بناءه على المحمودات، وليس الغرض فيه نفس الصدق فقط، بل والعمل

[839] İbn Sînâ, *age.*, s. 23, 178. Ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, s. 59.

[840] İbn Sînâ, *age.*, s. 24.

[841] *Age.*, s. 24-25.

[842] *Age.*, s. 11: فإن الأخلاق تختلف بالناس

seçmek olan ahlâkın bu özelliğinin daha da anlamlı bir hale gelmesini sağlamaktadır.

Ahlâk ilminin temel kavramlarından olan "iyi" (*el-birr*), "adâlet" ve "erdem" özelliklerini anlam olarak içinde barındırmaktadır. "İyi"nin ne olduğuna ise sınırsız tikeller dünyasında yaşayan insan değil şeriat karar verir.[843]

Ahlâkî erdemlerin değeri ömrün değişik dönemlerinde ayrı bir anlam kazanmaktadır. Örneğin daha önce verilen bir örnekte olduğu gibi zina etmek her yaşta kötüdür. Ancak yaşlıyken böyle bir şey yapan biri, yaşının ilerlemiş olmasına rağmen şehvetinin dinmemiş olması nedeniyle yazılı olmayan kanunların bekçisi olan toplum tarafından daha çok ayıplanır.[844]

İbn Sînâ'nın miras edindiği ilim geleneğine karşı tavrının alâkîliği noktasında şu örnek önemlidir: İbn Sînâ, *Retorik*'te Aristoteles'in verdiği bir örneği anlayamayınca, "Bu konuda ilk ta'limde anlamadığım bir örnek verilmiştir" ifadesini kullanmaktadır.[845] Bu ifade İbn Sînâ'nın metnine ayrı bir güvenilirlik kazandırıyorken kendi şahsiyetine dair de ayrıcalıklı bir ipucu vermektedir.

Konu hitabet ve fayda ilişkisi olunca İbn Sînâ hatiple alakalı olarak şöyle bir erdem örneği vermektedir: "Hatip kendi menfaatini değil muhatabının menfaatini düşünür. Eğer böyle yapmazsa sofistler gibi olur."[846]

---

[843] *Age.*, s. 84: فأما البر فإنها فضيلة عادلة تقسم لكل ما يستحقه بحسب تقدير الشريعة"

[844] *Age.*, s. 81.

[845] *Agy.*

[846] *Age.*, s. 28.

Çoğu insan doğuştan kötü olmasa da ve yapı olarak mükemmelliği ve erdemi istese de fırsat bulduğunda yanlış yapmaktan kaçınmaz.[847] Bu durum insanların kendilerini terbiye edilmemiş duygu ve heveslerine kaptırmalarından kaynaklanmaktadır. Özellikle halkın çoğunluğunun bu yönünün terbiye edilmesi hususunda onların duygu ve hazlarına hitap edecek olan en etkili araçlardan biri de doğal olarak halkın dilinden anlayan retorik sanatı olacaktır.

Ahlâk ve siyasetin konusu olan iyilikler ve kötülükler zorunlu olarak ortaya çıkanlar değil de iradeyle meydana gelen iyilik ve kötülüklerdir. Çünkü insanı gerek kendi içinde gerekse toplum hayatında yetkinleştirmeyi amaçlayan ahlâk ve siyasetin en büyük dayanağı insan iradesidir.[848]

3.2.3. Retoriğin Siyasetteki Rolü

Retorik, siyaset bağlamında iki şekilde ele alınabilir: 1. Kendisi bakımından, yani politik söylevde olduğu gibi retoriğin sadece bir araç olarak kullanıldığı pratik retorik, 2. Konusu bakımından (siyaset ve ahlâk). Aristoteles retoriği siyasetle bağlantılı olarak Sofistlerden farklı bir şekilde daha çok konusu bakımından ve politikacıların daha iyi siyaset edebilmesi için bilmesi gereken konular olması dolayısıyla ele alıyor olsa da bir hatibin konuşma üslubuyla ilgili konulara da yer vermektedir.

---

[847] Aristoteles, *age.*, 1382 b - 1389 a.

[848] İbn Sînâ, *age.*, s. 57-58; Çıtır, *agt.*, s. 61.

Klasik retorik hem konusu hem de tarihi gelişimi bakımından toplumların siyasi ve sosyal yapılarıyla doğrudan bağlantılı bir disiplindir.[849]

Antik Yunan topraklarının tarıma elverişli olmaması dolayısıyla buralarda yaşayanlar hububat tarımından ziyade bağcılığa yöneldi. Bağcılık ise sermaye gerektiren ve ürün alma süresi uzun bir uğraştı. Bunun sonucunda kırsalda yapacak bir şeyi kalmayan insanlar yaşadıkları yerleri terk ederek iş aramaya koyuldu. Zamanla insanlar borçlarına karşılık köleleştirilmiş ve köleler toplum hayatında birçok haktan yoksun bırakılmıştı. Toplumun ancak yüzde onu imtiyazlı haklara sahipti. Özgürlük ve rahat yaşama isteği toplumdaki değişim taleplerinin artmasını sağlamıştı. Solon (M.Ö. 640-559) hazineden para ayırarak köleleri özgürleştirme politikaları uygulamış ve borca karşılık köleliği yasaklamıştı. Zenginliğin artması beraberinde güç ve yönetime katılım arzusunu getirmişti. Siyasi hayata katılım ise toplum karşısında hitabet yeteneğiyle orantılıydı. Diğer yandan insanların eğlenceye daha fazla zaman ayırabiliyor olması ve retoriğin de bir eğlence aracı olması dolayısıyla M.Ö. beşinci yüzyılda retoriğin toplumdaki değeri artmıştı.[850]

M.Ö. 403 yılında yönetimi elinde bulunduran otuz tirandan oluşan "otuzlar meclisi" fitneye sebebiyet verebileceği gerekçesiyle retorik eğitimini yasaklamışlardı.[851]

Retoriğin halkın, yani demokrasinin dili olması dolayısıyla cumhuriyet Romasında liderler halkı daha iyi kontrol edebilmek için retorik öğreniyorlardı. Grek-Roma kültür havzasında retoriğin yoğun bir şekilde kullanıldığı siyasi or-

---

[849] Williams, James D., *age.*, s. 2.

[850] Williams, *age.*, s. 11-13.

[851] Vitanza, Victor J. *Writing Histories of Rhetoric*, s. 7.

tamlar imparatorluğun etkisiyle kapatılmaya başlayınca retorik farklı bir niteliğe bürünerek o dönemde yaygınlaşmaya başlayan Hıristiyanlık öğretilerinin yaygınlaştırılmasında kullanıldı.[852]

Meşşâî felsefe geleneğinde retorikle siyaset ilişkisi Aristoteles'in *Retorik*'ine dayanır.[853] Fârâbî yönetim biçimlerini ayrıntılandırdığı eseri *Füsûlu'l-medenî*'de toplumla ilgili konularda retoriğin önemine de değinmektedir.[854] İbn Sînâ'ya göre ise retorik diğer sanatlara göre ifade ettiği hususların halk tarafından daha kolay kavranıyor olması bakımından bir avantaja sahiptir.[855] Ayrıca devlet yönetiminin gerekliliklerinin (mesâlihu'l-medeniyye) ve kamu menfaatinin (şemlü'l-maslahat) yerine getirilmesinde ve ortak yaşam düzeninin (nizâmu'l-müşâreke)[856] sağlanmasında bir kıyas disiplini olan retorik yardımcı bir unsurdur.[857]

İslam dünyasında Antik Yunan retoriği Aristoteles'in bu alandaki eserinin kaynak olarak kullanıldığı metinler üzerinden incelenmiş, pratik alandaki uygulamalar çok daha farklı bir seyir takip etmiştir. Dolayısıyla İslam coğrafyasında Antik Yunan'dakinin benzeri bir retorik ve siyaset ilişkisinden söz edilemez.

İbn Sînâ *Hatâbe*'de siyasetle ilgili konuları inceleme konusu yapıyor olsa da bunu, retorik sanatının (sınâa'tü'l-

---

852 Williams, *age.*, s. 3 vd.

853 Aristoteles, *Retorik,* 1356 a 25-27)

854 Fârâbî, *Fusûlu'l-medenî*, s. Prg. 50, 53, 54.

855 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 17.

856 İbn Sînâ *Hatâbe*'de birlikte yaşamanın gerekliliğini vurguladığı yerlerde Fârâbî gibi "te'âvün" (gegenseitigen Bund, yardımlaşma) kelimesini değil de daha çok "müşâreke" kelimesini tercih etmiştir, bk. al-Farabi, *der Musterstaat*, trc. Friedrich Dieterici, E. J. Brill, Leiden, 1895, s. 53.

857 İbn Sînâ, *el-Kıyas*, s. 4; a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 22.

hatâbe) maddesini oluşturan siyaset konusunun derinlemesine araştırılması retorik sanatının değil siyaset ilminin (el-'ilmü's-siyâse) konusudur. Bunun dışında aralarında bir ortaklık bulunmadığından[858] dolayı[859] siyaset sadece retoriğin sınırları çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu bakımdan hatabî kıyasın maddesi olmasının dışında siyasetin diğer nazarî ve amelî ilimlerden farkı bulunmamaktadır.[860] Diğer yandan sadece retorikle alakalı metinlerinden yola çıkarak İbn Sînâ'nın siyaset anlayışına dair bütüncül bir bakış açısı da geliştirilemez. Filozofun kendisi de bu konunun daha ayrıntılı bir şekilde siyaset ilminde işlendiğini belirtmektedir.[861] Burada genel olarak retoriğin yararı konusu çerçevesinde retorik metinlerindeki siyasetle alakalı konulara değinilecektir.

İbn Sînâ'nın *Şifâ*'dan başka retorikle alakalı tek müstakil metni olan *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'nin retorikle ilgili kısmının tam başlığı şöyledir: "Fî me'ânî kitâbi rîtûrîkâ ey el-belâğa fî'l-hukûmeti ve'l-hatâbe."[862] Bu başlık retoriğin siyasetle olan güçlü ilişkisinin bir göstergesidir.

Fârâbî'nin zannî ve amelî felsefe anlayışına[863] uygun olarak *Kitâbu'l-Hatâbe*'de "zanna dayalı" ve "amele dayalı" ('ameliyye) şeklinde ikiye ayırdığı sanatlardan ameli sanatlar arasında yer verdiği[864] retoriği İbn Sînâ, "maddesi siyaset vb.

---

858 *Age.*, s. 35: "Tasarruf bakımından retoriğin siyasetle ne bir ortaklığı ne de bir benzerliği vardır."

859 *Age.*, s. 64: "على أن استقصاء الأمر في هذا العلم للسياسة، لا لصناعة الخطابة"

860 Black, *age.*, s. 132.

861 İbn Sînâ, *age.*, s. 64. Fârâbî ise ideal devlet anlayışını ortaya koyduğu eserinde toplumda yardımlaşmaya (te'âvün, gegenseitigen Bund) dayalı bir düzenin nasıl ortaya koyulacağını ayrıntılı bir şekilde incelemektedir, bk., Fârâbî, *Musterstaat (Ideal Devlet)*, nşr. Dieterici, s. 53.

862 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 15.

863 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 69, 89.

864 A.mlf., *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 57-59.

konular olan kıyas sanatı"[865] olarak tanımlamakta ve amacının ne gerçeğe ulaşmak ne de adaleti sağlamak olduğunu, onun tek amacının ikna olduğunu ifade etmektedir.[866] Bu bakımdan retorik toplumun, kazanması istenen hasletlere ikna olarak ulaşması ve bu konuda genel bir kanı oluşması için yetkin bir araçtır. Bunun içindir ki retoriğin amacı olan ikna Fârâbî'nin devletler sınıflandırmasında devlet şekillerinden birine ad olarak verilmiştir (cûdetu'l-iknâ', iyi ikna).[867]

İbn Sînâ'nın kullandığı "meşveret" ifadesi Aristoteles'in metninde yer alan politik hitabetle[868] alakalı olduğu için "el-müşîr" ifadesi siyasetle bağlantılı olarak "siyasetçi" "müşâvir"[869] veya "müşavir sözcü" (el-hatîbü'l-müşîr) anlamlarıyla karşılanmıştır. İbn Sînâ meşvereti iradeyle iyiliği kazandıracak veya kötülükten sakındıracak olan şeye doğru iradeyi harekete geçirmesi istenen söz olarak tanımlamıştı. Buna göre iradi olmayıp zorunlu olan, istensin ya da istenmesin, olacak olandır. Hâlbuki imkâna dayanan meşveret zorunlu olmadığı gibi bütünüyle mümkün de değildir. Çünkü mümkünler ya da imkânlar dâhilinde olanların arasında iradeye dayanmayıp doğadan kaynaklanan şeyler olduğu gibi arızî olarak ortaya çıkanlar da vardır.[870] Meşveret her ne şekilde olursa olsun iradeyle olmayan konularla ilgili değil, iradeyle ortaya koyup ya da ortadan kaldırabileceğimiz mümkünlerle ilgilidir.[871]

---

[865] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 58: "الصناعة القياسية بمواد من السياسة وأمثالها"

[866] *Age.*, s. 8.

[867] Fârâbî, *Fusûlu'l-medenî* (Dunlop neşri), s. 137-150.

[868] Aristoteles, *Retorik*, 1358 b 8-13.

[869] Günümüz Türkçesinde "müşâvir" kelimesiyle aynı anlama gelen "danışman" kelimesini, bu kelimenin siyaset dışı alanlarda da kullanılıyor olmasından dolayı tercih etmedik.

[870] İbn Sînâ, *age.*, s. 57.

[871] A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 16.

İbn Sînâ *Hatâbe*'de ayrıntılarına girmeden siyasetle ilgili konuların şöyle sıralanabileceğini belirtmektedir:

1. (Donanım olarak) hazır olma hali (العدة)
2. Savaş ve barış (الحرب والسلم)
3. Ülke savunması (حماية المدينة)
4. (Ülkeye) giriş çıkışların kontrolü (مراعاة أمر الدخل والخرج)
5. Kanunların uygulanması (تفريع الشرائع)
6. Kamu yararının belirlenmesi (وضع المصالح).[872]

Kamu yararıyla ilgili bu son madde Aristoteles'in metninde bulunmamaktadır.[873] İbn Sînâ'nın *Hatâbe*'de birçok defa vurguladığı bireyin ve toplumun "maslahat"ı konusu, "المصالح" veya "المصلحة" kelimeleriyle ifade edilmektedir.[874] Bu bağlamda bireysel ve toplumsal yaşamın yararını " المصلحة الشركية", "صلاح المشاركة" veya "صلاح الحال" kavramlarıyla ifade eden İbn Sînâ, "Toplumun yararına olanın sürekliliği"ni (قوام المصلحة الشركية) sağlamaya çalışmanın siyasetin en temel görevlerinden biri olduğunu belirtmektedir.[875]

İbn Sînâ'nın retorikte ortaya koyduğu siyaset siyaset anlayışına dair bütüncül bir yaklaşım sergileyebilmek için ayrıca İslam felsefesindeki burhan teorisiyle alakalı olarak hiyerarşik bakımdan daha yukarıda olan külliler prensibine bakmak gerekir. İbn Sînâ siyasetle alakalı konulardan önce devletin geneliyle ilgili olanlara daha sonra da bireyi ilgililendiren meselelere değinmektedir.[876] Aristoteles devlet şekillerine

---

[872] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 58.

[873] Bk. Aristoteles, *Retorik*, 1359 b 20.

[874] Bk. İbn Sînâ, *age.*, s. 16, 22, 61 vd.

[875] A.mlf., *Topikler*, prg. 6; a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 63-66, 69.

[876] *Age.*, s. 53 vd.

bireyle ilgili hususlardan sonra yer vermişken İbn Sînâ bu konuyu hem bireyle ilgili hususların peşi sıra hem de devlet yönetimiyle alakalı bölümde incelemektedir.[877]

Toplumsal bir varlık olan insan, hayatın akışı içerisinde diğer canlılardan yardım alır. Ancak bir insan olarak insana en büyük yardımı kendini ifade gücü (lisan ve beyan) sağlar. Bu gücüyle insan adaletli davranır, zulmeder, iyi veya kötü olur.[878]

Her türlü meselede halkı ikna etmenin imkânlarını arayan retoriğin toplumun tamamını idare eden ve toplumun sahip olduğu genel kanaatlerin oluşumunda en etkili kurum olan siyaseti konu edinmemesi düşünülemez. "Söz söyleme siyaseti" olarak da adlandırabileceğimiz retorik siyasetle ilgili konulara sınırları çerçevesinde yer vererek[879] ayrıca siyasi bir figür olan hatibin ikna kabiliyetini güçlendirmeyi amaçlamaktadır.

Genel olarak felsefeye göre retoriğin toplumdaki etkisi daha fazladır. Halk (amme) idaresi bir meleke olan ve devletlerin (*müdün,* πόλεις, *poleis*) gereklilikleri için faydalı bir araç olan retorikle sağlanır.[880]

Övgü, yergi, yüceltme veya küçümseme gibi duyguları harekete geçiren etkenlerin sıkça kullanıldığı siyasette söz oyunlarına daha az başvurulur.[881] Ancak bir ifade biçimi olarak retorik özelliği taşıyan ve toplumu belli bir konuda ikna etme amacı güden entimem ve örneklem dışındaki ifadeler

---

877 Aristoteles, *age.,* 1365 b – 1366 a; İbn Sînâ, *age.*, s. 62-64, 82-83.

878 *Age.*, s. 25: والمرء ينصر بدنه ونفسه بما هو مشارك فيه لسائر الحيوان، فما أحسن به أن يكون قديرا على نصرة نفسه بما يخصه، وهو اللسان والبيان....

879 *Age.*, s. 64.

880 *Age.*, s. 6.

881 Würsch, *age.,* s. 135.

konu olarak tikellerle ilgilidir ve siyaset içerisine sıklıkla dâhil edilmektedir. Bu konuların fazla olması dolayısıyla[882] İbn Sînâ sadece adalet-zulüm, büyüklük-küçüklük (azîm-sağîr), fayda-zarar ve övgü-yergi gibi bahislere değinmiştir.

İbn Sînâ belirli bir davayla sınırlı olabilecek adli konuşmaların toplumun genelini kapsayan tefsirden farklı olduğunu belirtir. "Tefsir" (tebyîn) kavramı *Hatâbe* çerçevesinde pazarlık yapmak gibi basit bir tartışma olmadığı gibi adli bir savunma konuşması da değildir.[883] Bir politikacı dinleyiciler tarafından itibar görmek için ne pazar ağzını kullanır ne de daha az kuşatıcı olan ve halkın anlamayacağı girift bir süreç özelliği arzeden adlî bir konuşma yapar. Yargıda taraflar yargıcın kararında etkili olsalar da son sözü hâkimler söyler. Siyasette ise kararlar, savunma ve savaş durumları (umûri 'inâdiyye ve cihâdiyye) dışında[884] halka bırakılmıştır. Çünkü halk sağduyusuna dayanarak karar verir (fe yekûnu li cumhûri'n-nâsi bi ahkâmihî basîretün).[885]

---

[882] İbn Sînâ, *age.*, s. 16.

[883] *Age.*, s. 18-20.

[884] Bu ayrım görebildiğimiz kadarıyla Meşşâî gelenekte sadece İbn Sînâ'nın eserinde yer almaktadır. Aristoteles'te "savunma ve savaş" (عنادية و جهادية) şeklinde değil de "savaş ve barış" (الحرب والسلم) şeklinde yer almaktadır (1359 b 33-1360 a 6. Savunma ve savaş (cihat) İslam hukukunda normal hallerde farz-ı kifâye olarak kabul edildiği için İbn Sînâ böyle bir ayrıma gitmiş olabilir. İbn Rüşd'e göre düşmana karşı yapılacak olan cihad, normal şartlarda farz-ı kifayedir. Olağanüstü hallerde ise, farz-ı ayn olur. Bk. Muhammed b. İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid Nihayetü'l Muktesid*, Beyrut, 1988, 1, 380-381) "Hoşunuza gitmese de, kıtal (savaş) size farz kılındı. Hoşunuza gitmeyen bir şey hakkınızda hayırlı olabilir. Hoşunuza giden bir şey de, hakkınızda şer olabilir. Allah bilir, siz bilmezsiniz", Bakara suresi, ayet: 216. İbn Haldun ise savaş hakkında ayetteki "hoşunuza gitmese de" ifadesini, "arzu edilen bir şey olmamakla birlikte" şeklinde yorumlamış ve savaşı kaçınılması mümkün olmayan bir durum olarak görmüştür, bk., İbn Haldun, *Mukaddime*, Mısır, s. 270-271.

[885] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 20.

İbn Sînâ'nın siyasete dair Fârâbî'deki gibi bir eseri bulunmamaktadır. Ancak genel anlamda insanın yetkinliği ve mutluluğu konusuyla ilgilenmiştir.[886] Doğrudan ilgili olmasa da siyasetin konuları bakımından filozofun özgün düşüncelerini barındıran *Hatâbe* ortaçağ İslam siyaset felsefesi çalışanların çoğunlukla ihmal ettiği bir eser olmuştur. Bazıları İslam siyaset felsefesiyle ilgili olarak ya İbn Sînâ'ya hiç yer ayırmamışlar ya da ayırsalar bile filozofun *el-Hikmetü'l-'Arûziyye* ve *el-Hatâbe* gibi retorikle ilgili metinlerine değinmemişlerdir.[887]

İslam felsefesi ve siyaset konularını, özellikle Fârâbî'de siyaset konusunu çalışan Leo Strauss'un, İslam filozoflarının içinde bulundukları siyasi ortamın etkisinde kalarak siyasi görüşlerini siyasi otoriteye uygun bir şekilde dile getirdikleri iddiasına karşın Gutas İslam felsefesi metinlerinin siyasi okunuşuna karşı çıkmaktadır.[888] Retorik metinleri bağlamında Strauss'un bu tesbiti doğru değildir. Zira genel olarak İslam filozofları, özel olarak ise İbn Sînâ, birinci bölümde de belirttiğimiz üzere ahlâkî ve dini gerekçelerle almadıkları ya da değiştirdikleri hususların dışında Aristoteles'in *Retorik*'indeki hemen her konuyu ele almışlardır.

Diğer yandan Gutas'ın İslam felsefesi metinlerinin toptancı bir şekilde siyasi okunuşunu eleştirmek adına takındığı bu tavır, beraberinde İslam filozoflarının metinlerindeki yeri geldiğinde ayrıntılı olarak da ele alınan siyasi konuları yok sayma tehlikesini doğurmaktadır.[889]

---

[886] Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958, s. 143.

[887] Bk., Nasr; Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 86-87; Rosenthal, ilgili bölüm.

[888] Gutas, *Ibn Sînâ'nın Mirası*, s. 175 vd.

[889] Bk. Gutas, *age.*, "Siyasi Yaklaşım"

3.2.3.1. Adalet-Zulüm

Yukarıda da belirtildiği üzere bir meselenin meşveret konusu olabilmesi için iradeye dayalı olarak ortaya çıkmış olması ve bu mesele eğer adlî bir olay ise hakkında "adil" veya "zulüm" hükmü verebilmek için geçmişte vuku bulmuş olması gerekir.

İnsandan ortaya çıkan her fiil ya kasıtlı ve iradi olarak ya da kasıt ve irade olmaksızın meydana gelir. Kasıt ve irade olmaksızın meydana gelen fiiller ya raslantı sonucu ilişir ya da zorunlu olarak meydana gelir. Zorunlu fiiller ise ya bir doğadan ya da bir zorlamadan kaynaklanır.

İradeyle ortaya çıkan fiiller ise ya alışkanlığa ya da huya (hulk) bağlıdırlar veya da şehvet olan hazza yönelik ya da öfke olarak adlandırılan savunma ve galip gelmeye yönelik hayvani bir arzuya bağlıdırlar. Bu fiiller fikre dayanan ve mantıksal bir arzudan da kaynaklanıyor olabilirler. Fikri fiillerle sanki amaç akli ve güzel olmayan bir şey olsa bile hangi amaçla olursa olsun fikirden kaynaklanan her türlü fiil kastediliyor gibidir.[890]

Adlî hitabette "adil olan"la (δίκαιον, dikaion) "adil olmayan"ın (ἄδικον, adikon) ayırdına varmak amaçlanır.[891] İbn Sînâ, Aristoteles gibi belirgin bir şekilde retorik türleri konusuna ayrıntılı olarak girmemekte ve bu konuları daha çok "hatîb" veya "müşâvir" kavramları bağlamında inceleme konusu yapmaktadır. Adalet ve zulmün retorikle ilgisi ise bunların hatibin bilmesi gereken hususlardan olması bakımındandır.[892]

---

[890] İbn Sînâ, *age.*, s. 94-95.

[891] Aristoteles, *Retorik,* 1358 b 25-26.

[892] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 13-14.

Aristoteles adaleti, "Herkesin sahip olduklarından yasalara uygun olarak yararlanması erdemi" olarak tanımlamaktadır.[893] Aristoteles'te adalet (δικαιοσύνη, dikaiosüne) diye ifade edilen kavram Arapça tercüme ve İbn Sînâ'da "'adl" kelimesiyle olduğu gibi "iyilik"le de (birr) karşılanmaktadır.

Yasalarla ilgili olarak genel hükümlerin sınırları hâkimler tarafından belirlenir. Diğer yandan adalet, zulüm, fayda, zarar gibi hususlar tümüyle yetkin olarak gerekleştirilemeyeceği için bireylere bırakılmayıp yasaya terk edilmiştir. Hatipler ve imamlar bu konularda usule dayanarak hüküm verirler. Temel kaynaklarda bir hükmün bulunmadığı füru konularda ise imamın veya kadının görüşüne başvurulur.[894]

İnsanların adalete yönelmesi barış sevgisindendir. Barış sevgisi ise ya erdemden ya da güçsüzlükten kaynaklanır.[895] Toplumda bireyler arasında adalete dayalı bir ilişkinin tesis edilmesi bireylerin birbirleriyle iletişime geçip etkileşime girmeleriyle oluşturacakları dengeye dayalı bir ortaklıkla mümkün olacaktır.[896] Böylece güçsüzlükten ziyade erdemin çıkış noktası olarak alındığı toplumsal bir barış meydana gelecektir.

İnsanlar arasında genel kabul görmüş, toplumda yaygın olarak bilinen ve toplumun riayet ettiği yazılı ve yazılı olmayan kanunlara göre adalet anlayışı farklıdır. Yazılı kanunlar adalet için belli bir sınır koyup her durumu bu sınıra göre değerlendiriyorken ortak yasalar her olayı ayrı ayrı değerlen-

---

[893] Aristoteles, *age.* 1366 b 8-11.

[894] İbn Sînâ, *age.*, s. 14; Aristoteles, *age.* 1345 b 1-17. Aristoteles'e göre iyi yapılmış yasalar mümkün olduğunca yargıçlara az iş bırakan yasalardır. Davalarda anlık kararlar verilmesi dolayısıyla kanun (anayasa) daha kuşatıcı olmalı ve ani karar vererek haksızlığa yol açmanın önüne geçmelidir.

[895] İbn Sînâ, *age.*, s. 160.

[896] İbn Sînâ, *eş-Şifa*, *Metafizik*, onuncu makale.

dirir.[897] Bununla birlikte tek bir adalet veya zulüm yoktur. Duruma göre adalet ve zulmün de dereceleri vardır.[898]

Adalete karşı çıkmak veya ona aykırı hareket etmektense ve ona uygun davranmak onurlu ve övgüye değer bir davranıştır.[899] Hile ya da güç kullanarak sonsuza dek adaleti saptırmak ise asla mümkün değildir.[900]

Zulüm konusuna gelince İbn Sînâ zulmü, "Kanunda yeri olmaksızın kişinin cezalandırıldığı rezilet"[901] şeklinde tanımlamaktadır. Diğer bir tanım ise şöyledir: "Yasal sınırın aşılarak isteyerek ve belli bir kasıtla ortaya konan zarar verme durumudur.[902] Nasıl ki her faydalı olan şey adil değilse[903] her zararlı olan şey de zulüm değildir.[904]

Adaletin zıddı olan zulüm değişik şekillerde ortaya çıkar. Zulüm, yazılı kanunlara karşı gelmek bakımından olabileceği gibi yazılı olmayan kanuna muhalefet bakımından da olabilir. Ancak yazılı olmayan kanunlardaki zulüm daha ağırdır, çünkü bu kanun daha büyük bir zorunluluk bildirir.[905]

Neye veya kime karşı işlendiğine göre de farklı farklı zulüm çeşitleri vardır. Zulüm birini dövmek veya birinin malını almak örneklerinde olduğu gibi tek bir kişiye karşı ya da askerden kaçmak ya da alışverişte ücreti ödememek şeklinde

---

[897] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 114.

[898] *Age.*, s. 112.

[899] *Age.*, s. 85.

[900] Aristoteles, *age.*, 1376 b 20-25.

[901] *Age.*, s. 84: والجور رذيلة يكون بها المرء آخذا ما ليس له بحسب تقدير الشريعة

[902] *Age.*, s. 94: "إن الجور إضرار يقع بالقصد والمشيئة متعد فيه الرخصة الشرعية"

[903] *Age.*, s. 111.

[904] *Age.*, s. 111, 117.

[905] İbn Sînâ, *age.*, s. 111, 117.

devlete karşı da (بحسب المدينة) olur. Tabi bunlar bilerek ve isteyerek gerçekleşiyor olmalıdır.[906]

Zorbalık, cedelî bir tavır olarak görülebilir. Çünkü cedelciler, halkın anlamadığı tümel konularla onların karşısına çıkıp onları tartışmada yenince; halk bunların söylediklerinin doğru mu yanlış mı olduğuna karar verememekte ve bunları doğrulukla değil de güçle iş yapanlara benzetmektedir.[907] Güce güvenerek karşıdakini alt etmeye çalışmak ise bir tür zorbalıktır.

Bütün ülkelerde geçerli olan sorumluluktur (تفويض). Olayı tesbit eden kişi olayın adil mi zulüm mü olduğuna bakar, ancak meselenin adalete uygun olup olmadığı kararı hâkimin görüşüne bırakılır.[908]

Gençler genellikle haramlarda ve kavgada, ihtiyarlar malda mülkte ve zenginler de hazlarda haddi aşıp zulmederler.[909]

Zulme düşmemek ve adaleti gerçekleştirmek için savunma hakkı her bireyin vazgeçilmez hakkıdır. Kendisine suç isnat edilen birinin kendini savunması için güçlü bir retoriğe ihtiyaç vardır. Hâkim, taraf gözetmeksizin kendilerini savunmaları için her iki tarafa da imkân tanır. Karar aşamasına kadar hâkim herhangi bir tarafa yönelimi olduğu hissini verecek belirtilerden uzak durur ve ihsâs-ı reyden kaçınır. Soruşturmanın (istiksa) ve davanın sınırlarının dışına çıkmak yanlış bir karar vermesine sebep olabilir.[910] Mahkemede taraflardan hangisi daha ikna edici bulunursa kadı ve hâkim de

---

906 *Age.*, s. 111.
907 *Age.*, s. 2.
908 *Age.*, s. 14.
909 *Age.*, s. 98.
910 *Age.*, s. 20.

onun lehinde bir hüküm verir. İbn Sînâ kendi döneminde bu uygulamanın az bulunduğunu, bununla birlikte bütün coğrafyalarda neyin adalete uygun olduğu neyin uygun olmadığını belirlemenin hâkimin görüşüne bırakıldığını belirtir.[911] Zira bir devleti ayakta tutan adalettir.[912]

Zalim isteyerek zarar verendir. Zira ondan bir istek ve kasta bağlı olarak değil de doğadan veya zorla ortaya çıkan fiil onu iyi veya kötü yapmaz. Fiilini bir kasta dayalı olarak yaptığında zalim olur. Çünkü bu insan ne yapacağını önceden bilmekte, istemekte ve kurgulamaktadır. Böyle olunca da bu kişi azılı bir zalim olmaktadır.[913]

3.2.3.2. Fayda-Zarar

Hatibin siyasi konularla ilgili olarak bilmesi gereken diğer bir mesele ise neyin faydalı ve neyin zararlı olduğudur. Kıyas sanatları fayda ve zarar konusu bakımından değerlendirilecek olursa burhan sanatı belli bir kesim için faydalı bir sanattır. Retorik de halkın çoğunluğuna faydalı olması bakımından faydalı sanatlar arasında yer alır. Cedelin burhan ve retorik kadar olmasa da faydası vardır. Şiir tasdik için değil tahyîl içindir, ancak retorikle beraber devlet işlerinde ve toplum ilişkilerinin düzenlenmesinde (nizâmü'l-müşâreke) faydalıdır.[914] İkna amacıyla değil de şaşırtmak için kullanılan

---

[911] *Age.*, s. 14, 15. "وكان هذا القسم مما قلّ وجوده ويعسر اتفاقه في هذا الزمان، وكان المستمر في الأقاليم كلها هو تفويض الحكم في أن الأمر عدل، أو ليس بعدل إلى رأي الحاكم

[912] *Age.*, s. 8.

[913] *Age.*, s. 95.

[914] A.mlf., *el-Kıyas*, s. 4.

safsata ise bırak insanlara faydalı olmayı hep zarar için vardır.[915]

Politik konuşmaların ortaya koymaya çalıştığı fayda (nâfi', συμφέρον, sümferon) ve zarar (zârr, βλαβερόν, blaberon)[916] anlayışı avam ve havassa göre değişir. Her grubun (fırka) kendine göre bir fayda ve zarar anlayışı vardır. Halkın aşina olduğu fayda ve zarar başka, havassın aşina olduğu fayda ve zarar başkadır.[917]

Canını seven güzel olana değil faydalı olana yönelir. Çünkü faydalı olan insanın kendine göredir, güzel olan ise başkasına göre.[918]

Farklı yaşlarda farklı yarar algılamaları da söz konusudur. Örneğin gençler daha çok faydalı şeylere eğilim gösterirler ve hayırlı diye anladıkları şey aslında fıtratlarından dolayı faydalı olandır.[919]

Her zararlı olan zulüm olmadığı gibi, her faydalı da adil değildir.[920] Bazı durumlarda demirin altından daha faydalı olması gibi çoğunlukla bulunan az bulunandan daha faydalı da olabilir.[921]

Politik (müşâvirî, Beratung) söylev gelecek zamanla ilgilidir ve faydalı olanı zararlı olandan ayırmayı amaçlar.[922]

---

915 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 24.

916 Aristoteles, *age.* 1358 b 20-22; İbn Sînâ, *age.*, s. 14.

917 *Age.*, s. 14.

918 *Age.*, s. 160: " فإن محب نفسه، يميل إلى النافع، لا إلى الجميل. فإن النافع بحسب نفس الإنسان، والجميل بحسب غيره."

919 *Age.*, s. 158.

920 *Age.*, s. 111.

921 *Age.*, s. 78.

922 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 19. Aristoteles, *age.*, 1358 b 20-22.

1362 a 20'de Aristoteles faydalı olanı (nâfi', συμφέρον, sümferon) iyi (τὸ ἀγαθόν, das Gute) ile aynı anlamda kullanmaktadır[923]

Burhan, cedel ve retoriğin amaçlarının karşılaştırıldığı bu kısımda İbn Sînâ burhan ve retoriğin faydaya (fâide), cedelin (mücâdele) ise dirence (mukâveme) yönelik olduğunu belirtir. Asıl amaç faydalı olmaktır (الإفادة).[924] İnat edenle mücadele etmek ikinci amaçtır.[925]

Halk neyin faydalı neyin zararlı olduğunu bilir, ancak fayda ve zararı açık olmayan hususlar da vardır. Bu noktada hatip halkın zararı veya faydası olup olmadığını açıklığa kavuşturmalıdır.[926] Bu durumda o şeyin bizzat kendisinin mi yoksa dolaylı olarak mı yararlı veya zararlı olduğu belirgin değilse hatip tarafından belirlenmesi gerekir. Hâkime düşen görev ise kendi görüşünü ileri sürmek değil, taraflardan hangisinin daha inandırıcı olduğuna hükmetmektir.

Filozofun fayda ve zarar anlayışı sadece bu dünyayla sınırlı kalmamakta, öte dünyayı da kapsamaktadır. Ahiretle ilgili hususlarda karar öncelikle nassa bırakılmıştır. Temel kaynaklarda geçen bir hüküm bulunmadığı takdirde hâkim kendi görüşüne göre karar verir.[927] Dünyevi meselelerde ise

---

923 *Age.*, 1362 a 20.

924 "Faydalanmak": "الإستفادة"

925 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 6. İbn Sînâ s. 20'de savunma ve savaşı "inâdiyye ve cihâdiyye" kelimeleriyle karşılamaktadır.

926 *Age.*, s. 14-15.

927 Adil olanda olduğu gibi (s. 14) iyinin ne olduğuna da şeriat karar verir, *Hatâbe*, s. 84. İbn Sînâ'ya göre amelî felsefenin üç bölümünden (ahlâk, ev idaresi/ekonomi, siyaset) birinci kısmını oluşturan ahlâk, dünya ve ahiret hayatında mutlu olabilmesi için insana özgü durumların nasıl olması gerektiğini araştırmaktadır. İbn Sînâ, *Aksâm*, 107.

hatip meselenin mevcudiyetini belirleyerek fayda sağlayıp sağlamadığına göre uygulamaya konulmasına karar verir.[928]

Hem bu dünya hayatı hem de ahiret hayatı için iyilik ve kötülük, fayda-zarar, zulüm ve adalet gibi konularda öncelikli olarak karar vermek, gerek algıda gerekse düşünüşte çeşitlilik gösteren ve yanılabilen bireylere değil Allah'a bırakılmıştır.[929] Aristoteles retoriğinde ise kişinin aleyhine olan durumlarda mesele başka bir açıdan yorumlanarak zararsız olan sonuca ulaşılmaya çalışılır. *Rhetorica* 1358 b 20-25'de fayda ve zararın "uygun" (συμφέρον) olana göre belirleneceği ifade edildiğinden dolayı Roma dönemi retorikçileri (Cicero, Quintilian) Aristoteles'in 1353 a 25 – 1354 b 15'te hatibin adaletten saptırmaması ve kötü olana ikna etmemesi gerektiğini ifade ettiğinden ahlâkî gerekçelerle "uygun[930] olma kısmını değiştirmişlerdir.[931] İbn Sînâ ise doğru olanı bireylerin görüşüne terk etmemiş ve kıstas olarak uygun olmayı değil de şeriatı almıştır.

3.2.3.3. Övgü ve Yergi

Klasik retorikte törensel hitabet çerçevesinde değerlendirilse de[932] İbn Sînâ övgü (medh) ve yergiyi (zemm) genel anlamda insan fiillerinin tamamıyla ilgili olarak, hukuk da dâhil olmak üzere özellikle siyasi konularla bağlantılı bir şekilde hatibin bilmesi gereken konularla bağlantılı olarak fay-

---

928 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 15.

929 *Age.*, s. 14, 84.

930 Fahreddin Razi de bu konuda mutezileye karşı düşüncelerini ortaya koyarken hüsün ve kubuh meselesinin itibari değil şeri olduğunu ifade etmiştir, bk., Razi, *Metâlib*, cilt 3, s. 289 vd.

931 Aristotle, *On Rhetoric*, ed. Kennedy, s. 49.

932 Aristoteles, *Retorik*, 1358 b 27-28.

da ve zarar gibi konularla birlikte ele almıştır.[933] Bu sebeple övgü ve yergi konusunu retoriğin yararı konusunda siyaset başlığı altında değerlendirmeyi uygun gördük.

Övgü ve yerginin amacı güzel (καλός, kalos, das Schöne) ve çirkindir (αἰσχρός, aischiros, das Hässliche).[934] Övgü, "Mazlumdan kötülüğü uzaklaştırmak erdemdir" sözünde olduğu gibi toplumdaki ortak yasalardan ya da "Oruç tutmak erdemdir" sözündeki gibi özel yasalardan olabilir.[935]

Hatip övgüye değer bulunanla doğru arasındaki ilişkiye dikkat etmeli ve her övülenin gerçekte doğru olup olmadığını ortaya çıkarmalıdır. Çünkü bazen çirkin görülen doğrudur, bazen de övgüye değer bulunup da doğru olmayan şeyler vardır.[936]

Münâfiriyyenin (nefret ettirme ve övme) amacı övgü ve yergidir (medh ve zemm) ve bunlar ya şimdiki zamanla ilgilidir ya da herhangi bir zamana ait değildir. Razi, İbn Sînâ'nın övgü ve yergiyle beraber yüceltme (tekbîr) ve küçük göstermeyi (tasğîr) de kullandığını belirtmektedir.[937]

Konuşmacı konuşmasına bahsedilen konunun övgüye değer bulunduğunu, faydalı veya hayırlı olduğunu ya da bü-

---

[933] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 7-8, 13-15 vd. Günümüzde de övgü ve yergi, politik konuşmalarda özellikle taraftarların övülmesi ve rakiplerin yerilmesi bağlamında sıkça başvurulan bir yöntemdir. Bk. Hauser, Gerard A., "Aristotle on Epideictic: The Formation of Public Morality", *Rhetoric Society Quarterly*, cilt: 29, sayı: 1 (Kış, 1999), (s. 5-23), s. 5 vd.

[934] Aristoteles, *Retorik,* 1358 b 27-28. Aristoteles'te övgü ve yergi için bk. Hellwig, Antje, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Göttingen, 1973, s. 137-140 vd.

[935] İbn Sînâ, *age.*, s. 15.

[936] A.mlf., *Işaretler*, s. 53.

[937] Razi, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, s. 251-252. Razi medh ve zemm konusuna *Muhassal*'da da değinmektedir. Bk. s. 478-479.

yük bir mesele olduğunu belirterek konunun dinleyici nezdinde rağbet görmesine çalışır. Diğer türlü eğer bir meselenin dinleyicinin gözünden düşmesi isteniyorsa bu durumda da meselenin olumsuz özellikleri dile getirilir.[938]

Retoriği siyasetin bir alt dalı olarak gören Aristoteles *Nikomachos'a Etik*'te adaletin önemi, onurlu ilişkiler ve gerçek hakkındaki tutkularını açığa vurmaktadır, ancak Aristoteles retoriğin toplumda adalete uygun bir şekilde kullanılıp kullanılmadığıyla veya bu bağlamda hatibin görevleriyle alakalı olarak bazı sofistik çürütmelerin dışında fazla bir şey söylememektedir.[939]

3.2.3.4. Kanun Koyucu (eş-Şâri', es-Sânin, el-İnsânü'l-kebîr)

Yasa koyucu (şâri') [940] hiçbir insanın onunla eşit olmadığı "büyük insan"dır (el-insânü'l-kebîr).[941] Cüz'î meselelerle ilgilenmeyen yasa koyucular (şâriûn), hâkimlerin yasalara uygun kararlar vermesini denetlerler (tahrîm ve tahzîr).[942]

İbn Sînâ'nın "el-insânü'l-kebîr" diye nitelendirdiği kişinin özellikleriyle Fârâbî'nin tarif ettiği erdemli devletin yöneticisinin özellikleri birbirine benzemektedir. Fârâbî erdemli devletin yöneticisinin, ibn Sînâ'nın "el-insânü'l-kebîr"inde olduğu gibi herhangi bir insan olamayacağını belirtmektedir. Çünkü yönetici yaratılışı ve tabiatı bakımından yönetici-

---

938 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 56-57.

939 Kennedy, *age.*, s. 55.

940 *Hatâbe*'de, s. 175'te geçen "es-sânin" ifadesi gerçek anlamda kanun koyucu değil de etkili konuştuğu takdirde sözü kanun yerine geçen anlamında kullanılmaktadır.

941 İbn Sînâ, *age.*, s. 19.

942 *Age.*, s. 20.

liğe kabiliyetli olmalıdır ve yöneticilikle ilgili iradî meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. Bu özellikler tabiatı gereği yöneticilik kabiliyeti olan insanda gelişip ortaya çıkar. Diğer yandan her sanat yöneticilik için uygun değildir. Bundan dolayı erdemli şehri yönetecek sanat herhangi bir sanat olamayacağı gibi bu herhangi bir melekeyle de kazanılmaz. Nasıl ki bir cins arasındaki ilk yönetici bu cinsteki herhangi bir şey tarafından yönetilmezse bu durum, parçalardan meydana gelen her bütün için de geçerlidir. Eğer bedende yönetici olacak tek bir yönetici organ varsa başka bir organ yönetici olamaz.[943]

İbn Sînâ'ya göre "yasa koyucu sanat" (*es-sınâ'atü'ş-şâri'a*) türemiş ve sonradan icad edilmiş ya da Allah katından olmayıp her akıl sahibi insanın sahip olabileceği bir sanat olduğu anlamına gelmemektedir. "Yasa koyucu sanat" Allah katındandır ve akıl sahibi her insanın bu sanata sahip olması sözkonusu değildir. Diğer yandan İbn Sînâ, Allah'ın yarattığı varlıklar üzerinde düşünüp onların nasıl olması gerektiğine dair bir sonuca varmanın da herhangi bir sakıncasının olmadığını belirtmektedir.[944]

İbn Sînâ, "yasa koyucu sanat"ın özelliklerine dair şu maddeleri sıralamaktadır: (a) Peygamberliğin varlığı; insan türünün var olması, varlığını sürdürmesi ve âhiret hayatı için dine olan ihtiyacı, (b) dinlerde ortak olan küllî/evrensel emirler ve yasaklar (hudûd) ile toplumdan topluma ve zamandan zamana göre farklılık arz etmek suretiyle tek tek dinlere özgü olan emir ve yasakların birtakım hikmetleri ve

---

[943] Fârâbî, *Ideal Devlet*, *(el-Medînetü'l-fâzıla)*, trc. Ahmet Arslan, Ankara-1997, s. 105.

[944] Bk. İbn Sînâ, *Mantıku'l-meşrıkiyyîn*, Kahire 1910, s. 8; Kaya, *agm.*, s. 79.

(c) ilahî peygamberlik ile bütün bâtıl peygamberlik iddiaları arasındaki farkları tespitle uğraşan bir ilim dalıdır.[945]

İbn Sînâ'nın "yasa koyucu sanat" şeklinde yeni bir ilim dalı ihdas etmiş olması, amelî felsefeye yaklaşımını sadece *Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*'deki ifadeleri çerçevesinde değerlendiren ve buradaki açıklamalardan hareketle İbn Sînâ'nın dini (Fârâbî'de olduğu gibi) siyasetin kapsamı içinde değerlendirdiği sonucuna ulaşan Mehdi'yi yanlışlamaktadır.[946]

Anayasa kanun koyucudan (şâri') alınır. Kanun koyucuların derecesinden daha aşağıda olan (el-kâsırûne 'an rutbeti'ş-şârii'n) kanun koyma yetkisine sahip değillerdir.[947] Aynı şekilde kanun koyucular da sonsuz tikeller konusunda hüküm verme durumunda değillerdir.[948]

İbadetler, insanlar arasındaki hukukî sonuç doğuran ilişkiler (*mu'âmelât*) ve cezalara (*zevâcir*) dair miktara dayalı her türlü belirlenim ancak ilahî dinlerin bildirimiyle bilinebilir.[949]

İbn Sînâ yöneticiyle alakalı hususların Eflâtun ve Aristoteles'in siyasetle ilgili kitaplarında yer aldığını belirtmekte ve Eflâtun'un *Devlet*'i ve Aristoteles'in Arapçaya tercüme edilip

---

945 Kaya, *agm.*, s. 80.

946 Kaya, *agm.*, s. 82; Muhsin Mahdi, "Avicenna: Practical Science", *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London-New York 1989, c. III, (s. 84-88), s. 86-87.

947 Kanun koyucu ve uygulayıcılarla ilgili olarak bk. Aristoteles, *Retorik*, 1354 a 19 - b 16.

948 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 17: " ويكون الحكم الكلي متقبلا من الشارع. فكما أن الشريعة، كذلك الشارعون لا الحكام القاصرين عن رتبة الشارعين يقصرون عن وضع سبيل لهم إلى الحكم في جزئي جزئي بعينه مما لا يتناهى"

949 Kaya, *agm.*, s. 83.

edilmediği bilinmeyen ancak içeriğine dair bilgilerin bulunduğu *Politika* adlı eserine gönderme yapmaktadır.[950]

Fârâbî'nin "kanun koyucu" (vâdı'u'n-nevâmîs) veya "kanun sahip(ler)i" (sâhibu'n-nevâmîs/ashâbu'n-nevâmîs) olarak atıfta bulunduğu kişinin,[951] Fârâbî'nin eserlerine de dayanarak İbn Sînâ tarafından "peygamber" olarak yorumlandığı düşünülmektedir.[952] İbn Sînâ retorik metinlerinde bu bağlamda "el-insânü'l-ekber" ifadesini kullanıyor, ancak yasa koyucu ya da koyucuların (şâri', şâri'ûn) peygamber olduğuna dair bir açıklamada bulunmamaktadır. Öte yandan hem dünya hem de ahiret hayatıyla ilgili kanun koyucunun Allah olduğunu belirtmektedir.[953]

İbn Sînâ'nın kanun koyucuya bıraktığı genel yasaları Razi, peygamberlerin belirleyebileceklerini, İbn Sînâ'nın cüzi durumlarla ilgili görüşüne uygun olarak sınırsız tikellere dair özel yasa koymanın mümkün olmadığını belirterek tümel kanunların belirlenmesini nazarî aklın, bu kanunların tek tek fertler ve tikel olaylara uygulanmasının ise amelî aklın görevi olduğunu ifade etmektedir.[954]

İbn Sînâ nübüvveti inkâr edenlerin herhangi bir delillerinin bulunmadığını ve böyle bir iddiada bulunanların alaya alınacak hurafe türündeki açıklamalarına yer vermediği "Fî isbâti'n-nübüvve" adlı risalesinde bunların iddialarına cevap verdiğini belirtiyor.

---

950 Kaya, *agm.*, s. 73.

951 Bk. Fârâbî, *Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn fi'l-Islâm* içinde, Beyrut, 1982, 37, 39, 40, 46.

952 Kaya, *agm.*, s. 77-78.

953 Bk., İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 14, 84.

954 Razi, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, s. 14.

Bilgi anlayışına bağlı olarak peygamberin (rasûl) vahyi uygun bir anlatım tarzıyla insanlara tebliğ eden yönetici olduğunu belirtmektedir. Peygamber bu uygun anlatım tarzını kullanmak suretiyle düşünce dünyasını ilimle, duyulur dünyayı ise siyasetle düzenler.[955]

Hâkimler hükmü fürûya dair meselelerde verirler. Adalet, zulüm (cevr), maslahat ve mefsedet hakkında yargıda bulunmak herkesin kaldırabileceği bir yük değildir. Bazıları ömürlerinin ancak bir bölümünde "uygun" (salah) olanın ne olduğuna karar verebilirler. İnsanlar tikel meselelerin çözümünde bocalıyorken tümel meselelerin altından hiçbir şekilde kalkamazlar. Dolayısıyla külli kanunları belirlemek yasa koyucuya bırakılmıştır, yasa koyucu da Allah'tır.[956]

Aristoteles neyin haklı neyin haksız olduğuna karar verme yetkisinin hâkimlerde olduğunu belirtirken[957] İbn Sînâ "aklın ve şeriatin halifesi" (إن الحاكم خليفة العقل والشرع)[958] diye nitelendirdiği hâkimlere yasa koyucu tarafından belirlenen külli kanunların cüzi meselelere uygulanması görevini vermektedir.[959]

3.2.3.5. Müşâvir-Sözcü (el-hatîbü'l-müşîr)

İbn Sînâ'ya göre siyasi bir figür olan müşavir (el-müşîr) belli bir idari yönetim altında yaşayanların daha kolay nasıl ikna edileceğini bilmenin yanında, kanun koyucunun (şâri')

---

[955] İbn Sînâ, "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, cilt: 7 (1998), sayı: 7, s. 565-568 (565-573. sayfalar).

[956] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 14.

[957] Aristoteles, *Retorik*, 1376 b 20.

[958] İbn Sînâ, *age.*, s. 122.

[959] *Age.*, 16-17.

siyaset etme tarzlarını kavrayıp bu tarzlar arasındaki olası değişim ve dönüşümlerin bilincinde olmak suretiyle devletin nasıl koruma altına alınacağının (hıfzu'l-bilâd) bilgisine de sahip olmalıdır.[960]

Danışman siyaset etme şekillerinin tamamını bilmekle kalmaz[961] yanında siyaset ettiği yönetim şeklini benimsemiş (mütehallikan) olmalıdır. Danışmanlık yaptığı yönetim şeklini benimsemeyen bir danışman kendini kabul ettirmekten uzak olacaktır.[962]

Emîre danışmanlık yapan (يشاور الأمير)[963] müşavir sözcünün diğer nitelikleri arasında bir meselenin mümkün olup olmadığını, geçmişte gerçekleşip gerçekleşmediğini veya gerçekleşiyor olup olmadığını,[964] bir hayrın daha erdemli olup olmadığını veya başkasının ihtiyaç duyduğu bir faydanın daha faydalı olup olmadığını genel olarak bilmek de yer alır.[965]

3.2.3.6. Yönetim şekilleri

Bir sistem filozofu olan İbn Sînâ yönetim şekillerini tasnif ederken meşşâî geleneği takip etmekle birlikte Fârâbî'nin etkilerinin izlerini de taşımakta[966] ve kendine özgü katkılar da sunmaktadır.

Filozofun retorikle ilgili her iki metninde de geçen ve demokrasi, oligarşi, timokrasi ve aristokrasi şeklindeki te-

---

960 A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye,* 42; a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 61, 63-64.

961 A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 42.

962 Aristoteles, *age.,* 1365 b 24-26, 1366 a 9-15; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 83.

963 *Age.,* 43.

964 *Age.,* s. 56.

965 *Age.,* s. 76.

966 *Age.,* s. 63; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 41, 63 (Dieterici neşri).

melde dörtlü tasnif *Retorik*'te geçen sınıflandırmadır.[967] İddia edildiği gibi sadece Eflâtun'un etkisiyle[968] değil de Aristoteles'in *Retorik*'inde olmasından dolayı İbn Sînâ da yönetim şekillerini ele almıştır.

Antik Yunan felsefesi ve etkilediği çevrelerde siyaset alanında Eflâtun'un büyük bir etkisi vardır. İbn Sînâ'nın gerek *el-Hikmetü'l-'Arûziyye* gerekse *Şifâ*'nın *Hatâbe* kısmında takip ettiği Aristoteles'in *Retorik*'inde geçen devletler tasnifiyle bir karşılaştırma yapılabilmesi ve Aristoteles'in Antik dönem devlet şekilleri tasnifinde nasıl bir yöntem takip ettiğinin belirginleşmesi için Eflâtun'un *Devlet* adlı eserinde ortaya koyduğu yönetim tarzlarını vermek uygun olur. Eflâtun'da yönetim modelleri şöyle tasnif edilir:

Eflâtun'un Devletler Tasnifi

İdeal Devletler	İdeal Olmayan Devletler
1. Monarşi	1. Timokrasi
2. Aristokrasi	2. Oligarşi
	3. Demokrasi
	4. Tiranlık[969]

Aristoteles *Retorik*'te yönetim şekillerini verirken, siyaset üzerine yazılmış bir eser olmamasına rağmen siyasi konuların bu eserde ele alınmasına gerekçe olarak, kendisi de aynı zamanda siyasi bir figür olan hatibin hem dinleyicilerini inandırabilmesi hem de iyi bir yönetim ortaya koyabilmesi

[967] Aristoteles, *Retorik*, 1365 b 29.
[968] Rosenthal, *age.*, s. 144.
[969] Eflâtun, *Devlet*, 540d-565d.

için her yönetim tarzının temsil ettiği ahlâk anlayışının bilinmesi gereğini ileri sürer.[970]

İslam Meşşâî felsefe geleneğinde Fârâbî yönetim şekillerini sınıflandırmada sahih akla dayanmış ve şöyle bir tasnif ortaya koymuştur:

Fârâbî'nin Devletler Tasnifi

Erdemli Devlet	Erdemli Olmayan Devletler
	A. Cahil devlet
1. Zaruret devleti	
2. Plütokrasi (Mal edinmeye dayalı devlet)	
3. Aşağılık devlet (el-medînetü'l-hıssa ve's-sükût)	
	4. Tiranlık
	5. Demokrasi
	B. Fâsık devlet
	C. Değişmiş devlet
	D. Sapık devlet[971]

İbn Sînâ ise Emir Ebu'l-Hasan Ahmet b. Abdullah el-Arûzî'ye atfettiği *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de yönetim şekillerini demokrasi, bayağı yönetim (hasâsatü'r-riyâse), monarşi (vahdâniyyetü'r-riyâse) ve aristokrasi (Aristûkrâtiyye) şeklinde dörde ayırır.[972] Bunlardan bayağı yönetim şekli, zorbalık (riyâsetü't-teğallüb) ve oligarşi (riyâsetü'l-kılle, takım er-

[970] Aristoteles, *Retorik,* 1365 b 24-26, 1366 a 9-15.

[971] Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 98, 104-117; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk., Fevzi M. Neccar, Beyrut, 1964, s. 57-58.

[972] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye,* 37; İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 62. Bu isimlendirmeler *Retorik'in* Arapça tercümesinden alınmıştır.

ki) şeklinde iki farklı yönetim tarzıyla tezahür eder.[973] Bu ayrım *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de geçen ayrımdır. *Hatâbe*'de de yönetimlerin (siyâsât) dörde ayrıldığını ve alt dallarıyla birlikte altı olduğunu belirtir. Bununla birlikte *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de Aristoteles'e daha yakın bir tasnif yapılmışken *Hatâbe*'deki tasnif *Retorik*'tekinden bazı noktalarda farklılaşmaktadır.[974]

Bu yönetim tarzları tek başına uygulanabileceği gibi (el-medeniyyâtü'l-basîta) bazı yönetim tarzlarının aynı anda uygulandığı yeni bir yönetim tarzı da mümkündür. Devlet şekilleri arasında en erdemlisi (efdal) aristokratik özellik gösteren krallıktır (siyâsetü'l-mülki'l-melik).[975] Krallığın ardından "seçkinlerin yönetimi" (siyâsetü'l-ahyâr, aristokrasi)[976] ve daha sonra da timokrasi (siyâsetü'l-kerâme) gelir. Bunlardan aşağıda zorba yönetim, sonra belli bir azınlığın yönetimi ve en altta da toplumun kendi kendini yönetimi (siyâsetü'l-cemâ'iyye) yer alır. İbn Sînâ daha önce toplumun kendi kendini yönetimi için "demokrasi" karşılığını kullanırken burada "cemâ'iyye" ifadesini tercih etmiştir. Aynı durum aristokrasi için de geçerlidir. İlk tasnifte Yunanca olan "aristokrasi" (αριστοκρατία) Arapça söylenişe uygun olarak "Aristûkrâtiyye" şeklinde alınmış, *Şifa*'da ise kelimeye Arapça karşılık olarak "siyâsetü'l-ahyâr" karşılığı verilmiştir.

---

[973] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 37-39.

[974] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 62.

[975] A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 41. Selim Salim, metinde geçen ibarenin "el-mülkü'l-melik" şeklinde olduğunu ifade etmekte ve metinde sadece "mülk/melik"i almaktadır. Ancak hem asıl metinde yer alması hem de daha açıklayıcı bir ifade olması dolayısıyla "el-mülkü'l-melik"i tercih ettik.

[976] *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de (s. 41) "ihtiyâr" şeklinde geçse de Hatâbe'de doğru yazılışı olan "el-ahyâr" şeklinde yer almaktadır.

Hatâbe'de dört ana başlık, iki de alt başlık olmak üzere altı yönetim şekli yer almaktadır:[977]

1. Monarşi (vahdâniyyetü'r-riyâse)

1a. Zorba yönetimi (et-teğallubiyye)

1b. Timokrasi (siyâsetü'l-kerâme)

2. Oligarşi (siyâsetü'l-gılle)

3. Demokrasi (siyâsetü'l-hürriye ve'd-dîmukrâtiyye)

4. Sokratik (Aristokratik) Yönetimler

4a. Aristokrasi (siyâsetü'l-hayr)

4b. Krallık (siyâsetü'l-mülk)[978]

Aynı kitabın başka bir yerinde ise altı yönetim şekli olduğunu belirtmekte ancak sadece demokrasi (icmâiyye), oligarşi (hasâsetü'r-riyâse), aristokrasi (riyâse şerîfe) ve monarşiyi (vahdâniyyetü'r-riyâse) sıralamakta ve bu yönetim şekillerinin amaçlarını belirlemektedir. Buna göre demokrasinin amacı özgürlük (hürriyet), oligarşinin amacı bolluk (yesâr) ve seçkin saltanatın (cûdetü't-tasallut), yani aristokrasinin amacı ise yasayı korumaktır (hıfzu's-sünne). Şan ve şerefe dayalı yönetim ise (kerâme) şeref ve izzeti korumayı ve bunların tartışma konusu yapılmasını engellemeyi amaçlamaktadır.[979]

Timokrasi kelimesindeki "τιμή" (time), hem "(paranın) değeri, servet" hem de "onur" anlamına geldiğinden dolayı Arapçaya yanlışlıkla birinci anlamıyla çevrilmiş (fe innehâ elletî tesellutu fîhâ el-müteselliţûne bi edâi'l-itâveti) ve İslam

977 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 62.
978 *Age.*, s. 63.
979 *Age.*, s. 82-83.

filozofları da bu yanlışa binaen yönetim tarzlarını sınıflandırırken ya mal mülkle yönetimin zorla ele geçirildiği veya halkın o servete ihtiyaç duyması dolayısıyla serveti elinde bulunduranı yönetimde tercih ettiği bir idare[980] diye sınıflandırmalar yapmışlardır. İbn Sînâ bu ikinci yönetim tarzına "riyasetü'l-fikriyye" adını vermektedir.

3.2.3.6.1. Zorba Yönetim

Bu yönetim şekli zenginliğin artması sonucunda (bi sebebi ziyâdeti'l-yesâr) ortaya çıkar.[981] *Şifâ*'da monarşi (vahdâniyyetü'r-riyâse, μοναρχία (monarchia), μόνος (monos): "bir" ve ἀρχειν (archein): "yönetmek") türü bir tarz olan bu yönetimde yönetici (sâis) baskın bir şekilde gücü elinde bulundurduğundan dolayı ortak kabul etmez.

Yöneticinin sahip olduğu güç ya bizzat kendisinden kaynaklanıyordur veya başka bir neden bu güce ulaşmasını sağlamıştır. Bu idare tarzını uygulayan yönetimde halktan mutlak surette emirlere uyup itaat etmesi beklenir.[982]

Bu yönetim zenginliğin gücü kullanılarak zor yoluyla değil de halkın zenginliği elinde bulunduran kişinin malına ihtiyaç duyması dolayısıyla tercih edilir. Zorba yönetimde (tegallübî) lider çoğalınca yönetim bu haliyle kalmaz ve başka yönetim tarzlarına dönüşür.[983]

---

[980] A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 37.

[981] Aristoteles de oligarşinin "amacının" zenginlik olduğunu belirtir, bk., *Retorik*, 1366 a 4.

[982] İbn Sînâ, *age.*, s. 62; İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 39.

[983] *Age.*, s. 39.

3.2.3.6.2. Timokrasi (τιμοκρατία, timokratia, siyâsetü'l-kerâme)

Timokrasi (τιμοκρατία, "timokratia", τιμή: "değer (para) veya "onur"; κράτος (kratos): "güç", "yönetim"), yöneticinin hiçbir karşılık beklemeden sadece onur ve yücelik adına halkı koruyup kolladığı bir yönetim tarzıdır. "Şerefliler yönetimi" diye de adlandırılır. Devletin başında tek bir kişi bulunması dolayısıyla bir açıdan monarşik bir yönetim olarak kabul edilir.

3.2.3.6.3. Oligarşi (siyâsetü'l-kılle, azınlığın yönetimi)

Oligarşi (ὀλιγαρχία, oligarchia: ὀλίγος, oligos, "küçük bir grup" ve ἄρχειν: "yönetmek") en zengin olanın idareyi eline aldığı yönetim tarzıdır. Diğer yandan *siyâsetü'l-kerâme* (timokrasi, şereflilerin yönetimi) ile bağlantılı bir şekilde ele alındığında bu kelime τιμοκρατία kelimesine karşılık getirilmiş olabilir. Zenginliğe dayalı yönetim şeklinde anlaşılması ise "τιμή" kelimesinin hem "onur" hem de "paranın değeri" anlamlarına geliyor olmasındandır.

Yönetim tarzı başka bir tarza dönüşmediği sürece azınlık yönetiminde lider sayısının fazla olmasının herhangi bir sakıncası bulunmamaktadır.[984]

3.2.3.6.4. Demokrasi (Dîmukrâtiyye, hürriye ve'd-dîmûkrâtiyye, cemâ'iyye/icmâ'iyye,)

Klasik dönem siyasi yapılarında günümüzdeki anlamıyla henüz tüm kurumlarıyla oturmamış olması ve Sofistlerin değerler alanında rölativist yaklaşımlarının yol açtığı kaos ortamının da etkisiyle en kötü yönetimlerden biri olarak kabul

[984] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 39.

edilen demokraside (δῆμος, demos, "halk" ve κράτος, kratos, "güç", "yönetim") yönetim kademesine, çoğunluğun tercih ettiği veya *er-reîsü'l-evvel*'in seçtiği kişi gelmektedir.

Çoğunluğun yöneticiyi seçiminin *Retorik*'te ve Arapça tercümesinde kura ile (bi'l-kur'a, ἐν ᾗ κλήρῳ, en he klero) olduğu belirtilmektedir.[985] İbn Sînâ, Aristoteles'in metnindeki yönetim şekillerinin anlatıldığı kısımları (1365 b 29 vd.) özetlediği satırlarda[986] bu görevlendirmenin kura veya şans (baht) yoluyla olacağını dile getirmektedir. Yönetim şekillerini ayrıntılı olarak ve nispeten Aristoteles'ten bağımsız bir şekilde ele aldığı *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'nin[987] ve *Hatâbe*'nin ilgili kısımlarında[988] görevlendirmenin oybirliğiyle (icm'â) olacağını ifade etmektedir.

Amacın hürriyet olduğu demokraside erdemli veya alçak olsun, herkes ceza ve ödülde eşittir.[989]

İnsanları yanlış yönlendirmeye ve kaosa sebep olacak unsurlara aracı olmayıp erdemi önceleyen ve toplumun değer algılarını görmezden gelemeyen konuşmacının hal ve tavırlarıyla sözlerinin tutarlılığı demokrasinin sürdürülebilir bir yönetim tarzı olmasını sağlayan en önemli etkenlerdendir.

3.2.3.6.5. Aristokrasi (Aristûkrâtiyye, siyâsetü'l-ahyâr)

Aristokrasi[990] (ἄριστοι, aristoi, "en iyiler" ve κράτος, kratos, "güç", "yönetim") veya siyâsetü'l-ahyâr gerek yöneten gerekse yönetilen olsun toplumda yaşayan herkesin dünya ve

---

985 Aristoteles, *Retorik*, 1365 b 33.

986 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 82-83

987 A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 37 vd.

988 A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 62-63.

989 A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 37-38.

990 Metinde "sukrâtıyye" diye bir ifade geçmekte, ancak bu kelimeyle "aristokrasi" kastedilmektedir, bk., a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 63.

ahiret saadeti (sa'âdetü'l-'âcile ve'l-âcile) istediği, ilmî ve ameli erdemlere ve felsefî düşünceye dayalı bir yönetim tarzıdır. Devlet başkanı anlaşmayla (ittifak) değil de liyakat esasına göre vatandaşlar arasından en erdemli, felsefede en iyi (ahkamun) ve en takva sahibi (etkâ) olmasına dikkat edilerek seçilir. Seçkinlerin yönetimde olduğu bu devlette tek bir yönetici olabileceği gibi birden fazla yönetici de olabilir. Yöneticiye itaat zorla değil, halkın arzu ve iradesiyle gerçekleşir.

Daha alt kademedeki yöneticiler de aynı şekilde sahip oldukları erdemlere göre sıralanır. Devlet kademelerindekiler arasında anlaşmazlık, çekememezlik, gruplaşma ve düşmanlık gibi olumsuz durumlar da söz konusu değildir.

Yönetim anlayışı bu şekilde belirlenince üretimden savunmaya toplumdaki her alanda bir yetkinlik söz konusu olacaktır. Toplumdaki herkes ister teorik isterse pratik olsun sahip olduğu erdeme göre bir mevki edinmekte ve toplumda yerine getirdiği işleviyle toplumsal hayata bir katkı (salâhu'l-müşâreke) sağlamaktadır.[991] Yöneticinin filozof (hakîm) olması durumunda ise insanlar siyasi erdemin yanında kendinde siyasetin yetkinleşmesini sağlayan teorik erdemlere sahip bir yöneticiye sahip olmuş olacaklar ve dolayısıyla erdemli bir idare tesis edilecektir.[992]

İbn Haldun ise, İslam filozoflarının erdemli devlet anlayışını sadece teorik bir yaklaşım olarak görmektedir.[993]

---

[991] İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 39-41; a.mlf., *el-Hatâbe*, s. 62-63. Fârâbî 'en iyilerin yönetimi' (riyâsetü'l-ahyâr) adını verdiği bu yönetim şeklinin eski Perslerde olduğunu belirtir (*el-Medine*, s. 138).

[992] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 63; a.mlf., *Metafizik, II*. cilt, prg. 940.

[993] Bk., Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 180.

3.2.3.6.6. Krallık (siyâsetü'l-mülk/mülkü'l-melik)

İbn Sînâ'nın ele aldığı son yönetim şekli krallıktır. Aristokrasiyle birlikte en iyi yönetim tarzını oluşturan krallık (el-mülk) Rosenthal'in belirttiği şekilde "seküler bir krallık"[994] değil de "siyaset" anlamına gelmektedir. Zira bu kelimeyle ne kastettiğini İbn Sînâ bizzat kendi bildirmektedir: "Mülk siyasettir."[995]

3.2.4. Retoriğin Eğitimdeki Faydaları

Sofistlerin insanları şaşırtmak amacıyla uyguladığı ve karşılığında da ücret aldıkları eğitim yöntemini eleştiren Aristoteles tümdengelim ve istikranın (tümevarım) özellikle soyut konuları öğrenmedeki rolüne vurgu yaparak tümevarımın teorik konularda daha az gelişmiş olanların başvuracağı bir düşünüş tarzı olduğunu, buna karşın kıyasın ise teorik konularda daha yetkin olanlar için daha uygun olduğunu belirtmektedir.[996]

Eğitimi "kökü acı, meyvası tatlı" olarak nitelendiren Aristoteles, eğitimin üç unsurunun bulunduğunu belirtir. Bunlar doğal yetenek, bilgi ve uygulamadır. Ona göre çocuklarına eğitim veren ana babalar, onları dünyaya getirmekle yetinen ana babalardan daha saygıdeğerdir. Çünkü biri çocuklarına sadece hayat bağışlıyorken diğeri iyi bir yaşam sunmaktadır.[997]

Fârâbî öğretme ve öğrenmeye dair şöyle diyor:

---

[994] Rosenthal, *age.*, s. 144.

[995] İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 94.

[996] Aristoteles, *Topica*, 157 a 18-20.

[997] Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, İstanbul, 2002, bölüm: 5, prg. 19.

> "Söz ile öğretme özelliği olan her konuda öğrenen (mü-te'allim) için şu üç durumun olması zorunludur. Birincisi öğretenin söz ile demek istediği şeyin anlamı demek olan, işittiği şeyin anlamını (ma'nâ) anlayıp (fehm) kavramasıdır (tasavvur). İkincisi öğretmenin sözcüğünden (lafız) anladığı veya kavradığı şeyin varlığına ilişkin kendisinde doğru bir yargının (tasdîk) meydana gelmesidir. Üçüncüsü kavradığı (tasavvur) veya doğru yargıda (tasdîk) bulunduğu şeyi bellemesidir (hıfz). Bu üç durum; söz ile öğretilen her şeyde gereklidir."[998]

Sözle öğrenme süreçlerinde zihnin içinde bulunduğu durumu ifade eden bu satırlar öğretme ve öğrenme faaliyetinde özellikle öğrencinin öğrenmeyi nasıl algıladığıyla alakalı olarak önemli ipuçları vermektedir.

Fârâbî'nin tasvir ettiği bu süreç, tümel bilgileri kavramakta zorlanan özellikle retorik ehline hitap edebilecek olan belleme (hıfz) metodunun yanında bütün sözlü öğretimler için de uygulanabilir.

Retorik, her konuda mümkün olan ikna imkânlarını arayıp bulmak şeklinde tarif edilen amacına uygun olarak herhangi bir konuyla sınırlandırılmamaktadır. Bütün teorik ve pratik alanlarda belli bir konunun benimsetilmesi için kullanılabilecek bir yöntem olan retorik, muhatabın durumuna göre ya kıyas özelliği öne çıkarılarak kullanılır veya hatibin kişiliği ve ikna kabiliyeti bu konuda en büyük dayanak olur. Diğer yandan yine bir hatabî çıkarım olan temsîl/misâl ise tikeller dünyasından somut iki örneği karşılaştırması bakımından zihnî melekeleri henüz tam olgunlaşmamış kişilerin eğitim ve öğretiminde başvurulabilecek bir yöntemdir.

---

[998] Durusoy, *age.*, s. 70.

İbn Sînâ öğretim ve öğrenimle alakalı olarak bunların bir kısmının uygulamada süreklilik isteyen zanaatlerle ilgili olduğunu belirtir. Öğretim ve öğrenimin diğer bir kısmı ise telkin etmek suretiyle olur. Bu yöntemde de süreklilik önemlidir. Bunun yanında telkinde bulunan kişi de bu yöntemin ayrılmaz bir unsurudur. Bir kısmı ise ahlâk eğitimiyle ilgilidir (te'dîbî) ve öğrenenin danışmasıyla gerçekleşir. Bir kısmı da taklitle olur. Retoriğin öncüllerinden makbûlâtta olduğu gibi bu yöntemde de güven esastır. Hoca-talebe arasında güven ve yakınlık oluşmadan eğitim ve öğretimden beklenen amaç gerçekleşmez. Bir kısmı ise uyarmayla gerçekleşir (tenbîhî). Mesela mıknatısın demiri çektiğini bilen fakat o anda bundan habersiz olan ve demiri çektiğini gördüğü halde farkına varmayıp şaşıran kimseye "işte bu, senin bildiğin mıknatıstır" denir. Bu uyarımla o kişi daha önce öğrendiği bu bilginin bilincine tekrar kavuşmuş olur. Ya da kendiliğinden açık evvelî (ilksel) önermeleri işitip de ifadedeki veya zihnindeki bir eksiklikten dolayı kavramayan kişiye söz konusu önermeler yeniden anlatılır.

Öğretim ve öğrenimin, başka sınıfları da vardır. Fakat yukarıdakiler de dahil bunların hiçbiri zihinsel veya düşünsel değildir. Çünkü zihinsel ve düşünsel, işitilen veya düşünülen bir sözle elde edilen ve daha önce bulunmayan bir inanç ya da düşünce veya bir tasavvur oluşturabilen şeydir. Zihinsel öğrenim, iki insan arasında olabileceği gibi iki farklı yönden bir insan ile kendisi arasında da olur. Böyle bir insan, mesela kıyastaki orta terimi sezmesi yönünden öğreten olurken kıyastan sonucu çıkarması yönünden öğrenen olur. Öğretim ve öğrenim zat bakımından birdir, ama itibar bakımından ikidir. Çünkü bir bilinmeyeni bir bilinenle elde etmeye doğru yönelmek olan tek bir şey gerçekleştiği şeye kıyasla öğrenim adını alırken kaynaklandığı şeye yani fail illete kıyasla

öğretim adını almaktadır. Hareket ettirme ve hareket etme örneğinde olduğu gibi.

Daha önce varolan bir bilgi olmadan zihinsel ve düşünsel öğretim ve öğrenim gerçekleşmez. Çünkü öğretim ve öğrenimle gerçekleşen tasdik ve tasavvur, daha önceki işitilen veya düşünülen bir sözden sonra olur. Bu sözün önce biliniyor olması gerekir. Fakat rastgele değil talep edilen şeye dair bilfiil değilse bile bilkuvve bir bilgi olması yönünden biliniyor olmalıdır.[999]

Öğrenimin temel unsurlarını bu şekilde ortaya koyan İbn Sînâ ilmin aktarım ahlâkına da değinmektedir. *Hatâbe*'de öğretmenin öğrencisine yalan söylemesiyle ilgili olarak kafasında kurgulayarak yalan söylediyse öğreten olmak bakımından yöntemini terk etmiş olacağını belirtmektedir. Onun bu konudaki nihai amacı öğrencinin kalbinden inkârı gidermek, konunun mümküne ne kadar yakın olduğunu ona hissettirmek ve zannıyla iki karşıt taraftan birine veya benzerine meyletmek iken o, bu davranışıyla yanıltanın davranışına yönelmiş ve aldatan birinin yolunu tercih etmiş olmaktadır.[1000]

3.2.4.1. Retoriğin Yaygın Eğitimdeki Rolü

Bir toplumda kültürle okullaşma arasında doğrudan bir ilişki vardır ve özellikle retorik yöntemleri, öncüllerine kaynaklık eden halkın eğitiminde en başta gelen eğitim yöntemidir. Kültürün değişmez unsurlarından olan toplumun ahlâki ve siyasi yapısının sağlamlığı iyi bir eğitim ve öğretimle sağlanır. Böyle bir eğitim ve öğretim faaliyetinde başvurulacak en uygun araçlardan biri de retoriktir.

---

[999] İbn Sînâ, *Ikinci Analitikler*, prg. 12-13.
[1000] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 5.

Burhan ehline hitap etmiyor olması dolayısıyla teorik bakımdan nispeten zayıf olsa da retorik halkın algılayışı ve ihtiyaçlarına uygun bir sanattır. Bu özelliğiyle retorik halk arasında ayrışma ve kavgayı değil de belli bir sağduyu ve kamuoyunun oluşmasında en etkili sanattır.[1001]

Kıyasta cedel ve retorik sanatının öncüllerinden olan meşhûrâttan bahsederken İbn Sînâ, bu öncüllerin zorunlulardan olduğu gibi ilahi dinlerle örtüşen ve toplumun durumunun düzeltilmesi, eğitimi ile ilgili olan yargılardan oluştuğunu ya da huylar ve duygularla ilgili olduğunu veya tümevarımlarla alakalı olacağını belirtir. Bunların yaygınlığı; ya mutlak olmasına veya belli bir sanat ehline[1002] veya belli bir inanca dayanan topluluğa (mille) göre olması bakımından farklılaşır."[1003]

Retorikte kullanılan öncüller halkın anlayacağı bir dille oluşturulduğu için bilginin bu yolla geniş kitlelere ulaştırılması daha kolaydır. Zira insanlar alışageldikleri düşünce kalıplarıyla ifade edilen hususları yabancısı oldukları ifade tarzlarına göre daha kolay anlamaktadırlar.

Hem yöneticinin halkla nasıl muhatap olacağının hem de halka nelerin nasıl anlatılacağının bilgisini[1004] veren retorik, yönetilenlere herhangi bir şey benimsetilmek istendiğinde bilimsel veya teorik bir aktarımın uygun olmaması durumunda başvurulacak bir yöntemdir ve bu sanat her konuda halkın kabulünü sağlama imkânına sahiptir.[1005] Çünkü reto-

---

[1001] Black, *age.*, s. 106.

[1002] İbn Sînâ'nın sanat eğitimi ve uygulamalarına dair görüşleri için bk., *el-Hatâbe*, s. 7-8.

[1003] A.mlf., *Işaretler ve Tembihler*, s. 53.

[1004] A.mlf., *Topikler*, prg. 6.

[1005] A.mlf., *el-Hatâbe*, s. 23.

rik, fizik ve ahlâka dair kabullerde olduğu gibi metafizik alanındaki inanışlarda da yardımcı bir sanattır.[1006]

Bazıları bilgiye sahip olsalar bile bu bilgiyi ya eksik aktarırlar veya aktaramazlar. Edinilen bilgiden başkalarına aktarılanlar konunun tamamını yansıtmayabilir ve konu hakkında eksik ya da yanlış kanaat oluşmasına neden olur. Diğer yandan sahip olunan bilgi ne kadar kesin bir bilgi olsa da anlatılanlar karşıdakinin anladığı kadardır. Dolayısıyla gerek tam ve eksiksiz bir bilgi aktarımı için gerekse aktarılan bilgilerin doğru bir şekilde anlaşılması için eğitim, toplum hayatına katılan herkes için gereklidir.[1007]

Teorik konuları anlayamayacak seviyede olanlar için uygulanacak ikna yöntemi hem öğrenenin konuyu daha kolay öğrenmesini hem de öğrenirken benimsemesini sağlayacaktır. Bu bakımdan toplumun düşünsel eğitiminde retorik önemli bir yere sahiptir.[1008]

Allah, peygamber ve ahiret gibi imanla alakalı konularda teorik açıklamalarla bir inancı benimsetmek halkın tabiatına ağır geleceğinden dolayı böyle bir yöntem onlar için uzun ve yorucu bir süreç olabilir. Bunun yerine retorik gibi gerek öncülleri ve gerekse sunumu itibariyle halk için daha uygun bir yöntemle bu gibi inanç esasları daha kolay benimsetilebilir.[1009]

[1006] A.mlf., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye,* s. 18; Ebu'l-Berekât, *el-Mu'teber*, s. 270.

[1007] Aristoteles, *Retorik,* 1355a25-28.

[1008] Black, *age.*, s. 135.

[1009] İbn Sînâ, *Topikler (cedel)*, prg. 6.

3.2.4.2. Retorik ve Felsefeye Giriş

Antik dönemde ilk yükseköğrenim kurumları olarak kabul edilen retorik okulları Grek kültüründe felsefî düşüncenin oluşumunda önemli işlevi yerine getirmişlerdir. Açıldıktan sonra kısa sürede yoğun bir taleple karşılaşan ve mezun verdiği öğrenciler toplumda gerek ilmi gerekse siyasi ve askeri kişilikleriyle öne çıkınca bu okulların ve bu okullara devam eden öğrencilerin sayısı artarak toplumda bir ağırlık oluşturmaya başladı. Dolayısıyla bu dönemde toplumda hem yüksek seviyede bir hitabet anlayışının oluşmasında hem de retorik, dolayısıyla felsefe alanında kaleme alınan eserlerin çoğalmasında bu okulların payı büyüktür.

Henüz yüksek öğrenim programlarının ortaya çıkmadığı bir dönemde Sofistler, zamanın seyyah öğretmenleriydi. Gorgias gibi belağatin vatanseverliği inşa etmesi gerektiğini savunduğu düşünülen İsokrates M.Ö 393 yılında Atina'da retorik okulunu açınca bu durum değişti. Yüksek bir öğrenim ücreti belirlemesine ve bir dönemde dokuzdan fazla öğrenci kabul etmemesine rağmen öğrenciler dört yıla kadar devam etme ihtiyacı hissediyorlardı. Yaşadığı dönemde Eflâtun ve Aristoteles'ten daha etkili bir kişiliğe sahip olan İsokrates'in bu okulu kısa sürede büyük başarı göstermiş ve burada zamanının büyük siyaset ve devlet adamları yetişmiştir.[1010]

Retorik'in yazarı Aristoteles'in doğumundan yaklaşık altmış yıl önce Atina'da temel ve orta düzeyde okullaşma gerçekleşmişti. Bu okulların yanında M.Ö. 5. yüzyılda, git-

[1010] Matsen, Patricia M., *Readings from Classical Rhetoric*, s. 43.

mek isteyen ve imkânları müsait olanların gittiği gramer ve retorik okulları da mevcuttu.[1011]

Bu şekilde eğitimin yaygınlaşması beraberinde teorik düşünmeyi, dolayısıyla da mantıkta ilerlemeyi sağlamıştır.[1012]

Büyük İskender daha ondört yaşındayken Aristoteles ona ilerde yönetimi devralacak birisinin alması gereken dersleri, muhtemelen edebiyat, diyalektik, bir tür ahlâk ve siyasete giriş ve retorik dersi vermiştir.[1013]

Görünen şeyler görünmeyenlere göre ilk anda daha tesirli olacağından tümel konulara geçmeden önce tikel konuları yorumlamak gerekir. Bu ise tecrübe ile olabileceği gibi analojiyle de olur. Temsil (analoji) entimem gibi değildir, ancak entimemin kullanılması uygun olmayan durumlarda veya entimemi desteklemek için kullanılabilir.[1014]

Felsefede asıl yetkinliği sağlayan burhan sanatıdır. Burhânî ilimlerin çoğunun ilkeleri arasında öğrenci için vazedilen ilkeler vardır. Öğrenciden bu ilkeleri, kendisini ikna edecek bir şeyden hiçbir şekilde yardım almaksızın, öğrencinin henüz o derecede bu ilkeleri kesin (yakînî) olarak bilmesinin mümkün olmaması dolayısıyla basitçe kabulü istendiğinde bu ilkeleri benimsemek ona zor gelir. Fakat öğrencinin, gerçekte doğru olmasa bile, kabul ettiği, benimsediği ve övdüğü öncüllerden oluşan kıyaslarla onu ikna etme gücü bulunduğunda vazedilen o ilkelerden ürkmez, onları yadırgamaz ve onun doğası, bu ilkeler üzerine inşa edilen şeylerden tiksinmez. Böylelikle o ilkelerin kesinliğini (yakîn) kav-

---

1011 Williams, *age.*, s. 16-17.

1012 *Age.*, s. 17.

1013 Kennedy, *A New History of Rhetoric*, s. 53.

1014 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 169-170.

rayabileceği zamana varıncaya kadar öğrencinin öğrenimi sağlanır.[1015]

Bu tikellerden tümel kuralların çıkarılması mümkündür. Bu tikeller, insanların cedel ve hitabet kavrayışının başlangıcında azdı; ardından sonradan bu sanatlarda temayüz edenlerin türlerine, önceki tikeller üzerine inşa ettikleri şeylere, onlarda yaptıkları değişim ve ıslahlara göre dallandı ve çoğaldı. İnsanlar (bu sanatlarda) -tümel kurallardan oluşmasa bile- bir meleke kazandılar; böylece sordular, çözdüler ve tikellerden yeteri kadarını aldılar; bazen az da olsa tümel şeylere delalet ettiler.[1016]

Doğru akıl yürütme (teakkülü sahîh)[1017] karşılıklı konuşma ve tartışmadan ortaya çıkmaz. Ancak tartışma sanatı olan cedele göre retorik felsefi eğitimin başlangıcında başvurulabilecek bir yöntemdir.

[1015] A.mlf., *Topikler*, prg. 6.

[1016] A.mlf., *Sofistik Deliller*, prg. 100.

[1017] Bu kavram Fârâbî'nin de siyaset anlayışında önemli bir yer tutar. Bk., *Fusûlü'l-medenî*, prg. 36, 38.

4. SONUÇ

Antik Yunan'da bireylerin kendilerini daha iyi ifade etme ve toplum hayatına daha fazla katılma isteğine bağlı olarak ortaya çıkan klasik retoriği, Sofistler daha çok insanları aldatmada bir araç olarak kullanmışlardır. Daha sonra gelen Aristoteles, kıyas teorisini retoriğe uygulayarak bu sanatı felsefi sistemi içerisinde bir yere oturtmuştur.

Antik Yunan'da düz yazıdan önce hitabet daha çok manzum eserlere dayanıyordu. Zamanla düz yazı da gelişim göstererek adli, siyasi ve sosyal alanlarda kullanılır olmuştur. "Retorik" kelimesine yazdığı eserlerde ilk yer veren Eflâtun olmuştur. Ancak retorik Eflâtun'dan daha önce ortaya çıkan bir sanattır. M.Ö. beşinci yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Koraks ve Tsias retoriğin kurucuları olarak kabul edilir.

M.Ö. beş ve dördüncü yüzyıllarda özellikle gençleri yönlendirme ve manipüle etmeyi amaçlayan Sofistler retoriği temel bir araç olarak kullanmışlardır. Belirli okullar çerçevesinde faaliyet gösteren Sofistler toplum ve siyaset hayatında etkili olan birçok kişi yetiştirmiştir.

Aristoteles'ten önce retoriğe dair en önemli metinleri kaleme alan kişi Eflâtun'dur. *Gorgias* ve *Phaedrus* adlı eserlerinde özellikle Sofist Gorgias ve İsokrates'e karşı görüşlerini dile getiren Eflâtun, insanları yanıltmak ve sahtekârlık ama-

cıyla kullanıldığı için dönemin retorik anlayışına karşı çıkmış ve hakikate dayanan, insanın ruh halini dikkate alan ve felsefî olarak nitelendirilen bir retorik anlayışını benimsemiştir.

Meşşâî düşüncenin kurucusu Aristoteles kendinden önceki retorik mirasını değerlendirdiği *Synagoge Technon* (συνάγωγη τέχνον) adlı bir eser kaleme almış ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşan eserlerinden özellikle *Sofistik Çürütmelere Dair* ve *Retorik,* önceki dönemin retorik anlayışına dair önemli ipuçlara sahiptir.

Aristoteles de Eflâtun gibi Sofistler'i eleştirmiş ancak selefine göre süregelen retorik geleneğine kendi sistemi içerisinde daha fazla yer vermiştir.

Aristoteles'in *Retorik* adlı kitabı üç bölümden oluşmaktadır. Bu üç bölümden ilk ikisi "τέχνη ῥητορική", (techne retorike, retorik sanatı) başlığı altında tek kitap olarak bir araya getirilmiş, üçüncü bölüm ise ayrı bir kitap şeklinde değerlendirilmiştir. İki bölümden oluşan ilk kitapta retoriğin tanımı ve mantıktaki yeri konusunun yanında entimem ve örneklem ele alınmakta ve retorik türlerine yer verilmekte ve daha çok retorikte kullanılan nesnel (etik ve psikolojik) delillerle birlikte entimemlerdeki ortak hususlar ve sahte entimemler konusuna değinilmektedir. Son bölüm ise retorikte biçem konusuna ayrılmıştır.

Sofistlerin kandırmaya dayanan öznel retorik anlayışına karşın Aristoteles mantığa dayalı iknayı amaçlayan nesnel bir retorik anlayışı ortaya koymuş ve hakiki retorikle sahta retoriği kesin çizgilerle birbirinden ayırmıştır.

Daha sonra Akdeniz havzasında Roma Devleti imparatorluk özelliğiyle etkisini gösterince Aristoteles retoriği bu coğrafyada geri planda kalmış ve *Retorik* ders müfredatlarından çıkarılmıştır. İskenderiye'de *Organon*'a dâhil olan diğer

eserler gibi hakkında zengin değerlendirmeler yazılmayan *Retorik*, Süryanice üzerinden Arapçaya tercüme edilerek İslam dünyasında Roma İmparatorluğu'nun hâkim olduğu coğrafyadakinden daha zengin bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

Retorik'in Süryanice tercümesi 7. yüzyılda yapılmıştır. Bu tercümeyi kimin yaptığı ise bilinmemektedir. Bu tercüme günümüze ulaşmadığından dolayı da metin hakkında ayrıntılı bilgiye sahip değiliz.

Retorik Arapçaya 10. yy.ın başlarında tercüme edilmiştir. Hicretin üçüncü yılından (Huneynlerden) önce yapılan tercümelere atıfla "Nakl-i kadim" olan bu tercüme, tercüme edildikten sonra defalarca tashih edilen diğer birçok Arapça esere göre daha fazla hata içermektedir. Diğer yandan günümüzde mevcut olan *Retorik*'in Grekçe yazmasıyla tam bir karşılaştırması yapılması durumunda bu tercüme *Retorik*'in tarihinin yeniden yazılmasına da kaynaklık etme özelliğine sahiptir.

Fârâbî'nin, birinin sadece Latincesine sahip olduğumuz iki retorik metni bulunmaktadır. Günümüzde sadece Latincesi bulunan metin "büyük şerh" niteliğindedir ve nispeten daha hacimlidir. Fârâbî'nin *Büyük Şerh*'i ya da *Didascalia,* klasik retorik geleneğinde Aristoteles'in *Retorik*'i üzerine yazılan ilk büyük şerh olma özelliğine sahiptir. Fârâbî'nin retoriğe dair diğer bir metni ise nispeten daha küçük hacimli olan "Kitâbu'l-hatâbe" adlı eseridir. Gerek büyük şerhde gerekse *Kitâbu'l-Hatâbe*'de Fârâbî, hem ikna yöntemlerinin sınıflandırılmasında hem de retorik alanındaki kavramsal yapıda İslam filozoflarına özgü bir bakış açısının önünü açan filozoftur. Bu metinler Meşşâî çizgide kaleme alınmış olsalar da retorik konusunda filozofun özgün katkılarını da içermektedirler.

Retoriği Aristoteles ve Fârâbî çizgisinde ele alan İbn Sînâ, Meşşâî gelenek içerisinde elimizde mevcut olan en kapsamlı eserin sahibidir. İbn Sînâ'nın, *Kitâbu'ş-şifâ*'nın *el-Hatâbe* başlıklı bölümünün yanında retoriğe dair bir de *el-Hikmetü'l-'arûziyye fî meâni Rîtûrîka* adlı risalesi mevcuttur. Kaleme aldığı metinlerde *Retorik*'in Arapça tercümesinde yer alan bazı eksiklikleri tamamlayan ve bazı hataları fark edip bunları düzeltme yoluna giden İbn Sînâ zengin ikna yöntemleri sistemi ve ortaya koyduğu retorikle ilgili yeni kavramsal yapıyla klasik retoriğe eşsiz katkılar sunabilmiştir.

Meşşâî gelenek içerisinde retorikte kullanılan ikna yöntemleri, genel olarak kıyasın kullanılıp kullanılmadığına göre teknik ve teknik olmayan yöntemler şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ancak İbn Sînâ'nın bu yöntemlere dair yaptığı alt başlıklandırmalar kendine özgüdür. Aristoteles teknik olmayan yöntemleri yasalar, yeminler, tanıklıklar, anlaşmalar ve işkence şeklinde genel olarak beş sınıfa ayırıyorken İbn Sînâ bunları da içerecek şekilde yasalar ve tanıklıklar şeklinde bir ayrıma gitmekte ve yasalarla tanıklıkların dışında kalan teknik olmayan yöntemleri tanıklıklar başlığı altında sözle tanıklık ve durumla tanıklık şeklinde ayrı ayrı değerlendirmektedir.

Teknik olmayan ikna yöntemlerinden yasalar özel, yani yazılı ve genel; ortak, yani yazılı olmayan yasalar şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Özel yasalar belli bir gruba veya millete özgü iken genel yasalar bütün bir topluma veya tüm toplumlara uygulanabilen yasalardır. Bu noktada İbn Sînâ genel yasayla tümel yasanın birbirinden farklı olduğunu belirterek genel yasaların tikel konulara da değinebileceğini, tümel yasaların ise sadece tümel, evrensel konularla ilgili olduğunu dile getirir.

Diğer teknik olmayan ikna yöntemi ise tanıklıklardır. Tanıklıklar gerek önceden yaşamış gerekse yaşamakta olanların sözlerine dayanan sözlü tanıklıklar ve duyu ve akılla algılanan durum tanıklıklarıdır.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin başlattığı ikna yöntemlerine İslam kültüründen unsurlar ekleme geleneğini devam ettirerek bu yaklaşımı daha da zenginleştirmiştir. Diğer yandan birey ve toplum hayatında ikna kaynağı olarak alınmakla birlikte teknik olmayan yöntemlere geniş bir açıdan bakabilmiştir. Bu bağlamda yukarıda geçen durum tanıklıklarından olan mucize, lanetleşme ve hal ve hareketler gibi yeni teknik ikna yöntemleri ortaya koymanın yanında Aristoteles'in teknik olmayan ikna yöntemleri arasında saydığı işkenceyi de daha geniş olarak ele alarak ceza ve ödülle gerçekleşen iknaları bu çerçevede değerlendirmiştir. Diğer yandan entimem ve örneklemle birlikte teknik ikna yöntemi olarak kabul edilen hatip, dinleyici ve hitabetle alakalı hünerlerin yanında teknik olmayan ikna yöntemlerinin teknik olarak da ele alınabileceğini ortaya koymuştur.

İbn Sînâ'da en temel teknik ikna yöntemi olan entimemin çeşitleri sağladığı iknanın derecesine göre sâdikât, delil, alâmet ve firasettir. Sâdikât (eikota), meşhûrât ve mahmûdâttan kurulu entimemler iken delil (tekmerion) zorunlu belirtilerden, alamet (semeion) de mutlak olarak belirtilerden kurulu entimemlerdir. Firâset (füsiognomones) ise bedenin doğuştan sahip olduğu özelliklerin orta terim olarak alındığı kıyaslardır (kıyâsu'l-firâsî). İbn Sînâ'nın delil ve alamet hakkındaki ifadeleri Aristoteles'in ifadelerinden daha açıktır. Filozof bunu delil ve alametle ilgili kısımların tercümesinde yanlışlık bulunan *Retorik*'e rağmen ve bu yanlışlığı da düzelterek başarmıştır. Bu örnekte de görüldüğü gibi İbn Sînâ, Arapça tercümede Aristoteles'in düşüncesine aykırı bir

durumla karşılaşınca bu aykırı durumun farkına varabilmiş ve bu durumu düzeltme yoluna gitmiştir. Arapça tercümenin eksikliklerini tamamlayabilen İbn Sînâ'nın bu özelliği, hem kendi metninin hem de Arapça tercümenin güvenilirliğini daha da artırmaktadır.

Temel ikna yöntemlerini Aristoteles'in ortaya koyduğu üzere ele alan İbn Sînâ, entimemde kullanılan öncüllere, "bir şeyin hem kendine hem de zıddına işaret eden alametler" anlamındaki "mütesâviyât"ı ekleyerek farklı bir hatabî kıyas şekli ortaya koymuştur. Sadikât, delil ve alameti birbirinden belirgin bir şekilde ayıran İbn Sînâ, *Şifâ*'nın *Kıyas* kitabında "alamet kıyası" olarak değerlendirdiği firâsetle birlikte dört farklı entimem çeşidi belirlemiştir. Etimemde kullanılan kıyas şekillerinde hem zorunlu öncüllerden hem de çoğunlukla doğru öncüllerden oluşturulan dokuz farklı entimem şekli olduğunu ifade etmiştir.

Hatâbe'de ayrıntılı açıklamalarda bulunarak örneklemi istikradan ayıran İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu örneklem düşüncesinde, Aristoteles'in, bir anlamda hem tümevarım hem de tümdengelim yöntemini içeren örnekleminden farklı olarak tümdengelim tarafı zorunlu olmamaktadır.

Diğer yandan Aristoteles, bir kurgusal örneklem olan masallara, Ezop ya da Libya masallarından örnekler verirken İbn Sînâ bunların yerine Hint kültüründen *Kelile ve Dimne*'yi almaktadır.

Retoriğin bilgi değeri bağlamında öncülleri mümkün bilgi ifade etmesi bakımından retorik kıyastan zorunlu sonuçlar çıkarılamaz. Ancak görünürde yaygın olmaları bakımından zorunlu öncüller retorik kıyasta kullanılabilir.

Retoriğin sınırlarının belirginleşmesi için diğer kıyas sanatlarıyla, özellikle cedelle benzer ve farklı yönlerini ayrıntılı

bir şekilde ele alan İbn Sînâ, bilgi değeri olarak ve faydası bakımından retoriğin beş sanat arasındaki yerinin belirginleşmesini sağlamıştır.

Beş sanattan halka en faydalı olanı retoriktir. Bu durum daha çok avam ve havas olarak şekillenen toplumun psikolojik, sosyal ve siyasi alanlarında kendini göstermektedir. Ancak İbn Sînâ avam ve havas ayrımını insanların doğuştan sahip olduğu özelliklere göre değil de sonradan kazandıkları daha çok kognitif özelliklere göre yapar.

el-Hikmetü'l-'Arûziyye'de ortaya koyduğu devletler tasnifi ana hatlarıyla Aristoteles'in devletler tasnifini yansıtan İbn Sînâ, *Hatâbe*'de ise Aristoteles'ten nispeten farklı bir tasnif ortaya koymuş ve İslam siyaset felsefesi alanındaki diğer katkılarının yanında demokrasi rejimi için kullandığı "el-hürriye ve'd-dîmûkrâtiyye" (hürriyet ve demokrasi) ifadesiyle yeni bir kavram kazandırmıştır.

Yönetim şekillerini "zorba yönetim" (et-teğallubiyye), "timokrasi" (siyâsetü'l-kerâme), "oligarşi" (siyâsetü'l-gılle), "demokrasi" (siyâsetü'l-hurriye ve'd-dîmukrâtiyye), "aristokrasi" (siyâsetü'l-hayr), "krallık" (siyâsetü'l-mülk) olarak altı başlıkta değerlendiren İbn Sînâ, bu yönetim şekilleri arasında aristokrasi ve krallığın dünya ve ahiret saadetini sağlayacağını belirtmiştir.

İbn Sînâ retoriğin eğitimdeki faydasını genel olarak iki bakımdan ele almıştır. İlk olarak halkın çoğunluğunun belli bir düşünce ve inanç çerçevesinde eğitimi sürecinde bu sanat yöneticiler için önemli bir işlev görmektedir. İkinci olarak ise teorik konuları yeni yeni öğrenmeye başlayan öğrencilerin bu konuları daha kolay kavraması için başvurulacak en uygun araçlardan biri retoriktir.

KAYNAKÇA

Ajami, Mansour J., ""'Am d al-Shi'r': Legitimization of Tradition", *Journal of Arabic Literature*, cilt: 12, 1981, s. 30-48.

Alexander of Aphrodisias (yak. M.S. 200), "In analyticorum priorum librum 1 commentarium", *Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG)* içinde, ed. Maximilian Wallies, cilt. 2, blm. 1, Berlin, George Reimer, 1883.

Ammonius Hermeiou *(435/445-517/526),* "In analyticorum priororum librum I commentarium", *CAG,* cilt. 4, blm. 6, ed. Maximilian Wallies (1899).

Anawâtî, Georg Şehâte, *Müellefâtu İbn-i Sînâ*, Kahire, Dârü'l-Maârif, 1950.

Aristoteles, *Aristotelis Opera*, nşr Immanuel Bekker, Oxonii (Oxford) 1837.

Aristoteles, *el-Hatâbe et-terceme el-'Arabiyye el-kadîme*, tahkik ve neşir: Abdurrahman Bedevi, Kahire, 1959.

_____, "Kitâbu't-tahlîlâti'l-ûlâ," *Mantıku Aristû* içinde, cilt: 1, nşr. Abdurrahmân Bedevî, Beyrut, 1980.

_____, *On rhetoric: a theory of civic discourse*, tercüme eden ve notlandıran: George A. Kennedy, New York, 2007.

_____, *On Sophistical Refutations*, trc. E. S. Forster, Londra, 1955.

_____, *Organon III, Birinci Analitikler*, trc. H. Ragıp Atademir, İstanbul, 1996.

_____, "Rhetoric", trc. W. R. Roberts, *The Complete Works of Aristotle* içinde, ed. Joathan Barnes, Princeton, 1995.

_____, *Rhetorik*, 2 cilt, ed. Christof Rapp, Darmstadt, 2002.

_____, *Retorik*, trc. Mehmet Doğan, İstanbul, 1995.

Ata, Ulvi, *İbn Sînâ'da Peygamberlik*, basılmamış doktora tezi, Ankara, 2006.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Ästhetik*, Latinceden trc. Dagmar Mirbach, 2 cilt, Hamburg, 2007.

Baumstark, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922.

Bochenski, I. M., "Logic and Ontology", *Philosophy East and West*, Cilt: 24, Sayı: 3 (Temmuz, 1974).

Bogges, William F., "Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited", *Phronesis*, 15, 1970.

Bohas, Georges (vd.), *The Arabic Linguistic Tradition*, Routledge, Londra, 1990.

Brandes, Paul, *A history of Aristotle's Rhetoric. With a Bibliography of Early Printings*. Metuchen, N.J., Scarecrow Press 1989.

Butterworth, Charles E., "The Political Teaching of Avicenna", *Topoi*, 19, 2000.

Cafer Ali Yâsîn, *el-Mantıku's-Sînevî*, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, 2005.

Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3. baskı (ed. 'Abdüsselâm Hârûn), Kahire, 1968.

Chiron, P., "The Rhetoric to Alexander", *A Companion to Greek Rhetoric* içinde, ed. Ian Worthington, Blackwell, 2007.

Cole, Thomas A., *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, 1991.

Conley, Thomas M., "Aristotle's "Rhetoric" in Byzantium", *Rhetorica*, 8:1 (Kış, 1990), s. 29-44.

Coşkun, Abdulkadir, *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi*, yüksek lisans tezi, İstanbul 2003.

Çelebi, İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16-17, İstanbul, 1998-1999.

Çelgin, Güler, *Eski Yunan Edebiyatı*, İstanbul, 1990.

Çıtır, İlhami, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da İlimler Sınıflandırması*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007

Delice, Engin, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, trc. Candan Şentuna, İstanbul, 2007.

Durusoy, Ali, "İbn Sînâ's Contributions to Classical Logic", *Journal of Oriental and African Studies*, sayı: 15, Atina, 2006.

_____, "İbn Sînâ'nın 'el-Mûcezü's-sağîr fi'l-mantık' Adlı Risâlesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13-14-15 (1995-1996-1997), İstanbul, 1997.

_____, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami İlimler Dergisi*, Cilt: 5, Yıl: 5, Sayı: 2, 2010.

_____, "Olanak, Olasılık ve Olabilirlik", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2004/2) s. 121-134, İstanbul 2006.

Dürüşken, Çiğdem, *Antik Çağda Doğan Bir Eğitim Sistemi Rhetorica, Roma'da Rhetorica Eğitimi*, İstanbul, 1995.

Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme,* Haydarabad, 1938.

Eflâtun, *Gorgias*, Perseus Projesi.

_____, *Nomoi* (Laws), Perseus Projesi.

_____, *Phaedrus*, trc. Robin Waterfield, Oxford, 2003.

_____, *The Republic,* Cambridge, 1938.

Emiroğlu, *Ana Konularıyla Klasik Mantık*, İstanbul, 1999.

Fahreddin er-Razi, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, 6 cilt, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut 1987.

_____, *Muhassalü'l-efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. H. Atay, Kahire, 1991.

_____, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, Tahran, 1415.

Farabi, *Deux ouvrages inedits sur la rethoriques, I. Kitab Al-Hataba. II. Didascalia in rethoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi*, trc.-nşr. J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrut, 1971.

_____, *Felsefetü Aristûtâlîs*, nşr. Muhsin Mahdi, Beyrut, 1961.

_____, *Harfler Kitabı*, trc. Ömer Türker, İstanbul, 2008.

_____, *der Musterstaat*, trc. Friedrich Dieterici, E. J. Brill, Leiden, 1895.

_____, *İdeal Devlet, (el-Medînetü'l-fâzıla)*, trc. Ahmet Arslan, Ankara, 1997.

_____, *Kitâbu Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut 1986.

_____, *Kitabu fi'l-Mantık, el-Hatâbe*, nşr. Muhammed Selim Salim, Kahire 1976.

_____, *Kitâbu's-Siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut 1964.

_____, *Kitâbu't-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Câfer Âl-i Yâsin, Beyrut, 1985.

_____, *Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn*, nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm* içinde, Beyrut, 1982.

Flügel, G., "Al-Kindi genannt ‚der Philosoph der Araber' – Ein Vorbild seines Zeit und seines Volkes", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* içinde, ed. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Hermann Brockhaus), cilt: 1, no: 2, Leipzig, 1857.

Fortenbaugh, W. W., *Aristotle's Practical Side: On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden, 2006.

Fuhrmann, M., *Das systematische Lehrbuch*, Göttingen, 1960.

Galston, Miriam, "Realism and Idealism in Avicenna's Political Philosophy", *The Review of Politics*, cilt: 41, sayı: 4, 1979.

Gazâlî, *el-Kıstâsu'l-müstekîm*, Beyrut, 1983.

_____, "el-Kıstâsu'l-müstakîm," *Mecmû'atü'r-resâil li'l-İmâm el-Ğazâlî* içinde, cilt: 3, Beyrut, 1986.

_____, *Miyâru'l-'ilm*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1961.

Gemoll, W.· Vretska, K., *Gemoll, Griechisch-deutsches Schul. Und Handwörterbuch*, Bonn, 2006.

Gerard, A., "Aristotle on Epideictic: The Formation of Public Morality", *Rhetoric Society Quarterly*, cilt: 29, sayı: 1, Kış, 1999, s. 5-23.

Gleason, Maud, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, 2008.

Gowland, Angus, "Ancient and Renaissance rhetoric and the history of concepts", *Finnish Yearbook of Political Thought* içinde, ed. Ihalainen, P., cilt: 6, Helsinki, 2002.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Ankara 1967.

Green, Lawrence D., "Aristotle's Enthymeme and the Imperfect Syllogism", *Rhetoric and Pedagogy its History, Philosophy, and Practice, Essays in Honor of James J. Murphy*,

ed. Winifred Bryan Horner, Michael Leff, New Jersey, 1995.

Grimaldi, William M.A., "Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric", *American Journal of Philology*, cilt: 101, sayı: 4, 1980, s. 383-398.

_____, *Studies in The Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden, 1972.

Gutas, Dimitri, "Aspects of literary form and genre in Arabic logical Works", *Glosses and commentaries on Aristotelian logical texts (The Syriac, Arabic and medieval Latin traditions)*, ed. Burnett, Charles, Londra, 1993.

_____, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Intoduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden/Boston, 1988.

_____, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad", *Der Islam* 60 (1983).

_____, *İbn Sînâ'nın Mirası*, derleme ve tercüme: M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2004.

Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, cilt: 4, Cambridge, 1975.

Habinek, Thomas N., *Ancient Rhetoric And Oratory*, Oxford, 2005.

Harlfinger, Dieter, "Die Aristotelica des Parisinus Gr. 1741: Zur Überlieferung von Poetik, Rhetorik, Physiognomonik, De signis, De ventorum situ", *Philologus*, 114:1/2 (1970).

Hasnawi, Ahmad, "Avicenna on the Quantification of Predicate (with an Appendix on [Ibn Zur a])", *The Unity of Science in the Arabic Tradition, Science, Logic, Epistemology and their Interactions* içinde, (s. 295-328), ed. Rah-

man, Shahid; Street, Tony; Tahiri, Hassan, Dordrecht, 2008.

Hauser, Gerard A., "Aristotle on Epideictic: The Formation of Public Morality", *Rhetoric Society Quarterly*, cilt: 29, sayı: 1 (Kış, 1999).

Heidegger, M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt an Main, 2002.

Hein, Christel, *Definition und Einteilung der Philosophie: von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt, 1985.

Heinrichs, Wolfhart, "Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre", Gätje, Helmut (ed.), *Grundriß der arabischen Philologie* içinde, cilt: 2, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 1987.

_____, *Arabische Dichtung und Griechische Poetik, Hâzım al-Qartâgannîs Grundlegung der Poetik mit Hilfe Aristotelischer Begriffe*, Beyrut, 1969.

Hellwig, Antje, *Untersuchungen zur Theorie der Rhetorik bei Platon und Aristoteles*, Göttingen, 1973.

Hill, Forbes I., "Aristotle's Rhetorical Theory. With a Synopsis of Aristotle's Rhetoric", *A Synoptic History of Rhetoric* içinde, ed. Murphy, James Jerome, New Jersey, 2003.

Hinks, D.A.G., "Tisias and Corax and the Invention of Rhetoric", *The Classical Quarterly*, 30: 1/2 (Ocak Nisan, 1940), s. s. 61-69.

Işık, Aydın, *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, Ankara, 2006.

İbn Ebî 'Useybia', *'Uyûnu'l-Enbâ fî tabakâti'l-Etibbâ*, Beyrut, 1965.

İbn Haldun, *Mukaddime*, Mısır, try.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, Kahire, try.

İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, nşr.: Gustave Flügel, Beyrut, 1964.

Ibn Rushd, Averroës' *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetoric," and "Poetics"*, tahkik ve tercüme: Charles E. Butterworth, New York, 1977.

İbn Rüşd, *Bidayetü'l-Müctehid Nihayetü'l Muktesid*, Beyrut, 1988.

_____, *Faslu'l-makâl fî takrîri mâ beyne'ş-şerîati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*, Merkezü dirâsâti'l-vahde ve'l-arabiyye, Beyrut, 1997.

_____, *Telhîsu'l-Hatâbe*, Kahire, 1960.

İbn Sînâ, *Avicennas Treatise on Logic, Part One of Danish-namei Alai*, Zabeeh Farheng, The Hague, 1972.

_____, *Dânişnâme-i alâî, Alâî Hikmet Kitabı*, tercüme: Murat Demirkol, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, İstanbul, 2013.

_____, "Fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye", *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyyât* içinde, Mısır 1908.

_____, *el-Hidâye*, nşr. Muhammed Abduh, Kahire 1974.

_____, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Süleymân Dünyâ, Beyrut, 1992.

_____, *İşaretler ve Tembihler*, İstanbul, 2005.

_____, *Kitâbu'n-Necât*, nşr. 'Abdurrahmân 'Amyara, Beyrut, 1992.

_____, *Kitâbu'n-Necât*, nşr.. Sabrî el-Kürdî, Mısır, 1938.

_____, "Nübüvvetin İspatı ve (Nebilerin) Sembol ve Benzetmelerinin Te'vîli Üzerine", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Hüseyin Aydın, Enver Uysal, Hidayet Peker, cilt: 7 (1998), sayı: 7

_____, *Sofistik Deliller*, trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

_____, *eş-Şifâ, et-Tabî'iyyât, en-Nefs*, nşr. Anawâtî, G.C; Sa'îd Zâyid, Kahire, 1975

_____, *eş-Şifâ, Mantığa Giriş (el-Medhal)*, trc. Ömer Türker, İstanbul, 2006.

_____, *eş-Şifâ, Mantık, VIII, el-Hatâbe*, Kahire, 1954.

_____, *Kitâbu'l-mecmû' ev'l-Hikmetü'l-'Arûziyye fî me'ânî Rîtûrîkâ,* nşr. Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, 1954.

_____, *Kitabü'l-Mecmu' ev el-Hikmetü'l-Aruziyye,* thk. Muhsin Salih, Beyrut, 2007/1428.

_____, *Kitâbu'ş-Şifâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 822, 147b.

_____, *Mantıku'l-meşrıkiyyîn*, Kahire, 1910.

_____, *Mantıku'l-meşrıkiyyîn*, nşr. Âyetullah el-'uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, Kum, 1405.

_____, *Metafizik*, 2 cilt, trc. Ekrem Demirli Ömer Türker, İstanbul 2004-2005.

_____, *'Uyûnu'l-Hikme,* nşr. A. Bedevî, Beyrut, 1980.

İbn Zür'a, *Mantıku İbn-i Zür'a (el-'ibâre, el-kıyâs, el-burhân),* nşr. Cîrâr Cîhêmî-Refîk el-'Acem, Beyrut, 1994.

İbnu'l-Kıftî, "Târîhu'l-hukemâ", nşr. Julius Lippert, ed. Fuat Sezgin, *Islamic Philosophy* içinde, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, cilt: 2, Frankfurt am Main, 1999.

Janssens, Jules L., *An annotated Bibliography on Ibn Sînâ (1970-1984)*, Leuven, 1991.

Jarratt, Susan Carole Funderburgh, *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured,* Southern Illinois, 1991.

Kassel, Rudolf, *Der Text der aristotelischen Rhetorik: Prolegomena zu einer Kritischen Ausgabe*, Berlin, 1971.

Katula, Richard A., "The Origins of Rhetoric: Literacy and Democracy in Ancient Greece", *A Synoptic History Of Classical Rhetoric* içinde, ed. Murphy, James Jerome, New Jersey, 2003.

Kaya, Cüneyt M., "'Peygamberin Yasa Koyuculuğu': İbn Sînâ'nın Amelî Fel-sefe Tasavvuruna Bir Giriş Denemesi", *Dîvân*, cilt: 14, sayı: 27, (2009/2), s. 57-91.

Kaya, Mahmut, "Hitâbet", *DİA*, XVIII.

_____, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983.

Kennedy, George Alexander, "A Hoot in the Dark: The Evolution of General Rhetoric", *Philosophy and Rhetoric,* 25.1: 121, Pennsylvania, 1992.

_____, "Classical Rhetoric", *Encyclopedia of Rhetoric*, Ed. Thomas O. Sloane, 2006.

_____, *A New History of Classical Rhetoric*, Princeton, 1994.

_____, *The Art of Rhetoric in the Roman World*, New Jersey, 1972.

_____, "The History of the Text After Aristotle", *Aristotle, On Rhetoric* içinde, New York, 2007.

Kraus, M., "Enthymen", *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, cilt: 2, Tübingen, 1994.

Kutluer, İlhan, "Müsül", *DİA*., cilt: 32, İstanbul, 2006.

Liddell, Henry George; Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, 1940.

_____, *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford, 1974.

Lyons, M.C., *Aristotle's "Ars Rhetorica": The Arabic Version*, Cambridge, I-II cilt, 1982.

Maier, Heinrich, *Die Syllogistik des Aristoteles,* 2 cilt, Tübingen, 1896-1900.

Matsen, Patricia P., *Readings from Classical Rhetoric*, Southern Illinois, 1990.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîh*, nşr. De Goeje, cilt: 1, 1879.

Muhsin Mahdi, "Avicenna: Practical Science", *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London-New York 1989.

Murphy, James Jerome, "The End of the Ancient World: The Second Sophistic and Saint Augustine", *A Synoptic History of Rhetoric* içinde, ed. Murphy, James Jerome, New Jersey, 2003.

Müller, Karl O., *History of the Literature of Ancient Greece*, cilt: 2, Londra, 1858.

Nasıreddîn et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal*, Tahran, 1980.

Nasr, Seyyid Hüseyin, *Islam ve ilim: Islam medeniyetinde akli ilimlerin tarihi ve esasları*, trc. İlhan Kutluer, İstanbul, 1989.

Nasr, Seyyid Hüseyin; Leaman, Oliver, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 3 cilt, 2007.

Oliver, Robert T., *Communication and Culture in Ancient India and China*, Syracuse, 1971.

Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul, 1992.

Özdoğan, M. Akif, "Abbâsîler Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi", *Nüsha*, Yıl: V, Sayı: 16, Kış 2005.

Özlem, Doğan, *Mantık*, İstanbul, 1996.

Pilz, W., *Der Rhetor im attischen Staat*, Leipzig, 1934.

Rabe, H., "Anonymi et Stephani in artem rhetoricam commentaria", *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), XXI, 2, Berlin, 1896.

Remondon, Denise, "el-Ahlâk ve'l-infi'âlâtü'n-nefsâniyye", *Memorial Avicenne I, La Sociologie et la Politique Dans la*

Philosophie D'Avivenne içinde, ed. Mohammad Yûsuf Mûsâ, Kahire, 1952.

Rescher, Nicholas, *Studies in The History Of Logic*, Nicholas Rescher collected papers, cilt: 10, Ontos Verlag, Frankfurt, 2006.

Robert T. Oliver, *Communication and Culture in Ancient India and China,* Syracuse, 1971.

Rosenthal, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, İstanbul, 1996.

_____, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958.

Ross, Sir David, *Aristotle*, New York, 1996.

Ryan, Eugene E., *Aristotle's Theory of Rhetorical Argumentation*, Montreal, 1984

Schiappa, E., *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*, New Haven, 1999.

Schittko, Martin Paul, *Analogien als Argumentationstyp: Vom Paradeigma zur Similitudo*, Göttingen, 2003.

Schöler, G., "Der poetische Syllogismus: ein Beitrag zum Verständnis der "logischen" Poetik der Araber", *ZDMG*, sayı: 133, yıl: 1983, s. 43-92.

Sezgin, Fuat, *Islamic Philosophy*, cilt 34, (tıpkıbasım), Frankfurt am Main, 1999.

Shehaby, Nabil, *The Propositional Logic of Avicenna; a translation from al-Shifâ: al-Qiyâs with introduction, commentary and glossary*, Dordrecht, 1973.

Smith, Robert W., *The Art of Rhetoric in Alexandria, Its Theory and Practice in the Ancient World*, The Hague, 1974.

Solmsen, Friedrich, *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin, 1929.

_____, "Boethius and The History of Organon", *American Journal of Philology*, cilt: 65, sayı: 1 (1944).

Sprute, Jürgen, *Die Enthymemtheorie der aristotelischen Rhetorik*, Göttingen, 1982

Steinschneider, Moritz, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Leipzig, 1869.

Street, Tony, "Arabic Logic", *Handbook of the History of Logic, Volume 1. Greek, Indian and Arabic Logic* içinde, ed. Gabbay, Dov M.; Woods, John, Amsterdam, 2004.

Strohmaier, G.,"Die griechischen Götter in einer christlich arabischen Übersetzung, Zum Traumbuch des Artemidor in der Version des Huneyn ibn Ishak", *Der Araber in der Alten Welt, 5, I* içinde, ed. R. Stehl, Berlin, 1968.

Swain, Simon, *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford, 1996.

Taha Hüseyin, "El-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belagatı", *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. M. Akif Özdoğan, 8 (2006).

Ülger, Mustafa, *Hoca Abdülkerim Efendî'nin Felsefî Görüşleri*, basılmamış doktora tezi, Ankara, 2007.

Vagelpohl, *Aristotle's Rhetoric in the East- the Syriac and Arabic translation and commentary tradition*, Leiden, 2008.

Vitanza, Victor J., *Writing Histories of Rhetoric,* Southern Illinois, 1994

Volkmann, Richard, *Rhetorik der Griechen und Römer in systematischen Übersicht*, Leipzig, 1885.

Walzer, Richard, "New Light On The Arabic Translations of Aristotle", *Oriens*, Cilt 6, sayı 1 (30 Haziran, 1953), s. 91-142.

Watt, John W. "Syriac Rhetorical Theory and the Syriac Tradition of Aristotle's Rhetoric", *Peripatetic Rhetoric*

After Aristotle içinde, ed. William W. Fortenbaugh, David C. Mirhady, New Jersey, 1994.

Westerink, Leendert Gerrit, "Ein astrologisches Kolleg aus dem Jahre 564", *Byzantinische Zeitschrift* 64 (1971).

Whitmarsh, Tim, *The Second Sophistic,* Oxford, 2005.

Williams, James D. (ed.), *An Introduction to Classical Rhetoric: Essential Readings*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2009.

Wolf, Simon, *Historisch-systematischer Aufriss der Argumentationsformen bei Aristoteles*, basılmamış yüksek lisans tezi, Tübingen, 2006.

Würsch, Renate, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin, 1991.

_____, "Die arabische Tradition der aristotelischen Rhetorik", *Aristotelische Rhetoriktradition, Akten der 5. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 5.–6. Oktober 2001 in Tübingen* içinde, ed. J. Knape, T. Schirren, Stuttgart, 2005.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Delil", *DİA*, cilt: 9, İstanbul, 1994.

_____, "Hatâbe", *DİA*, cilt: 16, İstanbul, 1997.

Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, c. 2, Beyrut, 1996.

Zimmermann, Friedrich W. "Al-Farabi und die philosophische Kritik an Galen von Alexander zu Averroes", *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, ed. Albert Dietrich, Göttingen, 1976.

Dizin

A

Abdurrahman Bedevi, 55, 56, 60, 70, 146, 165, 285
Adalet, 7, 169, 244, 257
Aelius Theon, 45
Ahmed b. et-Tayyib es-Serahsî, 54
Alkidamas, 28, 29, 30, 32
Ammonius, 138, 139, 285
Atina Okulu, 49
Avam, 222, 225, 226

B

Birinci Analitikler, 46, 125, 136, 138, 141, 144, 148, 149, 150, 156, 286
Büyük öncül, 174

C

Câhız, 49, 132, 286
Cicero, 43, 79, 251
Cundişapur, 50
Cürcânî, 150

D

Deborah L. Black, 21, 22, 161
Delil, 146, 147, 148, 150, 197, 298

E

er-reîsü'l-evvel, 265
Estifan Panoussi, 55
Ezop, 203, 282

F

Fârâbî, 6, 11, 12, 15, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 32, 54, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 67, 68, 81, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 100, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 134, 136, 139, 140, 148, 157, 158, 159, 162, 165, 167, 168, 170, 171, 175, 178, 180, 184, 187, 192, 196, 198, 200, 212, 219, 223, 224, 226, 228, 229, 233, 237, 238, 239, 243, 253, 254, 255, 256, 258, 260, 266, 267, 268, 275, 279, 280, 281, 287

G

Galen, 63, 102, 106, 223, 298
Gazzâlî, 76
Gazze Okulu, 49
George Alexander Kennedy, 26
Gorgias, 14, 24, 25, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 83, 124, 183, 192, 273, 277, 288
Grignaschi, 15, 21, 63, 134, 288

H

H. Maier, 138
Halep, 50
Halk, 217, 241, 250
Hasan b. Sabit, 77
Haşeviyye, 98
Hıristiyanlık, 237

İ

İbn Haldun, 242, 266, 291
İbn Rüşd, 60, 62, 65, 67, 73, 74, 75, 76, 82, 83, 100, 108, 136, 140, 161, 170, 176, 180, 188, 207, 242, 287, 292
İbn Semh, 51
İbn Zür'a, 82, 134, 145, 293
İbn-i Nedîm, 54
İkinci Analitikler, 41, 45, 46, 85, 118, 136,

158, 161, 162, 165, 166, 173, 183, 206, 214, 227, 270
İman, 174, 295
İncil, 48
İskender, 31, 38, 46, 55, 138, 183, 195, 274
İskenderiye, 5, 12, 15, 23, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 52, 61, 65, 124, 278
İskenderiye Okulu, 49, 61
İsokrates, 29, 30, 31, 32, 34, 44, 47, 50, 273, 277
İşkence, 92, 111, 112, 113

J

Jest ve mimikler, 89, 130

K

Kelile ve Dimne, 203, 204, 219, 282
Kindi, 47, 48, 54, 58, 289
Koraks, 25, 26, 277

L

Langhade, 15, 21, 63, 134, 288

M

Meşveret, 239
Muhammed Selîm Sâlim, 13, 15, 21, 112, 293
Muhsin Sâlih, 67

N

Nakl-i kadim, 54, 65, 69, 71, 75, 279
Nasîreddin Tûsî, 143

O

Organon, 14, 19, 41, 45, 46, 47, 50, 52, 54, 60, 61, 62, 64, 86, 134, 144, 160, 191, 278, 286, 296

Ö

Övgü, 7, 218, 241, 251, 252

P

Parabol, 204
Paradeigma, 197, 296

Phaedrus, 24, 25, 29, 31, 32, 34, 83, 277, 288
Pistis, 37

Q

Quintilian, 79, 251

R

Renate Würsch, 21, 22
Rhetorica ad Alexandrum, 31, 44
Rudolf Kassel, 21

S

Safsata, 61, 190, 220
Semeion, 143, 148, 290
Sofistler, 14, 28, 30, 45, 230, 273, 277, 278
Sokrates, 29, 34, 37, 204
Solon, 236
Süryanice, 5, 12, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 70, 125, 279
Synagoge Technon, 35, 278

T

Tekmerion, 143, 148, 290
Theophrastus, 43
Tkatsch, 56
Tsias, 25, 36, 277

V

Vahiy, 107, 291

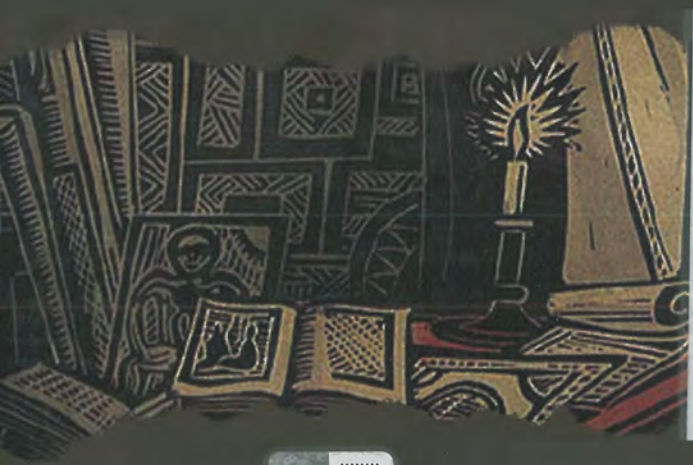
Y

Yergi, 7, 251

Z

Zerdüştlük, 53
Zorbalık, 247

LITERA
YAYINCILIK



THG
0568872
BVL
THG 0568872 BVL

ISBN 978-975-
9 789756 329818