

T.C
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

CAHİZ'İN MİZACLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN KELAM
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Emine BAYIR

Danışman

Doç. Dr. Mehmet İLHAN

İZMİR-2020

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Cahız’ın Mizaçla İlgili Görüşlerinin Kelam Açısından Değerlendirilmesi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

....../....../2020

Emine BAYIR

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Cahız'ın Mizacla İlgili Görüşlerinin Kelam Açısından Değerlendirilmesi
Emine BAYIR

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Anabilim Dalı
Temel İslam Bilimleri Programı

Bu çalışmada hicri ikinci ve üçüncü yüzyıl aralığında yaşayan Mutezile mezhebinin önemli isimlerinden Cahız'ın, mizacla ilgili görüşleri, insan fiilleri, hüsün kubuh, ahlak ve din açısından değerlendirilmiştir. Galen'in mizaç teorisinden etkilenen Cahız'ın konuyla ilgili görüşleri başta *Kitâbu'l-Hayevân* olmak üzere eserlerinden tespit edilmiştir.

Çalışmada mizacın insanın bir potansiyeli olduğu; bunu doğru kullandığında iyiyi kötüyü ayırt edebileceği, ahlakını dinin de etkisiyle güzelleştirebileceği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece mizacın değişebilen bir yapıda olduğu da vurgulanarak onun dengeye kavuşturulmasıyla insanın hem dünya hem de ahiret mutluluğunu elde edebileceği anlatılmak istenmiştir.

Çalışmamız, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin amacı, yöntemi ve kaynakları ele alınmış; Cahız'ın hayatı, ilmi kişiliği ve kelimciliğine kısaca değinilmiş ayrıca mizaç mevzusuna dair iz sürdüğümüz bazı eserlerinden bahsedilmiştir. Birinci bölümde mizaca genel bir bakış olarak tanımı, tarihsel süreci ve kavramsal çerçevesi işlenmiş; Kur'an'da ve hadislerde mizaç kavramı analiz edilmiştir.

İkinci bölümde ise bazı İslam âlimlerinin konu ile ilgili görüşleri ve Cahız'ın mizaç teorisi ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Mizacın işlevselliği ve bir potansiyel olarak insandaki varlığı insana dair hususlarda Kelam açısından değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Cahız, Mizaç, Ahlât-ı Erbaa, İnsan Fiilleri, Hüsün Kubuh, Ahlak, Din.



ABSTRACT

Master's Thesis

An Evaluation of Jahiz's Views on Temperament from the Perspective of Kalam Emine BAYIR

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Islamic Sciences

Basic Islamic Sciences Program

In this study, the views related to temperament of Al Jahiz who lived during the second and third Hijri centuries and is one of the most important names of Mu'tazila was evaluated from the standpoint of human actions, goodness (Husun), badness/evilness (Kubuh), religion and ethic. The views related to subject of Al Jahiz, who was influenced by Galen's theory of temperament, were determined from her his works, especially *Kitāb al-Hayawān*.

In this study, temperament was argued to be a potential of the human which, when used correctly, can give the ability to distinguish the good from the bad and, with the influence of religion, can improve/beautify the morals. Thus, with asserting that temperament can be of a changing nature, it was aimed to explain how, when it is balanced, you can acquire the happiness of both this life world and the hereafter.

Our study is constituted of introduction, two sections, and conclusion. In the introduction, the life, personality, intellectual life, and approach to Kalam of Al Jahiz are briefly discussed. Also, some of his works we hinted at that are related to concept of temperament are talked about. In the first part, its definition as a general view of temperament, its historical process and its conceptual framework are discussed. The concept of temperament has been analyzed in the Quran and Hadith.

In the second section the views of some Islamic scholars on the subject and the temperament theory of Al Jahiz are discussed in detail. The

functionality of temperament and its potential as a human being have been evaluated in terms of Kalam regarding human issues.

Keywords: Al Jahiz, temperament, Ahlat-ı Erbaa (The four temperaments) human actions, goodness badness/evilness, morals/ethics, religion.



CAHİZ'IN MİZACLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİNİN KELAM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MİZACIN MAHİYETİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. MİZACA GENEL BİR BAKIŞ	16
1.1.1. Mizacın Tanımı	16
1.1.2. Tarihsel Süreçte Mizaç	21
1.1.3. Mizacın Değişebilirliği	23
1.1.4. Ahlât-ı Erbaa/Mizaç Teorisi	30
1.2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	34
1.2.1. Fıtrat	34
1.2.2. Karakter	39
1.2.3. Kişilik/Şahsiyet	42
1.2.4. Huy/Garîze	44
1.2.5. Ahlak	47
1.3. KURAN'DA VE HADİSLERDE MİZAC	54
1.3.1. Kur'an'da Mizaç (Şâkile)	54
1.3.2. Hadislerde Mizaç/Fıtrat	57

İKİNCİ BÖLÜM
BAZI İSLAM ÂLİMLERİNİN MİZAÇ GÖRÜŞLERİ VE CAHİZ'İN MİZAÇ
TEORİSİNİN KELAM AÇISINDAN DEĞERİ

2.1. BAZI İSLAM ÂLİMLERİNİN MİZAÇ GÖRÜŞLERİ	59
2.1.1. Ebu Bekir er-Râzî'ye Göre Mizaç	59
2.1.2. Fârâbî'ye Göre Mizaç	63
2.1.3. İbn Sînâ'ya Göre Mizaç	67
2.1.4. Gazâlî'ye Göre Mizaç	73
2.1.5. Fahreddin er-Râzî'ye Göre Mizaç	77
2.2. CAHİZ'İN MİZAÇ TEORİSİ	79
2.2.1. Beden ve Nefsin Mizacı	79
2.2.2. Mizacın Dengelenmesi	86
2.3. KELAM AÇISINDAN DEĞERİ	92
2.3.1. İnsan Fiilleri Açısından Mizaç	92
2.3.2. Hüsün Kubuh Açısından Mizaç	105
2.3.3. Ahlak Açısından Mizaç	115
2.3.4. Din Açısından Mizaç	123
SONUÇ	130
KAYNAKÇA	133

KISALTMALAR

as.	aleyhi's-selâm
b.	bin/ibn (oğlu)
bkz.	bakınız
çev.	çeviren
d.	doğumu
DEU	Dokuz Eylül Üniversitesi
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	editör
h.	hicrî
H.z.	Hazreti
Nşr.	neşreden
s.	sayfa
s.a.s	sallallâhü aleyhi ve sellem
ss.	sayfalar arası
şrh.	şerheden
trc.	tercüme eden
thk.	tahkîk
trs.	tarihsiz
ö.	ölüm
v.b.	ve benzeri
y.y.	basım yeri yok

GİRİŞ

1- Araştırmanın Konusu ve Amacı:

İnsanın zamanın hızlı akışına ve koşullarına göre sürekli bir hareketlilik içerisinde olması elbette fikirsel anlamda başta bilim ve teknoloji olmak üzere her alanda güncellenme yoluna gitmesi gerektiğini göstermektedir. Bu minvalde düşündüğümüzde insanın, değişim ve dönüşüm potansiyeline sahip bir varlık olarak yaratılmış olduğunu ve bu potansiyelin tesadüf olmadığını anlamaktayız.

Mizaç, asıl itibariyle tıp alanına ait bir mesele olmakla birlikte zamanla psikoloji ve ahlak gibi bilimlerin içerisinde yer alan bir konu olmuştur. Söz konusu kavram insana özgü bir yapı olmasından ötürü insana dair her meselede gündeme gelebilecek bir önemi içinde barındırmaktadır. İnsan, fıtrat olarak yaşamın sürdürülebilmesi açısından hem kendisine hem de çevresine karşı reaksiyon gösteren bir varlıktır ve bunların akışı da öncelikli olarak kişinin mizacından kaynaklanmaktadır. Kendini önce tanıma, sonra değiştirme ve dönüştürme gücü tam olarak kişinin mizacında gizlidir.

Mizacın pratik kısmının sürekli güncel tutulması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu bakımdan öncelikle mizacın fikir dünyasında yer aldığı ilk tarihlerden itibaren insan yaşamındaki önemini anlamaya çalışacağız. Daha çok Psikoloji ve Tıp ilimlerinde rastladığımız mizaç meselesini, Kelam ilmi içerisinde değerlendirerek insanın konu olduğu hususlarda incelenmesi gerekliliğini ortaya çıkarmayı hedeflemekteyiz. İlk dönem İslam âlimlerinin konuya yaklaşımlarını ele alıp sonrasında Cahız'ın fikriyatında mizacın değişebilmesi ve dengelenmesi hususunu ele alacağız. Tezimizde hedef olarak belirlediğimiz bir diğer husus, mizacın değişebilen yönü ve dengelenmesine yönelik bireyin kendini nasıl tavır alması gerektiğini ortaya koymak; bunu insan fiilleri ve hüsün kubuh gibi Kelamî konularla irtibatı çerçevesinde incelemek olacaktır.

Bu amaçla, pek çok alanda incelenen ve kendine yer bulan mizaç konusunu çalışılmış alanlardan yorumlayarak Kelam ilmi içerisinde yer alan insan merkezli birtakım meseleler ve konular üzerinde mizacın ne derece etkili olduğunu anlamaya çalışacağız. Son olarak mizaç konusunun Kelam ilmi içerisinde ilk kez ele

alınmasının ayrıcalığını düşünerek ileriki çalışmalara kapı açacak mahiyette olduğunu burada belirtmek isteriz.

2- Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları:

Çalışmamızda ilk olarak mizacla ilgili tanım ve kavram analizlerine yer verilecektir. Tarihsel süreçte mizacı konu edinen eserlerde ele alınan mizaç tanımları mukayese edilerek ortak bir mizaç tanımının olup olmadığı tespit edilecektir. Birçok disiplinde işlenmiş olan mizacın, kadim ve geniş olan tarihini tezimizin sınırlılığı açısından detaylıca ele almaktan kaçınacağız. Mizacın değişebilirliği hususunu, çalışmamızın amacını güçlendiren önemli bir özellik olması hasebiyle geniş açıdan izah etmeye çalışacağız. Bununla birlikte tarih boyunca mizacla ilgili geliştirilen dört unsur(Ahlât-ı Erbaa) teorisinden etraflıca bahsederek özellikle Cahız'ın kendisinden etkilendiğini düşündüğümüz Galen'in (d.129/ö.216) mizaç teorisine yönelik düşünceleri üzerinde duracağız.

Mizacla ilintili sıkça kullanılan kavramları tespit ederek bu kavramlar arasındaki ilişkiyi inceleyeceğiz. İslam düşüncesinin temel referans kaynakları olarak Kur'an ve hadislerde geçen mizaca dair kavramları ele alarak dinin insanın karakterine işaret eden hususlarını değerlendirmeye gayret edeceğiz.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise ilk olarak, İslam dünyasında mizaca dair teoriler ve görüşler beyan eden bazı âlimlerin düşüncelerine yer vererek ortak veya ihtilafli fikirlerini tespiti çalışacağız. Akabinde Cahız'ın mizaç teorisinden bahsederek mizacın değişebilen yönü ve dengelenmesi hususunda Kelam ilminde insanla ilgili konu ve meseleler üzerinde yoğunlaşarak değerlendirmelerde bulunacağız.

Cahız'ın mizaç konusuna dair müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Onun aynı zamanda tabiatçı bir düşünür olması eserlerinde gerek insana ve hayvana dair gerekse nesneye, âleme dair görüşlerinin olduğunu görmek mümkündür. Dolayısıyla mizacla ilgili görüşlerini tespit etmek bizi onun birçok eserini incelemeye yöneltmiştir.

İkinci bölümde Kelam konularıyla beraber mizaç hususunu değerlendirirken kaynak olarak yararlandığımız Cahız'ın eserlerinin başında *Kitâbu'l-Hayevân* gelmektedir. Hayvanların yapısını ve davranışlarını incelediği bu eserinde özellikle insanın yapısına ve mizacına dair görüş beyan ettiği bir bölüm mevcuttur. Bu

bölümde insan davranışlarının sebep ve sonuçlarından hareketle insanın var olan mizacının dengelenmesi ve değişmesine dair dikkat çekici tespitleri çalışmamızın gidişatını tavzih etmiştir. Ayrıca Cahız'ın mizaçla ilgili görüşlerini eserlerinden tespit ederek günümüze kazandıran Doç. Dr. Yunus Cengiz'in *Doğa ve Öznellik - Cahız*- adlı kitabından ve M. Zahit Tiryaki ile Kübra Bilgin Tiryaki'nin editörlüğünü yapmış olduğu *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* kitabından istifade ettik.

Cimrilerin karakterini, psikolojik hallerini ele aldığı *Kitâbü'l-Buhalâ* adlı eserinde cimrilik ve cömertlik mukayeselerinde mizacın değişikliğe uğrayabilecek bir yapıda olduğuna dair saptayıcı ifadelerine rastladık. Cahız, *el-Me'âş ve'l-Me'âd* adlı eserinde ise ahlakî meselelere dikkat çeken ifadelerinde insanın mizacının bireysel ve toplumsal etkisinden bahsederek mizacın dengeye kavuşturulmasıyla sağlıklı bir yaşamın olabileceğini izaha çalışmaktadır. Bunların dışında birçok eserinde Cahız'ın insanın davranışlarının sebebini anlamaya yönelik mizaca vurgu yapan düşüncelerini ortaya çıkarmaya çalıştık. Tezimizde görüşlerine yer verdiğimiz âlimlerin mizacla ilintili doğrudan veya dolaylı hususlara değindiklerini eserlerinde tespit ettik. Mizaç, farklı ilim alanlarına konu olduğundan dolayı zaman zaman bu alanlardan beslenerek çalışmamızı geniş çerçevede desteklemeye çalıştık. Mizaca işaret eden ayet ve hadislerin ışığında kelimâ değerlendirmelerde bulunarak bu ayet ve hadislerin yorumlanması aynı zamanda anlaşılmasında mizacın değişebilirliğinin göz ardı edilmemesini, insanın yeni bir oluşum sürecine girebileceğini belirtmeye çalıştık.

Netice olarak çalışmamızı giriş, iki bölüm ve sonuçtan ibaret olarak hazırlamış bulunmaktayız. Daha önceki çalışmalarda Cahız'ın hayatıyla ilgili etraflıca bilgiler yer aldığından dolayı biz bu çalışmamızda âlimimizin hayatından detaylıca bahsetmektense onun hakkındaki bilgilere burada kısaca yer vermek isteriz.

3- *Cahız*: Mutezile ekolü içerisinde anılan Cahız'ın asıl adı, Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinanî el-Leysî'dir. Kaynaklarda farklı tarihlerde doğduğu belirtilse de genel itibarıyla H.150-160 (M.767-777) yılları arasında Basra'da doğduğu bilinmektedir.¹ Arap asıllı olan Cahız'ın künyesi, "Ebu Osman"dır. Kendisiyle

¹ Ramazan Şeşen, "Cahız", *DİA*, VII/ s. 20.

meşhur olduğu lakabı ise “el-Cahız”dır.² Arap toplumunda genelde lakap, ya atalarının bilinen özellikleri -meslek, sanat- gibi ya da lakap verilecek kişinin belirgin özelliğine bakılarak verilmekteydi. Bundan dolayı görüntüsünde belirgin özellik olan ve gözleri iri, yuvalarından çıkık olduğu için ona “patlak gözlü” manasına gelen “el-Cahız” demişlerdir.³ Fakir bir ailenin çocuğuydu ve babasını çok küçük yaşta kaybetmişti. Küçük yaşlarından itibaren annesiyle beraber yoksulluktan dolayı zor bir yaşam süren Cahız, evin geçimini sağlamak için çalışmaya başlamıştır. Evin geçimi onun çok sevdiği işi olan kitap okumaktan vazgeçirmemiş bilakis onu daha çok kitaplara bağlamıştır. Gündüz Basra’nın kıyılarında balık ekmek satar; akşam evinde kitaplarıyla haşır neşir olurdu. Bir gün akşam eve döndüğünde annesi yemek yerine önüne içinde kitaplar bulunan bir tabak koymuş, Cahız; sebebini sorunca da annesi ona, “senin eve getirdiklerin bunlar” diyerek oğluna tepkisini göstermiştir.⁴ Onun bu şekildeki yaşamı gençlik dönemine kadar sürmüştür. Gençlik döneminden itibaren ilme olan merakı ve donanımı çok geçmeden çevresindeki zenginlerin, önemli görevlerde bulunanların dikkatini çekti. Kıvrak zekâsı ve öğrenme merakının vermiş olduğu kabiliyetle çeşitli ders halkalarında yer aldı. Basra’da ilim meclislerinde “*Mirbed*”⁵ denilen yerde kendisini geliştirerek bu meclislerde öğrencilere ders vererek hocalık mertebesine kadar yükseldi. Basra’nın zengin kütüphaneleri artık onun ilim deryasına yetersiz geliyordu. Bağdat’ın meşhur kütüphanelerinden istifade etmek üzere oraya yerleşmeye karar verdiği dönemlerde o sıralar devlet büyüklerinin de dikkatini çeken Cahız, Abbasilerin Başkenti Bağdat’a Halife Me’mun tarafından çağrıldı. Burada devlet büyüklerinin himayesine giren Cahız, çeşitli kitaplar yazarak onlara takdim etmeye başladı. Halife Vâsık (ö.232/847) idaresinden Mütevekkil (ö.247/861) dönemine kadar en parlak yıllarını sürdürdü. Mutezilî düşünceye karşı olduğu bilinen Mütevekkil zamanında birtakım güvenlik sıkıntıları yaşadı. Abbasiler döneminde tam on bir halifenin zamanını

² Yakut el-Hamevî, **Mu’cemu’l-Udebâ İrşâdü’l-Erîb ilâ Ma’rifeti’l-Edîb**, I-VII, thk. İhsan Abbas, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Lübnan, 1993, s. 74; Ramazan Şeşen, **el-Câhız ve Türklerin Faziletleri**, İstanbul, 2002(Türk), s. 15; Semira Karuko, **el- Câhız ve Belâgat**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 60.

³ Karuko, s. 62.

⁴ Cemil Cibr, **el- Cahız fî Hâyetihi ve Edebihi ve Fikrihi**, Dâru’l-Kitab, 1974, s. 41; Karuko, s. 63.

⁵ Burası Basra’da ilimle uğraşanların toplandığı yerin adıydı. Ahmed Ali Zehra, **Beyne’l-Kelâm ve’l-Felsefe ‘inde’l-Havâric ve’l-Mu’tezile**, Dârü Ninevâ, Dimaşk , 2004, s. 201. Otantik Arap yaşantısı ve gelişmiş olan Irak hayatının birleştiği çöl ve Irak Sevâd’ının kesiştiği noktada bulunur. Mustafa Köse, **Câhız ve Mutezile Mezhebindeki Yeri**, Erzurum, 2016, s. 93.

(Mehdi-Muhtedi dönemleri 158-255/755-869) idrak etmiş ve o dönemlerde yaşanan olaylara şahit olmuştur. Bazı kaynaklar Abbasilerin ikinci halifesi el-Mansûr (ö.158/775) döneminden el-Mu'tezbillâh (ö.296/908) dönemi dâhil tam on iki halifenin iktidarını gördüğünden bahseder. Basra' ya döndükten bir süre sonra felç olan ve yaklaşık dokuz sene boyunca felçli yaşayan Cahız, doksan altı yaşlarında Basra'da vefat etmiştir (255/870).⁶ Onun vefatıyla ilgili ilginç bir bilgi vardır ki onu burada paylaşmak isteriz. Hayatı boyunca ilimle haşrolan Cahız bir rivayete göre bir gün yatağında uzandığı sırada kitap almak için kitaplığa elini uzatır ve kitapların üzerine devrilmesi sonucu son nefesini verir.⁷

a) *Yaşadığı Dönem ve Kültürel Ortam:* Cahız'ın yaşadığı dönem ve kültürel ortamın düşünce dünyasına çok şey kattığını eserlerinden anlayabilmekteyiz. Abbasilerin kültür ve ticaret gibi birçok alanda altın çağını yaşadığı dönemlerde Cahız, Basra ve Bağdat şehirlerinde yaşamıştır. Özellikle Emevilerin ırkçı politikaları sonrası hilafeti devralan Abbasilerin yönettiği toplumda etnik açıdan çeşitli toplulukların yaşadığını bilmekteyiz. Bununla birlikte farklı dini grupların da Abbasi egemenliği altında hoşgörü politikasıyla rahat bir yaşam sürdüklerinden bahsetmek gerekir. Çeşitli milletlere ait bu toplulukların kültürel yaşam tarzları, örf ve adetleri, çeşitli hayat anlayışları hoşgörülü Müslüman yönetimin katkılarıyla İslam motifinde işlenmiş ve İslam ahlakının prensipleri bu milletleri etkisi altına alarak geniş İslam topluluğunu meydana getirmiştir.⁸

Cahız, yaklaşık bir asırlık hayatında Abbasi Devletinde birçok siyasi soruna şahit olmuştur. Dönemindeki siyasi meseleler (*Kitâb fi'l-'Abbâsiyye*) ile birlikte Abbasi yönetiminde yer alan Türklerin meziyetlerini (*Fezâilu'l-Etrâk*) anlatan eserleri mevcuttur. Zaten Cahız eserlerini genellikle dönemindeki gelişmeleri dikkate alarak yazan bir âlimdi. Onun ilimle iştigal sebeplerinden biri de toplumsal meselelerin nedenlerini araştırıp çözümlerini bulmak ve devlet büyüklerine yol göstermekti; o yüzden birçok eserini bu minvalde yazarak devlet büyüklerine takdim etmiştir. Cahız aynı zamanda özellikle kalamî tartışmalara girmekten kaçınır, tartışmaların siyasi boyuta gelmesiyle de kendisini tehlikelere karşı izole

⁶ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, Beyrut, 1970, Cilt: III, s. 473.

⁷ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, 2002, Cilt: V, s. 73.

⁸ El-Hudârî, *Tarihut Teşri-il İslâmî*, Kahire, 1964, s. 106; el-Fahurî Hanna, *el-Cahız*, Beyrut, 1953, s. 8; eş-Şüzür, Tayyibe Salih, *Elfâzu'l-Hadârati'l-'Abbasiyyeti fi Muellefâti'l-Cahız*, Kahire, 1998, s. 36-58, ss. 172-175.

ederdi. Özellikle “*Mihne*” döneminde birçok âlimin görüşlerinden dolayı sorguya çekilip işkence gördüğü sıralarda Cahız’ın Bağdat’tan uzaklaşıp Basra’da kendisini himaye altına aldığı bazı kaynaklarda rivayet edilir. Halife Mütevekkil’in hilafete gelir gelmez Mutezilî düşünceye sahip olan herkesi devlet işlerinden uzaklaştırdığı sıralarda Cahız’ın ilmine dair ünvanını duyar ve çocuklarına ilim tahsil yaptırması maksadıyla onu Basra’dan Sâmerrâ’ya huzuruna çağırır. Onun görüntüsünü gören Halife bu maksadından vazgeçer ve onu ücretlendirerek sarayından uzaklaştırır. Bu hadiseyi Cahız, kendi ifadeleriyle şöyle anlatır: “Çocuklarından birine hocalık yapmak üzere Mütevekkil’in huzuruna davet edildim. Halife beni görünce, görünüşümü çirkin buldu ve bana on bin dirhem verilmesini emrederek beni geri gönderdi.”⁹

b) *İlmi şahsiyeti*: Cahız’ın küçük yaşlarından itibaren ve gençliği de dâhil olmak üzere ilim aşkıyla dolu olduğu çağlarında Basra, ilim ve kültür anlamında en parlak dönemindeydi. Kitap okumaya çok meraklıydı. Eline hangi kitaplar geçerse konusu ne olursa olsun okurdu.¹⁰ Öyle ki Basra’nın kitapçılarında geceleri yatacak kadar çok kitap okurdu.¹¹ Basra’da birçok âlimden dersler alan Cahız, farklı mezheplerin ilim meclislerinde de bulundu. Bu meclislerden ayrıca değişik diller öğrendi. Cahız’ın bu meclislerde birçok hocası olmuştur bunlardan en önemlileri şunlardır: Ma’mer b. Musennâ (H.110/728), el-Asmâî (H.122/740), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö.215/830?), Ahfeş el-Evsat (ö.215/830?) ve Kelâm ilmini aldığı Ebû İshak İbrahim en-Nazzâm (143(760)/195(811)’ dir.¹²

Okuduğu onca kitaplardan sonra bir dönem yazı yazmaya doyamaz oldu. Hiç durmadan risaleler ve kitaplar yazmaya başladı. Eserlerini telif etmekten büyük bir haz duyan Cahız, yazmış olduğu kitaplarını kendisinin en iyi hocası olarak görmekteydi.¹³ İmamet meselesine dair yazdığı eseri okuyan ve beğenen halife Me’mun (ö.218/833) h.200 yılında onu Bağdat’a davet etmiştir. Önceleri geçimini ticaretle sağlayan Cahız, yazmış olduğu eserleri ve methiyeleri Bağdat’ta Devlet

⁹ İbn Hallikân, **Vefeyâtu’l-A’yân**, C. III, s. 471.

¹⁰ Es-Sendûbî, **Edebu’l-Câhız**, Matbaatu’r Rahmâniyye, Kahire, 1350/1931, s. 81.

¹¹ İbnü’n-Nedim Ebu’l-Ferec Muhammed b. İshak b. Yakub, **el-Fihrist**, Beyrut, 1398/1978, s. 169; el-Hamevî, V, s. 2101; ez-Zehebî, **Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ**, Cilt: XI, Beyrut, 1990, s. 527.

¹² El-Mes’ûdî, Ebu’l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali, **Murûcu’z-Zeheb**, Cilt: IV, thk: Muhammed Muhyiddîn Adülhamîd, Matbaatu’s-Saâde, 4. Baskı, Kahire, 1964, s. 157; Ömer Ferrûh, **Târîhu’l-Edebi’l-Arabî**, Cilt: II, Dâru’l-İlmi’l-Melâyîn, Beyrut, 1981, s. 303; Ahmed Şevki Abdüsselam Dayf, **Târîhu’l-Edebi’l-Arabî**, Kahire, 1957, s. 588.

¹³ Karuko, s. 96.

erkânına takdim ederek onlardan aldığı ücretlerle burada yaşamaya başlamıştır.¹⁴ Bağdat'ta yaşadığı zamanlarda Yunancadan tercüme edilen tüm eserleri okuyarak Yunan ilmine dair birçok konuda bilgi sahibi olmuştur. Bağdat bir anlamda Cahız'ın bitmek bilmeyen ilim arzusunu doyurmuş ve bulduğu bütün tercümelere bilhassa Aristo'nun eserlerine vakıf olmuştur.¹⁵ Hem Basra'nın hem Bağdat'ın kültürel zenginliği ona çok şeyler katmış çeşitli konularda sayısız eserler üretmesinde büyük rol oynamıştır. Onun delil getirme gücü, muhaliflerin getirdiklerini yerle bir ediyordu. Cehmiyye, Rafiziyye, Şuubiyye¹⁶ gibi görüş mensuplarıyla girdiği ilmi tartışmalarda onları susturuyor bilgisiyle mağlup ediyordu. Cahız, *el-Hayevân* adlı eserinde Aristo'yu da eleştirmekte hatta ona isabetli reddiyelerde bulunmaktadır.¹⁷

Cahız'ın gözlem gücü o kadar gelişmişti ki gördüğü her şeyi analiz eder, en küçük şeyleri bile dikkatle inceler, çeşitli neticeler elde ederdi.¹⁸ Meşhur iki önemli eseri olan *Kitabu'l Hayevân* ve *Kitabu'l Buhala(Cimriler)* analizci özelliğinin ve gözlem gücünün ne derece kuvvetli olduğunu kanıtlar boyuttadır. Cahız bu ve benzeri eserlerinde insan ve hayvan psikolojisine dair ilgi çekici fikirler ve tespitler ileri sürmüştür. Ama ne yazık ki kaleminin dağınık olması onun bu görüşlerini sistematik bir hale getirmesini engellemiştir. Eğer Cahız, bu görüşlerini sistemleştirebilseydi “deneysel psikoloji”nin kurucusu olarak kabul edilebilecekti.¹⁹ Tabi Cahız, bu gözlem gücünü sadece psikolojik tahlillerde değil bunun yanı sıra sosyoloji ve antropoloji sahasında da önemli tespitlerde bulunarak devletin unsurlarını meydana getiren ırkların ahenk ve denge oluşturduğunu ifade etmeye çalışmıştır. *Fezâili'l-Etrâk*, *Fahru's-Sûdân ale'l-Bîzân* adlı eserleri buna örnek nitelikteki eserleridir.²⁰

Cahız'ın akılcılığını, şüpheci ve tenkitçi yönünü onun en önemli özellikleri arasında gösterebiliriz. Bilhassa bu özellikleri kendinde geliştirmesinde hocası en-

¹⁴ Şeşen, (Türk), s.12.

¹⁵ Hüseyin Akyüz, *el-Câhız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014, s. 45.

¹⁶ Şu'ûbiyye: Arap olmayan milletlerin Araplardan üstün olduğunu iddia eden siyasî, fikrî ve edebî harekettir. Bkz. Adem Apak, “Şuûbiyye”, *DİA*, 2010, C. XXXIX, s. 244-46.

¹⁷ Cahız, *Kitâbu'l-Hayevan*, VII/ s. 71.

¹⁸ El-Hûffî, *el-Cahız*, Kahire trs., s. 33.

¹⁹ Hakkı Dursun Yıldız- Kenan Seyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, 1986, III/s. 466.

²⁰ Karuko, s. 85.

Nazzam'ın etkisi büyüktür.²¹ Hakikatleri anlatmak adına herkesi korkusuzca eleştirebilmiştir. Yeri geldiğinde çok sevdiği hocası Nazzam başta olmak üzere, mensubu olduğu Mutezile'yi bile eleştirdiği hususlar olmuştur.²² Cahız'ın bir diğer önemli özelliği şudur ki hiçbir şeyin gizli kapaklı kalmasını istemez, muğlâk hususların açıklığını ortaya çıkarmadan rahat etmezdi. Şüpheli bilgilerin peşine düşer onun doğruluğunu ispat etmekten geri durmazdı. Kıvrak zekâsı ve öngörülleri gelişmiş olan âlimimizin *Kitâbu'l-Hayevân* adlı eseri baştan sona kadar, onun tetkik, tecrübe ve araştırmalarıyla şahsi mülâhaza ve görüşleriyle doludur.²³

Son olarak edebi yönünün de son derece kuvvetli olduğunu belirtmek isteriz. Onun bütün eserlerinde edebi ilmini görmek mümkündür. Kendine has edebi usul ve anlayış ile Arap nesrine canlılık katmıştır. Eserlerinin en belirgin özelliği olarak okuyucuyu sıkmamak adına konuşma havasında şaka ile ciddiyeti bir araya getirerek meselelere yaklaşmıştır. Ayrıca akıl ve mantığı önde tutarak ve dua cümlelerini parantez cümlesi şeklinde kullanarak yazım metoduna ayrıcalık kazandırmıştır.²⁴ Fesâhat ve belâgati onun tenkitçilerinin işini zorlaştırmış; öyle ki eserlerinde kusur aranmasına mahal bırakmadığı anlaşılmıştır.²⁵ Dinî, edebî ve kültürel alanlarda pek çok konularda eserler yazmış ve bu eserlerin birçoğu günümüze kadar ulaşmıştır. Kendine has metotla hem din alanında hem de edebiyat alanında ekoller oluşturmuş hatta bu konulara ilgili ve meraklı olan kişilerin gözdesi olmuştur. Bu nedenle gerek yaşadığı coğrafyada gerekse Batı kaynaklarında kendisine “*Arapların Dâhisi*”, “*Doğunun Volter'i*” gibi unvanlar verilmiştir.²⁶

c) *Karakteri*: Konumuz itibariyle kısaca karakteristik özelliklerinden bahsetmeyi önemli görmekteyiz. Aslında Cahız'ın bütün eserlerinde nasıl bir karakter olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Çünkü o açıksözlü olmaktan ve her şeyi korkusuzca dile getirmekten çekinmeyen bir insandı ve bunu eserlerine rahatlıkla yansıtıyordu. Oldukça donanımlı bir kişilikti. Onun bu donanımı devlet adamlarıyla

²¹ Karuko, s. 85.

²² Daha fazla bilgi için bkz. Cahız, *El-Beyân ve't-Tebyîn*, III/108, IV/68, IV/106.

²³ Karuko, s. 89.

²⁴ Mustafa Aydın, *Câhiz ve Edebî Görüşleri*, İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 3.

²⁵ Daha fazla bilgi için bkz. Semira Karuko, *el- Câhiz ve Belâgat*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2014.

²⁶ Aydın, s. 3.

görüşürken hatta onlara yazarken bile gayet rahat ve özgüveni yüksek biri olduğunu açıkça göstermekteydi. Onun yüksek ilmi, beğenilmeyen dış görünüşünü kapatır; öyle ki insanlara simasını unutturur derecede tesir ederdi. Aynı zamanda Cahız, ilmin de kendisine vermiş olduğu birçok güzel meziyetlere sahipti. Karşısındaki insanları kırmayan ince ruhlu, güzel ahlâklı, tatlı sözlü ve hoş nükte yapan bir kişiliği vardı.²⁷ Cahız'ı biraz daha araştırdığımızda onun çevresine dair psikolojik tahlillere eğilimli yönünün baskın olduğunu anlayabiliriz. Muhtemelen ruhunun derinliklerine attığı dış görünümünün, şahsında yarattığı psikolojik tutum ve tavırlar mizacını belirlemiştir.²⁸ Bu da ona, görünüre odaklanmış; fakat davranışlardaki alt nedenleri bulmaya çalışan bir ilmi kişilik kazandırmış olabilir.

Cahız, cahil insanlarla muhatap olmayı sevmeyen, onlarla münakaşaya girmeyen birisiydi. Cahilin cehaletinin yanında hakaretlerine cevap vermek yerine susmayı tercih ederdi. Kitaplarındaki kusurları kendisine göstermek üzere ona gelenlere de “Kitap Çin’i geçti, çoktan yayıldı. Artık geçmiştir vakit. Onu düzeltmek mümkün değil” demiştir.²⁹ Onun bu ifadesi kusurlarını kabul ettiğini göstermekle beraber eserlerinin ne kadar çok sevildiğini ve yazar yazmaz eserlerinin elden ele dolaştığının delilidir aynı zamanda.

d) *Kelamcılığı*: Mutezilenin son dönem ve seçkin âlimlerinden biri olarak anılan Cahız, ders halkalarında yer alsa bile kelamî konuları disipline eden bir tavra girmemiş o daha çok düşünce yapısının genişliği ve orijinallliği ile ön plana çıkmıştır. Onun kelamî düşüncelerini, doğrudan eserlerinde elde edemesek de bu görüşlerine yer yer değindiğine rastlamaktayız. Eserlerinden parça parça kelami düşüncelerini toplamak en azından doğrudan kendi ifadelerine ulaşmak, orijinallliği açısından oldukça önemlidir. Dönemindeki Mutezilî âlimlere göre daha çok hümanist, dönemin derdiyle dertlenmeyi önceleyen bir yapıya sahiptir. Onun toplumsal duyarlılığı hümanist olmasında büyük etkidir. Cahız'ın çok iyi gözlemci olması ve insan davranışlarındaki nedenleri tespit etme merakı kelam ilmine psikolojik yaklaşım tarzını getirmiş; karakterindeki bu belirgin özellik, Galen'in eserleriyle tanıştıktan sonra daha da güçlenmiştir diyebiliriz.

²⁷ Aydın, s. 11.

²⁸ Mustafa Köse, **Cahız ve Mutezile Mezhebindeki Yeri**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, (Yeri), 2016, s. 13.

²⁹ Ebu Bekr El-Hatîb El-Bağdâdî, **Târîhu Medîneti's-Selâm**, C. XIV, Beyrut, 1991, s. 126-127; İbn Asâkir, **Târîhu Dımaşk**, (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), C. XLV, Dımaşk, 1371/1951, s. 438-439.

Akıl, bilgi, tecrübe üçlüsü Cahız'ın kelam metodolojisinde düşüncelerini isnat ettiği yapıtaşlarıdır. O dönemde kelam ilminde tartışılan konular hakkında oluşturduğu herhangi bir disiplini yoktur ortada. Mesela iman gibi niyetlerle ilgilenmemiştir; bunun hakkında hiç yazmamıştır. Onun ilgilendiği mesele bilgidir ve bilginin bir şekilde belirsiz olması onu rahatsız etmektedir. Kelâmî argümanların bir yönüyle güvenilir olduğunu inkâr etmemiştir.³⁰ Ayrıca Mutezile döneminde dil ve felsefeyi bir araya getirebilen iki önemli isimden biri Nazzam, diğeri öğrencisi Cahız'dır.³¹

Cahız, kelam ilmi için “Kelam ilminden daha yüce ve şerefli bir ilim yoktur” diyerek bu ilimde yöntem olarak kullanılan nakil-akıl ve hüccetin önemine vurgu yapar. Hocası Nazzam'ın bilhassa kelâmî yönüne atıfta bulunarak onun vefatı üzerine duygu ve düşüncelerini şöyle dile getirir: “Kelamcılar olmasaydı bütün milletlerin avamı helak olurdu. Mu'tezile olmasaydı, bütün mezheplerin avamı helak olurdu. Nazzam ve ashabı olmasaydı, Mu'tezile helak olurdu diyemesem de, şunu söyleyebilirim: Nazzam onlara yeni yöntemler gösterdi ve onları fayda ve nimetlere boğan yeni ufuklar açtı.”³²

e) *Mutezile Ekolündeki Yeri*: Mutezile âlimlerinin içinde kelamcılığı ve edebiyatı ile ünlenen Cahız, Mutezile'nin yedinci tabakasından sayılmaktadır.³³ Ayrıca o, diğer Mutezilîler gibi hür düşünce sahibi, akli her şeyin üstünde tutan, dini konularda açıklama ve yorumlamada akli rehber edinen bir kimse idi.³⁴ Cahız'ın Mutezile dışındaki din bilginleriyle alay etmesi ve görüşlerini saçma bulması, kendisinin zındıklıkla ve din anlayışının bozukluğuyla itham edilmesine neden olmuş, hadis uydurmak, namaz kılmamak gibi iftira ve ithamlara maruz kalmıştır.³⁵ Mütevekkil döneminde de Ehl-i Sünnet'e muhâlif olduğu gerekçesiyle Cahız'ın zındıklıkla suçlanıp hapsedildiğine dair rivayetler mevcuttur.³⁶

³⁰ Josef Van Ess, **el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı**, Çev: Mustafa Köse, **Marife**, 2015, (Cahız), 15/1, s. 215.

³¹ Ahmed Emin, **Duha'l-İslam**, I/3, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010, ss. 128-129.

³² Câhız, **Kitabu'l-Hayevan**, Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-İhya, Beyrut, 1969, IV, 206. Daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Erkol, İslam Kültür Mirasının İnşasında Erken Dönem Mu'tezile Kelamcılarında Cahız'ın Kelâmî Değerlendirmeleri, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi** -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: III Nisan 2010 s. 5.

³³ İbnu'l-Murtezâ, **Tabakâtu'l-Mu'tezile**, Tah. Suzana D. Wilzer, Beyrut, 2009, s. 67.

³⁴ Aydın, s. 12.

³⁵ Bustânî, **Udebâu'l-Arab**, Beyrut, 1989, ss. 211-212.

³⁶ Mârûn 'Abbûd, **Edebu'l-Arab**, Müessesetu'l-Hindâvî li't-ta'lîm ve's-sakâfe, Kahire, 2014, s. 205.

Gerek Yunanca'dan gerekse Sanskritçeden yapılan tercümeleri okuması, bilhassa Aristo'nun eserlerinden istifade ederek Arap ilim dünyasına kendine özgü eserler telif etmesi Cahız'ı Mutezile içinde çok farklı bir konuma getirmiştir. Öyle ki Cahız'ın bazı hususlardaki kendine özgü fikirleri "*el-Câhızıyye*" adı altında bir ekolün ortaya çıktığına dair görüşlere kaynaklık etmiştir. Fakat bunu bir ekol olarak değil de Cahız'ın Mutezile içerisindeki farklı görüşlerine yapılmış bir atıf olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Çünkü Cahızıyye'nin bir ekol olması için kurumsal bir yapıda varlığını devam ettirmesi hatta onu ilerleten veya geliştiren bir ulemanın varlığından da bahsetmek gerekirdi. Dolayısıyla Cahızıyye'den kasıt - Cahız'ın görüşlerine atfedilen- ve -Cahız'a ait görüşler- olarak anlaşılması daha mütenasip olacaktır.³⁷

Cahız, Halife Me'mûn döneminden Mütevekkil dönemine kadar parlak dönemini yaşayan Mu'tezile'nin beş esasını³⁸ kabul etmekle birlikte, bazı fer'î konularda Mutezile içinde özgün düşünceler ileri süren bir âlimdir. Zaten Cahız'ı da bu ekol içerisinde farklı kılan husus tartışılan meselelere dair özgün fikirleriyle dikkat çekmesidir. Bu anlamda Cahız'ın kendine özgü fikirlerinden bazıları şunlardır:³⁹

- Bilgilerin (maârif) oluşumu zarûridir.⁴⁰

- Cehennem ehli sonsuza kadar azap çekmeyeceklerdir, çünkü onlar ateşin tabiatına dönüşeceklerdir. Yine ona göre, cehennem kendi ehlini cehenneme girdirmeksizin tabiatı gereği kendisine çekecektir.⁴¹

- Kur'an mahlûktur⁴² "Kur'an'ın mahlukiyeti başkasına muhtaç değildir kendi başıdır" diyerek Kur'an'ın mecazî değil gerçekte de yaratılmış olduğunu kabul

³⁷ Daha fazla bilgi için bkz: Mustafa Köse, **Cahız ve Mutezile Mezhebindeki Yeri**, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, (Yeri), 2016, ss. 288- 291.

³⁸ Mutezilenin savunduğu beş temel ilke, "Tevhit" ; Allah'ın birliği, "Adalet"; Allah'ın mükâfatlandırma ve cezalandırma da adil olması. "Vaad ve Vaid"; hak etme teorisi. İnsana mükâfat veya ceza gerektiren şeyin ahlakın vasfı olarak karşılığı, "el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn"; iki yer arasında bir yer. Büyük günah işleyen insanın durumunun ne iman içinde nede İmanın dışında olması, "İyiliği emretme kötülükten men etme görevi". Bkz.,en-Neşşar Ali Sami, **İslam Felsefesi Düşüncenin Doğuşu-II**, İnsan Yayınları,çev. Osman Tunç, 2016, s. 232; Alain de Libera, **Ortaçağ Felsefesi**, (Çev.: Ayşe Meral), Litera Yayınları, İstanbul, 2005, s. 100; Macid Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, Litera Yayıncılık,İstanbul, 2006, ss. 56-58.

³⁹ Selim Özarslan, Mu'tezile: Basra Ve Bağdat Mu'tezilileri Ve Başlıca Görüşleri, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: VII / 1, Sivas, 2003, s. 169.

⁴⁰ İbn Murtaza, **Tabakatu'l-Mu'tezile**, s. 68; Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, **el-Fark beyne'l-Fırak**, (Mezhepler Arasındaki Farklar), Çev. E.Ruhi Fığlalı, Ankara, 1991, s. 127; Râzî, **İ'tikâdatü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, Kahire, 1938. s. 39.

⁴¹ Bağdadî, **el-Fark beyne'l-Fırak**, s. 128; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Beyrut, 1975, ss. 65-66.

etmektedir. Ayrıca bu kabulün Mutezile'nin bir fikri olduğunu, bu fikre uymayanların ise Müşebbihe olarak isimlendirileceğini belirtmektedir.⁴³

Mutezile'nin özgür irade fikrini benimseyen Cahız, tarihin insanların ürünü olduğunu kabul etmiştir. Ona göre insan sahip olduğu güç ve kudreti ile arzu ve şehvetinin yönlendirmelerinden tamamen kurtulmasa bile uzaklaşabilir. Yoksa tabiatları onları helaka sevk edecektir. Dinin kısas gibi ilahi düsturlarla insanlara yardımcı olduğunu düşünmektedir.⁴⁴

f) *Eserleri:* Arap ilim dünyasında en çok eser veren müellifler arasında yerini alan Cahız, yarım asırı aşkın bir süre birçok kitap ve risaleler yazmıştır. Kaynaklarda üç yüzden fazla kitap yazdığı, bunların -tam veya eksik olarak- yetmiş kadarının elimize ulaştığı belirtilir. Çok iyi Arapça bilgisine sahip olması, çabucak yazması ayrıca hafızasının kuvvetli olması çeşitli konulara ilgi duyması da birçok eser yazmasına sebep olmuştur. Biz burada bu eserlerini tek tek yazmak yerine mevcut eserlerinin bazısının konumuzla alakalı olanlarının dikkat çekici kısımlarına yer ayırmak istiyoruz.

1- *Kitâbu'l-Hayevân:* Eserlerinin en büyüğüdür. Üç yüz elliden fazla hayvan türünden bahseden Cahız, onların durumları ve uzuvlarından yaşayış tarzlarına kadar incelediği bu eserin bir bölümünde insanın tabiatı ve mizacına dair bilgilere kapsamlı bir şekilde yer vermiştir. Bu eserinde hacmi ve ciddiliği bakımından okuyucularını sıkmamak adına eğlenceli, akışkan, insanı cezbeden bir tarz ortaya koymuştur. Şiir, atasözleri, Kuran ve hadislerle eserinde kaynak çeşitliliğini arttırmıştır. Hatta zaman zaman İncil ve Tevrat'tan, örnekler verip Aristo'nun (MÖ 384-322) hayvanlar hakkındaki görüşlerine müracaat etmiştir.⁴⁵ Çalışmamızda konumuzla alakalı düşüncelerine dair görüşlerine bu eserine de müracaat ederek istifade ettik. Sözgelimi onun hayvanların davranışları ve insan davranışlarına dair çarpıcı görüşleri, tespitleri yanı sıra kitapta doğal çevrenin hayvanlar ve insanlar üzerindeki etkisinden bahsettiğini görmekteyiz. Bir hayvanın hayatta kalma olasılığından bahsederek *besin zincirinden* örnekler vermiş ve bu kavramdan bahseden ilk kişi olmuştur. Ayrıca

⁴² Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, ss. 65-66.

⁴³ Cahız, "Halku'l-Kur'ân", **Resâilü'l-Câhız**, III, thk.: Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, tz. s. 291.

⁴⁴ Cahız, **el-Cevâbât ve İstihkâkü'l-İmâme**, **Resâilü'l-Câhız**, IV, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Beyrut, 2004, ss. 299-300. Köse, s. 122.

⁴⁵ Aydın, s. 25.

çevre şartlarının insanın fiziksel ve psikolojik karakteristiklerini nasıl belirlediğini izah etmiştir. İnsanların renginden siyahilerin kökenlerine varıncaya kadar bir araştırma gayreti içerisinde eserini icra etmiştir. Dolayısıyla onun bu eseri; gelişim, iklim etkisi, hayvan ve insan psikolojisine dair görüşleriyle günümüz modern ilim dünyasına kaynaklık edecek niteliktedir.⁴⁶

Cahız, değişik kaynakların yanı sıra çoğunlukla kendi deney ve gözlemlerine dayanarak çeşitli hayvan türleri üzerinde deneyler yapmıştır. Hayvanları öldürerek, yumurtalarını kırıp inceleyerek incelemelerde bulunmuştur. Hayvanların hareketlerini gözlemlemek için onları bir araya getirir aralarındaki dostluk ve düşmanlığı incelemek için onları didiştirmiştir. Bazı zaman da hayvanların organlarını keserek ve zehirleyerek onları incelemeye tabi tutuyordu.⁴⁷ Kelamî konulara da değindiği bu eserinden çalışmamız boyunca hemen hemen her başlıkta istifade ettik.

2- *Kitâbü'l-Buhalâ*: Ahlakî ve tenkitçi yaklaşım tarzı ile yazdığı bu eserinde cimri ve açgözlü kimseleri mizah ve hiciv üslubuyla anlatmıştır. Bilhassa dönemindeki bazı siyasileri isim vermeden hicvettiği bu eseri cimriliğin nedenlerine dair toplumsal, psikolojik tespitler içermektedir.⁴⁸ Özellikle cömertliğin üstünlüğünü ön plana çıkarıp cimrileri ve cimriliği yermeyi eserinde amaç edinmiştir. Ahlakî temayı işlerken anlattığı kişilerin isimlerini vermekten kaçınmış, onun yerine başka isimler kullanmıştır. Ayrıca cimrilerin hallerini, cimriliğin ortaya çıkma nedenlerini anlatırken cimri kimselerin psikolojisini saptamaya çalışmıştır. Cimrileri anlatırken Arap olmayan milletlerden örnekler vermiş, mukayeseli bir yaklaşım tarzıyla Arapların cömertliğinden bahsederek üstünlük sağlamayı amaçlamıştır.⁴⁹

3- *el-Beyân ve't-Tebyîn*: Cahız bu eserinde insanlara konuşma hususunda kendini ifade edememe ('ıy) durumlarında eksiklik ve kusurlardan kurtulmanın yolu olarak susmalarını tavsiye etmiştir. Bir başka çözüm olarak da bu kusurlardan kurtulmak için iyi konuşanlardan yardım almalarını o kişilere salık vermiştir.⁵⁰

⁴⁶ Karuko, s. 116.

⁴⁷ Bustânî, *Udebâu'l-'Arab*, s. 218; Mir Velîyüddin, "Mu'tezile", Çev.: Altay Ünaltay, **İslam Düşüncesi Tarihi**, Ed. M. M. Şerif, Pınar Yayınları, İstanbul, 2014, Cilt: I, s. 289.

⁴⁸ Zehra Güney Gökdemir, **Cimriler-Cahız**, Şûle Yayınları, İstanbul, 2008, s. 14.

⁴⁹ Karuko, s. 120.

⁵⁰ Karuko, s. 105.

Burada Cahız, beyânın sağlıklı olması için bir denge kurma anlayışı gütmeyi istemektedir.

4- *Kitâbü't-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk*, Cahız'ın hem yöneticilerin hem de yönetilenlerin ahlakına dair yazmış olduğu didaktik tarz içeren önemli eserlerinden biridir.

5- *el-Me'âş ve'l-Me'âd*: Câhız, insanların tabiatına uygun olan dinin, fayda veren şeyleri sevmek, zarar verenlerden hoşlanmamak prensibi üzerine kurulduğunu düşünür. Fayda ve zarar veren şeyleri örneklerle zenginleştiren Cahız, bunların insanlar için gerekli olduğunu, aksi takdirde insanın tabiatından uzaklaşacağını, aynı zamanda din ve dünyasının faydalı olamayacağını belirtmiştir.⁵¹

6- *Medhu'n-Nebîz ve Sıfatü Ashâbih*: Arap toplumunda o dönemlerde hayli tüketilen birçok faydalarının yanında sarhoşluk vermesi yönüyle fıkhi hükümler açısından tartışılan nebîz içkisine dair yazmış olduğu eserdir. Tıbbi olarak faydaları, psikolojik etkileri, rahatlatıcı (teskin edici) özelliği ele alınıp Cahız tarafından okuyucunun dikkatine sunulmuştur.⁵²

7- *Tafdîlü'n-Nutk 'ale's-Sumt*: Yerine göre susmanın faydalarından ve konuşmayı hoş görmeyen fikirlere karşı yazmış olduğu bu eserde konuşmanın faydalarından bahsetmektedir. İnsanın baskın yönünün konuşma olmadan ortaya çıkmasının mümkün olmayacağını dile getirmiş ayrıca konuşma ile kelam ilmi arasında irtibat kurmuştur.⁵³

8- *en-Nebl ve't-Tenebbül ve Zemmü'l-Kibr*: Hayatı boyunca kibirli insanları sevmeyen ve her fırsatta onları eleştiren Cahız, bu eserinde tevazu ve kibir kavramlarını tahlil ederek, bu hasletleri insanın ne zaman ve nasıl uygulayacağına dair tespitlerde bulunmuştur.⁵⁴

9- *Kitmâmü's-Sır ve Hıfzu'l-Lisân*: Hem edebi hem de ahlaki muhtevalı sayılabilecek bu eserinde dönemindeki siyasi hayata dair ahlaki öğütler ve siyaset adabını içeren görüşlerine yer vermektedir.⁵⁵

⁵¹ Köse,(Yeri) s. 130.

⁵² Câhız, **er-Resâilü'l-Edebiyye, -Resâilü'l-Cahız**, muk., nşr. Ali Ebu Mulhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut, 1987. ss. 45-47.

⁵³ Cahız, **Kitâbü Tafdîli Sınâ'ati'l-Kelâm -Resâilü'l-Cahız**, için bkz., Ek-1, Beyrut, 2004.

⁵⁴ Câhız, **er-Resâilü'l-Edebiyye**, muk., ss. 17-18.

⁵⁵ Câhız, **er-Resâilü'l-Edebiyye**, muk., s. 11.

10- *Kitâbü't-Terbî' ve't-Tedvîr*: Bu eserinde Cahız, meselelerin gerçekliğini ortaya çıkarmak, yanlışını, batıl yönlerini izah ederek doğruyu ve bozulmuş olanın anlaşılmasını istemektedir.⁵⁶

11- *Kitâbü'l-Kiyân*: Şarkıcı kızları ve cariyeleri anlattığı bu eserinde dini ve felsefi olarak görüşlerine yer vermiştir. Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hayatından deliller getirmiş, insan tabiatının gereklerine dikkat çekerek bu konuda toplumun algısının karşısında durmuştur. Erkeklerin kadınlara ontolojik olarak muhtaç olduğunu; bunun, tıpkı bir hayvanın bitkiye ihtiyacı gibi doğal olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷

⁵⁶ El-Hâcirî, **el-Câhız**, nşr. Sendûbî, Kahire, 1933, ss. 276-277.

⁵⁷ Câhız, **er-Resâilü'l-Kelâmiyye**, muk., 11, nşr. Ali Ebu Mulhim, Beyrut, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1987; Ayrıca bkz., Câhız, **Giysiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar**, Bordo-Siyah Yayınları, çev. M.Hilmi Özev, İstanbul, 2006, ss. 96-97; Köse, s. 138.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİZACIN MAHİYETİ VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. MİZACA GENEL BİR BAKIŞ

1.1.1. Mizacın Tanımı

Tıp, din, felsefe ve psikoloji gibi alanlarda insanın biyolojik yapısını inceleyen ve bilim dallarında karşımıza çıkan mizaç (huy) kavramını Arapça bir kelime olduğu için köken olarak incelediğimizde; Arapça “مزج” kökünden geldiğini ve sözlüklerde farklı anlamlarda kullanıldığını görebilmekteyiz. Tekili مزاج ; çoğulu آمزجة olarak kullanılan mizaç kelimesi, sözlükte bir şeyi diğer bir şeyle karıştırmak manasına gelmektedir. Başka bir ifadeyle sıvı ve benzeri şeylerin kendisine karıştığı şeye “mizaç” denir. Bundan farklı olarak, iki cinsin birbiri ile karışması halinde taraflardan her birine de yine “mizaç” denmektedir.⁵⁸

Mizaç kelimesinin İngilizce dilinde karşılığı “*Temperament*” olup Latince’deki “*Temperatio*” kelimesinden türemiştir. “*Temperatio*” kelimesi de “*Temperare*” kökünden türetilmiş olup “en uygun ve doğru karışım” anlamına gelmektedir.⁵⁹

Mizaç özellikle eski sözlüklerde “*tıynet*” kelimesiyle ifade edilmiştir. Karahanlı Türkçesinde âdet (huy, tabiat), haslet (huy, tabiat), huy, itig (huy, tıynet), mizac, tab’, ve tabiat kelimeleri; kılık/kılık, kılınç’ın başlıca anlamdaşları olarak kullanılmıştır.⁶⁰ Ahlakla ilgili kelimeler, kılık/kılığ ve kılınç olarak Karahanlı Türkçesi sözlüklerinde yer almaktadır. *Kutadgu Bilig*’de “*Tadu (tıynet, tabiat) birle*

⁵⁸ Mecme‘u'l-Lugati'l-Arabiyye, **el-Mu‘cemu'l-Vasît**, “m-z-c”, Mektebetü’ş-Şurûki’d-Düveliyye: Mısır, 2004, s. 866; ez-Zebidi, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, (thk: Komisyon), I-XL, Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, Kuveyt, 1965-2001, c. VI, s. 212.

⁵⁹ Kevser Aktaş Seçer, **Bipolar Bozukluk Tanılı Bireylerde Ve Kardeşlerinde Mizaç Ve Karakter Özellikleri**, Uzmanlık Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı, Isparta, 2005, s. 9.

⁶⁰ Emek Üşenmez, **Karahanlı Türkçesi Sözlüğü**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2010, Suat Ünlü, **Karahanlı Türkçesi Sözlüğü**, Eğitim Yayınları, Konya, 2012.

katlıp törümiş kılınç”⁶¹ ifadesine baktığımız zaman *kılınç* kelimesinin ahlaki işaret ettiğini anlayabilmekteyiz.

İlk İslam Filozofu Kindi (796-ö.866), metinlerinde sıkça yaratılış ve çamur parçası anlamına gelen “*tıynet*” sözcüğünü, bunun yanı sıra madde ve Arapça telaffuzuyla “*hyle*” yerine “*heyûlâ*”yı da kullanmaktadır.⁶²

Bununla birlikte mizaç, sözlüklerde karşımıza genelde “karışım” anlamında çıkarken farklı anlamlarda da kullanıldığına rastlarız. “İnsanın ruh yapısıyla ilgili meyil ve özelliklerinin tamamı, yaratılış, huy ve tabiat” anlamlarında kullanılmaktadır. Başka bir anlamda mizaç, “bir insanın vücudunda bulunan kan, safra vb. unsurlardan birinin nispetindeki, yaratılıştan gelen fazlalık sebebiyle ortaya çıkıp o insanı benzerlerinden farklı duruma getirdiğine inanılan hal”⁶³ olarak görülmektedir. Mezece kökünden türeyen “mezzac” kelimesi ise, dönüşme anlamında da kullanılmaktadır. Sabit bir ahlaki olmayan, çok yalan söyleyen, doğruyu yanlış birbirine karıştıran, tutarsız ahlaki davranışlar sergileyen kimseler için kullanılmaktadır.⁶⁴ Burada kelimenin hem karışma hem de dönüşme manası içerdiği görülmektedir. Güzel ile çirkini, iyi ile kötüyü birbirine karıştıran bir başka ifadeyle tutarsız davranışlarda bulunan insan, sabit yani ideal bir ahlaktan da uzaklaşacaktır.⁶⁵

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi sözlüklerde mizaç genelde karışım anlamında kullanıldığı gibi Kur’an-ı Kerim’de de aynı anlamda kullanıldığına rastlamaktayız: “*Muhakkak ki, hâlisane ibadet sahipleri bir kâsedan içerler ki, ona katılmış şey, kâfûr suyudur.*”⁶⁶ Ayetinde geçen “mizâcuha” kelimesi karışım anlamına gelerek ve o karışma bir şey katmak olarak ifade edilmiştir.⁶⁷

⁶¹ Arat’ın tespitlerine göre Kutadgu Bilig’de kılınç, 172; kılık, 235; kılık, 47 defa geçmektedir. Reşit Rahmeti Arat, **Kutadgu Bilig III (İndeks)**, (Neşre hazırlayanlar: Kemal Eraslan, Osman Fikri Sertkaya, Nuri Yüce). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Edebiyat Fakültesi Basımevi. İstanbul, 1979, ss. 248-251.

⁶² Ali Durusoy, **Aristoteles’in Madde ve Sûret Kuramının Mantiğa Uygulanışı, 2400. Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri**, ss. 125-143, 2016, s. 128.

⁶³ İlhan Ayverdi, **Misallı Büyük Türkçe Sözlük**, “Mizâc”, Cilt: II, Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 2088.

⁶⁴ İbn Manzur, **Lisânu'l-Arab**, “m-z-c”, Cilt: II, Beyrut, 1994, ss. 366, 367; Ez-Zebidi, **Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Cilt: VI, s. 214; Mecme‘u'l-Lugati'l-Arabiyye, **el-Mu‘cemu'l-Vasît**, “m-z-c”, s. 866.

⁶⁵ Nurgül Bulut, **Din Eğitiminin İmkân Ve Sınırlılıkları Açısından Mizâc Kavramı**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013, s. 30.

⁶⁶ İnsan Suresi, 76/5.

⁶⁷ Mecme‘u'l-Lugati'l-Arabiyye, **el-Mu‘cemu'l-Vasît**, “m-z-c”, s. 866.

Mizaçla ilgili birbirine benzer veya yakın birçok tanımlar mevcuttur. Fakat bununla birlikte bilinen bir yanlış var ki onu da burada ifade etmekte fayda görmekteyiz. Günlük yaşantıda mizaç, karakter, kişilik ve benlik gibi kavramlar genellikle eş anlamlı olarak kullanılan ve birbirine karıştırılan kavramlardır. Ancak bu kavramlar birbirinden farklı anlamlar taşımaktadırlar. Mizaç, huy kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan Arapça kökenli bir kelimedir. Huy; farsça kökenli bir kelime olup, kalıtımla geçen ve yaşam boyunca sabit kalmayan değişme özelliği gösterebilen yapısal özelliklerdir.⁶⁸ Dolayısıyla huy, mizaca eşdeğer olarak görülen en uygun kelime olarak kullanılabilir. Karakter ise; çevrenin, bununla birlikte yetiştirilmenin etkisi altında gelişen öğrenilmiş tutumlar olması nedeniyle zamanla değiştirilebilecek özellikleri içinde barındırır. Kişilik ise; genetik olarak gelen huy ile birlikte sonradan elde edilmiş karakterin birleşiminden oluşmaktadır.⁶⁹ Yukarıda bahsettiğimiz bu kavramların daha iyi anlaşılması ve de karıştırılmaması için şematize edecek olursak;

$$\text{MİZAÇ/HUY} + \text{KARAKTER} = \text{KİŞİLİK}$$

Bu açıklamalardan sonra tarihte filozofların ve bilim adamlarının mizaca dair tanımlarına yer vermek isteriz.

Tıp bilim tarihinde tıbbın babası olarak kabul edilen Hipokrat (Hippocrates) (MÖ 460(?)-375(?))'ın başlattığı mizaç düşüncesinin daha sonra tıp doktoru ve aynı zamanda filozof olan Galen (Galenos) tarafından geliştirildiğini bilmekteyiz. Hipokrat, vücutta varlığını kabul ettiği bu görünmeyen yapıya isim vermemiştir; fakat takipçisi Galen, mizaç kavramını “*temperament*” kelimesiyle ifade etmiş ve mizaç teorisini oldukça üst seviyede geliştirmiştir. Tarih boyunca birçok filozofun ilgisini çeken mizaç konusunu Aristoteles'in de eserlerinde işlediğine rastlarız. Onun eserlerinde mizaç ile alakalı doğrudan bir ifadeye rastlanmasa da kaleme aldığı eserlerde mizaca atıflarda bulunduğu görülür. İnsan tabiatı ve tabiatındaki zıtlıklar,

⁶⁸ İrem Şahinoğlu, **Ailevi Akdeniz Ateşi Olan Kişilerde Mizaç Özellikleri, Anksiyete ve Depresyon**, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Tıp Fakültesi İç Hastalıkları A.B.D., Tıpta Uzmanlık Tezi, Kahramanmaraş, 2016, s. 25.

⁶⁹ Hagop S. Akiskal, Hirschfeld RM, Yerevanian BI. **The relationship of personality to affective disorders: a critical review.** Archives of general psychiatry, 1983. 40(7), ss. 801-810.

eğitimin imkânı, insanın ahlaki oluşumu ve ahlakın değişmesi gibi konularda mizaçla ilgili düşüncelerinin olduğunu görmekteyiz.⁷⁰

Platon (MÖ 427-347)'un da Aristo gibi doğrudan mizacı ele almadığı fakat mizaç çerçeveli konularda onun bu konudaki düşüncelerine yönelik ipuçlarına rastlamaktayız. Onun eğitimle ve insan tabiatı ile ilgili fikirlerinde insanın doğuştan sahip olduğu ve değişmeyen taraflarına atıfta bulunduğu görülmektedir. Bu da insan tabiatından veya kabiliyet-meziyet gibi özelliklerden bahsederken mizaca dolaylı olarak değindiğini göstermektedir.⁷¹

İlk dönem İslam âlimlerinin mizacla ilgili düşüncelerine baktığımızda ise ilk olarak Mutezile âlimleri içerisinde tabiatçı yönüyle ön plana çıkan ayrıca sıra dışı görüşleri ve eserleriyle ilim dünyasında hatırı sayılır bir isim olan Cahız'ın bu konuyu ele aldığını görmekteyiz. Konuyla ilgili eserlerini incelediğimizde “mizaç” kavramını kullandığı gibi bu kelimeye karşılık gelen “ahlât”(karışım) “tıbâ”(doğa, tabiat) kavramlarını da sıkça kullandığına rastlarız. Cahız'ın, eserlerinde genelde tanım kullanmadığı bilinir. Bu yüzden tanımlı ifadelerine rastlamak pek mümkün görünmemektedir. Onun net ifadelerle tanım verme gereği duymaması deneyci ve meraklı bir kişiliğe sahip olmasından kaynaklı olabilir. Diyebiliriz ki Cahız, dönemindeki meseleler üzerine adeta bir düşünce fabrikası gibi fikirler üretmiş ve ürettiği fikirlerinin değişebilir imkânını göz önünde bulundurma sebebiyle kavramlara tanım getirmekten kaçınmıştır. İlim anlayışında hep çözüme odaklı bir durum barındıran Cahız, mizaç kavramına da bir tanım getirmekle meşgul olmayıp eserlerinde mizacın dengelenmesi gerektiğinden önemle bahsetmiştir.⁷² Cahız'ın mizacın dengelenmesi düşüncesine ilgili başlıkta yer vermeye çalışacağız.

Arap dünyasında hekim ve filozof olarak anılan, önemli görüşleriyle tıp ilmine büyük katkısı olan Ebu Bekir er-Râzî (ö.313/925) mizacların basit ve bileşik olarak ikiye ayrıldığını belirtmektedir. Buna göre basit olanlar sıcak, soğuk, yaş ve

⁷⁰ Bulut, s. 88.

⁷¹ Fatma Paksüt, **Seneca'nın Tuttuğu Işıktaki Platon ve Platon Sonrası**, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980, ss. 466-467.

⁷² Yunus Cengiz, **Cahız'ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlak Edinmenin İmkânı Üzerine, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, (Ed.M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki), Ankara, 2016,(Cahız), s. 33.

kuru; bileşik olanlar ise bunların bir araya gelmesi sonucunda oluşan sıcak-kuru, sıcak-yaş, soğuk-kuru ve soğuk-yaştır.⁷³

Farabi (ö. 339/950), tüm cisimsel varlıkları, oluş ve bozuluşunu açıklarken cisimleri oluşturan unsurların temelinde maddeler silsilesinin varlığından bahseder. Maddenin kullanımı merkeze alındığında, silsile halinde devam eden bu madde, aslında mizaç ya da sureti kabul etmek üzere hazırlanan maddesel yapı olarak anlaşılabilir.⁷⁴ Yani Farabi'nin, karışım ve dönüşüm sürecinde mizacı, hazırlık aşamasında bir madde olarak ele aldığını söyleyebiliriz.

İbn Sînâ (ö. 428/1037) mizacı “zıt niteliklerin bir noktaya ulaştıkları esnadaki etkileşiminden meydana gelen nitelik” (*keyfiyyetün hasılatün min tefâuli'l-keyfiyyâti'l-mütezađđeti iza vekafet âlâ haddin mâ*) olarak tanımlar.⁷⁵ Bir başka ifadeyle İbn Sînâ'ya göre mizaç, unsurun/elementin (hatta cismin) doğal durumunda değişiklik meydana getiren bir şeydir.⁷⁶

İbn Sînâ'nın eserlerinden özellikle *el-Kanun fi't-Tıbb*'ına yazdığı şerhinde mizacla ilgili meseleleri inceleyen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) takipçisi olduğu İbn Sînâ'nın mizaç tanımına eleştiri getirir ve kendine göre mizaca uygun bir tanım oluşturur. Râzî, İbn Sînâ'nın mizaca yönelik şu ifadelerini analiz etmektedir: “Mizaç, küçük parçalı unsurlarda mevcut olan zıt niteliklerin, niteliklerden daha fazla olanın diğerinin daha fazla olanıyla temas ederek etkileşiminden (tefâ'ul) meydana gelen bir niteliktir. Güçleri birbirleriyle etkileşime geçtiğinde onların tamamından hepsinde benzer bir nitelik ortaya çıkar ki işte bu mizaçtır.”⁷⁷ Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın buradaki mizaç tasvirinde üç şüphe olduğu söz konusudur. Bu şüpheleri açıklayıp aynı zamanda şüpheleri ortadan kaldırmayı hedefleyen kendine göre yeniden bir mizaç tanımı ortaya koyar ki o da şöyledir: “Mizaç, her bir niteliğin başka bir niteliğin tabiatıyla etkilenmesi esnasında zıt nitelikli unsurlardan oluşmuş bir cisim meydana gelen dokunulabilir (melâmûs) bir keyfiyet olup kendisinde iki karşıt arasında ileri derecede bir farklılığın olması şart değildir.” Râzî'nin tanımında

⁷³ Ebu Bekir er-Râzî, *el- Mansur fi't-tıbb*, thk. Hazım el-Bekri Sıddikî, Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kuveyt, 1987, s. 30.

⁷⁴ Sümeyye Parıldar, *Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, (Ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki), Ankara, 2016, s. 83.

⁷⁵ İbn Sînâ, *el-Kanun fi't-Tıbb*, s.19.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifa: Metafizik*, Cilt: II, Trc: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 80.

⁷⁷ M. Zahit Tiryaki, *Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, (Ed., M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki,) Ankara, 2016, s. 167.

dikkatimizi çeken husus, diğer tanımlardan farklı olarak nitelikler arasında artık, bir etkileşimden bahsetmemiş olmasıdır. Aynı zamanda onun, mizaç üzerine kurduğu sistematüğinde zıt nitelikler arasında ileri düzeyde bir farklılık şart koşulmamakta, dokunulur nitelikler kaydıyla mizaç tanımına girebilecek tat, koku, renk, gibi diğer araz ve nitelikleri mizaç tanımından çıkarmış olmaktadır.⁷⁸ Gazâlî'nin direkt olarak mizaca dair görüşlerine eserlerinde rastlamamaktayız. Fakat onun ahlak düşüncelerinde doğrudan olmasa bile dolaylı olarak bazı noktalarda mizaca atıflar yaptığını anlayabilmekteyiz. Onun bu husustaki görüşlerine ileride bir başlık açarak değinmeye gayret edeceğiz. Şimdi ise mizacın ele alındığı tarihsel süreçten kısaca bahsetmeye gayret edeceğiz.

1.1.2. Tarihsel Süreçte Mizaç

İnsan, diğer canlı varlıklardan farklı olarak kendini ve etrafını tanıma, keşfetme ve sorgulama gibi kabiliyetlere sahip bir varlıktır. İlk insandan itibaren bu kabiliyetler, bir merakın ürünü olarak insanın hayatına sayısız anlamlar katmaktadır. Hiç şüphesiz insanoğlu varlık sahnesinde rolünü aldığı o günden beri “Ben neyim, kimim?” “Nasıl var oldum?” sorularıyla kendini anlamlandırmaya çabalarken fizyolojik yapısını incelemekten de geri durmamıştır. Bu çabalar birçok bilime kapı araladığı gibi, insanların davranışlarında meydana gelen değişikliklerin veya farklılıkların temel sebepleri araştırılmaya konu olmuştur. Neticede bilim adamlarının ve filozofların ilgi alanında yer alan ve insanın karakteristik yapısını oluşturan bu davranışların bir nedeni olarak bedendeki sıvıların varlığı gösterilmiştir. İnsan bedeninde bulunan bu sıvılar “kan, sarı safra, siyah safra ve balgam” olarak dört sıvıdan oluşan karışımı ifade etmektedir. Dolayısıyla insanın mizacının oluşumunda bu karışımların etkisinin olduğu düşüncesi tarih boyunca tartışılmıştır. Bu anlamda kaynakları incelediğimizde mizaç ile ilgili ilk araştırmaların Hipokrat ile başladığını, Platon, Aristoteles ile devam edip Galen ile sistematikleştğine rastlarız.⁷⁹

⁷⁸ M. Z.Tiryaki, s. 169.

⁷⁹ Ömer Türker, **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, (Ed.) M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016, s. xi.

Mizacın ele alındığı tarihsel sürece baktığımızda birçok disiplinin ilgi alanında olduğunu görmekteyiz. Bu bakımdan mizacın tarihinin çok daha kapsamlı ele alınması gerektiğine inanarak söz konusu çalışmamızın sınırlılığı açısından tarihsel boyutundan burada kısaca bahsetmeyi uygun görmekteyiz. Mizaç meselesi asıl anlamda tıbbın bir meselesi olmakla birlikte zamanla tıp, ahlak, psikoloji ve metafizikle kesişen meselelerden biri haline gelmiştir. Bu bakımdan insan bedeninin temel karışanlarının ne olduğu ve bu karışanların oluşturduğu bütünün dengesi, üç önemli soruna yol açmıştır. Bunlardan birincisi, bedende bir araya gelen karışımların nasıl bir değişim geçirerek birleştiğidir. İkincisi karışanların oluşturmuş olduğu bütünlüğün insanî varlığı açıklamada yeterli olup olmadığıdır. Bu sorun, mizaç meselesini psikoloji ile metafiziğe bağlamaktadır. Üçüncüsü ise bir insanın mevcut huylarıyla bedenini oluşturan unsurların dengesi ve aralarındaki ilişkidir. Bu sorun ise mizaç teorisinin ahlak teorisi ile bağlantılı meselelerini doğurur. Dolayısıyla mizaç meselesi felsefe ve bilim tarihi süresince bu üç sorunun çerçevesinde tartışılmış ve tercümeler döneminde Yunan klasiklerinin Arapça'ya çevrilmesiyle İslam dünyasında da bu sorun ele alınıp tartışma konusu olmuştur.⁸⁰

İslam filozoflarından ve kelamcılarından bu konuda görüş belirten ilk dönem Mutezile âlimlerinden biri olan Cahız'ı görebilmekteyiz. Cahız da hiç şüphesiz hocası Nazzam'ın *Kümûn-Zuhûr*⁸¹ teorisinin ve Galen'in mizaç teorisinin etkisinde kalarak bu konu hakkında düşüncelerini eserlerinde işlemiştir. Cahız'dan sonra mizaçla ilgili görüşler belirten ve teori üretenler olarak Ebu Bekir er-Râzî'nin beş ezeli ilke (*el-Kudemâu'l-Hamse*) teorisinde mizaçla ilgili ipuçlarına rastlamaktayız. Fârâbî ise *el-Medinetü'l-fâzıla* ve *es-Siyasetü'l-Medeniyye* kitaplarında kozmoloji analizinden üretmiş olduğu sudur teorisinden varlıkların mizacını incelemiştir. Aynı

⁸⁰ Türker, s. xi.

⁸¹ Kümûn sözlükte “gizli olmak, gizlenmek” anlamına gelir. Terim olarak ise “bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması” şeklinde tanımlanabilir. Karşıtı zuhûr (veya burûz) “gizli iken ortaya çıkmak” demektir. Zuhûr da terim olarak “bir cisimde bilkuvve var olan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması” şeklinde tanımlanır. (Yusuf Şevki Yavuz, **DİA**, İstanbul, 2002, Cilt:26, s. 552.) Nazzam, kesintisiz yaratma teorisine karşı olarak kendi geliştirdiği bu teoriyle „Aristocu nedensellik teorisini benimseyerek evrenin yaratıcısının ilk muharrik olduğunu, ayrıca Aristo'nun ezeli evren fikrini kaldırıp Tanrının evreni yaratması fikrini ortaya koymuştur. (Wolfson, H. A., **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı**, çev. K. Turhan, İstanbul, 2001, ss.380-381) Bu görüş cisimlerdeki bütün değişmelerin bilkuvvelikten bilfiillığe geçiş olduğu sonucunu içerir. Nazzam bilkuvvelik-bilfiillik terimleri yerine kumûn ve zuhur terimlerini kullanarak Aristo'nun kullandığı terimleri aynen kopyalamaktan kaçınır ve bu düşünce Nazzam'ın kumûn teorisi olarak kaynaklarda yer alır. (Wolfson, s.557) Daha fazla bilgi için bkz. (Kamile Akbal, **Nazzam'ın Allah Ve Âlem Tasavvuru**, Ankara, 2015, s. 62-73).

zamanda doğa felsefecisi ve tıp dünyasının önemli isimlerinden biri olan İbn Sînâ'nın *Eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesad VI* gibi eserlerinden mizaç meselesini konu edindiğini görmekteyiz. Daha sonraları Fahreddin er-Râzî'nin mizacla ilgili görüşlerinde İbn-i Sînâ'nın konuyla ilgili eserlerine şerhler yazdığı bilinmektedir. Ayrıca Râzî, konuya kendi yaklaşımlarıyla devam edip düşüncelerini ortaya koymaya çalışmıştır.

Tarihi sürecinde mizacla ilgili tanımlamalar ve yorumlardan anlaşılacağı üzere genel anlamda mizacın en belirgin özelliği olarak vurgulanan şey, hiç şüphesiz değişebilen yapısıdır. O nedenle mizacın değişebilen yapısını ön plana çıkararak bunun, insan davranışları üzerinde nasıl etkiler oluşturabileceğini Cahız'ın mizacla ilgili teorileri üzerinden saptamaya çalıştık. Bu teorilerden bahsetmeden önce ilk olarak mizacın değişebilirliğini ele almamız Cahız'ın mizaçla ilgili düşüncelerini anlamamızı kolaylaştıracaktır.

1.1.3.Mizacın Değişebilirliği

Mizaç teorisi, esasında doğa felsefesinin meselesi olmakla beraber doğal olarak âlemin oluşum süreçlerinin açıklanmasında doğadaki karışımların yapısını ve mahiyetini ele almaktadır. Aynı zamanda bu teori, insanın maddi yapısının oluşumunda hastalık ve sağlığa dair bulgulara ulaşip tıp alanında veriler elde etmede önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla insandaki bu maddi yapının ahlaki eylemlerde de ne derece etkin olduğunu tespit etmek açısından mizacın değişebilir bir yapıda olduğuna burada değinmekte fayda görmekteyiz. Bu sebeple mizacla ilgili tanımlamalara baktığımızda mizacın doğal yapısı itibarıyla değişim ve dönüşüm özelliklerine rastlamaktayız.

Kelimenin hem karışma hem dönüşme anlamlarını düşündüğümüzde insanın mizacî yapısının sabit kalamayacağını bir devinim ve dönüşüm halinde olabileceğini anlamaktayız. Bu nedenle mizaca değişebilir cihetinden baktığımızda insanın huyunun/mizacının doğduğu andan itibaren yaşamı boyunca statik bir yapıda olduğunu söylemek kâinatın bir devinim halinde olduğu fikrine ters düşecektir. İnsan, kâinatın içerisinde varlık olarak yer aldığına göre elbette bu devinimden payına düşeni alacaktır. Dolayısıyla insan, biyolojik yapısı gereği

fizyolojik ve psikolojik olarak sürekli olarak bir değişim ve dönüşüm halindedir. İnsan mizacının bu bağlamda değişkenliği, yaşamı boyunca iyiyi ve doğruyu bulma noktasında insana bahşedilmiş bir cevherdir denebilir.

Mizaç teorisi hakkında ilk sistemli bilgilere ulaştığımız isimlerden biri olan ve bununla beraber mizacı iki açıdan değerlendiren Galen'in fikrine göre bazı ahlaklar olumlu veya olumsuz anlamda değişebilirken bazılarının değişmesi imkânsızdır. Burada değişmeyen ahlak olarak kastedilenin tabiî ahlak, değişebilen ahlakla kast edilenin ise çevrenin veya başka hususların etkisiyle oluşan ahlak olduğunu anlamaktayız. Fakat Galinos'tan sonra gelen ve bu konuda fikir beyan edenlerin genelinin görüşü her ahlakın değişebileceği ve insanda yerleşik olan hiçbir ahlakın değişmeme ihtimalinin olmaması yönündedir. Yönetici ve eğitimcilerin, terbiye ve siyasetle ilgili kanunlar koymaları ve bunları uygulamaları da ahlakın tabiî olmayıp sonradan değişebileceği fikrine sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.⁸²

Psikoloji açısından mizacı değerlendirdiğimizde duygusal bağlamda kişilik yapısını ortaya çıkardığını ve karakter özellikleri gösterdiğini görebilmekteyiz. Zamanı gelince her insan, mizacına uygun kişilik kıyafetini, imkânı ölçüsünde dikmeye eğilimli bir yapıdadır. Kişilik kıyafetini dikerken bunun yanında karakter eğitimi de vazgeçilmez bir husus olduğu için sağlıklı bir kişilik, ancak mizaç çizgisinde sağlıklı bir eğitimle mümkün olur.⁸³ Buradan da mizacın değişebileceğini kişinin kendi kişiliğini oluşturmada başrolde olabileceği ve iyi bir eğitim alarak hayatına olumlu yön verebileceğini anlamaktayız.

Mizaç, bir insanın duygusal ve dinamik hayatının bütünü olarak kabul edilen bir yapıdır. İnsan hayat boyu birtakım duygularının dürtüleriyle hareket halindedir. Bu duygular hareket noktasında insandan insana değişiklik arz etmektedir. Mizaç meselesini inceleyen araştırmacıların ekseriyeti de mizaç niteliklerinin genetik olarak doğuştan geldiğini ve bu özelliklerin her insanda farklı olabileceğini kabul etmektedirler⁸⁴

⁸² Kınalızade Ali Efendi, **Ahlâk-ı Alaî**, (hzl.) Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007, s. 57.

⁸³ Ahmet Abay, **Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri**, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015, ss. 140-141.

⁸⁴ Adnan Kulaksızoğlu, **Ergenlik Psikolojisi** (5. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002, s. 106; Feriha Baymur, **Genel Psikoloji** (11. Baskı), İnkılap Yayınları, İstanbul, 1994, s. 252; Arkar, H. ve Ark. , Mizaç ve Karakter Envanteri'nin Türkçe Formunun Faktör Yapısı, Geçerlik ve Güvenirliği. **Türk Psikiyatri Dergisi**, 16(3), 2005, ss. 190-204; Bee H.,&Boyd D., **Çocuk Gelişim Psikolojisi** (Çev. Okhan Gündüz), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s. 500, s. 535.

Bu anlamda mizacın bir kader olmadığını insanda hayat boyu değişkenlik arz eden bir yapı içerdiğini belirtmek gerekir. Çünkü mizaç, hayat süresince çevresel etkiler nedeniyle bir dereceye kadar değişim arz edebilmektedir.⁸⁵ Bu değişim, sadece çevresel etkilerle olmayıp insanda beliren psikolojik hallerden kaynaklı sebeplerle de meydana gelebilmektedir. Mizaç, “Kişinin günlük yaşantısı içinde kendine özgü, oldukça sınırlı, belirli duygusal tepkilerin nitelik ve nicelik bakımından değişmesidir.”⁸⁶ Bu durum havanın atmosferinden veya çevrenin etkisinden kaynaklı bir değişim olabilirken, o anki kişinin duygu durumunun etkisiyle de mizaçta küçük veya büyük ancak sınırlı değişimler olabilmektedir.

Yukarıda temas ettiğimiz hususa paralel olarak bir başka ifadeyle mizaç, “iç ve dış uyarıcıların insanda yarattığı duyguların onu başkalarından ayırabilecek biçimde yerleşik hale gelmesidir.”⁸⁷ denebilir. Bu bakımdan mizaç, kalıtsal özelliğinin yanında dış uyarıcılardan da etkilenen ve değişken bir yapıda olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bir başka açıdan mizacın değişiklik arz ettiği husus; dışarıdan doğrudan veya dolaylı olarak gözlemlenebildiği gibi doğrudan gözlemlenemeyen belli bir zaman geçtikten sonra veyahut birtakım araştırmalar yapılarak bir çabanın sonucunda anlaşılabilir. Bu minvalden bakıldığında mizacın, kişinin içine kapanık veya dışa dönük yapısıyla öfkeli, sevinçli, utangaç gibi duygusal özellikleri içerdiğini söyleyebiliriz.⁸⁸

Mizacın değişkenliğine yönelik bir başka ifade; “mizac”, unsurun/elementin (hatta cismin) doğal durumunda değişiklik meydana getiren bir şeydir.⁸⁹ Fakat değişikliğin gerçekleşebilmesi için, unsurların yan yana bulunması ve birbirlerine “zıt” niteliklere sahip olması gerekmektedir.⁹⁰ Mesela İbni Sînâ bu hususta kişinin mizacının değiştirilmek istendiği durumda zıt unsurların dengeye kavuşturulması gerektiğinden bahseder. Eğer kişi sert ve soğuk mizaçlıysa sıcak yiyecek ve içecekler tüketerek var olan mizacını değiştirme kabiliyetinde bulunabilir. Öfkeli bir insanın

⁸⁵ Aslıhan Sayın -Selçuk Aslan, Duygudurum Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi. **Türk Psikiyatri Dergisi**, 16 (4), 2005, ss. 276-283.

⁸⁶ Özcan Köknel, **Kaygıdan Mutluluğa Kişilik**, Altın Yayınları, 1983, s. 19.

⁸⁷ İbrahim Ethem Başaran, **Psikoloji**, Ankara, 1978, s.156.

⁸⁸ Mevlüt Kaya, **“Benliğin Gelişimi ve Kendini Gerçekleştirme”**, Heyet, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi, İSAV, İstanbul, 1998, s. 75.

⁸⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifa: Metafizik**, s. 80.

⁹⁰ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifa: Fizik**, Cilt: I, Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 43.

öfkelerini yenmesi için cesaret gücünü kendinde oluşturması ve böylece mizacını denge düzeyine getirmesini tavsiye eder.⁹¹

Anlaşılabileceği üzere filozoflara ve psikolojilerle ilgilenenlere göre de; mizaç, birbirine zıt unsurlardan ortaya çıkan bir yapıdır⁹² ve istenmeyen huylar değiştirilmek istendiğinde birbirine zıt unsurlar dengelenebilmektedir.

Bu bakımdan Psikolojide mizaç kavramı, “insan tabiatını ve karakterini oluşturan-belirleyen faktör” anlamında insan bedeninin sahip olduğu dört unsur ve dört nitelikten veya dört temel sıvıdan müteşekkil maddî yapıya işaret etmektedir. Bu maddi yapının, kendisini oluşturan unsurlarla birlikte en iyi ifadesini ise Ahlât-ı Erbaa teorisinde görmekteyiz.⁹³ İnsan vücudunda bulunan iç salgılardaki temel sıvı olan Ahlât-ı Erbaa (kara safra, sarı safra, kan, balgam)’nın vücuttaki azlığı veya çokluk oranına göre ya da her bir unsurun diğerinden daha baskın oluşuna göre mizacın kalıtsal yönünün olduğu tespit edilmiştir. O halde mizaç, kişinin yaratılışıyla ilgili bir belirim ve kalıttır. İnsanda mevcut iç salgı bezlerinin az veya çok çalışması gibi fizyolojik melekelerle oluşur.⁹⁴ Bu sebeple mizaç farkları ile ilgili yapılan çalışmalarda her insanın kendine has bir mizacının olduğunu ve bu mizacına tabî olarak karakter oluşturduğunu ifade edebilir; insan vücudunda bulunan bu dört temel unsurun önemini insanın hayatındaki rolü bakımından daha iyi anlayabiliriz.

Mizaç, sadece insanın fizyolojik yapısından meydana gelen ve kişiden kişiye değişiklik arz eden bir özellik değildir. Kişinin yaşadığı coğrafi konum ve iklimin mizacı arasında bir münasebetin olduğundan da burada önemle bahsetmek gerekir. Nitekim İbn Sînâ’ya göre kuzeyde yaşayan insanlar su ile olan meşguliyetlerinin fazlalığı nedeniyle daha nemli bir mizaca sahiptirler. Tam tersine güneyde yaşayanlar ise daha kuru bir mizacî yapıdadırlar.⁹⁵ En dengede olanlar ise ekvator bölgesinde yaşayanlardır. Ekvator bölgesi sakinleri, gece ve gündüzleri sıcaklık ve soğukluk konusunda birbirine eşit olduğu için mizaçları benzerdir. Yani gece ve gündüz, yaz ve kış fark etmez, her iki durumda da aynıdırlar.⁹⁶ Dolayısıyla da orada yaşayan

⁹¹ Detaylı bilgi için bkz. İbn Sînâ, **el-Kanun fi’t-tıbb**, Cilt: I, ss. 254/298-300.

⁹² Ez-Zebidi, **Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, Cilt: VI, s. 213.

⁹³ İbn Sînâ, **Kitâbu’l-Hayevân**, thk: Mahmud Kasım, Gz. Geç:İbrahim Medkur, Kahire,1975, s. 287.

⁹⁴ Orhan Hançerlioğlu, “Mizâç”, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1980, s. 170.

⁹⁵ İbn Sînâ, **el-Kanun fi’t-Tıbb**, Cilt: I, s. 17.

⁹⁶ Muhammed Ali Et-Tehânevi, **Mevsû‘atu Keşşâfu Istılâhâtı’l-Fünûn ve’l-Ulûm**, “m-z-c”, Mektebetü Lübnan Naşirun, Beyrut, 1996, Cilt: II. ss. 1518-1523.

insanlar, kendi doğalarına uygun bir mizaca sahip olabilmektedir.⁹⁷ İbn Sînâ'ya göre hiçbir mizaç daima aynı kalmaz. Her mizaç, belli nedenlerden ötürü zaman zaman değişiklik gösterir.⁹⁸

Mesûdî (ö. 346/957) ise, iklim-insan ilişkisi üzerine görüşlerini temellendirirken hava koşullarındaki değişikliklerin insanların hallerinde de değişikliklere yol açtığını belirtmektedir. Havanın değişkenliği gibi insanlar da bazen öfkeli, bazen durgun bazen üzgün, bazen sevinçli olurlar. Hava durumu normal şartlarda devam ederse insanın halleri ve ahlakları da normal seyirde devam etmektedir. Ona göre ruhun bu duygudurumu beden mizacına ve havanın şartlarına paraleldir. İnsanın yüz şekilleri ve karakterlerini havanın sıcaklığına göre ekinlerin olgunlaşp veya ham kalmasına benzeten Mesûdî, nasıl ki hava mutedil olursa ekinler de mutedildir, insanların karakterleri ve suretleri de tıpkı böyledir diye düşünmektedir.⁹⁹

İbnü'n-Nefs (ö. 687/1288) de bir başka açıdan iklim ve çevresel koşulların insan mizacı üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. Şöyle ki; göçebe insanlar özellikle kuzeyde yaşayanlar, şiddetli soğuklardan dolayı cesur, aynı zamanda katı kalpli ve bir o kadar da acımasızdır. Şehirliler ise göçebeler kadar cesaretli değildir.¹⁰⁰

İbn Haldûn (ö. 808/1406), gözleme dair tahlillerinde, özellikle asabiyet hususunda coğrafi koşulların insana etkisinin önemli bir rolüne dikkat çekmektedir.¹⁰¹ Ona göre tabiat ve iklim şartları yalnızca insanların rengine, suretine, bedenine tesir etmez; insanın beynine, zihnine, yapısına hatta mizacının oluşmasına da etki eder. Dolayısıyla insanın düşünce ve huyunda, duyuşsal ve bilişsel davranışlarında fiziki çevrenin etkisi büyük ve önemlidir. Hatta İbn Haldûn, coğrafi

⁹⁷ İbn Sînâ, **el-Kanun fi't-Tıbb**, Cilt: I, s. 10.

⁹⁸ İbn Sînâ, **el-Kanun fi't-Tıbb**, Cilt: I, s. 228.

⁹⁹ Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, **Mürûc ez-Zeheb ve Me'âdinü'l-cevher**, (thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Darü'l-fikir, 5. Baskı, I-II, Beyrut, 1973; El- Mesûdî, **Mürûc ez-Zeheb**, (Altın Bozkırlar), Cilt: II, Çev.: D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, s. 231 vd.; Altın Bozkırlar, ss. 303-304.

¹⁰⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Ebu'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm İbnü'n-Nefs, **er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n-Nebeviyye** (nşr.: Max Meyerhof-Joseph Schacht), Oxford, 1968, s. 42-53.

¹⁰¹ Ali Kürşat Turgut, İbn Haldûn Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013/2, Sayı: 31, s. 187.

şartları peygamberlerin gelişlerinde bile ilişkilendirmektedir.¹⁰² Filozof, *Mukaddime* adlı eserinin belli başlı ilkelerinde bu konuyla ilgili hususlara temas etmektedir.¹⁰³

Değişebilirliğe bir başka açıdan yaklaşım tarzı olarak unutulmamalıdır ki sabit bir insan mahiyeti yoktur. İnsan, çevreyle bir yaşam alanına girdiği zaman çoğunlukla başkalarının oluşturduğu şey olur. İnsanı karakterize eden, şekillendiren özellikler topluma, eğitim ve çevreye göre değiştiği gibi zamana, mekâna ve kültüre göre de değişmektedir. Buna göre insanın temel karakteri biyolojik yapısına göre değil yaşadığı sosyal ortama bağlanmaktadır. Sosyal ortamı öne çıkarmak, insanın hem kişiliğinin hem de davranışlarının değişken özelliklerini öne çıkarmak demektir. Bu da haliyle, sabit insan niteliği düşüncesini dışlamaktadır.¹⁰⁴ Bir başka yaklaşım olarak diyebiliriz ki; insana bahşedilen (ortak genetik yapı) ilkel mahiyettedir. İnsan bu mahiyetini hâlihazırda olan doğasının aksine kendi çabasıyla sonraki kazanımlarının sonucunda kişilik oluşturabilme yetisine sahiptir.¹⁰⁵ Bir nevi insanın evrende kendini tanıma ve keşfetme olanağını insana bahşeden Yüce Allah, insanın yeryüzünde başıboş kalmasını istememekte ona çevre ve ortam sağlayarak insanın akli ve iradesiyle dosdoğru yol (sırat-ı müstakim) istikametine varmasını dilemektedir. Zira insanı çevresinin çocuğu olarak tanımlayan Hz. Peygamber'in fitrat hadisinde¹⁰⁶ toplumsal ortamın insan üzerindeki etkisi vurgulanmaktadır. Ayrıca söz konusu hadisin bu teoriyi destekleyici nitelikte olduğunu söylemek de mümkündür.¹⁰⁷

Görüldüğü üzere tüm bu düşüncelerden hareketle insanın kendi iradesi de dâhil olmak üzere, yaşadığı coğrafyanın, hava durumunun, iklimin hatta yer şekillerinin bile insanın mizacına etki ettiğini ve mizacın sabit kalmayıp bu ve benzeri sebeplere bağlı olarak değişiklik gösterdiğini mülahaza etmekteyiz.

Son olarak bu hususta görüşlerine başvurmak istediğimiz İslam düşünürlerinden Gazâlî, her insanın mizacını, ahlakını değiştirebileceği iddiasında

¹⁰² İbn Haldûn, **Mukaddime**, (Haz.: Süleyman Uludağ), Cilt: I, Dergâh Yayınları, I-II, İstanbul, 2005, s. 120,

¹⁰³ İbn Haldûn, **Mukaddime**, s. 65-69. Daha fazla bilgi için bkz. Ali Kürşat Turgut, **İbn Haldûn Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi**, ss. 180-189.

¹⁰⁴ Şaban Ali Düzgün, **Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan**, Otto Yayınları, Ankara, 2016, (Sarp), s. 46.

¹⁰⁵ Ashley Montagu, **Anthropology and Human Nature**, Porter Sargent, Boston, 1957, s. 37; Düzgün, (Sarp), s. 47.

¹⁰⁶ “İnsan fitrat üzere doğar ve belli bir dilin konuşulduğu ortama girinceye kadar bu fitratı korur. Sonra anne-babası(ortamı) onu Yahudi, Hristiyan yahut Mecusi vs. yapar. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV, Beyrut, s. 435.

¹⁰⁷ Düzgün, (Sarp), s. 47.

bulunur. O, toplumda yaygın olarak bilinen “insan yedisinde neyse, yetmişinde de olur” düşüncesinde olan insanların bu gibi kabullerini yanlış bulur. O, bu konudaki düşüncesini şöyle ifade eder: “Eğer ahlakın değişmesi diye bir şey olmasaydı nasihatler, vaazlar ve terbiye denilen hakikatlerin de olmaması gerekirdi. Hayvanların bile belirli bir terbiye neticesinde huylarının değiştiği göz önünde bulundurulursa, insanların ahlaki yönüyle değişmemesini düşünmek doğru olabilir mi? Bazı tabiatların değişime daha açık, bazılarının daha kapalı ve daha zor olduğu kabul edilebilir ama değişimin hiçbir zaman olmayacağını kabullenmek asla doğru değildir.”¹⁰⁸ Nitekim Psikologların hastalarını tedavi etmedeki başarıları da mizacın değişebilen yönü olduğunu kanıtlamaktadır. Mizaç, insanın davranışlarındaki alt nedenleri bulmada ipucu özelliği taşımakla beraber psikologların işini kolaylaştıran bir potansiyeldir aynı zamanda. O nedenle psikolojide mizaç, duygulardaki kalıtsal eğilimler ve duygulardan kök alan dürtülerin, otomatik olarak davranış özelliklerini yansıtan ayrıca erken yaşlarda gözlenebilen bu eğilimleri nispeten hayat boyu süregelen alışkanlıkların altında yatan bir öğrenme olarak tanımlanmaktadır¹⁰⁹ O halde birçok psikolojik hastalıkların tedavisine giden yolda mizacın bir kılavuz olarak kullanıldığı aşîkârdır.

Yeri gelmişken burada dikkate değer olarak gördüğümüz bir diğer hususu da belirtmek isteriz. Halk arasında mizacın değişmez bir yapı olduğu yönünde yanlış bir algı oluşmuştur. O kadar ki atasözlerimize bile girmiş olan “*can çıkar huy çıkmaz*”, “*arlı arından huylu huyundan vazgeçmez*”, “*huylu huyundan teneşirde vazgeçer*”, “*huylu huyundan vazgeçmez*”, “*sütle giren huy, canla çıkar*” gibi birçok atasözünde huyun/mizacın değişmez yönüne vurgu yapılmıştır. Konuyla ilgili bilgilerden uzak kalan veya kulaktan dolma bilgilerle yetinen insanların bu konudaki düşüncesinin ne kadar yanlış olduğunu çalışmamız neticesinde rahatlıkla görebilmekteyiz. Gazâlî’nin de yukarıda belirttiğimiz bu gibi yanlış düşüncelere atıfta bulunduğu tespitlerinin doğrultusunda biz de mizacın değişmez olduğu kanaatine katılmamakla birlikte ilgili başlığımızı konumuzun sınırlılığı açısından burada noktalamak isteriz. Mizacın

¹⁰⁸ Gazâlî, **İhyâ-u Ulumi’d- Din**. (Çev. Mehmet Yavuz Şeker), Işık Yayınları, İstanbul, 2015, s.192, Abdullah Durakoğlu, Gazâlî’de Ahlak Eğitimi, **Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Cilt:34, Sayı:2, 2014, ss. 211-216.

¹⁰⁹ B.James Sadock, V.Alcott Sadock, **Comprehensive Textbook Of Psychiatry**, 8. baskı. Türkçe çeviri: Öncü Basımevi, Ankara, 2007, ss. 2063-2071.

değişebilirliği hakkındaki bilgilere yer verdikten sonra şimdi de mizacın yapısını oluşturan Arapça Ahlât-ı Erbaa olarak bilinen, Türkçe dört unsur/karışım olarak ifade edilen mizaç teorisini ele alalım.

1.1.4. Ahlât-ı Erbaa/Mizaç Teorisi

Arapça’da “karmak, harmanlamak” anlamını taşıyan “h-l-t” filinden türemiş bir isim olup “karışım malzemesi”, “karışım” manalarına gelmektedir. Çoğul olarak “ahlât” kelimesi kullanılmaktadır. Terim olarak “hılt”¹¹⁰, dört nitelik ve dört unsurun vücutta meydana getirdiği dört salgıdan her birini belirtmek için kullanılmaktadır: Kan, balgam, sarı safra ve kara safra. Bu dört salgıya özetle; “Ahlât-ı Erba’a” denilmektedir.¹¹¹

Tıp tarihinde Ahlât-ı Erba’a olarak bilinen bu anlayışın kökleri eski Mısır’a kadar gitmektedir. Mısırlı hekimler, bir hastalık meydana geldiğinde o hastalığın sebebi olarak bünyedeki bu dört sıvının kirlenmesini gösterirlerdi. O nedenle hastalıkları tedavi ederken kirli sıvıların boşaltılması (kan almak, müshil vermek vb.) yoluna giderlerdi. Mısır’da Ahlât-ı Erbaa nazariyesinin bu ilk hali işlenirken tarihi süreçte bu teorinin geliştirilmiş ve genişletilmiş ikinci halini Antik Yunanlı filozof ve bilim adamları devralmaya başlamıştır. Dolayısıyla Antik Yunan’da tıp dünyasının önemli bir ismi olan ve tedavi yöntemleriyle bilinen Hipokrat (MÖ V. asır) ahlât teorisini geliştirmiş ve sonraları bu anlayış Galen’in teoriyi daha da geliştirmesiyle XIX. yüzyıla kadar tesirini sürdürmüştür.¹¹²

Hipokrates, varlık kazanmış her şeyin temelinde dört unsurun (ateş, hava, su, toprak) ve bunlarda içkin şekilde bulunan dört niteliğin (sıcaklık-soğukluk, nemlilik ve kuruluk) yer aldığını, bunların bütün cisimlerde ortak olduğunu düşünmektedir.¹¹³ Yani tüm varlıklar bu unsur ve niteliklerin belli oranlardaki karışımlarından meydana gelmiştir ki esasında bu görüşü ilk ortaya çıkaran da Sicilyalı Empedokles (MÖ 492-

¹¹⁰ 1. İnsan bünyesinde var olduğuna inanılan ve safra, sevdâ, dem ve balgamdan oluşan dört unsur.
2. Karışım, karışmış olan nesne. İsmail Parlatır, **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Yargı Yayınevi, Ankara, 2006, s. 627.

¹¹¹ Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ahlât”, **DİA**, Cilt: II, s. 24.

¹¹² A. D. Erdemir, s. 24.

¹¹³ Galen, **Kitâbu Calinus fi’l-Ustukusât ‘alâ Re’yi Bukrât**, Trc: Ebû Zeyd Huneyn b. İshak, Thk: Muhammed Selim Salim, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Amme li’l-Kitâb, Kahire, 1986, s. 70, s. 117.

432) olmuştur.¹¹⁴ İşte Hipokrates'in de yaptığı şey, Empedokles'in tabiat için geliştirdiği "Anasır-ı Erbaa" (Dört unsur: Ateş, hava, su, toprak) teorisini alıp insan bedenine uygulamak olmuştur.¹¹⁵ Buna göre insan vücudunda bulunan ve sıvılardan oluşan bu dört nitelik; kan, balgam, sarı safra ve siyah safra'dır ki bunlar sırasıyla şu nitelik çiftlerinden biri ile ilişki içindedir: Sıcak-nemli, soğuk-nemli, sıcak-kuru, soğuk-kuru.¹¹⁶ Hipokrates'e göre insan varlığını, büyümesini ve beslenmesini saydığımız bu dört sıvıya borçludur.¹¹⁷ Ayrıca insanın sağlıklı olup olmaması da bu sıvılara bağlıdır. Eğer ilgili sıvıların karışımı dengede olursa sağlık, sıvılarda dengesizlik baş gösterirse hastalık meydana gelmektedir.¹¹⁸ İşte tüm bunlarla birlikte canlılar arasındaki farklılıkların ve davranışlardaki değişkenliklerin nedenini bu sıvılara bağlayan Hipokrates, bu dört sıvının oranları arasındaki denge, düşünme, hissetme ve davranıştaki farklılıklarımızdan sorumlu, görünmeyen içsel bir yapı meydana getirir.¹¹⁹ Hipokrat'ın bu teorisini tabiri caizse eksik yönlerini genişleterek ele alan Helenistik dönemin en önde gelen hekimi olan Bergama'lı (Fergâmus) Galen,¹²⁰ antik çağın tıbbı ve anatomiye dair dağınık halde bulunan fikirlerini bir araya getirmiş, bölünmüş tıp okullarını birleştirmiş ve yapmış olduğu çalışmalarla yaklaşık on beş asır boyunca tıp ve anatomi çalışmalarına etki etmiş bir isimdir.¹²¹

Mizacı ilk planda sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık olmak üzere dört niteliğin karışımı(imtizâc) olarak tanımlayan¹²² Galen olmuştur. Galen'e göre madde(heyula) ve sûretle birlikte bu dört niteliğin karışımı, her türlü cismin genel cevherini oluşturmaktadır.¹²³

Mizacın oluşumunda ortaya çıkan yaklaşımlardan biri olarak rastladığımız, insan bedenindeki dört temel sıvıdır. Vücuttaki bu karışım; tıp tarihinde hastalıklara

¹¹⁴ İbn Ahmed el-Mardânî, **Kitâbu'l-Müntehâb fi't-Tıbb**, İnceleme-Metin-Dizin, Sadeleştirme-Tıpkıbasım, Hız: Ali Haydar Bayat, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, İstanbul, 2005, s. 339.

¹¹⁵ el-Mardânî, s. 340.

¹¹⁶ Rashid Bhikha, "Tıbb and The Concept of Temperament", Journal of Natural Medicine, 2005,(Temperament), s. 1.

¹¹⁷ Galen, **Kitâbu Calinusî'l-Ustukusât 'alâ Re'yi Bukrât**, s. 136.

¹¹⁸ A. D. Erdemir, s. 24.

¹¹⁹ Bhikha, (Temperament), s. 1.

¹²⁰ Taşköprüzade Ahmed Efendi, **Miftahü's-Saade ve Misbahü's-Siyade fi Mevzuati'l-Ulum**, Cilt: I, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Kahire, 1968, s. 327.

¹²¹ A. Osman Gürel, **Doğa Bilimleri Tarihi**, İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 81.

¹²² İbn Rüşd, **Telhîsü Ustukussât-ı Câlînûs**, Telhîsâtü İbn Rüşd ilâ Câlînus, Concepcion Vazquez de Binito, Madrid, 1984, s. 25.

¹²³ Harun Kuşlu-Metin Aydın, **Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, (Ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki), Ankara, 2016, s. 10.

yaklaşımında, Eski Yunan’da *Humoral Patoloji Teorisi*, İslam tıbbında ise Ahlât-ı Erbaa teorisi olarak bir tıbbi düşünce sisteminde esas alınmıştır. İnsan bedeninde dört temel sıvının olduğu, hastalıkların bu sıvıların vücutta dengesiz dağılımıyla oluştuğu anlaşılmıştır. Tedavilerin ise bu sıvıların vücutta tekrar dengeli bir hale getirilmesiyle mümkün olduğu anlayışı hâkim olmuştur.”¹²⁴ Bu anlamda dört sıvı, temelde insan bedeninde hep beraber var olurlar. Dolayısıyla insan bedeni için dört çeşit karışımdan yani kıvamdan bahsedilebilir. Buna göre insanın dört çeşit sağlık durumu vardır ve insanlar bedenlerindeki baskın sıvılardan hareketle mizaç olarak dört gruba ayrılabilirler.¹²⁵ Bunlar soğukkanlı (phlegmatic), sıcakkanlı (sanguine), asabi (choleric) ve melankolik (melancholic) mizaçlardır. Hipokrat’ın taslağını koyduğu bu teoriye Eristratos ve Asclepiade tarafından eklemeler yapılsa da teoriye son şekli Galen tarafından verilmiştir.¹²⁶

Ahlât-ı Erbaa fikrini benimseyenlerden biri olan Aristoteles’e (389-322) göre her bir element diğerine dönüşebiliyordu. Tabiattaki dört temel unsur/elementin her biri bir araya gelmeyi, birbirine dönüşümü ve yeni bileşik oluşturmayı kabul etmektedir.¹²⁷

Tercümeler dönemine baktığımız zaman İslam dünyasına aktarılan bu teori, ilk dönem mutezile âlimlerinden Cahız’ın ilgisini çekmiş ve bununla ilgili kayda değer görüşlerini eserlerinde işlemiştir.

Cahız, Ahlât-ı Erbaa “dört unsur” teorisine etkilendiği Galen’in mizaç fikirlerine benzer olan “denge” yaklaşımını benimser ve insan bedeninde bulunan bu dört unsurun ancak insan bedeninde bir dengede olduğu zaman kişinin sağlıklı, denge bozulduğunda kişinin sağlığının bozulabileceğini eserlerinde anlatmaya çalışmıştır. Ona göre bedeni oluşturan bu parçalar ve karışımlar dengede olduğunda kişi sağlıklı, denge bozulduğunda ise hasta olmaktadır ya da en azından ideal bir performansı yerine getiremeyecek duruma gelmektedir.¹²⁸ Örneğin safralardaki

¹²⁴ Ahmet Turan Doğan, **Kitab-ı Tıbb-ı Hikmet’te Geçen Yabancı Tıp Terimlerine Türkçe Karşılıklar**, Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 10/8 (Spring 2015), Ankara, 2015, ss. 903-918.

¹²⁵ Harun Kuşlu-Metin Aydın, s. 10.

¹²⁶ George Sarton, **Galen of Pergamon**, Lawrence, Kansas, 1954, s. 53.

¹²⁷ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, (çev) Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s. 102; Ahmed el-Mârdânî, s. 339.

¹²⁸ Câhız, **Kitâbu’l-Kıyan**, Resâ’ilü’l-Cahız: el-Kelâmiyye içinde, nşr. Ali Bû Mülhim, Dâr ve mektebetü’l-hilâl, Beyrut, 2004, s. 77; **eş-Şârib ve’l-Meşrûb**, Resâ’ilü’l-Cahız içinde, nşr.

bozukluk insanın sağlıklı bir şekilde düşünmesini engellemektedir.¹²⁹ Bedenindeki balgam ve soğukluk dengesinin bozulmasıyla kişi humma hastalığıyla karşı karşıya gelmektedir.¹³⁰ Cahız, karışımların dengesinde oluşabilecek herhangi bir arızada veya eksiklikte sadece humma gibi iç hastalıkların oluştuğundan bahsetmez, bir başka eserinde bu dengesizliğin dış hastalıklara da sebebiyet verdiğini belirtir. Şöyle ki deri hastalıklarında rengin değişimi de vücuttaki karışımların eksikliğinden kaynaklanmaktadır der ve bunu açıklar: Kara safradaki eksiklik derinin kara olmasına, balgamın eksikliği ise derinin beyaz olmasına sebep olmaktadır.¹³¹

Cahız'ın bu açıklamalarına baktığımızda insan bedenindeki karışımın (ahlât), denge (i'tidal) halinde olması sağlık açısından kişinin psikolojisine etki edebilmektedir. İnsanın davranışlarındaki normallik ve anormallikler mizacın dengede olup olmamasıyla yakından ilgilidir. Ayrıca bu dengeye göre insanın yaşam kalitesinin seviyesinin ne derecede olabileceğini anlamak da güç olmayacaktır.

Gelişen iç salgılar bilgisine göre, mizaç farkları üzerinde etki yapan, salgı bezlerinin kana verdiği bu maddelerdir (yani ahlât-ı erbaa'dan her biri).¹³² Cisimler, ateş, hava, toprak ve suyun herhangi birine olan baskınlığına göre bir yapı kazanırken,¹³³ insan mizacı da bu dört unsurun nispetine göre bir yapı kazanır. Yani bir insanda bu dört unsurdan herhangi birinin oranındaki fazlalık/eksiklik mizâcın oluşumuna tesir etmektedir. İnsan, sıvıların farklı oranlarda karışmış olmasına göre, özel bir mizâca sahip olur.¹³⁴ İnsanın mizacları bu dört sıvıdan birine eğilimlidir. Dolayısıyla bedenimizde sıvılardan birinin fazla olması halinde insan mizâcını da sıcakkanlı/demevî (sanguin), sakın- tembel/balgamî (flegmatik), öfkeli-az canlı/safravî (kolerik) ve karamsar/sevdavî (melankolik) olarak belirler.¹³⁵

Son olarak değinmek istediğimiz İhvân-ı Safâ (X.YY) düşüncesinde bu dört sıvıyla ilgili dikkat çekici bir husus vardır: Müziğin insandaki sıvıların oranlarına

Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1991, s. 263; **Kitâbu'l-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûvlân**, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1990, ss. 71- 85.

¹²⁹ Câhız, **el-Hayevân**, III, ss. 379-380.

¹³⁰ Câhız, **Kitâbu'l-Kıyan**, s. 77.

¹³¹ Câhız, **Kitâbu'l-Bursân**, s. 85.

¹³² **Eğitim Ansiklopedisi**, "Mizâç", Ansiklopedi Yayınevi, Ankara, 1966, s. 434.

¹³³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s. 104.

¹³⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, **Lügatçe-i Felsefe**, "Temperament", İstanbul, 1341, s. 701.

¹³⁵ el-Mârdânî, s. 340.

etki ederek onda davranışsal ve ahlaki sonuçlar ortaya çıkarması Hipokrat'la başlayan ve Galen'le sürdürülen Ahlât-ı Erbaa teorisine dayanmaktadır. Buna göre bedendeki bu dört sıvının birbirine oranları insanın sağlığına, davranışlarına ve ahlakına etkide bulunduğu dair kabul edilen görüşü desteklemektedir. Bu şekilde devam eden dört karışım teorisi dokuzuncu asırdan itibaren Müslümanlarla tanışmış ve bu tıp geleneği İslam düşünce dünyasında yaygınlaşmaya başlamıştır. İhvan-ı Safâ grubu da bu geleneğin içinde yer almış insanın sağlıklı ve ahlaklı olma durumunu bedendeki dört sıvı unsurun dengeli bir şekilde olmasına bağlamıştır.¹³⁶

İnsan mizacı bu dört sıvının denge halinde olmasıyla sağlıklı/ideal bir mizaca sahip olabiliyorken bu sıvıların oranındaki azlık veya çokluk farkları kişiye özel bir mizaç durumunu ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan bu dört sıvıdan herhangi birinin oranında değişiklik olması halinde insanın davranışlarında beliren sağlıklı olmayan bir durum meydana gelebilmektedir. Bedende bulunan sıvıların oranlarının değişmesi yani dengeye kavuşması Galen ve Cahız'a göre mizacın itidal halini alması demektir. Sağlıklı bir beden için insan bu sıvıları dengeye kavuşturabilir mi? Bunun için yine insana düşen yapması gereken birtakım vazifeler olacaktır ki bunu Cahız'ın mizaç teorisinden beslenerek ileride izah etmeye gayret edeceğiz. Kaynaklarda mizacın çeşitli kavramlarla bir kullanıldığına çokça rastladığımız için öncelikle mizacla ilişkili en çok kullanılan kavramlara burada değinmeyi uygun görmekteyiz.

1.2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.2.1.Fıtrat

Fıtrat; sözlükte yarmak, yaratmak, ikiye ayırmak; icat etmek' anlamlarına gelmektedir. 'Fatr' kökünden gelen bir isim olan fıtrat, "yaratılış, belli yetenek ve eğilime sahip oluş" anlamlarına gelmekle beraber yaratılış anından itibaren varlık türlerinin esas yapısını, karakterini ve dış dünyadan etkilenmemiş nötr durumlarını gösteren bir durum¹³⁷ olarak ifade edilmektedir.

¹³⁶ Daha fazla bilgi için bkz. Muhammet Fatih Kılıç, İhvân-ı Safâ'da Sanatın Ahlakî Boyutları: Müzik Üzerine Bir İnceleme, **Bilimname**, 2018, s. 80.

¹³⁷ İbn Abdilberr, **et-Temhîd**, XVIII, Titvân, 1987, s. 57. vd.

Kur’ân-ı Kerîm’de on dokuz yerde ‘fatr’ kökünden türemiş fiil ve isimler, bir âyette de fitrat kelimesi geçmektedir.¹³⁸ “O halde sen hanîf olarak bütün varlığıyla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.”¹³⁹ İnsanın fitratı ilahî bir lütuf olarak ona verilmiştir. İnsanoğlu doğduğu andan itibaren fitratı gereği dinle ilişkilidir. Bunun değişmez tabîî bir kural olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ayrıca ayetteki “Allah’ın yaratışında bir değişme yoktur!” ifadesi de fitratın her bir insanda içkin olarak var olduğu, zaman zaman bozulsa veya üstü örtülse bile bu imkânın, bilkuvve durumun her an yeniden bilfiil hale gelebileceğini bildirmektedir.¹⁴⁰

O halde fitrat, ilk andan itibaren olumlu bir potansiyel olarak insanda var olan bir cevherdir diyebiliriz. Fıtrat, Hakk’a ve hayra ulaşmak üzere bir istikamet takip etmekle donatılmıştır. İnsan ruhunun ve zekâsının asıl fitratı da Hakk’ı tanımak ve O’ndan başkasına kul olmamak için bu istikametten şaşmamasıdır.¹⁴¹

İnsanın dosdoğru bir yol (hak yol) üzerinde yürüme kabiliyeti fitratında yer aldığına göre insanoğlunun yeryüzündeki olumsuz eylemlerinin bir gün olumlu eylemlere dönüşebileceği kanıtını ve örneklerini günümüzde görebilmek mümkündür. Mesela içki içen bir insanın bir gün içkiyi bırakması, hırsızlık yapanın bu halini bırakıp hırsızlık yapmaması veya ateist olan bir insanın bir gün Allah’a inanması gibi örnekleri çoğaltabiliriz.

Fıtratı, ilk yaratılıştaki Allah’ın insanın tabiatına bahşettiği olumlu eğilimler olarak yorumlayan İbn Abdilberr (ö. 463/1071) bu kavramı sağlamlık ve selamet anlamında ‘hanif’ terimiyle ilişkilendirir.¹⁴² Zira haniflik, insan için selim ve selamette olmayı hedeflemektedir.¹⁴³

Bir diğer ifadeyle fitrat, insanın özgün yaratılışı, onu fiillerinde yönlendirecek özgün hususiyet¹⁴⁴ ve şahsiyet demektir.¹⁴⁵

¹³⁸ Abdulbâkî, M.F, *El-Mu‘cemu’l-Mufehres li elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, “ftır” md. , Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2007.

¹³⁹ Rum Suresi, 30/30.

¹⁴⁰ İsmail Çalışkan, *Kur’an’da Din Kavramı*, Ankara Okulu, Ankara, 2002, ss. 116-117.

¹⁴¹ Yener Öztürk, İnsan ve Fıtrat, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:5, 1999, s. 322.

¹⁴² İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, XVIII, ss. 70-71.

¹⁴³ Şaban Ali Düzgün, İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine, *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016, (Fıtrat), ss. 322-342.

¹⁴⁴ Sadık Kılıç, *Fıtratın Dirilişi*, Nehir Yayınları, İstanbul, 1991, s. 13.

İlk andaki özgünlüğüyle fitrat, insanın doğmadan önceki saf, temiz, iyiye meyletme halini ifade eder. Doğduktan sonra insanın yaşam boyu iradesine veya çevresine bağlı olarak kötüye meyletme hali ortaya çıkmaktadır ki bu da mizacından kaynaklanan bir durumu belirtir.

Allah fitratı insana değişmez, değiştirilemez bir kod olarak yüklemiştir ki o da şudur: Kendi varlığını yarattığı her varlığa kabul ettirme cevherini yeryüzünde O'nu bulma, insanın O'nu kaybettiği zaman bile O'na dönme meylini vermiştir. Fitrat, gerçeğe meyletme yeteneğidir. İnsan fitratının aslı da hakkı tanımak ve gerçek yaratanından başkasına kul olmamak içindir.¹⁴⁶ Boş, önceden saplantıya düşmemiş ve ön yargılara takılmamış bir kişinin önüne iki seçenek sunulsa kesinlikle gerçeğe eğilim duyacaktır.¹⁴⁷ Bu anlamda baktığımızda Allah'ın kendi varlığını kullarının fitratına yerleştirmiş olması fitratın değişmezliğini gösterir. Fakat insan yaşadıkça çevrenin de etkisiyle bu fitratını bozabilmektedir. Dolayısıyla insanın kendi yapıp ettikleri, eğilimleri veya çevresi fitratına etki edebilmektedir. Burada önemli olan da insanın doğduğu ilk andaki o saflığını, duruluğunu yaşamı boyunca koruyabilmesidir.

İnsanoğlunun fitratında başlangıcında ve sonunda hangi dinde olduğu belliyken bu, insanın doğup büyüdüğü çevreyle değişebilmektedir. Buna göre Kur'an'da insan, *"Allah onu başlangıçta hangi hal üzere yarattıysa sonunda o hale dönecek,"*¹⁴⁸ ilk yaratılıştaki hale rucü edileceği, fitratla ilgili hadiste ise; *"Sonra anne ve babaları onları Hristiyan, Yahudi, Mecusi veya Müşrik yapar"*¹⁴⁹ denilerek çocuklara dünyada anne ve babaların dinlerine göre muamele yapılacağına işaret edilmiştir.¹⁵⁰ Meşhur "fitrat hadisi" olarak bilinen bu hadisi, çocuğun doğuştan tertemiz olan yönüyle genetik yapısına, ailenin çocuk üzerindeki etkisi yönüyle de çevre (din) faktörüne bir göndermede bulunduğunu anlamaktayız.¹⁵¹ Bu hadisten de anlaşılıyor ki aslında insanın özünde iyilik var iken insanın kötü davranışları sonradan kazanılmış bir hal alıyor. O halde diyebiliriz ki kötü olmak veya kötülük

¹⁴⁵ Osman Kara, Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XIV, Sayı: 25 (2012/1), s. 1-24.

¹⁴⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, V, s. 3823.

¹⁴⁷ Şaban Ali Düzgün, **Din Birey ve Toplum**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997, s. 26; Sadık Kılıç, **İslam'da Sembolik Dil**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 135.

¹⁴⁸ A'raf, 7 / 29.

¹⁴⁹ Ebu Dâvûd, **Sünne**, 4716.

¹⁵⁰ Hökelekli, "Fitrat", **DİA**, XIII, s. 47.

¹⁵¹ Aydın, ss. 298-302.

yapmak insanın fıtratına aykırıdır. İnsan kendisini bu anlamda eğittiği ve çevrenin kötü etkisinden sakındırdığı takdirde ideal yaşamını fıtratı üzerine kuracaktır.

Tüm bu açıklamalardan sonra fıtrat ile mizaç arasında küçük bir ince ayrım olduğunu da burada belirtmek gerekir ki fıtrat, genel anlamda tüm insanlarda bulunan insanın yaratılış ayarını ifade eden geniş bir kavram iken mizaç, insandan insana farklılık gösteren kişiye özel bir kavramdır. Mizaç, “bir şeyle karıştırılmış başka bir şey” anlamına gelmektedir.¹⁵² Sonradan katılan bir şey anlamına geldiği için ilk yaratılıştaki fıtrat anlamında değildir.¹⁵³ Fıtrat bütün insanların ortak özelliğidir. Mizaç ve huy insanların özel hali olup, insan olmanın özel hali ise onun fıtratı olmaktadır.¹⁵⁴ Örneğin uçmak kuşlara özgü bir fıtrat iken, gülmek insana özgü bir fıtrattır. Gülme eylemi insana özel verilmiş ise neden komik olan bir hususta kimi insan gülüyor kimisi ise hiç tepki vermiyor? İşte bu da mizacın fıtratla aynı olmadığını, kişiye özel, biricik bir yapı olduğunu göstermektedir.

Mizaç insana doğuştan gelen bir duygu durumu, fıtrat ise insana özgü yaratılış biçimidir. İnsan mizacına göre his, duygu sahibi olur; duygularına göre hareket ederse doğuştan saf olan fıtratını sonradan bozma, değiştirme eyleminde bulunur. İnsan davranışlarının kaynağında belirleyici unsur, birinci derecede fıtrattır denebilir. Ancak fıtrat, aile, din, eğitim, sosyal çevre gibi faktörlerden etkilenecek kazanılan ve davranışların niteliğine göre olumlu veya olumsuz yönde etkilenebilmektedir. İlk yaratılış anında tertemiz olan fıtrat, bir coğrafyaya veya kültüre ait olduğu zaman insanın çevreyle kazandığı nitelikler, değerler ve benimsediği hayat tarzına yönelik ilk baştaki arılığından uzaklaşabilmektedir.¹⁵⁵ Hz. Muhammed(sas)’den nakledilen bir başka fıtrat hadisi tam da bu hususa değinmektedir. “*Her doğan fıtrat üzere doğar. Bu fıtrat, belli bir dilin konuşulduğu kültür ortamına girinceye kadar kendini muhafaza eder.*” Bu hadisten de anlaşılacağı üzere fıtratın başlangıçtan sonra insan hayatında ne gibi değişikliğe uğrayabileceğini ve bunun örneklerinin insan hayatında ne kadar çok olduğunu insan davranışları üzerinden herhangi bir çaba göstermeden yalnızca müşahade ederek bile açık ve net görebiliriz.

¹⁵² İbn Manzur, Cilt:2, s. 366.

¹⁵³ Musa Bilgiz, Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi- (İsra, 17/84. Ayeti Ekseninde) **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 25, Erzurum, 2006, s. 130.

¹⁵⁴ Adem Güneş, **Çocuk Deyip Geçmeyin**, Pedagoji Okulu, Bölüm:366, Kısım:2

¹⁵⁵ Bilgiz, ss. 137-138.

Ancak insanoğlu, içinde bulunduğu psikolojik veya fizyolojik şartların etkisiyle ya dini, ya da gelenek ve göreneklere göre yahut kendi icat ettiği sistemlerde kurulu bir yaşam alanı arayarak heveslerine uyar ve Allah'ın ona bahsettiği yaratılışını değiştirmeye kalkışır.¹⁵⁶ Bunun sonucunda da müspet veya menfî olmak üzere farklı şahsiyetler ve değişik karakterlerde insan tipleri ortaya çıkar.¹⁵⁷ Genel olarak değerlendirildiğinde fıtrat; insanın bedensel uygunluğunu, ruhsal yatkınlığını ve zihinsel kabiliyetlerini temsil etmektedir. Fıtratın bu üçlü yapısına bakıldığında insanın duygu, düşünce ve fiillerine kaynaklık edecek nitelikte olduğunu biliriz.¹⁵⁸ Fıtrat, insanın duygu, düşünce, kişilik ve davranışları üzerinde belirli etkilerinin olduğu bilinmekle beraber bu durumda onun iradesini tamamen ortadan kaldıracak bir etken değildir. Yönlendirmelerinin bulunduğu bilinmekle beraber bu durum onun iradesini ortadan kaldıracak derecede zorlayıcı bir etken de değildir. Zira hiç kimse iyi veya kötü olmaya hiçbir zaman zorlanmamaktadır.¹⁵⁹ Dolayısıyla insanın bu dünyadaki vazifesinin neler olduğunu bilmesi yaşadığı müddet boyunca yapacağı iyilik ve kötülüklerde belirleyici tarafın bilhassa kendisinin olduğunu sürekli hatırd tutması gerekir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328)'nin de dediği gibi; "İnsan doğmadan önce hayatına yönelik belirlemeler yoktur; sadece insanın eylem veya düşünce tercihlerinde rol oynayan yönlendirmeler mevcuttur. İnsanda bulunan iyiye, doğruya veya güzele doğru eğilim fitrî yönlendirmeler sebebiyledir. O nedenle insan din olarak İslam'ı, eylem olarak da iyiyi seçebilmektedir."¹⁶⁰

İnsan, bu dünyada işleyeceği amellerine göre yeryüzünde imtihan sürecinde olan yegâne bir varlıktır. Ayrıca insan, doğası gereği dünyadaki yaşantısını eylemlerine göre sürekli bir şekle ve düzene koyma eğilimindedir. Bu sebeple fıtratındaki duruluk, aralık merkezinden hareketle zaman ilerledikçe eylemlerinde yanlışlar yaparak, ayrıca çevresinin de olumsuz etkilerine kapılarak fıtratındaki o duruluk saflık halini bozabilmektedir. Netice olarak insan, dünyada yaptığı veya yapacağı iyi ve kötü eylemlerinden yine kendisi sorumlu olacağından ya bu dünyada

¹⁵⁶ Şerafeddin Gölçük, **Kur'ân ve İnsan**, Esra Yayınları, Konya, 1996, s. 41.

¹⁵⁷ Kara, ss. 1-24.

¹⁵⁸ Düzgün, **Kimliksiz Hakikatler**, Otto Yay., 2.Baskı, Ankara, 2017, (Kimliksiz), s. 22.

¹⁵⁹ Mustafa Akçay, İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:1, 1996, s. 294.

¹⁶⁰ Düzgün, **(Kimliksiz)** s. 17.

ya da ahirette ağır sonuçlara maruz kalacağını bilerek fitratını başlangıçtaki gibi saf ve duru tutmaya özen göstermelidir. Buna göre Kur'an-ı Kerim'de de Yüce Allah, hayırlı davranışlarda bulunan ve fitrattaki takvayı esas alarak hayatına yön veren mü'min şahsiyetleri şöyle tasvir etmektedir: “ (And olsun) nefse ve onu düzenleyene sonra da ona, bozukluğunu ve korunmasını ilham edene, o nefsi (günahtan) temizleyip arıtan kurtulmuştur. Onu kirletip gömen ise, ziyan etmiştir.¹⁶¹ Yüce Yaratıcı, tüm insanlara iyilik ve kötülüğü ayırt edebilecek kabiliyet vermiştir. Aynı zamanda kötülük ve iyiliğin ne olduğunu, kötülükten sakınıp iyiliğe nasıl yöneleceğine dair insana hem bilgi (kitap, peygamber) vermiş hem de bu duyguları insanların nefesine yani kendilerine ilham etmiştir.¹⁶² Böylelikle yukarıdaki ayetlerle insana nefisini (fitratını) koruduğu sürece felaha ereceği, nefisini (fitratını) kirlettiği zaman da hüsrana düşeceğinin ikazı yapılmıştır. Netice olarak diyebiliriz ki fitrat, Yüce Allah'ın insanlara bahşettiği bir lütuftur, insanın hayat kitabında ilk sayfasını oluşturan tertemiz kirlenmemiş bir sayfadır. İnsanın hayat sahnesine atıldığında ilk olarak bu sayfanın duruluğunu idrak etmeleri, sonraki sayfalarını da buna göre temiz tutmaları gerektiğini kullarından bekleyen Yaratıcının yarattıklarına iletme isteği bir mesajdır.

1.2.2.Karakter

Karakter, bireyin biricik, kendine özgü yapısı anlamında kullanabileceğimiz ve kişilik kavramıyla benzer olduğunu belirtebileceğimiz mizaç kavramıyla ilişkili bir kelimedir. Karakter ve kişilik kavramları zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılsa da yüklendikleri anlamlara göre tam manasıyla aynı şeyi ifade etmezler. Karakter, kişinin bireysel değerlerini, kişilik ise değerlerin nasıl ifade edildiğini belirler.¹⁶³ Mesela; ne söylediğimiz karakterimizi, nasıl söylediğimiz kişiliğimizi yansıtır.¹⁶⁴ Bir başka ifadeyle, hakikatleri söylemek karakterimizi bu hakikatleri usulüne uygun söylemek de kişiliğimizi ortaya çıkaracaktır.

¹⁶¹ Şems Suresi, 91/7-10.

¹⁶² Bilgiz, s. 138.

¹⁶³ Hüseyin Emin Sert, **Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları**, Bilge Yayınları, İstanbul, 2004, s. 48.

¹⁶⁴ Abay, s. 139.

İngilizce’de “character”, Fransızca’da “caractere”, Almanca’da “charakter”, Osmanlıca “seciye” kelimeleri ile ifade edilen karakter kelimesi “harf, alâmet, seciye, hulk, meşrep, tabiat, mahiyet” anlamlarına gelmektedir. Karakter “bir kişi veya topluluğu ahlâk, duygu, bilgi ve davranış bakımından başkalarından ayıran niteliklerin bütünü, seciye” olarak tanımlanmaktadır. Başka bir tanımda “Bir şeyi diğerlerinden ayıran hâkim çizgi, ayırıcı nitelik, özellik, hususiyet”¹⁶⁵ şeklindedir. Terim olarak ise “herhangi bir şeyi başka şeylerden ayıran temel özellik” anlamında kullanılmaktadır.¹⁶⁶ Bunun yanı sıra bir şahıs tarif edilirken, diğerlerine her ne kadar benzese de yekûn olarak dikkate alındığında kendisini diğerlerinden ayıran istidat, kabiliyet ve fiilleri, onun seciyesi (karakteri) olarak tarif edilmektedir.¹⁶⁷

Aristoteles karakter için şöyle der:¹⁶⁸ “Bir insanın konuşmasıyla davranışı ne çeşitten olursa olsun, belli bir istek yönünü gösteriyorsa, o insanın karakteri vardır.”¹⁶⁹ Gazâlî (ö. 505/1111) ise, karakteri “fiillerin kendisinden düşünmeksizin kolaylıkla çıktığı, nefsin bir durumu”¹⁷⁰ olarak tanımlayarak karakterde içsel süreçlere vurgu yapar.¹⁷¹ Bu tanımlardan da anlaşılıyor ki karakter, birini ötekinden ayıran ayırıcı bir tarafı olan, bir insanın kendine özgü yapısının olması, aynı zamanda onu başkalarından farklı kılan temel özelliğidir diyebiliriz.

Karakterin şekillenmesinde bir nevî kişilik oluşturmada kişinin iradesinin ayrıca alacağı eğitimin de büyük önemi vardır. Dolayısıyla karakter, insanın olumlu veya olumsuz yönde bir tercihte bulunmasıyla meydana gelebilen bir yapı durumundadır. Bu yapının oluşması için insanın ruhunda iyice yerleşmiş prensipler veya buna bağlı kabiliyetler aracılığıyla, iradesiyle meydana gelen tüm fiillerinin belirli, tutarlı ve kararlılık içinde olması gerekir. Böylelikle ruhun bu niteliklerle donanmış, istikrar kazanmış olması anlaşılır ki bu da karakteri ortaya çıkarır.¹⁷²

Karakterin fıtrat ve mizaç gibi doğuştan gelen bir özellik olmadığını burada belirtmekte fayda vardır. Fıtrat ve mizaç, doğuştan gelen özellikler olduğu gibi

¹⁶⁵ Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, “Karakter”, Cilt: II, s. 1570.

¹⁶⁶ Orhan Hançerlioğlu, **Ruhbilim Sözlüğü**, “Karakter”, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 212.

¹⁶⁷ Ertuğrul, **Lügatçe-i Felsefe**, “Karakter”, ss. 77-78.

¹⁶⁸ Nurhan Tekerek- İsmet Tekerek, Aristoteles’te Poetik ve Etik Bütünlük Örneklerle Eylem, Karakter ve Erdem, **Tiyatro Araştırmaları Dergisi**, 26: 2008 • ISSN: 1300-1523, s. 67-68.

¹⁶⁹ Aristoteles, **Poetika**, Çev. İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 1454a, İstanbul, 1976, s. 38.

¹⁷⁰ Gazâlî, **İhyâ-u Ulûmi’-d Din**, Mehmed A. Müftüoğlu (Çev.), A. Fikri Yavuz (Tashih), Cilt: 3, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 2000, s. 120.

¹⁷¹ Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan, **Ahlak Değerler ve Eğitimi**, 2. Baskı, Dem Yayınları, İstanbul, 2016, s. 30.

¹⁷² H. Mahmut Çamdibi, **Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 1999, s. 35.

çevresel etkilere dolayısıyla bunların değişebildiğini ilgili başlıklarda değinmiştik. Fakat karakter için aynı şeyi söylememiz mümkün değildir. Çünkü karakterin kalıtımla geçtiğini gösteren bir dayanak olmadığı gibi insanın fıtrat ve mizacına göre çevre ve çevresel koşullardan dolayı karakter oluşturduğu araştırmalarda bilinmektedir. Bu bakımdan karakterin, mizaç ve fıtratla olan tek ortak özelliği dış etkilere dolayısıyla değişebilir olmasıdır denebilir. Bu değişebilirliğine dayanak olarak uzmanlar karakter, çevre ve aile arasında sıkı bir bağın olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla “karakterin oluşmasında, insanın içinde yaşadığı sosyal çevrenin milli ve manevi değerleri, ahlak kaideleri rol oynar, hatta karakterin değerlendirilmesi bu kaidelere göre yapılır.”¹⁷³ Kişi yaşadığı çevreden karakterini ve kişiliğini oluşturur, bu da zamanın veya şartların durumuna göre değişkenlik gösterir.

Karakter, şahsiyet kavramıyla da benzerlik gösterir. Nitekim İslami kaynaklarda karakter kavramına en yakın anlamda kullanılan kavram, şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁴ Şahsiyet, karakter ile beraber, benzer olarak kişinin ön plana çıkmış ve kalıcılığı kazanmış ahlaki özelliklerini ifade etmek için kullanılan bir kavram olmuştur.¹⁷⁵

Karakter kişiye özel biricik olduğu gibi toplumsal bir kavramdır da. İnsan sadece kendisi için değil çevresi için de kendisini bir şekle koymak ister ve çevreye göre bir tutum sergiler. Çünkü kişi içinde yaşadığı toplumun özelliklerine uyum sağlamak için karakterist tutum ve davranışlar sergiler. O nedenle karakter, bir bakıma kişinin kendisini başkalarına ve kendisi için topluma tutarlı bir şekilde sunuş tarzıdır denebilir.¹⁷⁶ Toplumun kabul gördüğü değerlere göre tavır takınan kişi karakterini oluşturur. Sosyal yaşantıların sonucunda bir takım değer yargılarının benimsenmesi neticesinde karakterden söz edilebilir. Adler, bu konuda karakteri, “takınılan ruhsal bir tutum, bir insanın çevre karşısında takındığı tavır, saygınlık eğiliminin toplumsallık duygusuyla bağlantılı olarak amacına ulaşmak için izlediği temel doğrultu”¹⁷⁷ olarak tanımlamaktadır. Öyleyse karakterin oluşumunda toplumsal kurallar ile o toplumun ahlaki değerleri önemli bir yere sahiptir. Yani bu

¹⁷³ Ali Seyyar, **İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Değişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 552.

¹⁷⁴ **Türkiye Diyanet Vakfı**, “Karakter,” 2010.

¹⁷⁵ Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan, s. 31.

¹⁷⁶ Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan, s. 30.

¹⁷⁷ Alfred Adler, **İnsanı Tanıma Sanatı** (Çev.K.Şipal), Say Yayınları, İstanbul, 2004, s. 173.

değerler insanın etik cephesini ifade etmektedir. Aynı zamanda her toplumun değer yargıları toplumdan topluma değişiklik arz etmektedir. Oysa iyi kötü, çirkin-güzel, olumlu-olumsuz kavramları görelî olduğuna göre kişinin karakterli veya karaktersiz olması da görelî olup toplumdan topluma, ülkeden ülkeye değişiklik gösterebilmektedir.¹⁷⁸ Bu açıdan bakıldığında Allport da karakteri, insanın yaşadığı çevresindeki değer yargılarını ve ahlakî kurallarını kullanım biçimi olarak tanımlar.¹⁷⁹

Yukarıda belirttiğimiz hususlardan dolayı insanı anlama ve yorumlamada karakter özelliklerini bir bütün olarak ele almak en doğru davranış olacaktır. Çünkü insan farklı zaman ve koşullara göre hatta olaylara veya farklı insanlara karşı değişik tutumlar sergileyebilir. Dolayısıyla insan için değişmez, kalıplaşmış bir karakter yapısını izah etmek doğru olmaz.

1.2.3. Kişilik/Şahsiyet

Latince “*Persona*”¹⁸⁰ kelimesinden gelen İngilizcede “*personality*” olarak ifade edilen kişilik kavramı Türkçe’de; “Bir kimseye özgü belirgin özellik, manevi ve ruhsal niteliklerinin bütünü, şahsiyet”¹⁸¹ olarak ifade edilmektedir.

Kişiliğin anlam bakımından kapsayıcı bir kavram olması kaynaklarda muhtelif tanımlamaların yapılmasına neden olmuştur. Bu sebeptendir ki bu kavramlar hakkında görüş birliği yoktur; nitekim Allport, kişilik (personality) kavramının en az elli farklı anlamda kullanıldığını sıralar ve bunları ifadenin ilk kullanımı (epistemolojisi), felsefî, hukukî, sosyolojik, teolojik ve psikolojik anlamlarına göre sınıflandırır.¹⁸² Kişilik kavramının herkes tarafından ortak bir tanımının yapılması zor olmakla birlikte belli başlı unsurları tespit edilebilmiştir. Mesela özgünlük,

¹⁷⁸ Bulut, s. 60.

¹⁷⁹ Orhan Hançerlioğlu, **Ruhbilim Sözlüğü**, “Kişilik”, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997, s. 232.

¹⁸⁰ Yunancada bu terim tiyatrodaki rol yapan aktörün kullandığı “maske” anlamına gelmektedir. (Tuncel Altınköprü, **Şahsiyet Analizi**, Hayat Yayınları, İstanbul, 1999, s.19.) Kişilik sözcüğünün asıl anlamı, eski Roma ve Yunan tiyatrolarında oyuncuların yüzlerine taktığı maskeye verilen isimdir. Oyun esnasında yüz maskesinin altından konuşmalar yapılmakta ya da şarkılar söylenmekteydi. Bu nedenle kişinin diğer insanlara nasıl görüldüğünü açıklayan bir kelime olarak kullanılmaya başlanmıştır. (Neda Armaner, **Din Psikolojisine Giriş**, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980, s. 71.

¹⁸¹ Türkçe Sözlük, **Türk Dil Kurumu**, “Kişilik”, Ankara, 1988, 2/ 877.

¹⁸² Ali Ulvi Mehmedoğlu, **Dindarlarda Ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma**, İstanbul, 1999, s. 31.

devamlılık ve ayırıcı oluş gibi unsurlar kişilik tanımlarında vurgu yapılan kavramlardır.¹⁸³

Dilimizde ise kişilik, şahsiyet ve karakter kavramları birbirlerinin yerine kullanılabilir. Şahsiyet, kişilikle eş anlamda kullanılır ve kişiliğin “bilim dilinde karşılığıdır.”¹⁸⁴ Şahsiyet, soyut bir sözcük olarak dilimizde yer almaktadır ve çok yönlü olmasıyla birlikte karmaşıktır da. Kalıtımsal ve duysal özelliklerle beraber çevresel ve sosyo ekonomik etkenler gibi pek çok özellik şahsiyetin içerisinde yer almaktadır.¹⁸⁵ Dolayısıyla işlevselliğinden hareketle şahsiyetin iç dinamiklerden sudur ederek aslında durağan olmadığını, tam tersine dışına taşan hatta toplumsal etkilere müdahil bir yapısının olduğunu müşahade etmek de mümkündür.

Kaynaklarda kullanıldığı üzere genel anlamı itibariyle kişilik kavramı mizaçla ilişkili olan kavramlarla yakın anlamlara gelmektedir. Kişilik, huy ya da mizaç olarak bilinen, doğuştan sahip olunan özellikler ve karakterden meydana gelmektedir. Tıpkı bir bina gibi her insan doğuştan sahip olduğu bu temel özellikleri üzerine karakterini inşa eder. Küçük yaşlardan itibaren insandaki özellikler ve alışkanlıklar bir nevi kişiliğin temelini oluşturmaktadır. “Buna göre küçük bir çocuğun huyuna, mizacına işaret eden davranışlara bakarak onun yetişkinlikte nasıl bir insan olacağını belli ölçülerde kestirmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Huyu/mizacı büyük ölçüde aynı kalacak, bunun üzerine çevreden öğrendikleriyle şekillenen karakter özelliklerinin ilave olmasıyla kişilik kendini gösterecektir”¹⁸⁶ Bu bakımdan küçük çocukların aile içindeki eğitimi kişilik oluşumuna büyük oranda etki edeceğinden bu eğitimin ailede sağlıklı verilmesi önem arz etmektedir. Yine eğitimin aile dışında da devam etmesi sebebiyle okuldaki eğitimin sağlam bir kişilik oluşturma temelinde sürdürülmesi gerekmektedir. Toplumun ahlaki açıdan üst seviyeye gelmesi ve bunun devam ettirilmesi hususunda ailede ve okulda eğitimin kişilik oluşumuna ne kadar etki ettiğini ve bunun ne derece ehemmiyet arz ettiğini kanaatimizce toplumun ekseriyeti iyi bilmektedir.

¹⁸³ Abay, s. 131.

¹⁸⁴ Armaner, s. 71.

¹⁸⁵ Abay, ss. 131-132.

¹⁸⁶ Erol Göka- Murat Beyazyüz, “Geçimsizler”, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012, s. 41.

Psikoloji biliminde kişilikle ilgili ortaya atılan teorilerin çoğu kişiliğin kaynakları için biyolojik, hissi, sosyal ve kültürel gibi değerler tanırırlar. İnsanın ruhsal ve duygusal hislerinin biyolojik etkenlere dayandığını, bunların sosyal ve kültürel değişmelere bağlı olarak değiştiğini de iddia ederler.¹⁸⁷

İslam dini ise kişiliğe bir bütün olarak bakar. Ayet ve hadislerde insanın bireysel ve sosyal alanda uyumlu olması gerektiğine dair bütünlük ve dengeye işaret edilir. Bu bakımdan İslamî kişiliğin, denge yönüyle ortaya çıktığını anlayabilmekteyiz. Bir bütünlük ve denge halinde tasavvur edilen ve kişiliği oluşturan faktörlerden hiçbirisi diğerinden ön plana çıkmaz. Dolayısıyla kişilik, insanın iç dinamiklerinde var olan mizacî yapısına ek olarak dış çevresiyle girdiği etkileşim sonucunda oluşabilecek veya şekillenebilecek bir süreçtir denebilir. Çünkü insan hayat boyu bir öğrenme sürecinde olduğu için çevre ve eğitimin kişiliği inşa etmesi kaçınılmaz bir durum meydana getirmektedir.

1.2.4. Huy/Garîze

“Huy” kelimesi farsça kökenli bir kelime olup; yaratılıştan gelen özellik, tabiat, mizaç; sürekli yenilenen vazgeçilemez özellikler ve ruh özelliklerinin bütünü¹⁸⁸ anlamlarına gelmektedir¹⁸⁹ Huy, mizaca denk olarak kullanılagelen bir halk tabiridir. İçerdiği anlam bakımından net olmayan bir öznellik içermektedir. Hem mizaç hem de karaktere kaçan bir anlam taşımaktadır.¹⁹⁰ Kişilik, huy ve karakter terimlerinin sıklıkla birbirinin yerine kullanıldığına rastlarız. Fakat bu kavramlar birbirlerinden farklı anlamlara gelmektedir. Daha çok biyolojik yapıyla alakalı olan huy; kişinin yapısal olarak eylemlerini ve duygudurumunu etkileyen tabiatı olarak tanımlanabilir. Bir bakıma huy, kişiliğin üzerinde geliştiği bir temel, biyolojik bir zemin olarak kabul edilmektedir. Kişilik ise bu durumda huy ve karakterin dinamik etkileşiminin sonucunda oluşmaktadır.¹⁹¹

¹⁸⁷ Fuad Haydar, *Eş-Şahsiyetü Fi'l İslam Ve Fi'l Fikri'l Ğarbi*, Beyrut, 1990, s. 7.

¹⁸⁸ **Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi**, ts. XI, “Huy” md.; TDK. **Türkçe Sözlük**, Milliyet Yayınları, İstanbul, s. 905.

¹⁸⁹ Abay, s. 139.

¹⁹⁰ Mikail Söylemez, Mahtumkulu’nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı, **Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi**, Sayı:16, 2011, ss. 146-153.

¹⁹¹ Selçuk Aslan, Kişilik, Huy ve Psikopatoloji, **RCHP, Psikiyatride Derlemeler, Olgular ve Varsayımlar Dergisi**, Yıl:2, Sayı:1-2, 2008, s. 9.

Kaynaklarda karakter, mizaç ve huy kavramları bazen iç içe bazen aynı, bazen de birbirlerinden farklı kullanılsa da genel kanı olarak bu üç kavramın bazı nüanslarla birbirinden ayrıldığı, fakat ortak manaya sirayet ettiği anlaşılmaktadır.

Burada özellikle huy kelimesine benzer gibi görünen karakteri ve bu yüzden de çok kere birbirine karıştırılan “huy-mizaç” ve “şahsiyet”ten ayırmak gerekir. Huy, yukarıda da bahsettiğimiz gibi bir halk tabiridir ki, işaret ettiği mana kaygandır. Hem mizaç hem de karaktere kaçan bir anlam taşır. Örneğin; “huy canın altındadır, can çıkmadan huy çıkmaz” dendiği zaman mizacın mı karakterin mi kastedildiği belli değildir. Hal böyle olunca tabi ki insanlar da her sözünü veya davranışını otomatik olarak kabul etmek durumunda kalıyor. O yüzden sağlıklı bir kişilik inşası için bu kavramların birbirinden çok iyi ayırt edilmesi gerekiyor. Aksi takdirde nasıl olsa huy (mizaç) değişmez diye bir algıyla insanlar yaşam boyu kendini iyiye yönelik değiştirme noktasında bir çabanın içerisine girmez. Bu da birçok sorunla birlikte toplumdaki herkesi etkileyecek olumsuzlukları meydana getirir.

Toplumda huy kelimesi ahlak ile aynı anlamlarda kullanılagelmiştir. Öyle ki halk arasında ahlak kelimesinin yerine huy kelimesini kullanmak tercih edilmiştir. Bunu atasözlerinde de görmek mümkündür. Mesela, “yüzü güzel olanı değil huyu güzel olanı sev” derken ahlakın kastedildiği anlaşılabilmektedir. Huy kelimesi, kullanıldığı eserlere ve zeminlere paralel olarak çeşitlilik arz eden ve anlam farklılıkları içeren bir kavramdır. O nedenle kastedildiği manaya bakılarak ‘huy’un diğer kavramlardan ayrı kullanıldığını anlamak mümkün gözükmemektedir. Bu kelime lügatte; ahlak, tabiat, mizaç, karakter, din ve adet gibi anlamlara gelmektedir.¹⁹² Bu kelimenin aynı zamanda insan ruhunda meydana gelen tabii bir özellik, dolayısıyla canlı tabiatının gelişmiş ve dışa yansımış bir şekli olduğunu da söyleyebiliriz.¹⁹³ İngilizce’deki karşılığına baktığımızda mizaç (temperament) ile aynı kelimedede kullanılan huy (temperament), “günlük yaşantı içinde kişiye özgü, oldukça sınırlı, belirli duygusal tepkilerin nitelik ve nicelik bakımından değişmesidir”¹⁹⁴ şeklinde tanımlanmaktadır.

¹⁹² İbn Manzur, **Lisânü’l- Arab**, Beyrut, 1410/1990, X. 86; Şemseddin Sami, **Kâmûs-i Türkî**, İstanbul, 1317, s. 592; Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Ankara, 1996, s. 387.

¹⁹³ Adem Kemaneci, Kur’an-ı Kerim’de Güzel Huylar, **Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü**, Çanakkale, 2011, s. 6.

¹⁹⁴ Özcan Köknel, **Kaygıdan Mutluluğa Kişilik**, Altın Yayınları, 1983, s. 140.

Son olarak ifade etmek gerekirse huy, yaratılış ve mizaç anlamlarında kullanıldığı gibi, garîze olarak da kullanılır. Garîze sözlükte, “Yaratılıştan olan tabii hal, tıynet, hilkat, cibillet”¹⁹⁵ olarak kullanılmaktadır. Başka bir sözlükte de “tabii ve hulkî hal ve keyfiyet, cibillet, tinet, hilkat”¹⁹⁶ olarak ifade edilir. Arapça’da “غرزه” ile ifade edilen garîze kavramı, sözlükte “huy, mizaç, temayül, eğilim, meyil ve içgüdü”¹⁹⁷ olarak geçmektedir. Görüldüğü gibi buradaki kavramlar anlam bakımından hep birbirine benzemekte ve zaman zaman kaynaklarda birbirinin yerine kullanılmaktadır.

Nitekim çalışmamızda mizaç düşüncelerini konu olarak ele aldığımız âlimimiz Cahız, her canlının genel doğası yanında ayırıcı doğasını saptamayı kendisine özel hedef olarak belirler ve bunu garîze olarak ifade eder. Bıçaktan söz ederken onun kesiciliğini, soğukluğun ise rahatlatan bir özelliği olmasını bu kavramla ifade eder.¹⁹⁸ İnsanı düşündüğümüzde ise beslenme ve cinselliği tab’ kavramıyla ifade ederken düşünmeyi garîze kavramıyla ifade eder.¹⁹⁹ Sonuç itibariyle Cahız açısından tab’ asli nitelikleri, garîze ise bu temel doğaların ortaya çıkmasından sonra ancak var olabilen, güç açısından olmasa da doğalar arasındaki hiyerarşi bakımından bir türün ikinci düzeydeki özel doğalarını kastetmiş olmalıdır. Hem cansız nesnelerde hem hayvanlarda hem de insanlarda garîzenin işlevi hedefe ulaştırmaktır. Cansız varlıklarda hedefe ulaşma doğal eğilimle gerçekleşirken, başka bir ifadeyle doğadaki teleolojiyle gerçekleşirken, hayvanlarda hedefe ulaşma kendilerine verilen özel doğa ile gerçekleşmekte, insanlarda ise bu hedef düşünüp-taşınmayla işlevsel hale gelmektedir.²⁰⁰ Âlimimizin insandaki bu düşünüp taşınma eyleminin insana özgü birer garize (huy) olduğunu kastettiğini anlamaktayız. Doğada insan dışındaki diğer canlı ve cansız varlıklarda yaradılış gayeleri bakımından işlevsel olarak beliren garize (huy), insana gelince eyleme dönüştürüldüğünde hayatın anlamlandırılması amacına yönelik ilahi bir hikmettir.

¹⁹⁵ İlhan Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, “Garîze”, Cilt: I, s. 1000.

¹⁹⁶ Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, “Garîze”, s. 746.

¹⁹⁷ **Arapça Türkçe Sözlük**, “Garize”, s. 622.

¹⁹⁸ Cahız, **Kitâbü’l-Hayevân**, V, s. 44.

¹⁹⁹ Cahız, **Hüccetü’n-Nübüvve**, Resâ’ilü’l-Cahız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru’l-cil, Beyrut, 1991, s. 238.

²⁰⁰ Yunus Cengiz, **Doğa ve Öznellik-Cahızın Ahlak Düşüncesi**, Klasik Yay. İstanbul, 2015, (Doğa) s. 47.

1.2.5. Ahlak

Ahlak kelimesinden önce ilk olarak ahlakın tekili olarak kullanılan “hulk” kelimesine kısaca yer vermek isteriz. “Hulk” Arapça sözlükte “خلق” “huy, yaratılıştan gelen özellikler, karakter, yapı ve mizaç”²⁰¹ olarak geçmektedir. Türkçede bu kavram “doğuştan olan huy, yaratılış, tabiat”²⁰² olarak ifade edilir. Bir diğer ifadede “her insanın muttasıf olduğu iyi veya kötü huylar” olarak tanımlanmaktadır.²⁰³ Çoğulu ahlak olan hulk, insanın manevî yapısı için kullanılırken, fizikî yapısı için de halk kelimesi kullanılmaktadır.²⁰⁴ Halk ve hulk tek bir şeyi ifade etmekle birlikte aralarında kullanım bakımından farklılık vardır. Ahlak filozoflarına göre, halk göz ile idrak edilen suretleri ve şekilleri ifade ederken hulk gönül ile idrak edilen durumlara özgü bir anlam içermektedir.²⁰⁵ Bu anlamda hulk kavramı basiret ile algılanan kuvvetler; halk kavramı ise çıplak gözle algılanan durumlar, şekiller ve suretler için kullanılır.²⁰⁶

Kur'an- ı Kerim'de “hulk” kelimesi iki yerde geçmektedir: **وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ**

“*Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin*” ayetinde ahlak (huy) manasında;

إِنَّ هَٰذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ “*Bu, öncekilerin geleneklerinden başka bir şey değildir*”²⁰⁷ ayetinde ise gelenek (âdet) manasında geçmektedir.

Bazen mizaç yerine de kullanılan hulk kelimesi tam olarak mizaçtan farklı bir anlam ifade etmektedir. Son devir Osmanlı ahlakçılarından Ali İrfan: “Hulk, insanın iç davranışlarına, halk ise, insanın dış davranışlarına ait olmakla beraber halk, gözle görülen hulk ise basiretle idrak olunan bir yaradılışa mahsustur” demiştir. ‘Bu adam hulken iyi, halken güzeldir’ denildiğinde, hem ruhi hem de dış görünüş itibari ile

²⁰¹ **Arapça Türkçe Sözlük**, “hulk”, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, s. 245.

²⁰² Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, “hulk”, Cilt: II, s. 1295.

²⁰³ Sami, **Kâmûs-ı Türkî**, “Hulk”, ss. 460-461.

²⁰⁴ İbn Manzûr, **Lisâbu'l-Arab**, “h-l-k”, Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y., Cilt: X, s. 86.

²⁰⁵ Ragıb el-İsfahânî, **el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'ân**, nşr. Muhammed Seyyid Kilânî, Dâru'l Marife, Beyrut (tsz), s. 158; Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, VIII, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971, s. 5268; Mehmet Türkeri, **Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi**, Lotus Yayınları, Ankara, 2013, s. 47; Hüsameddin Erdem, **Ahlak Felsefesi**, Hü-Er Yayınları, Konya, 2013, s. 13.

²⁰⁶ Ragıb el-İsfahânî, **Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân**, “h-l-k”, ss. 296-297.

²⁰⁷ Kalem, 68/4; Şuarâ 26/137.

beğenilen bir kişi olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁸ Bu tanımlamadan ahlakın insanda hem iç (ruhî) hem de dış (suret) anlamda tezahür ettiğinden bahsedilmektedir.²⁰⁹

İbn-i Sînâ'ya göre ise hulk, bir düşüncenin öncelemesi olmaksızın kimi fiillerin nefsten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan bir melekedir.²¹⁰

Yukarıdaki tanımlara bakarak değerlendirecek olursak hulk, halk'ın zemininde yer alan temel bir olgudur. 'Halk', dış görünüş olarak bu temel olgunun üzerine inşa edilir ve sonuç olarak hem içi hem de dışı temsil eden kişiye özgü bir ahlak ortaya çıkar. Bir başka ifadeyle diyebiliriz ki; insanın yaratılışında aşamalar olarak Allah, insanı önce bir hulk'un üzerine halk eder (yaratır) sonra da insan bu zemin üzerine kulluk vazifelerinden örülü bir ahlak inşa ederek yaşamını devam ettirme yeteneğine sahip bir varlık olarak hayat sahnesinde rolünü alır.

Ahlak tanımına baktığımızda ise tüm zamanlarda ahlak ile ilgili dinî, ilmî, felsefî birçok tarifler yapılmıştır. Tek bir tanımının yapılamaması bu kavramın belli başlı kavramlar çerçevesinde değerlendirildiğini göstermektedir. Ahlak kavramı, İngilizce'de "*morals, ethic*", Almancada "*moral*", Fransızca'da "*morale*", Yunanca'da "*ethik*", Arapça'da hulk خُلُق kelimesinin çoğulu olan أخلاق kelimeleri ile ifade edilir. Ahlâk, Arapça'da "yaratma, yaratılış ve yaratılmış" gibi anlamlara gelen "halk" خُلُق kelimesiyle aynı kökten gelen "hulk" خُلُق veya "huluk" خُلُق kelimelerinin çoğulu olarak kullanılmaktadır.²¹¹

Ahlak, sözlükte "İnsandaki iyi veya kötü huylar, tabiat" olarak ifade edilirken başka bir tanımda da "İyi huylar, insanı manen yükselten iyi tabiatlar, faziletler"²¹² anlamında kullanılmaktadır. Başka bir sözlükte ise, "hulklar, huylar, tabiatlar"²¹³ anlamındadır.

Terim olarak ahlak, yaşam tarzı, ahlakî kanun, ilke veya davranış kuralı veyahut da yaşam tarzı ile ahlak kanununun bizzat kendisi hakkında yürütülen düşünsel bir araştırmaya karşılık gelmektedir.²¹⁴ İnsanın tabiatına göre tanımlanan

²⁰⁸ Hüsamettin Erdem, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, Dem Yayınları, İstanbul, 2006, (Osmanlı), s. 5.

²⁰⁹ Melih Taştan, Ahlak Ve Edebiyat İlişkisi Açısından Mehmet Akif Ersoy Örneği, **Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, Cilt:14, Sayı:1, 2019, s. 425.

²¹⁰ İbn-i Sina, **Metafizik**, Cilt: II, s. 176.

²¹¹ İbn Manzur, **Lisanu'l- Arab**, Cilt:10, Beyrut, s. 86.

²¹² Ayverdi, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, "Ahlâk", Cilt: I, s. 58.

²¹³ Ali Nâzima- Faik Reşat, **Mükemmel Osmanlı Lügati**, "Ahlâk", TDK Yay., Ankara, 2002, s. 6.

²¹⁴ Sami Şekeroğlu, **Mâtürîdî'de Ahlak**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 10.

ahlak, “Bir kimsenin iyi niteliklerini veya kişiliğini ifade eden tutum ve davranışlar bütünü, huy”²¹⁵ anlamına gelmektedir.

Kalıtımsal olarak insana özgü var olan yapıya göre ahlak, “insanın doğuştan getirdiği huylarla, sonradan kazandığı manevi yapısını sergileyen bir takım davranışlar ve tavırlar; iyi özellikler, fazilet, erdem”²¹⁶ şeklinde tanımlanabilir. Bir tanıma göre ise; “ahlak, insanların toplum içindeki davranışlarını ve birbirleriyle ilişkilerini düzenlemek amacıyla başvurulmuş kurallardır.”²¹⁷

Ahlak, kelime itibarıyla Kur’ân’da geçmemektedir. Fakat “huluk” kelimesi, biri; “âdet ve gelenek”, diğeri de “ahlak ve huy” anlamında iki ayette geçmektedir.²¹⁸

Kur’ân’da, ahlak kelimesiyle benzer anlamlar oluşturan kelimelerden bir tanesi fitrattır. “Allah insanı en güzel bir tabiatta yaratmıştır”²¹⁹ ayetiyle insanın tabiatını yani ahlakını oluşturan fitratın başat bir faktör olduğunu anlamaktayız. Dolayısıyla Kur’ân’da, ahlakın zaman zaman fitratla (huy ve seciye) aynı anlamda kullanıldığına rastlamak mümkündür. Fakat genel anlamı açısından bakıldığında ahlak; içtimaî bir kavram iken, fitrat; daha ziyade bünyevîdir.²²⁰ Her insanın bünyesinde yer alan fitrat, başlangıçta yaratılış gereği berrak bir yapıdadır. Daha sonra insan yaşamı boyunca sosyalleştiğinde hem yaşadığı kültürün ahlakî değerlerini alabilmekte hem de bu kültüre iyi veya kötü değerler katabilmektedir. Böylelikle yaratılış gereği berrak olan fitrat, ahlakî değerlerle tanıştığında değişikliğe uğrar hale gelmektedir. Bu bakımdan düşündüğümüzde ahlakın fitrat üzerinde bir etki oluşturduğunu söyleyebiliriz. Ahlakın hem bireysel hem de toplumsal açıdan değerler oluşturan bir mekanizma olduğu bilinmekle beraber; bireysel yaşam ve toplumsal düzenin oluşmasında bir ilim olarak da ele alınan ahlak, artık tüm zamanlarda olmazsa olmaz bir disiplin haline gelmiştir. Dolayısıyla ahlak, insanlara vazifelerini ve doğru yolu gösteren bir ilimdir²²¹ denilebilir. Bununla beraber ahlak, iyiliğin, ödevin ve ideal hayat düzeninin bilimidir.²²²

²¹⁵ Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, “Ahlâk”, İnkilap Yay., İstanbul, 1998, s. 5.

²¹⁶ Yaşar Çağbayır, **Ötüken Türkçe Sözlük**, “Ahlâk”, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007, Cilt: I, s. 154.

²¹⁷ **Ana Britannica**, “Ahlâk”, Cilt: I, Ana Yayıncılık, İstanbul, 1986, s. 201.

²¹⁸ Şuarâ Suresi 26/137; Kalem Suresi, 68/4.

²¹⁹ Tîn Suresi, 95/4.

²²⁰ **Büyük Felsefe Lügati**, “Caractere”, Cilt: I, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955, s. 318.

²²¹ Mustafa Rahmi, **Ahlâk**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1342, s. 3.

²²² Münir Raşit Öymen, **Ahlâk Eğitimi**, İstanbul, 1975, s. 7.

İçinde oldukça geniş anlamlar barındıran ahlak kavramı ile ilgili tek ve ortak bir tanımının olmayışı hiç kuşkusuz ahlâkın farklı din ve dünya görüşleri içinde farklı farklı yorumlanmasından kaynaklanmakta olduğunu gösterir. Ahlak yukarıda da bahsettiğimiz gibi bir değerler bütünüdür. Yaşamsal hale gelmesiyle ortaya çıkar. Bu yüzden değerler silsilesi açısından değerlendirdiğimizde evrensel bir ahlakın olduğundan bahsetmek mümkündür. İnsanlıktan önce kâinatta var olan ve değerleri meydana getiren ilahî kudretin lütfu olarak düşünüldüğünde ahlaki değerler, bireyin veya toplumların onayladığı, düşündüğü veya hoşlandığı bağımsız bir gerçekliği gösterir.²²³

Ahlak yaşamların neticeleri toplamı olarak kabul edilirse, kendisiyle birlikte bu değerler bütünüdür. Ahlakın temeline bazen dinin, bazen de din dışı faktörlerin kabul edilmesiyle de bu değerlerin farklılık göstereceği bilinmelidir.²²⁴ İnsanlıktan önce kâinatın yaratılışının temelinde bir ahlakın olduğunu söylemek yanlış olmamakla beraber dinden önce ahlakın geldiğini söylemek de yanlış olmayacaktır. Din zaten var olan ahlakın üzerine gelen ve bu ahlakın doğru bir istikamette devam ettirilmesi için insana bahşedilen kutsal bir yoldur.

Aristo'ya göre ahlak; "mutluluk", Platon'a göre "iyi", Stoacılar göre, akıl gücü ile arzuları yenmek; Kant'a göre ise ahlak "ödev"dir. Nietzsche, ahlaki antropolojik bir dille anlatırken; Bergson ve Russell gibi düşünürler pragmatik (faydacı) ahlakın savunucusu olmuştur.

İslâm filozoflarına baktığımız zaman ise, kaynağı Kur'an ve Sünnet'e dayalı olmakla birlikte İslâm ahlâkını sistemli bir şekilde açıklamaya çalıştıklarını görürüz. İslâm bilginleri ahlak teorisi ile ilgili olarak hayır (iyilik) ve şerrin (kötülük) Allah'tan geldiğini, O'nun vahiy yoluyla insanlara hasen olarak bildirdiğini iyi; kabih diye bildirdiklerini kötü kabul ederek, ahlak konusunu iyi-kötü ayrımında dini temellere dayandırmışlardır.²²⁵

²²³ Honer, S.M.-Hunt, T.C. **Felsefeye Çağrı**(Çev. Hasan Ünder), İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s.172. Münir Dedeoğlu, Evrensel Ahlak Yasası Karşısında Tesir ve Yayılma İmkânı Bakımından Aristokratik Bir Ahlak Mümkün müdür? **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2014, (Aristokratik), 18 (1): 1-12, s. 4.

²²⁴ Bulut, s. 68.

²²⁵ Harun Süslü, **"Din ve Ahlâk İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım (İncesu Örneği)"**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006, s. 10.

Mutezile'nin ahlak görüşüne baktığımızda; onlar beş esas prensipleri içerisinde ahlaki “adalet” prensibinde ele almışlardır. Bu prensibe göre Allah adildir ve insanlara zulmetmez. Onlara göre Allah'ın kullarını adil bir şekilde ödüllendirmesi veya cezalandırabilmesi için insanın bu dünyada iyi veya kötü davranışlar arasında bir tercih yapabilme gücüne sahip olması gerekir. Mutezile'de insan kendi fiilinin yaratıcısı durumundadır. Böylelikle Allah'a şer ithaf edilemez. İnsanın hayır ve şerden birini hür iradesiyle yapma ve seçme yeteneğinden bahseden Mutezile'nin düşüncesine göre; insanın başına gelen musibetler ya bir suçun karşılığı ya da farkına varılan veya varılamayan bir hayrı işaret etmektedir.²²⁶

Mutezile ekolünde anılan Cahız'a göre ise ahlak; ancak sahih bir bilgiyle, sahih bilgiyse korkuları ve arzuları dengelenmiş bir halle mümkündür. Bu anlamda Cahız, “*el-Ma'aş ve'l-Me'ad*” isimli ahlak eserine iddialı bir giriş yapar; bu eserde ahlakın temellerini ortaya koyacağını ve yeni bir ahlak edinmenin yollarını göstereceğini söyler. O, ahlakın öznel biçimlerine ve sebeplerine vurguda bulunur. Fizyolojik ve psikolojik birtakım etkilerin ahlak edinmede kendisini gösteren öznel yansımalarına dikkat çeker. Böylece nefsanî hallerin şahsiliğini vurgular.²²⁷ Cahız'a göre doğa/eğilim ya da yatkınlık kendi başına görünür olmaz, dışavurumlarının olması için nefsi tetikleyen bir etkenin olması gerekmektedir. Ona göre bu etken, duyumdan başkası değildir.²²⁸

İnsanda ahlaki olan ve ahlakla ilişkisi bulunan her şey ve her davranış Ahlak felsefesinin konusu olmaktadır. Nitekim Ahlak felsefesinde tartışılan konuların başında iyi ve kötünün ne olduğu gelir. Bu sebeple bir problem haline gelen iyilik ve kötülük meselesini değerler bağlamında ele alan ahlak felsefesi, insan davranışlarına yönelik olgular saptamaktadır. Sözelimi, olgulara iyilik ve kötülük kazandıran şeyler Tanrı'nın buyrukları mıdır ya da bu olgular buyruklardan bağımsız mıdır?²²⁹

²²⁶ En-Neşşar, **İslam da Felsefe Düşüncesinin Doğuşu-II**, 254-260; Mustafa Çağrı, **İslam Düşüncesinde Ahlak**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 2000, ss. 54-55; Çağrı, “Ahlak”, s. 4.

²²⁷ Cengiz, (Doğa), ss. 15-18.

²²⁸ Cahız, **Hüccü'n-Nübüvve**, ss. 237-238; Ebü'l-Hasan Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, nşr. Nevâf el-Cerrâh, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008, s. 195.

²²⁹ Sokrates'le genç Euthypron'un dindarlığın ne olduğunu tartıştıkları Euthypron adlı diyalogda, Sokrates, bir şeyin dini, ya da salt din veya ahlak ilişkisi bağlamında, aynı anlama gelmek üzere iyi ve doğru olduğu için mi Tanrı tarafından tasvip gördüğünü, yoksa bizzat Tanrı tarafından yapılması emredildiği için mi iyi ve doğru olduğu” sorusunu sorar. Bu genel soru Euthypron ikilemi olarak bilinir.”, Ahmet Cevizci, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003, s. 116.

gibi soruların Mutezile'den sonra Eş'ari anlayışında tartışılan mesele olduğu bilinmektedir.

Eş'ari anlayışına göre insanın zorunlu olarak yaptığı fiiller kendi gücü ve seçimi dışında olduğu için ahlaki özellik taşımaz. Bunun yanında insanda yaratılmış bir güç ile kazanılmış fiillerde iki fail bulunur. Bu fiilleri yaratan Allah, onları kazanan (seçen-kesb eden) insandır. İnsan, yaratılan bu fiili özgür iradesi ile kesb ettiği için bu fiillerden sorumludur ve böyle fiillerde ahlakîlik söz konusudur. Yani Eş'arilere göre, insanın kendi iradesi ile yaptığı eylemler ahlaki özellik taşıyacak veya taşımayacaktır. Eş'ari görüşte Allah için değerler söz konusu değildir. O şerri kendisi için değil başkası için yaratmıştır.²³⁰

Eş'ari ekolünün Müteahhirin Dönemini başlatan Gazâlî'ye göre; "Ahlak, nefiste yerleşmiş bulunan bir yetidir (melekedir) ki, ondan fikri bir zorlamaya lüzum kalmaksızın fiiller kolayca ortaya çıkar."²³¹ İnsandaki temel güdülerin, değerler yoluyla dengelenerek güzel ahlakın ortaya çıktığından bahseder. Gazâlî'ye göre bu güdüler, başboş bırakıldıkları zaman insan kötü ahlaklı olabilmektedir. İnsanın güzel ahlak sahibi olmasının en önemli yolundan da bahseden Gazâlî, bunun en önemli yolu olarak eğitimi gösterir ki; birçok filozof gibi o da insanın güdülerinin aşırılıklarından ancak eğitim sayesinde kurtulabileceğini düşünür. Ona göre, insanın bu eğitimden başarılı olması ise İslam'ın doğru anlaşılması ve uygulanmasına bağlıdır.²³²

Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında ise ahlaki değerler veya eylemlerin kaynağı olarak doğrudan dini ele almadığı bununla birlikte aklın rolünün öneminden bahsettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu anlayışında ilahî buyruk olmadan da insanın fıtratı gereği ahlaki eylemlerde bulunabileceği kaçınılmazdır. Ancak o, ahlakı rasyonel bir zeminde ele alırken dinî açıdan da ele almayı ihmal etmemektedir. Mâtürîdî'ye göre akıl ve insan tabiatının işlevselliğiyle ahlaki değerler

²³⁰ Selim Müfit Saruhan, **Din ve Ahlak Felsefesi**, "Ahlak Hukuk ve Din İlişkisi", (Ed. R. Kılıç, (Komisyon), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim İlahiyat Tamamlama Yay., Ankara 2006, ss. 266-267; Çağrı, **İslam Düşüncesinde Ahlak**, ss. 55-56; Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, s. 76.

²³¹ Gazali, **İhyâ'u 'ulûmi'd-din**, Cilt: III, Mısır, 1302, s. 49.

²³² Cemil Oruç, **İmam-ı Gazâlî'nin Eğitim Anlayışı**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, (Eğitim), s.66-69.

doğası ortaya çıkar. Bu doğa, ilahî buyruğun beyanlarıyla pekiştirildiği surette, ahlaki bireyin ancak o zaman bir yetkinliğe ulaşması söz konusu olacaktır.²³³

Şüphesiz İslam ahlak düşüncüsü olarak kabul edilen Miskeveyh; “ahlak, nefsin bir halidir ki bu hâl, nefsi düşünüp taşınmadan fiillerini yapmaya sevk eder”²³⁴ ifadesiyle içe bakış yönteme dikkat çeker ki, insan arzularından kurtulup hem iç hem de dış mutluluğa erişebilir. Ona göre ahlakın gayesi üstün *Mutluluk*'tur. ‘Üstün mutluluk’ ise tüm zamanların ve mekanların üstünde, insan ilişkilerine dair en yüksek *Kemâl*' dir, sürekli ve *Mutlak İyilik*' tir. İnsan, ilk önce, mizacının gerektirdiği mutluluğa ulaşır, fakat bu, bedene ait dış mutluluktur. Bu dış mutluluktan sonra insan, *Akli Mutluluk*' a yükselir, fakat bu da, sonunda, ferdi bir mutluluktan ibarettir. Bunun da üstünde olan ‘üstün mutluluğu’ sağlamak için insanın hazzardan sıyrılması, akla sarılması ve felsefî ilimlerde yetkin bilgi edinmesi zorunludur.²³⁵ Görüldüğü gibi Miskeveyh'in ahlak anlayışında da insanın bireysel anlamda bir çaba harcayarak mutluluğa ulaşması bir anlamda onun, ahlaka ulaşmasını sağlayacaktır.

Netice itibariyle insanın fert olarak sürekli kendi içinde ahlakî eğitim sürecinde olması toplumsal ahlakın inşasında da önemli bir rolde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla toplumda bu ahlakî zeminin oluşmasında çaba gösterenler olarak Müslüman Türk dünyasında da önemli isimler mevcuttur. Sevgiyi, hoşgörüyü ilahî aşk ile sentezleyerek insanlara tebliğ eden Mevlana'yı, Yunus Emre ve Hacı Bektaş Veli gibi Evliya Çelebi'yi de örnek gösterebiliriz. Şüphesiz bu şahsiyetlerin gittikleri her yerde sevgi mesajlarıyla; toplumsal ahlakın oluşmasında, iyilik ve sevgi tohumlarının atılmasında büyük rolleri olduğunu bilmekteyiz.

²³³ Şekeroğlu, s. 20.

²³⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk*, Tahkik: İbnü'l-Hatîb, elMatbaatü'l-Asriyye, 1978, s. 9; Mustafa Çağrıcı, *Gazali'ye Göre İslam Ahlakı*, Ensar Yayınları, İstanbul, 1982, s.38.

²³⁵ Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No. 147, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1980 s. 28.

1.3. KURAN'DA VE HADİSLERDE MİZAÇ

1.3.1. Kur'an'da Mizaç (Şâkile)

Kuran'da mizaç kelimesi “katışmış/karışım” anlamında iyilerin cennetle mükâfatlandırılacakları, kötülerin cehennemle cezalandırılacaklarının anlatıldığı ayetlerde karşımıza çıkmakta ve bu anlamda üç yerde geçmektedir.

(۵) *إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا* “İyiler ise içine güzel koku katılmış bir kadehten içecekler;”

(۱۷) *وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا* “Ayrıca kendilerine orada zencefil karışımı dolu bir kadeh sunulur.”

(۲۷) *وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ* “O içkinin karışımı tesnîmden..”²³⁶

Bunun yanında konumuz açısından bizi ilgilendirdiği yönüyle huy, karakter anlamında Kuran'da mizaç, “şekl” ve “şakile” kavramlarıyla sadece iki yerde geçmektedir.²³⁷

(۵۸) *وَأَخْرَجْنَا مِنْ شَكْلَةٍ أَزْوَاجَ*

“Bunun benzeri daha başka nice azap türleri!”²³⁸ ayetindeki “şekl” kelimesi benzer (şekil) anlamına gelirken bir başka ayette;

(۸۴) *قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَكْلِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا*

De ki: “Herkes kendi şakilesine (mizaç ve karakterine) göre iş yapar.” Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir”²³⁹ anlamlarına gelmektedir.

Bu iki ayetten şekl ve şakile kelimelerinin anlamlarına bakıldığı zaman bize mizaç ve karakter manalarını verir. Ayetin bütünündeki anlamından da mizacın insan hayatındaki rolünü kavrayabiliriz.

Şâkile kelimesini Buharî “amellerin niyetlere göre olduğu”²⁴⁰ hadisin izahında, İsrâ sûresindeki şâkile ifadesini “niyet” anlamında kullanmıştır.²⁴¹

²³⁶ İnsan, 76/5, 17; Muttaffifin, 83/27.

²³⁷ Sad,38/58; İsrâ, 17/84.

²³⁸ DİB, Kur'an Yolu Tefsiri Cilt: 4, s. 588.

²³⁹ DİB, Kur'an Yolu Tefsiri Cilt: 3, İsrâ 84, s. 516.

²⁴⁰ “Ameller niyetlere göredir, herkesin niyeti ne ise eline geçecek odur. Kimin hicreti, Allah ve Resûlü (rızası ve hoşnutlukları) için ise, onun hicreti Allah ve Resûlü’ne sayılır. Kim de nâil olacağı bir dünya veya nikâhlanacağı bir kadından ötürü hicret etmişse, onun hicreti de hedeflediği şeye

Arapça’da (ş-k-l) kökünden şekl, eşkâl, şakul, şâkile gibi kavramlar birbirine benzer anlamlarda kullanılmaktadır. ‘Şekl’ anlam itibarıyla bir şeyin niteliksel ve niceliksel yönüne işaret etmektedir. Ayrıca fizikî ve manevî özelliklerle birlikte kişinin ahlakî özellikleri anlamına da gelebilir.²⁴² Diyebiliriz ki kişinin şekli, onun his ve düşünce dünyasının kodlarını içinde barındırabilmektedir.

“Mizaç ve karakter” olarak ifade edilen şâkile kelimesi ayrıca “tabiat, âdet, din, ahlak, niyet, seciye” gibi anlamlara da gelmektedir.²⁴³ Meşhur Kur’an bilginlerinden olan el-Ferra, şâkile kelimesinin *cibillet*²⁴⁴ anlamında olduğunu söylemektedir. İnsanın seviyesine uygun olanı ortaya çıkarmasından dolayı ‘seciyye’ kelimesi, şâkile olarak da adlandırılmıştır.²⁴⁵ ‘Seciyye’ bir başka ifadeyle huy, tabiat, insanın yaratılış tarzı²⁴⁶ anlamlarına gelmektedir. ‘Hâlîka,’ ‘tabia,’ ‘seciyye,’ ve ‘cibillet’ kelimeleri eş anlamlıdır.²⁴⁷ ‘Mizac’ ise, bir şeye sonradan karıştırmak demektir.²⁴⁸

Tanımlardan anlaşıldığı üzere kavramların birbiriyle ilişkili ve uyumlu olduğunu görebilmekteyiz. Şâkile kelimesini tanımlayan âlimlerin ya aynı ya da birbirine yakın anlamlar verdiğini araştırmalarımızda tespit etmekteyiz.

‘Şâkile’ kelimesine bazı meal ve yorumlarda yaratılış, karakter, tabiat ve mizaç anlamını verenleri görmekteyiz ki hepsi birbirine benzer manaları ifade

göredir” (Buhârî, Bedü’l-Vahy, 1; Muslim, İmare, 155; Ebu Davud, Talak, 11). Bkz. Kerim Aydın, “Şâkile” Kavramı Bağlamında Kişilik ve Karakter Oluşumu, **V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – II**, İlmi Etütler Derneği (İlem), İstanbul, 2016, s. 298.

²⁴¹ Buhârî, **Sahih**, “İman, 41” thk. Muhammed Zuheyr bin Nasir en-Nasir, Daru’t-Tevki’n-Necat, 1422.

²⁴² Halil b. Ahmed, **Kitabu’l-Ayn**, Tah. Mehdi Mahzumî-ibrahim Samerraî, Mektebetu’l-Hilal, Beyrut, tsz., 5/295; Nehhas, Ebu Cafer, **Meani’l-Kur’an**, tah. Muhammed Ali Sabunî, Camiat-u Ummi’l-Kura, Mekke, 1.b, 1409, 6/131; İsfahanî, Rağîb, **Mufredatu Elfazi’l-Kur’ân**, tah: Safvan Adnan Davudî, Daru’l-Kalem, Şam, 1997, s. 462; İbn Manzur, **Lisanu’l-Arab**, Daru Sadır, Beyrut, 1410/1990, s. 11/356; Firuzabadi, Muhammed b. Yakub, **el-Kamusu’l-Muhit**, Müessesetü’r-Risale, 3. baskı, Beyrut, 1413/1993, s. 1317-1318.

²⁴³ DİB, **Kur’an Yolu Tefsiri** Cilt:3, İsrâ 84, s. 516.

²⁴⁴ Bu kelime “yaratılmak, bağlanmak, yönelmek, arzulamak ve zorlanmak” anlamlarına gelmektedir. (Ferra, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad ed-Deylemî, **Meani’l-Kur’an**, Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 2.b. 1980, 2/s. 130; Kurtubî, Ebu Abdillah, **el-Cami’ li-Ahkami’l-Kur’an**, (baskı yeri ve tarihi yok), 3/s. 363).

²⁴⁵ Tabâtabâî Muhammed Hüseyin, **el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an**, Müessesetü’n-Neşri’l İslami, Kum, 1417, 13/ s. 189.

²⁴⁶ Bilgiz, s. 132.

Halil b. Ahmed, 2/s. 23; Râzî, Ebi Bekr Muhammed, **Muhtaru’s-Sıhah**, tah. Muhammed Hatır, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1995, s. 326, s. 403; İbn Manzur, **Lisânu’l-Arab**, 6/s. 107, 8/232; Firuzabadi, s. 960.

²⁴⁷ Bilgiz, s. 132.

²⁴⁸ İbn Manzur, 2/s. 366.

etmişlerdir. Bu meal ve tefsir örneklerinden birkaç tanesini yazmak konumuz açısından yararlı olacaktır:

“Herkes yaratılışına, mizaç ve tabiatına göre amel eder...”²⁴⁹

“Herkes kendi durum ve mizacına uygun olan yolda hareket eder...”²⁵⁰

“De ki: Her biri kendi asli tabiatına göre hareket eder...”²⁵¹

“De ki: Herkes kendi mizacına uygun iş yapar...”²⁵²

“De ki: Herkes kendi yapısına uygun işler görür...”²⁵³

“De ki: Herkes karakterine göre iş yapar...”²⁵⁴

‘Şâkile’ kelimesinin öncelikle fitrattan gelen ve daha sonra aile, çevre, iş, eğitim ve inanç gibi etkenlerden dolayı anlam ifade ettiğini söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle “şâkile”, insanın davranış biçimlerine ve yaşam tarzına göre uğrunda çabayı gerektiren dini ve ahlakî değerlere göre bir davranış tarzıdır.²⁵⁵

Şâkile kelimesinin geçtiği “De ki: herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar.” ayetinin bütününe incelediğimizde eskiden olduğu gibi günümüzde psikoloji ve sosyolojinin üzerinde çokça durduğu kişilik, karakter, mizaç gibi insandan veya çevreden kaynaklı birtakım meselelere ışık tutan bilgiler içerdiğini görürüz. Bu konular sadece psikoloji ve sosyoloji bilimlerinin alanında değil, İslam bilimlerinin birçok alanında da yer almış ve insanın olduğu her alanda yer almaya devam edecektir. Çalışmamızın içerisinde önemli bir başlık olarak gördüğümüz Kur’an-ı Kerim’de geçen mizaç ve mizacla ilgili benzer kavramlardan burada bahsetmeye çalıştık. Şimdi de bu kelimenin hadislerde nasıl yer aldığını tespit etmeye çalışacağız.

²⁴⁹ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, **Camîu'l Beyan an Te'vili Ayi'I-Kur'an**, tah: M. Muhammed Şakir, Daru'l-Maarif, Kahire, 1119, 8/s. 140; Nehhas, 4/s. 188; Kurtubi, 10/s. 281; İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, **Tefsiru'IKur'ani'I-Azim**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1969, 3/s. 60; İbn Cevzi, 5/s. 80; Alusi, Ebu'l-Fadl Mahmud, **Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'I-Azim ve's-Seb'i'l-Mesanî**, **Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî**, Beyrut, tsz., 15/s. 150.

²⁵⁰ Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971, 3. b., 5/s. 3196.

²⁵¹ Hasan Basri Çantay, **Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerim**, Milsan AŞ. İstanbul, 1985, 2/s. 524.

²⁵² Ali Arslan, **Büyük Kur'an Tefsiri**, Arslan Yayınları, İstanbul, 1984, 10/ss. 307-309.

²⁵³ Halil Altuntaş, - Muzaffer Şahin, **Kur'an-ı Kerim Meali**, DİB Yayınları, Ankara, 2001, s. 289.

²⁵⁴ M. Zeki Duman, **Beyanu'l-Hak**, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006, 2/s. 483.

²⁵⁵ Musa Bilgiz, **Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007,(Vicdan), s. 92.

1.3.2. Hadislerde Mizaç/Fıtrat

Mizaç kavramı hadislerde direkt olarak geçmese de Hz. Peygamber'in (sas) birçok hadisinde mizacla benzer anlamları ifade eden, insanın fıtratı/yaratılışıyla ilgili beyanları olmuştur. Dolayısıyla daha çok fıtrat kavramı üzerinden beyan ettiği hadisleri mevcuttur. Birbirine benzer anlamları içermesi yönünden biz tezimizde mizacla ilişkili kavramlar üzerinden ilgili hadislerin birkaç tanesine fıtrat başlığında yer vermiştik.

Bazı hadislerde Hz. Peygamber (sas) yaratılış kelimesiyle kişinin fıtratına veya karakterine işaret etmektedir. Mesela, *“herkesin yaratılışına uygun işler kolaylaştırılmıştır”*²⁵⁶ hadisi; her işi herkesin yapamayacağı kişinin ancak belli bir istidat (kabiliyet) meziyetine göre iş yapabileceğini rahatlıkla anlayabilmekteyiz.

Yine Hz. Peygamber'in (sas) bazı hadislerinde kişinin huyuna yönelik tespitler içeren ifadelerine rastlamaktayız.

*“Güzel huy, tıpkı güneşin buzu eritmesi gibi bütün günahları eritir!”*²⁵⁷ hadisinde kişide bulunan güzel huyun ne kadar önemli bir işlevi olduğunu beyan eder. Ayrıca günahsız bir yaşamın güzel huyla olabileceğinin metodunu da bizlere göstermiş olur.

Eşecc Abdi'l-Kays isimli kişiye, Hz. Peygamber (sas): *“Sende iki haslet(huy) var ki Allah onları sever, onlar hilm ve teenni (düşünceli, temkinli hareket etme)” demiştir.*²⁵⁸ Bu hadisin devamı olarak farklı kaynaklarda geçen rivayette Eşecc (Müslüman olmadan önceki halini kastederek) sormuştur: “Ey Allah'ın Resûlü, bu hasletler bende eskiden beri mi var, yoksa yeni mi hâsıl oldu? Hz. Peygamber (sas): *“Bu iki haslet sende eskiden beri var”* diye buyurmuştur. Hadisten anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber (sas), *“eskiden beri var”* demekle insanın doğuştan gelen fitri özelliğine vurgu yapmıştır.

Kaynaklarda rastladığımız bir hadisi mizacın hiçbir zaman değişmez algısını kırmak amacıyla burada açıklamayı uygun görmekteyiz. Nitekim Hz. Peygamber'in (sas) *“Bir dağın yer değiştirdiğini duyarsanız inanın, ama bir insanın huyunu*

²⁵⁶ Süyûtî, *Câmiu's-Sağir*, Riyad, 1988, 3/s. 48.

²⁵⁷ *Câmiu's-Sağir*, s. 48.

²⁵⁸ Tirmizî, *Câmiu's-Sahih* “Birr”, nşr. Ahmed M. Şâkir, Kahire, 1356/1937, s. 66.

değiştirdiğini duyarsanız inanmayın; çünkü o yine fitratındaki şeye döner."²⁵⁹ Şeklinde beyan ettiği hadisi kaynaklarda mevcuttur. Bu hadiste bizim de kabul ettiğimiz mizacın/kişiliğin kısmen değişmeyen bir yönü olan kalıtsal yönüne işaret edildiği şekliyle anlamak durumundayız. Bunun doğru olarak anlaşılması belli bir eğitim gerektirir. Öyle ki halk arasında bile "can çıkar ama huy çıkmaz" gibi kesinkes kabul edilmiş bir algının toplumsal yaşamda getireceği zorlukları tahmin etmek güç olmayacaktır. Zira bu ve benzeri ifadeleri yorumlarken özellikle dikkat edilmesi gerekir ki mizacın (huy), kalıtımla gelen özelliklerini ayırt etmek zor olduğu gibi mizaca (huy) kesinlikle değişmez diye bir anlam yüklemek de son derece yanlış olmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in (sas) fitrat başlığında da ele aldığımız şu Hadis-i Şerifi bizim buradaki meramımızı anlatmaya muktedir görmekteyiz: "*Her doğan fitrat üzere doğar. Bu fitrat, belli bir dilin konuşulduğu kültür ortamına girinceye kadar kendini muhafaza eder.*"²⁶⁰ Görüldüğü gibi mizaç/fitrat/yaratılış ile ilgili hadislerde mizacın kalıtsal ve sonradan da şekillenebilme özelliğine ulaşabilmekteyiz. Bu nedenle Hz. Peygamber'in (sas) tebliğ sıfatının gereği inancı ne olursa olsun herkesin içindeki inanç olgusunu hak din İslam'a çevirme daveti bilinmektedir. Şayet mizacın veya insan tabiatının hiçbir şekilde değişmez bir özelliği olmuş olsaydı Hz. Peygamber (sas) bu davetinde başarılı olamaz, kendisine inanmayan insanların kalplerini İslam'a ısındıramazdı.

²⁵⁹ Heysemî, **Mecmau'z-Zevaid**, Ocak Yayınları, İstanbul, 2007, 7/s. 196.

²⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Cilt: 23, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, el-Müsned, tahk.: Şuayb Arnavût vd., Müessesetü Kurtuba, Kahire ts. s. 113.

İKİNCİ BÖLÜM

BAZI İSLAM ÂLİMLERİNİN MİZAÇ GÖRÜŞLERİ VE CAHİZ'İN MİZAÇ TEORİSİNİN KELAM AÇISINDAN DEĞERİ

2.1. BAZI İSLAM ÂLİMLERİNİN MİZAÇ GÖRÜŞLERİ

Mizaç, ilk olarak doğa felsefesinin meselesi olarak ortaya çıkmış ve tarih boyunca da birçok ilim dallarını ilgilendiren konu olarak günümüze kadar gelmiştir. Bununla birlikte filozofların ve düşünürlerin ilgisiyle meseleye benzer veya farklı açılardan yaklaşımlar olmuştur. Antik Yunan'dan itibaren Aristo ve Galen'in yaklaşımıyla değişik problemlerde ele alınan mizaç meselesinin her dönem sıcak ve canlı olarak mahiyetini koruduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Cahız'ın yaşadığı yıllar, tercüme hareketinin yeni başladığı yıllara rastlamaktadır. Dolayısıyla onun Aristo ve Platon'un eserlerinden tam olarak istifade ettiği söylenemez. Galen'den etkilenerek mizaç meselesini İslam düşünce dünyasına kazandıran Cahız'ın konuya dair müstakil bir çalışmasının olmaması ve konuyla ilgili görüşlerini değişik eserlerine serpiştirdiği bilinmektedir. Bu durum muhtemelen, ondan sonra gelen İslam düşünürlerinin konuyu daha çok Aristo ve Galen'in perspektifinden takip ettiklerini göstermektedir. Ancak, Cahız'ın muhtelif eserlerinde ele aldığı mizaç düşüncelerinden müteahhirûn âlimlerinden Gazâlî'nin etkilendiğini²⁶¹ ve ahlak konularında mizaca atıflarda bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunun dışında, çalışmamız nispetinde bu konuda direkt olarak Cahız'dan etkilenen âlimlerin olduğuna dair bilgilere rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Bu açıklamamızdan sonra bazı İslam düşünürlerinin konuyla ilgili görüşlerine yer verdikten sonra Cahız'ın eserlerinden derlediğimiz mizaç teorisinden bahsetmeye çalışacağız.

2.1.1. Ebu Bekir er-Râzî'ye Göre Mizaç

Tıp ve fen bilimlerinin önemli bir ismi olmakla beraber aynı zamanda Yunan bilim ve felsefesine olan ilgisiyle bilinen bir filozoftur Ebu Bekir er-Râzî. Onun tıpcı olması doğal olarak insanın tabiatını oluşturan unsurları incelemesi ve böylelikle insan mizacına yönelik tespit ve araştırmalar yapmasını sağlamıştır. Biz bu başlıkta

²⁶¹ Cengiz, (Doğa), 30-32.

onun mizaçla ilgili tıbbî bilgilerine yer vermekten ziyade onun mizaçla ilgili tespitlerinde insan karakterine olumlu veya olumsuz etkisinin olup olmadığını ele almayı uygun görmekteyiz.

Râzî, cisimlerin meydana gelmesinde tabiatların bileşimi sonucu doğada var olan dört unsur; su, ateş, hava ve toprağın bir araya gelmesi sonucunda oluşan unsurlar ile insanın vücudunda ortaya çıkan dört karışımı benzer olarak değerlendirmektedir. Râzî, bu oluşumları meydana getiren karışımdan bahsederken “*terkîb*” kelimesini kullanmaktadır. Dolayısıyla Râzî, insanın varlığının meydana gelişini tıpkı âlemin meydana gelişinde olduğu gibi tabiatların terkibi üzerinden açıklama yapmaktadır.²⁶²

Mizaç kavramını mutedil mizaç ve mutedil olmayan mizaç taksimi üzerinden değerlendirir ve bunu insan bedeninde bulunan karışımlar (ahlât) ve beden organları üzerinden ele alır. Ona göre tüm unsurların dengeli bir biçimde bulunduğu mizaç mutedil olurken; terkinde fazlalık ya da eksiklik bulunan mizaclar mutedil olmamaktadır.²⁶³

Râzî, insan bedenini sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluşun farklı oranlarda bir araya gelmeleri sonucunda oluşan dört karışım üzerinden değerlendirmektedir. Bu dört karışımın hem ruhanî hem de cisimsel olarak dengeli bir mizaca sahip olup olmadığını belirleyen bir yapı olduğunu belirtir. Râzî’nin mizaç düşüncesinde dört karışımdan birinin oranı artarsa bu diğerlerine nazaran baskın olur ve mizacının büyük bölümünü bu baskın gelen unsur oluşturur.²⁶⁴

Râzî, insanın tabiatında bulunan karışımların belli bir oran ve düzen içerisinde insanın mizacını oluşturduğunu ve bu mizaçlara bağlı olarak oluşan huyları incelemektedir. Hatta insanın ahlakî eylemlere ulaşmasına dair ciddi tespitlerde bulunur. İnsanın bazı erdemlere veya erdemsizliklere sahip olmada ne şekilde etkili olduklarına dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bedenin mizacının renk, çehre, heyet, dokunma, beden fiilleri ile bilinebileceğini söylemektedir.²⁶⁵

²⁶² Detaylı bilgi için bkz. Kübra Bilgin Tiryaki, **Ebu Bekir Er- Razi Düşüncesinde Mizaç Teorisi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, (Edt. M. Zahit Tiryaki- K. Bilgin Tiryaki), İlem Kitaplığı, Ankara, 2016, ss. 57-77.

²⁶³ K.B.Tiryaki, ss. 64-65.

²⁶⁴ Er-Razî, Ebu Bekir, **el-Mansur fi’t-tıb**, s. 30.

²⁶⁵ K.B.Tiryaki, s. 70.

Râzî'ye göre birçok organ ve nitelik mizaca delalet etse de bunlar arasında en güçlü olan yüz ve gözün delaletidir.²⁶⁶ Râzî, mizaçla ilgili anlatımında karışımların belli oranlardaki terkibi ve bu oranların sonucunda onun hangi huylara yatkın olacağını belirtmektedir. Fakat Râzî, mizacın değişimine dair düşüncelerini açık ve net belirtmediğinden dolayı bu bilgiler elimizde eksik kalmaktadır. Râzî terkihi bahsini ele alırken, erdemlilikleri kazanım sürecine yönelik kötü huyların iyi huya dönüşme hususunu muallâkta bırakmıştır. Biz onun aklın iyiyi kötüyü tespit etmede ayırt edebilecek bir güç olduğu düşüncesinden hareketle mizacın değişiminde aklın rolü üzerinden ele alarak meseleyi anlamlandırmayı uygun gördük.

Râzî, insanı diğer canlılardan ayırt eden özelliğin irade melekesi ve muhakeme sonucunda eylemde bulunma yeteneği olduğunu belirtmektedir. Zira insan aklını kullanarak tabiatı sonucunda ortaya çıkan meyilleri²⁶⁷ ortadan kaldıracaktır ve onları terk edebilir. Mizacın bu meyillerinin önüne set çekmenin eğitim yoluyla sağlanabileceğini söyleyen Râzî, bunun yapılabilmesinde tüm insanların ortak olduğunu, fakat kısmen insanlar arasında dereceler olduğunu dikkate sunmaktadır. Ona göre tüm insanlarda bulunan mizacın doğal yönelimlerini engellemek açısından toplumlar arasında büyük farkların olduğu kanaati mevcuttur. Nitekim mizacın erdemli huylarla donanması halkın kısmi olarak yapabileceği bir durum ise de bunun en iyi olarak yapılması ancak yetkin filozofta gerçekleşir.²⁶⁸

Râzî'nin bu düşüncelerinden hareketle insanın aklı ve iradesi sayesinde heva eğilimlerine karşı kendi içinde bir eğitim (telkin) sürecine girerek kısmen de olsa iyi huylara eğilimli olmayı başarabileceğini çıkarabiliriz. Madem akıl ona göre iyiyi ve kötüyü belirlemede bir hakem görevindedir; o halde kişi her an bu hakem sayesinde hayatına olumlu yönde yön verebilme yetkisinde olacaktır. Bu noktada Râzî, halkı eğitim (bilgi) açısından filozoflara göre daha şanssız görmektedir.

Aklı, bir kurtarıcı ve yol gösterici olarak niteleyen Râzî, erdemli bir hayatın temelinde bilgi ve adaletin olduğundan bahseder. İnsan bedeni dünyevileşmeye müsait bir yapıdadır. Bu nedenle bedensel tutkulara insanın kendini kaptırmaması gerekir. İtidal üzere bir yaşam tarzına dikkat çeken Râzî, aşırı zühd hayatını

²⁶⁶ Er-Râzî, **el-Mansur fi't-tıb**, s. 107.

²⁶⁷ Er-Râzî, bedenin mizacı sonucunda ortaya çıkan meyilleri "hevâ" kavramıyla ifade eder. Er-Râzî, **et-Tıb er-Ruhânî** (Ruh Sağlığı), çev. Hüseyin Kahraman, İz Yayınları, İstanbul, 2004, s. 59.

²⁶⁸ Er-Râzî, **et-Tıb er-Ruhânî** (Ruh Sağlığı), ss. 59-69.

kendisine yol etmiş s  filere de karşı çıkmaktadır. Kişinin aklının rehberliğinde aşırılıklardan uzak durması gerektiğini belirten Râzî, aklın tüm işlerimizde bizi doğruya sevk edecek biricik rehber olduğunu dile getirmektedir. O ayrıca aklı uygarlığın, sanatın, bilimin kaynağı olarak görür ve aklın tanrısal bir armağan olarak insanlara verilmiş en büyük yardım olduğunu düşünür. *et-T  b er-Ru  an  *’nin ‘‘Akla   vg  ’’ bölümünde aklı; Tanrının kullarına bahşettiği en güzel hediyesi olduğunu söylemektedir. Tanrı bize bu hediyyeyi dünyada en kıymetli faydayı temin etmemiz için vermiştir diyerek akla övgülerine devam etmektedir.²⁶⁹

Râzî, ayrıca insanda bulunan birtakım kötü hasletlerin insana vereceği zararlılardan da bahsetmektedir. Örneğin insanda bulunan haset duygusu; uykusuzluğa sebep olmakta; kötü beslenmeye, daha da ilerisi mizaç bozukluğuna yol a  maktadır. Kişi, bu ve benzer kötü duyguları, alışkanlıkları ta  ıdı  ının farkında olarak bu farkındalığın akabinde duygularını dizginleyebilmelidir. Ahlaki eğitim açısından aklın işlevsel olarak önem arz ettiğine değinen filozof, kişi duygularını aklının yardımıyla kontrol altına aldı  ında eylemlerinin sebep ve sonuçlarını düşündüğü vakit kendisi için faydayı isteyecek ve kendini sürekli bu yönde geliştirmekle meşgul olacaktır.²⁷⁰ Kişinin kendi kendine ahlaki bir eğitim sürecine girmesini bu şekilde izah etmeye çalışmaktadır. Eğitimin ne kadar önemli olduğuna dikkat çeken Râzî’ye göre; insanlar, akıl yönünden eşit doğarlar. Farklılıkların kökeninde,   evre ve eğitim koşulları yer alır.²⁷¹

Râzî’nin eğitim anlayışında dikkat çekici özellik şudur ki o, ‘‘bilmeyi değişmek’’ olarak görmektedir. Bilgi ve eyleme atıfta bulunarak kişi, ancak kendi eksikliklerini bildiği takdirde erdemli bir hayata kavuşabilecektir. Ona göre bilmek, değişimin, değişmenin ta kendisidir. Bilmek, bilgi sahibi olmak demek kişinin değişme sürecine adım atması demektir.

Sonuc olarak diyebiliriz ki onun düşüncesine göre erdemli yetkinliğe sahip olan Filozof insan, kendisini sürekli akıl gücünü de kullanarak eğitimle meşgul ettiği için erdemlilik noktasında üst düzeye gelebilmektedir. Doğal olarak her insanda var olan akıl irade gibi meziyetlerin doğru yönde kullanılması erdemli bir yaşamın

²⁶⁹ M  f  t Selim Saruhan, *Zekeriya Er-Râzî’de Akla   vg   Ve A  k*, 2010, ss. 2-8.

²⁷⁰ Saruhan, *Zekeriya*, s. 8.

²⁷¹ Râzî, *et-T  b er-Ru  an  * (Ruh Sağlığı), s. 59.

oluşabilmesi için -Râzî'nin düşüncesine bu noktada katılmayarak- toplumda filozof aramaktansa toplumdaki her bir bireyi bu donanımlarla filozoflaştırmanın yollarını aramak durumundayız. Dolayısıyla toplumu yönetenlerin, eğitimi eşit sistemde her kesime ulaştırması, bilhassa mizaçların eğitilerek değişebildiğinin tespiti yapılmışken bu konuda gerekli çalışmaların yapılması yöneticiler ve yetkililer tarafından kaçınılmaz bir görevi beraberinde getirmektedir.

2.1.2. Fârâbî'ye Göre Mizaç

Fârâbî'nin felsefesine baktığımız zaman psikoloji, felsefe, ahlak, siyaset ve metafizik alanları arasında kesin bir bağ olduğunu anlamaktayız.²⁷² O nedenle Fârâbî'nin zihin felsefesini anlamak çok yönlü alanlardan beslendiği için bazı yönlerden sorun teşkil etmektedir. Bunun sebeplerinden biri onun felsefesinin çok geniş alana yayılmış olmasıdır. Fârâbî, birçok disiplinlerden beslenerek felsefenin her alanında eserler vermiştir. Dolayısıyla felsefî sistematiği değerlendirilmek istendiğinde onun düşünce dünyasını anlamak ve anlamlandırmak hususunda büyük çabalar gerekmektedir. Bu bakımdan onun felsefesi bir bütün olarak incelenmelidir. Bu bütünlük sağlanamazsa onun felsefesinden çok farklı sonuçların doğacağı hususu unutulmamalıdır. İkinci bir sebep, Fârâbî'nin hayatı boyunca çok sayıda eser üretmiş olmasındandır. Fârâbî'nin her eseri incelenmek istense konunun veya meselenin takip edilmesi zorluk arz etmektedir. Aynı zamanda konunun hangi felsefî araştırmaya dâhil edileceğinin tespiti de güç olarak görünmektedir. Onun, bir mantık eserinden dil felsefesiyle ilgili düşüncelerini anlamak; bir ahlak metninden zihin felsefesiyle ilgili düşüncelerine ulaşmak için derin bir araştırma yapmak gerekmektedir.²⁷³ Dolayısıyla Fârâbî'nin mizaçla ilgili düşüncelerini anlamak için konuya bütünsel olarak yaklaşmak gerektiğini bilmekteyiz. Fakat çok geniş bir çerçeveden felsefesini oluşturduğu için mizaçla ilgili düşüncelerini 'İlk madde'den başlatıp 'Faal akıl'a kadar devam ettirdiği için burada görüşlerini özetle sınırlamak durumundayız.

²⁷² Mustafa Çağrı, **İslam Düşüncesinde Ahlak**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989, ss. 73-74.

²⁷³ Ebubekir Alan, **Kindi, Razi Ve Farabi'de Çağdaş Zihin Felsefesi Problemlerinin İzleri**, Konya, 2016, s. 24.

Varlıkları madde ve onun sureti açısından değerlendiren Fârâbî, insanın mizacıyla ilgili açıklamalarını “adalet” mefhumu üzerinden yapmaktadır. Kâinatta olup biten hadiselerde, oradaki bütün canlıların arasındaki ilişkileri izah ederken “adâlet”i öne sürerek bu ilişkilerin tamamı, bir “adâlet (denge)” esasına dayalı oluşmakta ve bir uyum halinde sürmektedir.²⁷⁴ Canlılardaki fiiller uyum, denge ve ölçü esaslarına göre birleşmeleri neticesinde ortaya çıkarlar. Fârâbî’nin düşüncesine göre, ay altı âlemdeki cisimlerin denge hareketleri tabîî varlıktan aldıkları pay ölçüsünde davranış sergilemektedirler. Bu da tabîî olarak kendilerinde olan bir adalet/denge potansiyelini ortaya çıkarmaktadır.²⁷⁵ Bu hususu Fârâbî, topluma, insanlar arasındaki ilişkilere indirgeyerek varlıklarda meydana gelen davranış düzeylerinin sonucu olarak tabîî varlıktan bir pay aldıklarına işaret etmektedir.²⁷⁶ Ona göre her yaratılmış varlığa özel verilmiş olan mizaçlar kabiliyetler vardır. Bu kabiliyetleri ise Yaratıcı’nın yarattıklarına adalet/denge dâhilinde dağıttığını göstermektedir.

Onun düşüncesine göre göksel cisimler mizacın oluşumuna etki etmektedir. Göksel cisimlerin cevherlerinin nefisleri ve konusu (mevzû) bulunur.²⁷⁷ Göksel cisimlerin her birinin kendine has kemallerden oluştuğunu belirten Fârâbî’nin, tıpkı maddelerin ilk suretlerinde olduğu gibi maddelerin ve insanların ilk yetkinlik yani kemallerden oluştuğunu ve son yetkinlik için bir kemale erişirlikten bahsettiğine rastlarız. İnsanın yetkinleşmesi diğer ay-altı varlıklar gibi, göksel cisimler tarafından tetiklenen hareket, Faal akıl ve göksel cisimlerle irtibatlandırılır. Ancak burada diğer cisimlerden farklı olarak insana faal akıl gibi bir işletim sisteminin verilmiş olduğudur. İnsan bu faal akıl sayesinde diğer tüm yetkinliklerine kendi başına ulaşır ve kemallerine ulaşması için de kendisine bir güç ve onu kullanma becerisi verilir. Böylece o, İnsanın en üst yetkinliğine ulaşmasını da ‘mutluluk’ olarak belirtir.²⁷⁸ “Mutluluk her insanın arzuladığı bir amaçtır; ona kendi çabasıyla yönelen herkes ancak bir ‘yetkinlik’ (kemal) olmasından dolayı yönelir; çünkü o çok meşhur bir

²⁷⁴ Fârâbî, **Kitâbü’l-Mille ve Nuşuş Uhrâ**, Thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, 1968, s. 45; **Medinetü’l Fâdila**, Mısır, ts., s. 102.

²⁷⁵ Fârâbî, **Siyâsetü’l-Medeniyye**, Haydarabad, H.1345, s. 32.

²⁷⁶ Bayraktar Bayraklı, Fârâbî’nin Eğitim Felsefesinde, “Adalet Kavramı” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1993, s. 233.

²⁷⁷ Fârâbî, **Siyâset**, s.55.

²⁷⁸ Parıldar, s. 88.

amaçtır ve bunun böyle olduğunu açıklamak için herhangi bir söze gerek yoktur.”²⁷⁹ Ona göre mutluluk en son ulaşılan beşeri yetkinliktir. Öyle anlaşıyor ki, Fârâbî’nin düşüncesine göre insan nefsinin ilk suretinde mizaç oluşur ve bu ilk aşamada Fârâbî’ye göre ilk yetkinlik meydana gelir. İkinci yetkinlikte ise mizaç artık faal aklın kontrolü ile şekillenme sürecine girer ve bu yaşam boyunca faal aklın işletim sistemi dâhilinde devam eder. Ona göre, bedenın olgunlaşmasını ruh sağlar, ancak ruhın olgunlaşması da akıl sayesinde olur.²⁸⁰

İnsanın varoluşunun amacı mutluluğu elde etmesidir. Mutluluğu da insanın son yetkinliği olarak kabul eden Fârâbî, insan bu mutluluğu elde ederken kendisinin yetkin olduğunu bilir ve buna göre hangi yönde hareket etmesi gerektiğinin farkına varır. Bu yetkinliği elde etme yöntemini de faal akıldan öğrenir. İnsanın kemale ulaşması için ilk makuller verilir. Ancak her insanın ilk makulleri aynı değildir. Bu makuller kişinin yetkinliğinin farkına varıp harekete geçirmesi noktasında farklılıklar gösterir. İnsanın yaratılış farklılığı, doğduğu kültür ve coğrafyası, yaşam koşulları gibi etkenler ilk makullerin kabul derecesinde önemli roller oluşturmaktadır. Bazı insanlar vardır ki ilk düşünülürlerin farkında değildir. Bazıları da ilk makulleri olduklarından farklı olarak alırlar. Bazıları da vardır ki ilk makulleri, olduğu gibi alıp onu faal akıl tarafından harekete geçirirler. İşte Fârâbî’ye göre bu son grup sağlıklıdır ve mutluluğu elde etmeyi başaran gruptur. Tüm bunlardan anlaşıyor ki Fârâbî’ye göre mizaç insanın kemalının ilk aşamasını oluşturmaktadır. İkinci aşama olarak da bu yetkinliğe insanın çaba göstererek ulaşılması gereken mutluluğu yakalamasıdır.²⁸¹ Burada Fârâbî’nin de insanın yaratılışında bahsedilen mizacına ek olarak mutluluğu elde etmesi için ve daha sağlıklı bir yaşam için kendi çabalarıyla mizacını olumlu yönde geliştirmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu anlamaktayız.

Fârâbî’ye göre mizaç, insanın eylemlerini tek başına belirlemez. Aksi takdirde insanın eylemlerde bulunabilmesi için iradesi burada yok sayılmış olurdu. İnsanda zaten yaratıcı tarafından yerleştirilmiş iyiliğe meyletmesi gibi bir mizaç/fitrat vardır. Fakat insanda bu meylin bulunması onu iyi ve faziletli yapmaz. Buradaki temel vazife insanın doğasında bulunan bu meylin iradesi tarafından sürekli olumlu yönde harekete geçirilmesidir. İnsanın mutluluğa ulaşması için irade de tek başına

²⁷⁹ Fârâbî, **Mutluluk Yoluna Yönelme**, Çev.: Hanifi Özcan, İzmir, 1993, s. 26.

²⁸⁰ Necip Taylan, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, Envar Neşriyat, İstanbul, 2006, s. 182.

²⁸¹ Fârâbî, **Siyâset**, s. 74.

yeterli değildir. Neticede insanın faziletli eylemlerde bulunup kemale ulaşması için bu eylemlerin devamlılığı gerekmektedir.²⁸² Fârâbî bu hususu şöyle belirtmektedir: İyi ve kötü fiiller sürekli ve devamlı olarak tekrar edilirse²⁸³ alışkanlık haline gelir ve iyi ve kötü fiillerin bu şekilde alışkanlık haline getirilmesiyle iyi ve kötü ahlak meydana gelir.²⁸⁴ Fârâbî ahlakın meydana gelmesinde alışkanlıkların rolüne dikkat çekerken aynı zamanda eğitimin insanın ahlakını değiştirebileceğini savunur.²⁸⁵ Kötü fiiller ne kadar tekrar edilir ve alışkanlık kazanırsa o fiilleri eğitimle düzeltmek o kadar zor hale gelir.²⁸⁶

Fârâbî eylemlerin hareketinde beynin rolünden de bahseder ve vücudun ısısının kaynağı olarak kalbin iradesini gösterir. Vücuttaki uzuvların doğru çalışmasını ve uygun sıcaklığın oluşmasını beyin sağlar. İradenin kaynağı kalp, uzuvların eylem hareketlerinin kaynağı ise beyindir.²⁸⁷ Beyin, maddi bir yapı olmakla beraber aklın da merkezidir. Fakat ruhun merkezi durumundaki kalp olmadıkça hiçbir işe yaramaz. Dolayısıyla beyin kalbin hizmetinde ve onun kontrolünde olarak iş görür. Aynı zamanda bu hal, insan denen varlığın tabiatı ile ilgili oldukça önemli ipuçları verir. Zira bu manada insan, cisimsel olanla ruhsal olanın bir kompozisyonudur.²⁸⁸ Ona göre sağlıklı düşünmenin olması için vücutta doğru dengeli bir sıcaklığın olması gerekmektedir. Bu durumda organların maddesel hazırlıklarından ziyade niteliksel özellikleri önem arz eder. Sağlıklı akıl yürütme için, sonrasında irade edilen eylemin organlara doğru yansıtılması açısından bu niteliksel durum önem kazanır.²⁸⁹

Fârâbî'nin düşüncesine göre bedendeki karakterist yapının oluşumu, vücutta bulunan organların bütünsel bir şekilde işletilmesiyle olur. İnsan bedeninde bulunan farklı organların işlevlerine göre farklı mizaç ve nitelikleri olduğundan insanın kemalinde yani ahlaki yetkinlikte beyin, kalp, akıl gibi yetilerin önemi vardır. Yaradılış itibarıyla bu organlar zaten belli bir denge ile iş görmektedir. Bu noktada

²⁸² Fârâbî, **Fusul Münteze'a**, haz. Fevzî Mitrî Neccâr, Dâr'ul-Maşrık, Beyrut, 1971, ss. 31-32.

²⁸³ Fârâbî, **Medinetu'l-Fadıla**, s. 101.

²⁸⁴ Fârâbî, **Siyaset**, s. 47.

²⁸⁵ Mutlu Doğan, **İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri Ve Ahlak Felsefesi-Farabi Etkisi**, Ankara, 2009, s. 62

²⁸⁶ Fârâbî, **Medinetu'l - Fadıla**, s: 101, **Siyasetu'l- Medeniyye**, s. 42.

²⁸⁷ Fârâbî, **Arau ehli'l-Medîneti'l-fazıla**, haz. Albert Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 1985, ss. 87-92.

²⁸⁸ Yaşar Aydın, **Fârâbî de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, 2000, s. 83.

²⁸⁹ Fârâbî, **Arau ehli'l-Medîneti'l-fazıla**, ss. 87-92.

davranışların sağlıklı ve kontrollü olması için insanın etkinleştirmesi gereken faal akıldan bahsetmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre denebilir ki insanın mizacı kısmen de olsa akılla oluşabilmekte ya da yetkinleşebilmektedir. İnsanın fiillerinde, iyi ve kötüyü ayırt etme yetisinde aklın etkin rolü Fârâbî için de geçerli bir sebeptir. Son aşama olarak belirlediği mutluluğun elde edilmesi ve insanın faziletli eylemlerde bulunması, erdemli bir yaşamın olması için bunun devamlılığı gereklidir.

2.1.3. İbn Sînâ'ya Göre Mizaç

Hem bir filozof hem de hekim olması hasebiyle İbn Sînâ'nın mizaç hususuna yönelik görüşlerini ilgili eserlerinde genişçe ele aldığına rastlamaktayız. Onun Aristo ve Galenci mizaç yaklaşımlarından farklı olarak geliştirdiği mizaç teorisine kavramsal açıdan yeni yaklaşımlar getirdiği *eş-Şifa* eserinde bilinmektedir. Billhassa mizacı *el-Kevn ve'l-Fesad* teorisi üzerinden açıklaması, söz konusu mevzuu, önceki filozoflardan farklı bir yaklaşımla ele alması dikkat çekicidir.

Dört unsuru, *el-Kevn ve'l-Fesad* eserinde açıklayan, tabiattaki dört unsurun oluşumunda başta ilahi bir iradenin varlığından bahsederek açıklayan İbn Sînâ, bu dört unsurun “varlık oluşturmak” sebebiyle bir araya gelerek zıtlıkları kanalıyla karşılıklı etkileşime girdiğini ifade eder. Bu unsurların her biri bir taraftan suret olarak fiilde, diğer taraftan maddesi ile infîâle uğrar.²⁹⁰ Bu fiil ve infial durumu, ya biri diğerine baskın gelip onu kendi cevherine tahvil edinceye kadar ki, bu durumda galip unsurda bir kevn/oluş diğerinde ise bir fesâd/bozulmuş gerçekleşmiş olur; ya da biri diğerinin niteliğini, fiil ve infîâlin (sonucunun) kendisinde karar kılacağı bir hale dönüştürünceye kadar devam eder.²⁹¹ Görüldüğü gibi bu ikinci tarz dönüşümde, cevherin etkilenmesi söz konusu olmadığı için unsurların zâtî/özel sûretleri de bozulmamaktadır.²⁹² Eğer süreç bu şekilde, yani zâtî/özel sûretler bozulmaksızın niteliksel bir değişimle sonuçlanırsa, o vakit ortaya çıkan yapı “mizaç” diye isimlendirilmektedir.²⁹³ Unsur, bizâtihi mâdenî, bitkisel yahut da hayvanî suretleri kabule istidatlı olmayan bir müfret/tekildir. Unsura dair böyle bir istidattan bahsedebilmemiz için, sadece mizaç sayesinde oluşabilecek bir niteliğe ihtiyacımız

²⁹⁰ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesad*, nşr. Mahmud Kâsım, Kahire, 1965, s. 47.

²⁹¹ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesad*, s. 47.

²⁹² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 76.

²⁹³ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesad*, s. 47.

vardır.²⁹⁴ Bu bağlamda İbn Sînâ mizacı değerlendirirken niteliklerin suretlerden kaynaklanan bir durum olduğunu ifade eder. Bu nedenle mizacın niteliksel yapısını ele aldığını ve bu niteliksel yapının getirmiş olduğu fiil ve infiallere dikkat çektiğini anlamaktayız. İbni Sînâ'ya göre mizacın suretinde bir bozulma olsa bile yok olma gibi bir şeyin olması mümkün değildir. Çünkü mizaçta yeniden bir oluş olması halinde suret sabit olduğu için nitelikler yeniden bilfiil hale gelir. Örneğin su, doğası soğuk olmakla beraber, ısıtıldığında hatta kaynatıldığında bile su olmaya devam eder. Çünkü değişim suyun cevherinde değil niteliğindedir. Mizaçta bilfiil suretlerin korunduğunu öne süren İbn Sînâ, Aristo ve Galen'in öne sürdüğü mizaçta sadece güç halindeki niteliklerin korunduğu fikrine muhalif bir görüş belirtir.²⁹⁵

Unsurlardan her birinin kendisini ne ise o kılan bir cevherî sureti vardır; nitelik, nicelik ve yer kategorisinden yetkinlikler bu cevhere tabi olarak ortaya çıkar. Böylece bunlardan her bir cisim bu suret bakımından sıcak ya da soğukla, suretine bitişik maddesi bakımından da kuru ya da yaşla, bir miktar doğal nicelikle ve doğal durağanlıkla özelleşir.²⁹⁶

Mizacın etki ve etkilenme durumunu İbni Sînâ organlardan cinsiyete, yaştan psikolojik durumlara varıncaya kadar canlı organizma ile bir şekilde ilişkide bulunan her şeyin mizacı etkilediğini belirtmektedir. Örneğin, organlar şekillerini kaybedip bozulduklarında, mevcut mizacın dengesini de bozarlar ve bunun sonucunda mizaç anormal hale gelir.²⁹⁷ Aynı şekilde İbni Sînâ, vücudun işleyişindeki aksaklıklar ve fonksiyonlarındaki bozukluklar neticesinde de mevcut mizacın dengeden saptığını izah etmektedir.²⁹⁸ O, bu hususta ancak sağlıklı bir vücudun sağlıklı mizaçlar oluşturabileceğinin önemine dikkat çekmektedir. Fiziksel anlamda vücuttaki sorunların mizaca etkisinden bahsettikten sonra kişinin psikolojik olarak üzüntü, korku, gibi nefsanî hallerde de bedenin mizacını etkileyip onu bozabilmekte olduğunu belirtir.²⁹⁹ Daha da ötesi, bir kimsenin acı çekmesi ve hüzünlenmesi, ona bakanları dahi etkileyebilmekte ve onların mizaçlarında duruma uygun değişiklikler

²⁹⁴ İbn Sînâ, **Metafizik**, Cilt: II, 80; **el-Kevn ve'l-Fesad**, s. 273.

²⁹⁵ İbrahim Halil Üçer, **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri ,İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: Eş-Şifa/ El-Kevn Ve'l-Fesad,VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi**, (Edt. M. Zahit Tiryaki- K. Bilgin Tiryaki), Nobel Yayın. Ankara, 2016, ss. 113-115.

²⁹⁶ İbn Sînâ, **Eş-Şifa/ El-Kevn Ve'l-Fesad,VI**, 129, 15-130,1.

²⁹⁷ İbn Sînâ, **el-Kanun fi't-tıb**, I, s. 178.

²⁹⁸ İbn Sînâ, **el-Kanun fi't-tıb**, I, s. 176.

²⁹⁹ Ali Durusoy, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993, s. 49.

meydana getirebilmektedir. Eğer bu kimseyle onu izleyen kişi arasında bir yakınlık varsa, bu etkinin derecesinin daha şiddetli olması da mümkündür.³⁰⁰ Bu durum gösteriyor ki İbn Sînâ felsefesinde mizacın suretinde sabitlik esastır. Fakat mizacın niteliklerinden meydana gelen bilfiil haller, gerek cinsiyete göre gerekse çevredeki olaylara veya psikolojik durumlara göre anbean değişiklik gösterebilmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

İbn Sînâ, insanın mizacını etkileyen dışsal faktörlerden coğrafyayı incelemektedir. İnsanın yaşadığı coğrafyanın iklimine göre mizaçların sert veya yumuşak olabildiğinden bahsetmektedir. Ona göre kuzeyde yaşayan insanlar su ile meşguliyetlerinin fazlalığı nedeniyle daha nemli bir mizaca sahipken; güneyde yaşayanlar daha kuru bir mizacî yapıdadırlar.³⁰¹ Mizaç bakımından en dengede olanlar ise ekvator bölgesinde yaşayanlardır.³⁰² Coğrafya gibi iklimin de canlıların mizacı üzerinde bir etkisi bulunmaktadır. Bir beldedeki hâkim iklim durumunun sahip olduğu sertlik, yumuşaklık vb. nitelikler, tesirlerini doğru orantılı olarak canlı mizacında göstermektedir.³⁰³ Nitekim Kur'an'da Allah Teâlâ, çölde yaşayan Arapları(bedevi) anlatırken kullandığı “el-‘Arâb” terimi, onların mizacî yönüne atıfta bulunmaktadır. ‘Arâb, ‘a-r-b kökünün çoğulu olup, çölde yaşayanlara verilen bir isim’dir.³⁰⁴ Allah Kur'an-ı Kerim’de, bedevi Arapların Hz. Peygamber’e ve onun tebliğine karşı tutumlarını anlatırken onların karakterlerinden de bazı ipuçları vermektedir. O, Tevbe suresinin 97. ayetinde: “*Bilesiniz ki göçebe Araplar (bedeviler), nankörlük ve ikiyüzlülük hususunda çok daha ileri düzeydedir...*” şeklinde bedevi Araplar’ın karakterini ifade etmektedir.³⁰⁵ İmam Mâturîdî, bu ayeti tefsirinde şehir halkıyla çöl halkını mukayese eder. Bedevilerin şehirde yaşayanlara göre kalplerinin daha katı olduğunu ve gönüllerinin ise daha dar olduğunu

³⁰⁰ İbn Sînâ, **el-Kanun fi’t-tıb**, I, s. 137.

³⁰¹ İbn Sînâ, **el-Kanun fi’t-tıb**, I, s. 17.

³⁰² İbn Sînâ, **el-Kanun fi’t-tıb**, I, s. 10.

³⁰³ Hüseyin Nasr, **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 282.

³⁰⁴ Râğıb İsfahânî, **el-Müfredât fi Ğarîbi’l-Kur’an**, (thk.: Muhammed Halil ‘Aytânî), Dâru’l Ma’rife, Beyrut, 2005, s. 331; İbn Manzûr, **Lisânu’l-‘Arab**, Dâru’s-Sadr, Beyrut 1414, 3. Baskı, I-XV, I, s. 586-587.

³⁰⁵ A.K.Turgut, s. 175.

belirtmektedir. Aynı zamanda Mâtûrîdî'ye göre bedeviler şehirlere edep öğrenmek için gitmediklerinden dolayı kaba ve aşırı cehaletle vasıflandırılırlar.³⁰⁶

İbn Sînâ'ya göre bir kimsenin mizacı değiştirilmek istendiğinde yapılacak en iyi iş, o kimseye, bünyesinde ilgili bedenin zıttı nitelikler barındıran yiyecek-içecek verilmesidir.³⁰⁷ Örneğin bir kimsenin mizacında kara safra baskın ise, kara safranın soğuk ve kuru nitelikli hâkim karakter özelliklerini dengelemek için o kişinin sıcak sıvılar tüketmesi gerekmektedir.³⁰⁸ Bunun yanında dengesiz mizacın dengeye kavuşturulması için ilaçlar da kullanılmaktadır. İçinde mizaç türlerine sahip nitelikler bulunan kimyevi ilaçlar meydana getirilmekte³⁰⁹ ve mizaca müdahale edilmek istendiğinde bunlar ilgili kişiye verilmektedir.³¹⁰ Mizaç kasların yapısından saçın rengine, yüzün şeklinden organların fonksiyonelliğine değin canlının tüm fizyolojisi üzerinde doğrudan yahut dolaylı bir tesire sahiptir.³¹¹ Filozof olduğu kadar hekim de olan İbn Sînâ, sağlık ve hastalığın temel sebebi olarak mizacı görmektedir. Sağlık mizaçtaki dengenin, hastalık ise dengesizliğin bir sonucudur. Dolayısıyla, sağlığın devamı ve hastalığın tedavisi mizaca bağlıdır.³¹²

İbn Sînâ, mizacın nefis üzerinde bir takım dolaylı ve doğrudan etkilerinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu etkileme nefsin bedenle olan münasebetinin başlangıcından yani Faal akıldan bedene feyezane edeceği andan itibaren kendisini göstermektedir.³¹³ Bedende meydana gelen bir değişme nefsi, nefste meydana gelen bir değişme de bedeni, dolayısıyla da mizâcî etkiler.³¹⁴ Bu durum, nefis ve bedenin işlevlerini yürütmeleri için birbirine muhtaç yapıda olduğunu göstermektedir. O halde denilebilir ki; belirli bir mizâcın sahibi olmak suretiyle beden varlığı için nefse

³⁰⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtûrîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'an**, (thk.: Ertuğrul Boynukalın), Dâru'l-Mîzân, İstanbul 2006, I-17, c. 6, s. 437; Fahrüddîn Râzî de bu ayeti tefsir ederken, bedevilerin vahşi hayvanlara benzediği söyler. Râzî, sıcak ve kuru havanın onların üzerinde hâkim olduğunu, bu iklim şartlarının onların kibirini, gururunu ve kararsızlığını artırdığını belirtir. Râzî, bedevilerin herhangi bir siyasetçinin hâkimiyeti veya kontrolü altında olmayıp, istedikleri gibi yaşadıklarını ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz.: Fahrüddîn er-Râzî, **Tefsîru Fahri'r-Râzî**, c. XVI, Dâru'l-fikr, Beyrut 1401/1981, s. 169 vd.

³⁰⁷ İbn Sînâ, **el-Kanun fi't-Tıb**, I, s. 254.

³⁰⁸ Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, der. ve çev. M.Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 43.

³⁰⁹ Erdemir, "Ahlât", DİA, Cilt: II, s. 24.

³¹⁰ İbn Sînâ, **el-Kanun fi't-Tıb**, I, ss. 298-300.

³¹¹ İbn Sînâ, **el-Kanun fi't-Tıb**, I, ss. 172-177.

³¹² İbrahim Aksu, **İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, Nobel Yayın. Ankara, 2016,(Mizaç) s. 133.

³¹³ Durusoy, s. 103.

³¹⁴ İbn Sînâ, **İlmü'l-Ahlâk**, Ed.y., **Mecmuatu'r-Resâil** içerisinde, Kahire: Matbaatü'l-Kürdistânî'l-İlmiyye, 1328, s. 201.

ihtiyaç duyduğu gibi, nefis de var olabilme imkânını mizâcî tamamlanmış bir bedene borçludur.³¹⁵

Kimi filozoflar, ahlakın yani huyların tamamen doğuştan geldiğini kimileri tamamen sonradan kazanıldığını, kimileri de bu huyların kısmen tabîî kısmen de kazanıma dayalı olduğunu ifade etmişlerdir.³¹⁶ İbn Sînâ, bu üçüncü gruba dâhil bir filozoftur. Ona göre insanlar doğuştan birtakım huylara sahiptir. İnsanlar sonradan bu huylarının üstüne birtakım huylar edinebilirler. *Hay b. Yakzân* isimli sembolik hikâyesinde konuya dair şunları dile getirmektedir:³¹⁷

.....Sende birtakım huylar vardır. Bunların kimi senin yaratılışındandır. Kimi de yaratılıştan gelmeyip sende sonradan ortaya çıkmıştır.³¹⁸ İnsanlar seciyeleri, yaratılışları itibarıyla birtakım infiallere meyyal bulunmaktadır.³¹⁹

İbni Sînâ, insanlardaki tabîî olarak bulunan mizaca paralel olarak sonradan kazanılacak mizaçların olabileceğinden bahseder. İslam filozoflarından pek çoğu gibi insanın sonradan huy veya huylar kazanabileceğini düşünmektedir.³²⁰ Huy sonradan kazanılabilir demek, huyların değişebileceğini söylemekle aynı şeydir.³²¹ O bakımdan İbn Sînâ, “şüphesiz ki mizaç, değişimi kabul etmektedir”³²² fikrini eserinde belirtmektedir. Huyların kazanılmasının olabileceği nasıl ki eyleme bağlıysa huyların değiştirilmesi de eylemle olabilecek bir durumdur. Bu yüzden eylemin istikrarına ve tekrarına vurgu yapar. Konuyla ilgili detaylı açıklamalar için müellifin “*İlmu’l Ahlak*” eserine bakılabilir.

İbn Sînâ, dengeli bir mizaca sahip insanın erdemli davranışlarda, bulunabileceğini dengesinde bir bozukluk veya aksaklık bulunanların da erdemsiz fiiller yerine getirebileceğini belirtir. Ona göre fitrat/huy, kişinin çevresi ve aldığı eğitimle şekillenir.³²³ O, eğitimden kasıt olarak maksadını konuya dair bahsettiği eserinde “adet” kavramı üzerinden değerlendirmektedir. Bir insanın iyi veya kötü

³¹⁵ Durusoy, s. 103.

³¹⁶ Nasiruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 82.

³¹⁷ Aksu, (Mizaç), s. 135.

³¹⁸ İbn Sînâ, *Hay b. Yakzân*, nşr. Ahmed Emin, Kahire, 1952, s. 32.

³¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-nefs*, (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire, 1975, s. 197.

³²⁰ İbn Sînâ, *Hay b. Yakzân*, s. 32.

³²¹ Aksu, (Mizaç), s. 144.

³²² İbn Sînâ, *Risâle Fi’l-Kelâmi ‘Alâ En-Nefsi’n-Nâtuka*, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), Ahvâlu’n-nefs içinde, Kahire, 1952, s. 197.

³²³ İbn Sînâ, *Risale fi - İlmi’l-Ahlâk*, Mecmuatu’r-resâil içinde, Matbaatü’l-Kürdistânî’l-İlmiyye, Kahire, Mısır, 1328, s. 198.

ahlakı kazanabilmesi için iyi veya kötü davranışları uzun zamanda kısa aralıklarla sıkça tekrarlaması gerekmektedir. Ona göre güzel ahlak âdetle kazanılabilir, keza kötü ahlak da. Bu sebeple ilk baştan iyi ahlaklı insanların davranışlarını alıp âdet haline getirirsek iyi ahlakı kazanmış oluruz. Eğer ilk baştan kötü ahlaklı olanların davranışlarını alıp âdet haline getirirsek kötü ahlakı edinmiş oluruz.³²⁴ Buna göre iyilik yapmaya alışan ve bunu âdet haline getiren kişi, erdemli karaktere sahip olur; aynı şekilde kötülükle uğraşan ve bunu alışkanlık halinde devam ettiren kişi ise kötü bir karaktere sahip olmaktadır.³²⁵ Ona göre insan fitratında bulunan bir güçle iyi veya kötü fiilleri yapar. Ahlakın iyisi veya kötüsü fark etmez hepsi kazanılan şeylerdir. Eğer insanın ahlakı yok ise onu kendisine kazandırabilir veya kendini bir ahlakta bulduğunda kendi iradesiyle başkasına geçebilir.³²⁶ Sînâ, mizacın denge haline getirilmesiyle insanın hem ilim hem de amel bakımından erdemli bir yaşantıyı elde edeceğini vurgular: *“Ne zamanki kişinin mizacı itidâle ulaşır yani mutedil olur, o vakit huylarının iyileşmesi de kolaylaşır. Kişinin mizacındaki itidal buna işarettir.(.....) ne zaman mizaç itidâle yaklaşırsa, kişi ilmî ve amelî fazilet melekelerini elde etmekteyse o kadar isti'dat kazanır.”*³²⁷

Tüm bunların yanında huyların kazanımı ya da değişimi nasıl olmalı veya huyların kontrol altına alınması kolay mıdır bunu da onun şu örneğinden anlayabiliriz: Mesela kişide sarı safra ağırlık basmaktaysa kişi öfkesinin yanında yeni bir huy edinerek mizacını dengeleyebilir: Cesaret. Fakat bu yeni yatkınlığı kazanabilmek için cesaret gerektiren eylemlerde bulunması ve bu eylemleri alışkanlık haline getirmesi gerekmektedir. Mizacın bu süreçteki rolü ise, gerekli adımları attığı esnada insanın hangi huy için ne kadar zorlanacağını, hangi huyu ise daha kolay elde edeceğini belirlemektir.³²⁸ İbn Sînâ'nın mizacla ilgili kapsamlı görüşlerinin hepsini burada almaktan tezimizin sınırlılığı açısından imtina etmekteyiz. Netice olarak Sînâ'nın yukarıda bahsettiğimiz görüşlerinin, mizacın pratiksel anlamda insan yaşamındaki rolüne dikkat çektiği rahatlıkla anlaşılabilmektedir.

³²⁴ İbn Sînâ, **Risale fi'l Ahd**, Mısır, 1328, s. 156.

³²⁵ Muhammet Enes Kala, **Aristoteles, İbn Sina Ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi**, Ankara, 2009, s. 65.

³²⁶ İbn Sînâ, **Risale fi'l -Ahd**, s. 156.

³²⁷ İbn Sînâ, **Risâle Fi'l-Kelâmi 'Alâ En-Nefsi'n-Nâtika**, s. 197.

³²⁸ Aksu, (Mizaç), ss. 151-152.

2.1.4. Gazâlî'ye Göre Mizaç

Yaşadığı dönem boyunca Kelam, Felsefe, Fıkıh, Bâtînîlik ve Tasavvuf ilmine duyduğu merakla bu alanlarda görüşler belirterek çalışmalar yapan Gazâlî' nin mizac konusuna dair müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Onun doğrudan olmasa da dolaylı olarak özellikle ahlakla ilgili düşüncelerinde mizaca atıflarda bulunduğunu anlayabilmekteyiz. Ahlaki eylem, ahlaki değerlerle ilgili çalışmalarıyla düşünce dünyasında önemli bir yer edinen Gazâlî, günümüzde bile hala etkisini devam ettiren topluma yön veren eserleriyle bilinmektedir. Gazâlî yaşadığı dönemde toplumunda gördüğü birtakım ahlakî bozulmaları eleştirmiş ve bu bozulmaların nedenlerini araştırmıştır. Toplumun ihyâsı için gerek sohbet halkalarında gerekse eserlerinde büyük çabalar sarf etmiştir. Özellikle *İhyâ-u Ulûmi'd-Din* eserini bu amaçla kaleme aldığını belirtmemiz gerekir. Gazâlî, eserlerinde belirgin olarak bilgi ve eylemi birlikte değerlendirir. Hatta varoluşun temel yapıtaşı olarak gördüğü bilgi ve eylemin birbirinden vazgeçilmez olduğu düşüncesine eserlerinde rastlanmaktadır. Bu bakımdan davranışlarda bulunurken insanın eylemlerinin bilgisinde yani farkında olmasını ona göre ahlakî eylemlerini belirlemesi gerektiğini tavsiye eder. Yaşadığı dönemde toplumun ahlakî yozlaşmada olduğunu müşahade eden Gazâlî, günümüzde de hala etkisini devam ettiren dev eseri *İhyâ'* nın üçüncü cildinin tamamına yakını bu konuya ayırır.

Sadece toplumundaki bir kısım halkın değil, bu toplumun önderliğini yapan âlimlerin de ahlaksızlaştığını dile getirir ve gördüğü tehlikenin ne kadar büyük olduğunu ve nelere sebep olabileceğini *İhyâ'*da ele alır. Gazâlî, âlimin ahlaksızlaşması ile birlikte toplumun bozulması ve yok olması arasında doğrudan bir ilişkilendirme yapmaktadır.³²⁹ Ona göre bir toplumdaki âlimler o toplumun bir nevî bağışıklık sistemidir; âlimlerin ahlaksızlaştığı toplum ise yok olmaya mahkûmdur.³³⁰ Bu düşünceleriyle beraber döneminin önemli bir âlimi olarak kanaatimizce ahlakî bozulmaların önüne geçmek için halk sohbetlerine devam eder ve bir dönem Büyük Selçuklu Devletinin Nizamiye Medreselerinde hocalık yapar. Gazâlî'nin mizaç konusunu müstakil olarak eserlerinde işlemediğini yukarıda belirtmiştik. Fakat

³²⁹ Cemil Oruç, Gazâlî'de Ahlaki Değerler Eğitimi, **TYB Akademi-Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 1, Ocak, 2011,(Değerler), s. 155.

³³⁰ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, thk. Abdu'l-Muti' Emin Kalacı, Daru's-Sadr, Beyrut, ss. 16-61.

mizaçla ilintili olarak ahlak konusuna eserlerinde çokça değinmiştir. Genel anlamda konuya dair görüşlerini incelediğimizde insanın mizacî yapısına ilişkin bahsini, insanda bulunan dürtü ve güdü kavramlarıyla ifade ettiğine rastlamaktayız. Gazâlî'ye göre, insan davranışlarının temelinde içsel olarak dürtü ve güdüler vardır. İnsan birçok davranışını bu dürtü ve güdülerdeki istekler neticesinde oluşturur. Birtakım Psikolojik durumları sonucunda ise davranışları meydana gelir. Gazâlî, aynı zamanda dış dünyadan da davranışlarına etki edebilecek onu şekillendirecek dürtü ve güdülerin olduğunu belirtir. İnsanın dışarıdan gözlemlenen davranışlarına bakıldığında bu davranışların kaynağında hem içsel hem de dışsal olarak çift yönlü bir etkileşimin olduğunu bulmak mümkündür.³³¹ İhyâ' da saldırganlık, kötülük yapma, benlik, iyilik yapma ve yeme içme uyuma cinsellik vs gibi fizyolojik dürtülerden bahseder. Tüm bu dürtülerin davranışa geçmesinde insanın yönlendirici etkisinin olduğunu belirtir. Bu davranışların iyi veya kötü olduğunu, ya da bir başka ifadeyle davranışların ahlakî olup olmadığını anlamak için de insanın belli bir bilinç taşıması gerektiğine dikkat çeker. Ona göre bir davranışın ahlakî olabilmesi; insanın bu yönde bir bilinç taşımasına bağlıdır. İnsanın ahlaki olmayanı yapma ihtimali varken doğru olanı tercih ederek iradesini kullanma durumu onun güç ve kudret sahibi olduğunu gösterir. Aynı zamanda sergilenen doğru davranışın uzun süreli tekrarlarla sağlamlaştırılıp davranış merhalesinden alışkanlık merhalesine geçmesi insana iç huzur vermesi gibi faktörler ahlakî davranışın sürekliliğine bağlıdır.³³² Bu noktada bilince dikkat çekmesi onun akli bu hususta önemli bir potansiyel olarak gördüğünün kanıtıdır. Gazâlî'ye göre insanın gelişmesi ile olgunlaştığı akli kabiliyetleri, onun dürtü ve güdülerini kontrol etmektedir.³³³

Aklın davranışları kontrol etmede önemli rolüne değinen Gazâlî, insanın hem içerden hem de dışarıdan gelen dürtü ve güdülerini iyi yönde seçerek ahlakî değerlerin oluşumunu da beraberinde getireceğini savunur. Gazâlî insanın mutlak anlamda bu dürtü ve güdülerin bir anlamda nefsin kötü isteklerinden kurtulamayacağını bu nedenle insanın hayat boyu nefsiyle bir mücadele halinde olacağını belirtir. O nedenle aklın dürtü ve güdülerini kontrol eden gücünün yanında nefsine yenik düştüğü hatta kötülüklere bile gidebildiğini ifade eder. Bu mücadelenin başarılı bir şekilde

³³¹ Gazâlî, *İhyâ*, Cilt: IV, s. 7. Gazali, *el-Erbâin fi Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1988, s. 192.

³³² Gazâlî, *İhyâ*, Cilt: III, s. 66.

³³³ Gazâlî, *el-Erbâin fi Usûli'd-Dîn*, s. 193.

sürdürülebilmesi için Gazâlî ‘riyazet’ ve ‘mücahede’, yani insanın kendi kendisini eğitmesi tavsiyesinde bulunur. Kişi nefsinin olumsuz dürtülerine karşı yenik düşmektense iradesini sağlamlaştırmak ve onu belli bir olgunluğa getirene kadar da ‘riyazet’ ve ‘mücahede’ye devam eder. Güzel ahlak ve huyların insanda oluşabilmesi için riyazetin mümkün olduğunu ve bunun fizyolojik yararlarından bahseder. Gazâlî’nin riyazetten kastı, insanın fiillerinin başlangıçta zorlayarak sonraları ise kendisinde tabiatleşinceye kadar devam etmesidir.³³⁴ İnsan mücahede ve riyazet yoluyla aşırılıklardan kurtulur ve itidal bir hayat yaşar.³³⁵ Mücahede ve riyazeti kişinin bir tür nefsi eğitimi olarak gören Gazâlî, bu hususta kişinin nefsinin terbiye etme noktasında eğitimin ne kadar önemli olduğunun önemine dikkat çeker.

İnsanın davranışlarının temelinde yer alan dürtü ve güdülerden bahseden Gazâlî bunlardan tamamen kurtulmanın imkânsız olduğunu ancak bu dürtü ve güdülerin yok edilmesinden bunları insanın yararına kullanacak hale getirmek ve böylece bir dengeleme oluşturmak gerektiğini öngörür. Ahlakî değerlerin dürtü ve güdülerini denge haline getirmesiyle yeni değerlerin ortaya çıkacağını ifade eder. Örneğin şecaatin dengelenmesiyle cömertlik, sabır gibi değerler iffetin dengelenmesiyle de hayâ, nezaket gibi ahlakî değerler ortaya çıkar.³³⁶ Bu düşünceleriyle beraber Gazâlî, ahlakî değerlerin, insanın tabiatında içkin olarak mevcut olduğunu belirtir. Bunun sonucunda insanın, ahlaksızlığı sonradan öğrendiğini ancak bu durumdan kurtulmanın, ideal bir yaşam sürmenin yeteneğine sahip olduğunu ifade eder.³³⁷

Gazâlî ahlakî değerlerin kazanılmasında ve bunun aktarılmasında ayrıca hayat boyu devam ettirilmesinde akli kullanmanın yanında vahyi göz ardı etmemeyi öngörür. Denebilir ki Gazâlî’nin ahlak felsefesinde ahlakî değerler salt akıl ile değil bu değerlerin kazanılması ve korunması vahiy ile de ilintilidir. İnsan her daim Allah’ın hidayetine ve onun yoluna yönelmelidir, O’nun hidayeti ve merhameti olmazsa hiç kimse kendini dünyadaki reziletlerden muhafaza edemez. Akıl ve vahyin

³³⁴ Gazâlî **İhyâ**, Cilt: III, s. 144; Gazali, **Kimya-yı Saadet**, Bedir Yayınevi, İstanbul, ts. s. 351.

³³⁵ Cemil Oruç, (Eğitim), s. 67.

³³⁶ Oruç, (**Değerler**), ss. 159-160.

³³⁷ Gazâlî, **Mearifu’l-Aklye**. çev. A.Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s. 73.

; **İhyâ**, Cilt: III, s. 75; Gazali, **Risâletü İlmi Ledünni**, Kahire, Mektebetü’t-Tevfikiyye, trs., s. 251; **el-Munkız Mine’d-Dalâl**, Mektebetü’t-Tevfikiyye, Kahire, trs. s. 598.

birleşmesi mu'tedil bir ahlakî olgunluğun olabileceğini ifade etmektedir.³³⁸ Vahyin etkisiyle birlikte akıl, tutkularıyla baş edebilecek; şehvet, gazap gibi reziletlerin kontrol altına alınmasıyla güzel ahlakın oluşmasının önündeki engeller de ortadan kalkmış olacaktır.

Gazâlî'ye göre güzel ahlak üç farklı şekilde elde edilmektedir. İnsan bazen yaratılış itibarıyla, bazen güzel erdemleri alışkanlık edinerek bazen de güzel ahlaklı kimselerle arkadaşlık yaparak güzel ahlak sahibi olabilmektedir. Gazâlî'ye göre, ahlakın itidali nefsin sağlığı demektir. İtidalden uzaklaşıldığında ise hastalık olur. O, kötü huyların giderilmesi ve güzel ahlakın elde edilmesi konusunda nefsin tedavisini, hastalıklardan kurtulmak için bedenın tedavisine benzetmektedir. Nasıl ki bedenın hastalığı zıddıyla tedavi ediliyorsa, kalbin hastalığı olan reziletler de zıtlarıyla tedavi edilmektedirler.³³⁹ Şöyle ki sıcaklıktan meydana gelen bir hastalık soğuklukla tedavi edilir. Öfkeden meydana gelen bir hastalığın ilacı ise tevazu ve alçakgönüllü olmaktır. Bunlar gibi diğer meydana gelen hastalıkların hepsi de zıtlarıyla tedavi edilmektedir. Nitekim insan kalbindeki çirkin hasletleri güzel erdemlere çevirebilmektedir.³⁴⁰ Hastalık var ise bunun tedavisi de mutlaka vardır fikrinden hareketle Gazâlî, *İhyâ*' da şu ifadeleri kullanmaktadır: "Ahlakta itidal, nefsin sıhhati demektir. İtidalden uzaklaşmak ise bir hastalıktır. Tıpkı mizaçta bir hastalık olduğu gibi."³⁴¹

Sonuç olarak diyebiliriz ki Gazâlî'nin düşüncesine göre insan, tabiatından gelen dürtü ve güduları aynı zamanda kontrol etme kabiliyetine sahiptir. O nedenle eylemlerinde iyiye gitmeyen bir durum söz konusu olduğunda insanın, bu dürtü ve güduları zıtlarıyla dengelemesi gerekmektedir. İnsan fiillerinin mu'tedil bir düzeye gelmesi için aklın yanında riyazet gibi, ilahi buyruk gibi insanın davranışlarını terbiye edecek durumlardan bahseden Gazâlî, konuyla ilgili eserlerinde özellikle *İhyâ*'da ideal bir yaşamın adeta yol haritasını çizmiştir.

³³⁸ Gazâlî, *Mîzânu'l-Amel*, (tah. ve neşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Mısır, 1964, ss. 67-68.

³³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, trc. Ali Arslan, Merve Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 146-147.

³⁴⁰ Gazâlî, *İhyâ*, ss. 350-351.

³⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, s. 146.

2.1.5. Fahreddin er-Râzî'ye Göre Mizaç

Fahreddin er-Râzî, Felsefe ile Kelamı kendi düşüncesinde kaynaştıran, aynı zamanda din ve fen âlimi olarak bilinen bir düşünürdür. Fizikle alakalı konulara oldukça ilgi duymuştur. Özellikle cisimlerin hareketi ve ses üzerine çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Kendinden önceki âlimlerin birtakım konulardaki görüşlerini bazen üçlü, bazen dörtlü delil yöntemi kullanarak çürütme metodunu izlemiştir.

İbn Sînâ'nın mizacın yapısıyla ilgili birçok görüşlerine katılmayıp kendi sistematüğinde bu husustaki görüşlerini delillendirme yolunu tercih ettiğine rastlarız. Bu noktada Râzî'nin mizaçla ilgili görüşlerini araştırdığımızda onun, mizacın teorik kısmında takılı kaldığını, pratik kısmına hiç girmedğini müşahade etmekteyiz. Özellikle mizacın yapısında bulunan unsurların kendi aralarında beliren etkileşimin, unsurların niteliklerinde olmayıp suretlerde gerçekleştiğini kabul ederek İbni Sînâ'ya muhalif bir görüş ortaya atmaktadır.³⁴² Bu anlamda Râzî, mizaçla ilgili hemen hemen tüm metinlerinde mizacın yapısına yönelik görüş beyan etmekte ve seleflerinin konuya dair görüşlerini eleştirel bir dille çürütmeye çalışmaktadır. Çalışmamızın amacı itibarıyla Râzî'nin konuyla ilgili insan hayatına yönelik pratiksel bir görüş perspektifinde bulunmadığını görmekteyiz. Bu nedenle biz, Râzî'nin nefis, niyet ve ahlak ile ilgili görüşlerine müracaat ederek onun tasavvurunda mizacın insan fiillerindeki ipuçlarını bulmaya çalışacağız.

Râzî düşüncesinde, insanın fiillerini belirleyen başat unsur akıldır. İnsanın eylemleri ilk etapta nefsin veya öfkenin kuvvetinden başlamamakta, ahlakî davranış bu iki gücü yönlendiren akıl sayesinde ortaya çıkmaktadır. Nefsin faziletleri veya reziletlerin ortaya çıkmasında sadece duyu algıları, haz veya elemeler etkin değildir. Bununla beraber iyiyi ve kötüyü belirlemek hususu, tamamıyla aklın rolü ve kontrolündedir. Ona göre aklın inşasını da vahiy gerçekleştirmektedir. Eğer insan, aklın rolünü bir kenara bırakıp sadece duyuları veya hazlarıyla hareket ederse bu dünyada erdemli yaşayamaz ve de ahirette mutlu olamaz.³⁴³ Öyle anlamaktayız ki insanın davranışlarının kaynağında beliren huy/mizacın dışavurumu Râzî

³⁴² Râzî'nin mizacın yapısıyla ilgili özellikle İbni Sînâ'ya atıfta bulunarak yazdığı görüşlerine dair daha fazla bilgi için bkz. M. Zahit Tiryaki, **Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi(İslam Düşüncesinde Mizaç Teorisi)** ss. 155-177.

³⁴³ Asiye Aykıt, Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin Er-Râzî'nin Ahlâk Düşüncesi, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XVIII, Sayı:1, 2014, ss. 199-225.

düşüncesine göre bu davranışları ortaya çıkaran bir mekanizma olarak öncelikle akıldır. Râzî, ahlakın bir gayesi olarak mutluluğu görmektedir. Ona göre asıl mutluluk duyularla elde edilmiş hissî lezzetlerde değil, aklî lezzetlerdedir. Duyuların elde ettiği lezzetlerde aklın hakemliğine müracaat edilmesi ve onlardan aklın gereği kadar yararlanılması gerektiğini vurgular. O nedenle aklî lezzetlerin kalıcılığıyla beraber hissî lezzetlerden daha şerefli ve kâmil olduğunu beyan eder.³⁴⁴ Mesela *en-Nefs ve'r-Ruh* adlı eserinde ilmin ve güzel ahlakın oluşmasının gereğini dünyevî eğilimle değil, uhrevî eğilimle olabileceğini söyler. Bu noktada insanın malını nasıl tasarrufta bulunarak kullanması gerektiğini örneklerle açıklar. İnsan malını dünyevi olarak kullandığında bu durum kendisine zarar vermekle beraber başkalarına da zarar verir. Aynı zamanda başkalarının faydasına olmayacak şekilde kullanılan bir malın ve insanda sürekli bir mal biriktirme derdinin olması o kişiyi Allah'ı hatırlamaktan alıkoyar.³⁴⁵

İnsanın hayattaki rolünü oluşturan şey hiç şüphesiz karakteristik yapısını da meydana getiren kendine has mizacıdır. Dolayısıyla insanın yeryüzündeki iyi veya kötü yapmış olduğu tüm eylemlerinde mizacının da bir etkisinin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu bakımdan konuyla ilgili görüş beyan eden âlimlerden farklı olarak Râzî'nin dikkat çeken görüşü şudur ki; insanın eylemlerini belirlemede niyeti göz ardı etmemesi gerekir. İnsanın eylemlerinde niyetin ne derece önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Eylemlerin kaynağında yer alan bilgi ve niyetin kötü düşüncelerden uzak bir nevî karakter arındırılması gereği üzerinde durduğunu anlayabilmekteyiz.³⁴⁶

Râzî'ye göre iyi ve kötü Tanrı'nın emir ve yasaklarına göre belirlenmektedir. Bu durumda ahlakî eylemin doğruluğu ile o eylemin Tanrı'nın emirlerine paralel olduğu sonucu çıkmaktadır.³⁴⁷

Ona göre, akıl, vahiy, nefis ve niyet gibi insanın eylemlerini belirleyen temel unsurlar, mizacın/karakterin oluşumunda da belirleyici bir görev üstlenmektedir. İnsan eylemlerini ortaya çıkarmadan önce bu unsurların yardımıyla iyiyi veya kötüyü

³⁴⁴ Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvahüma fi İlmi'l-Ahlak*, t.bk. Muhammed Sağır Hasen el-Ma'sûmî, Matbuatu Mahedi'l-Ebhasi'l-İslamiyye, İslamabad, 1968, s. 110.

³⁴⁵ Râzî, *en-Nefs ve'r-Ruh*, ss. 110-113.

³⁴⁶ Râzî, *Mefâtiḥ'ul Gayb*, nşr: Halil Muhyiddin ei-Meys, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993. 5/343, 1/677, 679.

³⁴⁷ Mehmet Türkeri, Bazı Ahlak Teorileri Açısından Fahrettin Râzî'nin Ahlak Anlayışı, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: XVII, İzmir, 2003, s. 81,

bilebileceği donanıma sahip bir varlıktır. Râzî'nin düşüncesinde madem eylemler niyete bağlı ortaya çıkmakta, o halde eğilim, irade, tercih, dürtüler aynı anlama gelebilir ve bunlar zorunlu olarak eylemi ortaya çıkarabilmektedir. Bu eylemlerin kontrol mekanizmasını da aklın kendisine vermektedir. Bilginin ve niyetin birlikte hareket etmesiyle karakterin olumsuz eylem veya düşüncelerden arınabileceğinin mümkünlüğünü kastettiğini anlayabiliriz.

2.2. CAHİZ'İN MİZAÇ TEORİSİ

2.2.1. Beden ve Nefsin Mizacı

Âlemdeki varlık türlerinin yaşamlarını merak eden ve bunları kendisine inceleme alanı yapan Cahız, bu minvalde çeşitli eserler üretmiştir. Varlıkların yaşamla uyumunu kendine has bir üslup ile anlatan âlimimiz kaynaklarda 'tabiatçı filozof' olarak anılmaktadır. Bilhassa hayvanların ve insanların doğasına ve davranışlarına yönelik tespitlerde ve çıkarımlarda bulunan Cahız'ın bu konuya merakı onu Galen'in eserlerini incelemeye kadar itmiştir. Galen'in tıp ve insan bedeni hakkındaki düşünceleri Cahız'ın merakını büyük ölçüde gidermiş ve bu durum onun düşünce dünyasında yeni bakış açıları geliştirmesine olanak sağlamıştır.

Galen'e göre; insanın bedeni, doğada var olan tüm cisimler gibi dört unsurdan; hava, su, ateş ve topraktan oluşmaktadır. Ateşin sıcaklık, havanın yaşlılık, suyun soğukluk ve toprağın kuruluk niteliği bulunmaktadır.³⁴⁸ Galen'in düşüncesine göre; bir cisimde hangi unsur daha baskın olursa ona ilişkin bulunan nitelik o cismin baskın niteliği olmaktadır. Ayrıca alınan her bir besinin bu dört nitelik açısından karşılığı bedeni buna uygun bir tabiata kavuşturmaktadır. Beden ise kan, balgam, sarı safra ve kara safra olmak üzere sıvılardan oluşan karışımlardan meydana gelmektedir. Bunların da her birinin sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlılık açısından karşılıkları vardır.³⁴⁹ Evrende var olan cisimler gibi canlıların da unsurlardan

³⁴⁸ Galen, *Kitâbu Câlînûs Fi'l-Ustukussât 'alâ re'yi Ubokrât* nşr. Muhammed Selim Sâlim, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, 1986, ss. 55, 85, 103.

³⁴⁹ Galen, *Kitâbu Câlînûs Fi'l-Ustukussât*, s. 101; Galen, "Fi'l-Anâsır", *Cevâmi'u'l-İskenderâniyyîn*, çev. Huneyn b. İshak; nşr. Fuad Sezgin, Ma'hedu Tarihi'l-Ulûmi'l-İslamiyye, ve'l-Arabiyye, Frankfurt, 2001, s. 295; Ebul'-Hasen Ali b. Sehl b. Rabben at-Taberî, (İbn Rabben) *,Firdevsü'l-Hikme*, (yay. M. Zubeyr Sıddîkî) Matbâi Afitâb, Berlin, 1928, s. 85; Mahmud Mısıri, *ed-Dirâse*, Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs li Ebî Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî içinde, Ma'hedü'l-mahtûtâtî'l-Arabî, Kahire, 2005, ss. 293-296.

meydana geldiğini kabul eden Cahız, *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde incelediği canlı türlerinin tabîî hallerini bu açıdan ele almıştır. İnsan bedenini oluşturan kan, balgam, sarı safra ve kara safra şeklinde dört sıvının varlığından bahsetmektedir.³⁵⁰ Galen, üç tür mizaçtan bahsetmektedir: Bedenin mizacı, nefsin mizacı ve ahlakın mizacı. Birbiriyle bağlantılı ve biri öbürünü etkileyebilen bu üç tür mizaç, dengeye kavuştuğunda kişiyi ideal ahlaki düzeye ulaştıracaktır. Doğal olarak Cahız da teorisini bu üç tür mizaç üzerine geliştirmeyi hedeflemektedir. Onun mizaç teorisini anlamamız için ilk olarak beden mizacına dair analizlerinden bahsetmek gerekmektedir.

Bedenin Mizacı: Cahız, Galen'in tıp düşüncesinden etkilenecek şekilde beden mizacını sağlıklı veya sağlıklı olmayan olduğunu bu sıvıların vücuttaki oranını değerlendirerek belirlemeye çalışmaktadır. Galen'e göre, bedeni oluşturan unsurların baskınlığı ve edilgenliği, kişinin hem fiziksel hem de ruhsal durumunu belirlemektedir. O bakımdan bu dört sıvı beden mizacının temel bileşenlerini ifade etmektedir. Bu bileşenlerden birinin diğerlerine nazaran etkinliği veya baskınlığı davranışları şekillendirmektedir.³⁵¹ Bedendeki bu dört sıvı vücuttaki oranlarına göre doğrudan veya dolaylı olarak bedene münhasır mizaç meydana getirebilmektedir. Cahız'la aynı dönemde yaşayan tıp hekimi ve felsefeci olan İbn Rabben et-Taberî *Firdevsü'l-Hikme*'sinde bedendeki karışımların uyumunu şöyle örneklendirmektedir:

*“Kan eğer vücutta baskın gelirse kişi güleç olmakta, kara safra baskın olursa üzölmeye eğilimli olmakta, balgam baskın olduğunda ise sakin bir ruh halini yaşamaktadır.”*³⁵² Cahız da bu sıvıların insanın davranışlarına etki ettiğine katılmaktadır. Fakat zaman zaman bu konuda kuşkuya düşmekte; bunun doğru olup olmadığını sorarak çözüme kavuşmak istemektedir. Netice olarak bazı metinlerinde bedenle ahlak arasındaki ilişkiye vurgu yapması onun kuşkularından arındığını ve bu sıvıların davranışlar üzerindeki etkisini kabul ettiğini göstermektedir.³⁵³

Bedende bulunan dört sıvının niceliği Cahız için önemli değildir. Dengeliliği nicelik olarak değil de nitelik olarak değerlendirmektedir. Belki tıpcı olsaydı

³⁵⁰ Cahız, *Fi'l-Cidd ve'l-Hezl*, Resâilü'l-Câhız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1964, ss. 270-271; Cahız, *Eş-Şârib Ve'l-Meşrûb*, Resâilü'l-Câhız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr'ul-cîl, Beyrut, 1991, ss. 264-267.

³⁵¹ Cengiz, (Doğa), s. 50.

³⁵² İbn Rabben, *Firdevsü'l-hikme*, s. 85; Mısırî, *ed-Dirâse*, ss. 293-296.

³⁵³ Cengiz, (Doğa), s. 51.

niceliksel anlamda onun konuya dair bir inceleme alanı olurdu. Fakat tabiatçı kişiliği, onu fikirlerinden etkilendiği Galen'in dört sıvının bedende meydana getirdiği niteliksel düşünceleri üzerine yoğunlaştırmıştır. İşte Cahız için konunun belki de en lezzet verici yönü bu noktaydı. Ona göre bedende mizacın mutedil olması niteliğinin ön plana çıkmasını sağlayacaktır. Kâinatta var olan her bir cisimde bir dengenin olması onun varlık anlamını ortaya çıkarmaktadır. Onun bu düşüncesini eserlerinin hemen hemen hepsinde mevzu ne olursa olsun olayı bir itidale bağlamasında rahatlıkla anlayabilmekteyiz. Örneğin, *Kitâbu'l-Kiyân*'da: *Denge bir nicelik değildir. Kalıbın yerli yerinde oturmasıdır yani niteliğidir. Düzgünlük yerin dümdüz olması değil yeryüzünde yaşayan her bir bireyin uzuvlarının yerli yerinde olmasıdır. İnsanın yaradılışının düzgünlüğü, güzelliklerinin denge noktasında olmasıdır. Mesela küçük ve sıksa bir beden üzerinde kocaman bir kafa ve büyük bir yüzün olması uzuvlarda ölçsüzlüktür.*³⁵⁴ Devamında denge halinin yalnızca insanların vücutları için değil evlerin yapısından iç dekoruna, giysilerin kalıplarından desenlerine varıncaya kadar geçerli olmasını ifade etmektedir.

Burada dikkat çekici durum şudur ki; hem Galen hem de Cahız'ın düşüncesinde ortak olan şey; bedendeki bu sıvıların vücutta dengeli dağılımı yalnızca bedenin sağlığını değil ahlakın da güzelliğini sağlamaktadır. Dolayısıyla tıbbî tedbir/önlem alma durumu bedensel ve ahlakî açıdan önemli görünmektedir. Tedbirin kendisi bile insanın tabiatına özel bir vasıf olmakla beraber düşünmeyle gerçekleşir ve böylece bedenin yönetilmesi başlı başına insanın kontrolünde ahlakî bir eylemi ifade etmektedir.³⁵⁵ İnsan aynı zamanda gözleme dayalı bir düşünme eylemi olan tedbirini alırken yapacağı işin sonucunu başından itibaren göz önünde bulundurma ve işin sonunun nereye varacağını hesaplamak durumundadır. Nitekim bu amaçla Kur'an-ı Kerim'de de insanları yapıp ettiklerinde düşünmeye davet edilirken *tedebbür/tedbir* kelimesi kullanılır.³⁵⁶ Bedenin yönetilmesi yalnızca bu tedbirle olabilecek bir durum değildir. Hem Galenci tıp geleneği hem de Mutezile düşüncesi beslenme ve cinselliğin alınacak tedbirlerde önemli rol oynadığını savunur. Bu ikisinin bedenin mizacına olumlu veya olumsuz etki etme durumunu

³⁵⁴ Cahız, *Kitâbu'l-Kiyân*, ss. 75-76.

³⁵⁵ Cengiz, (Doğa), s. 51.

³⁵⁶ Nejdî Karakaya, Kur'an'da Sembolik Eylemler -Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında, **Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt:5, Sayı:1, Haziran, 2016, s. 181.

göz önünde bulunduran Galen ve İbn Sînâ'nın özellikle beslenmeye dair perhiz önerilerine kaynaklarda rastlamaktayız. Fakat Cahız'ın sistematik olarak önerdiği bir beslenme şekli bulunmamaktadır;³⁵⁷ ancak *nebîz* hakkında yazdığı eserlerinde *nebîz*³⁵⁸ içildiğinde davranışlarda birtakım değişiklikler meydana geldiğini ifade ettiğini görebilmekteyiz.³⁵⁹ Cahız'ın insanın davranışlarına beslenmenin etki ettiği düşüncesini *nebîz*le ilgili şu sözlerinden anlamaktayız:

*“İyi bir nebîz, zihni saflaştırır, bedeni dinçleştirir, kalbi ve sırtı güçlendirir, ziyan vermeyi ve öfkelenmeyi engeller, mideyi çalıştırır, yeme iştahını açar, kafadaki rutubeti dengeler, hapşırmayı sağlar, eti gerer... Cömertliğe teşvik eder, safra ve balgamı dengeler, kanı artırır, inceltir... Emelleri arttırır, akli çalıştırır, düşünmenin yoğunlaşmasını sağlar... Vesveseleri uzaklaştırır, kişiyi yabaniyetten uzaklaştırır, pısrık olanı cesaretlendirir, zelil olanı güçlendirir, hüzünden uzaklaştırır, zihni toplar, sabra teşvik eder”*³⁶⁰ ... Bu pasajdan da anlaşılacağı gibi Cahız beslenmenin duygu ve düşünceler üzerinden etkisini ifade ederken aynı zamanda mizacın değişebilirliğine işaret ederek; yeni bir ahlak edinmenin mümkün olabileceğinin ipuçlarını vermiş olur.

Cahız, bedendeki davranışlara etki eden hususlara dair tespitlerinde cinsellik doğasının davranışlara ciddi anlamda sirayet ettiğini izah etmektedir. Bu anlamda eserlerinde bedenin davranışlar üzerindeki etkisini izah ederken cinselliğin öneminden bahseder. Örneğin hadım edilen kişilerin bedeninde oluşan birtakım fiziksel değişikliklerden bahsettiğine *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde rastlamaktayız.³⁶¹ Yine insanın doğasıyla ilgili düşüncelerini cinselliğe dair şu örneklerle desteklemektedir: “Erkeklerin gösterdikleri etkinliklerin geneli haneyi geçindirmeleri, dertleri, tavırları, kılık kıyafetlerine çeki düzen vermeleri ya doğrudan ya da dolaylı olarak kadınlarla ilgili meselelere dönüktür. Dolayısıyla erkeklerde süslenme, saç ve sakalı boyamak, tarz oluşturmak, giyinmek, evin içini döşemek gibi pek çok etkinliğin temelinde kadınları koruma, onlara sahip çıkma

³⁵⁷ Cengiz, (Doğa), s. 51.

³⁵⁸ Nebîz, çoğunlukla hurma ve kuru üzümün kaynatılması sonucu elde edilen bir içki türüdür. Bu içkinin fıkıh açısından haram olup olmadığı ihtilafıdır. Cengiz, (Doğa), s. 51.

³⁵⁹ Âlimimizin konuyla ilgili iki eseri bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Cahız, **Fi Medhi'n-Nebîz ve Sıfati Ashâbihi** Resâilü'l-Câhız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr'ul-cîl, Beyrut, 1991, ve **eş-Şârib ve'l-Meşrûb**.

³⁶⁰ Cahız, **eş-Şârib ve'l-Meşrûb**, ss. 263-264.

³⁶¹ Detaylı bilgi için bkz. **Kitâbü'l Hayevân**, s. 107-110.

doğası vardır.”³⁶² Buna göre, işe gitmek üzere aynanın karşısına geçen ve saçlarını tarayan ya da giyim ve kuşamını düzeltten birisi farkında olsun ya da olmasın cinsellik doğasından dolayı öyle davranmış olmaktadır.³⁶³

Ona göre, nefsin beslenme ve cinsellik gibi doğaları, bunlara uygun şehvetleri ve eğilimlerinin arzuya dönüşmesini sağlayan güçleri vardır.³⁶⁴ Cinselliği nefsin temel eğilimlerinden biri olarak gören Cahız, bu eğilimin psikolojik etkilerinden de söz ederek “nefs” üzerinden bir yaklaşım izler. Cahız “hiçbir şey duaların talebi ve nefsin arzusu kadar etkili değildir”³⁶⁵der. İnsan vücudunun dengeli bir şekilde işlemeden hareketle Cahız konuyu daha da ileriye götürüp etkilendiği Galen’in düşüncesini geliştirip nefsin mizacına yer verir.

Nefsin Mizacı: Galen’in mizaçla ilgili düşüncelerine uygun görüşlerde bulunan Cahız, nefis ve bedendeki mizacın karışımlardan oluştuğunu ifade etmektedir. Nitekim mizaç konusunda düşünce üreten ilk kişi olmasa bile bu konunun İslam düşüncesinde işlenmesinde büyük bir payı olan Galen,³⁶⁶ beden mizacı, nefsin mizacı ve ahlakın mizacı olmak üzere birbirleri ile ilişkili üç tür mizaç belirlemekte, böylece mizacın üç ayrı konusunun olduğunu söyleyerek kurulması gereken dengenin hedeflerini ortaya koymuş olmaktadır.³⁶⁷ Ortaya koyduğu sonuçlar bakımından Galen, nefsi beden mizacı olarak görmekte ayrıca fizyolojik işleyişin nefisle bağlantılı olduğunu düşünmektedir. Galen’e göre nefis, bedendeki dört karışımın ve niteliklerinin eseridir.³⁶⁸ O açıdan Cahız’ın nefsin mizacına dönük izahları tıpkı Galen’de olduğu gibi beden mizacı bağlamında söylenenlere uygun düşmektedir. Nitekim, *Fil-Ciddi vel Hezl* adlı eserinde nefsin kısımlardan (ecza) ve karışımlardan (ahlât) oluştuğunu söylemektedir.³⁶⁹ Nefsin bedene dâhil olduğunu kabul eden Cahız, nefsin kısımları olarak duyumsama, hafıza vehmetme, düşünme ve

³⁶² Cahız, **el-Hayevân**, I, s. 11.

³⁶³ Cengiz,(Cahız), s. 35.

³⁶⁴ Cahız, **Kitabul Hayevân**, I, s. 109.

³⁶⁵ Cahız, **Kitabul Hayevân**, I, s. 110.

³⁶⁶ Cengiz,(Cahız), s. 33.

³⁶⁷ Galen, **Kitabu Calinus fil-Mizac**, Cevâmi’ul-İskenderâniyyîn içinde, çev.Huneyn b. İshâk, nşr.. Fuad Sezgin, Ma’hedu Tarihi’l-Ulûmi’l-İslamiyye ve’l Arabiyye, Frankfurt, 2001, s. 405.

³⁶⁸ Galen, **İnne Kuve’n-Nefsi Tevâbi’li Mizâci’l-Beden**, Dirâsât ve nusûsu’l-felsefe ve’l-ulûm inde’l-Arab içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, el-Müessesetü’l-Arabiye li’d-dirâsaât ve’n-neşr, Beyrut, 1981, s. 183.

³⁶⁹ Cahız, **Fil-Ciddi vel Hezl**, ss. 270-271.

şehvet kuvvelerinden söz etmekte ve başka kuvvelerinin de olduğunu belirterek bir nefis haritası ortaya koymaktan kaçınmaktadır.³⁷⁰

Cahız'ın açıklamalarına göre kendisi nefis konusunda birçok eser okumuştur ancak hiçbirinde onu tatmin eden bir şey bulamamıştır. Ayrıca o diğer kavramlarda olduğu gibi net olarak nefsi açıklama çabasına girmekten sakınmaktadır. Bu muhtemelen deneyci kişiliğinden kaynaklanmış olmalıdır. Ona göre Kelamcılar nefis veya ruh hakkında bir bilgiye dayanmadan açıklamalarda bulunmuşlardır³⁷¹.

Nefsin beslenme ve cinsellik gibi doğalarının olduğuna, bunların oluşturduğu şehvet ve eğilimlerinin arzuya dönüşmesine yönelik nefsin güçlerine dikkat çeken³⁷² Cahız'ın düşüncesine göre; öfkelenmek, haset etmek, cimri davranmak, kendini beğenmek, malını arttırma peşinde olmak nefsin birer doğasıdır.³⁷³ Ancak bu niteliklerin dışavurumunda insanın ahlakî ve bilgisel tecrübesiyle vasat bir düzeye gelebileceğini; bu suretle hem ahlakî hem de bilişsel düzeyde dengede olacağını ifade etmektedir. Cahız, bir yandan insan eylemlerini anlamlandırma çabası içinde olurken öte yandan insanın düşüncesindeki eğilimlerin temeline inmek ister. Onun bu çabasını bir anlamda ilk dönem Mutezili düşünürlerin insanın ne'liği üzerine yapmış oldukları hararetle tartışmaların tarzında görebilmekteyiz. Çünkü onlar bilme, duyma, eylemde bulunma gibi hareketlerin öznesinin gerçekte ne olduğunu bilmeye çalışmışlardır.³⁷⁴ Dolayısıyla Cahız, bu eğilimlerin nefisten mi yoksa zihinden tabii olarak mı ortaya çıktığını anlamaya çalışmaktadır. Ona göre zihinden geçen kanaatler ve belli belirsiz duygular hem iştah duymanın hem de düşünmenin nedenidir. Yani bir şey arzu edildiğinde(nefsin arzuları) düşünceler gibi ilk önce zihinden geçmektedir. Hatta zihinden geçen aynı duygu ve düşünceler hem kişinin bir şeyler arzulamasını hem de onlar hakkında düşünmesini sağlamaktadır.³⁷⁵ Cahız, ilk etapta aklın bildirdiği ve tecrübenin sağladığı bilgiler ışığında kesin yargılar yapmaktan kaçınılması gerektiğini düşünmektedir. Hatta bu düşüncesini biraz daha ileriye

³⁷⁰ Cahız, **Fil-Ciddi vel Hezl**, ss. 270-271; Cahız, **Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler**, çev. Yunus Cengiz, Din Felsefesi Açısından Mutezile Geleneği, ed. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 784; Cahız, **Kitabul-Mesail vel -Cevabat fi'l-Marife**, Resâ'ilü'l-Cahız: el-Kelâmiyye içinde, nşr. Ali Bû Mülhim, Dâr ve mektebetü'l-hilâl, Beyrut, 2004, s. 116.

³⁷¹ Cahız, **Kitabul-Hayevan**, IV, 319.

³⁷² Cahız, **Kitabul-Hayevan**, I, s. 108.

³⁷³ Cahız, **İstihkaku'l-İmame**, s. 301.

³⁷⁴ Cengiz, (**Doğa**), s. 57.

³⁷⁵ Cahız, **Hüccü'n-Nübüvve**, ss. 237-238.

götürerek insanın davranışlarını derinlemesine anlamlandırmak niyetinde olduğunu görebiliriz. Şöyle ki; insanların davranışlarını sıklıkla izlersek onların eğilimlerine/doğalarına hatta zihinlerinden geçene bile tam olarak vâkıf olamasak da bilmeye çok yakın hale gelebiliriz³⁷⁶ demektir. Burada Cahız'ın açık ve net olarak çok iyi bir gözlem yeteneğine sahip olduğu da anlaşılabilir. O, insanın eğilimlerinin birbirleriyle ilişkisini ortaya koymak ve bu eğilimlerin ortaya çıkış amacına yönelik tespitlerde bulunmak ister. Bu yaklaşımını hayvanların iç organlarını incelemeye varıncaya kadar sürdüren Cahız, insanlar için de analizi gözlemine dayanarak bu tutumunu sürdürmektedir. Onun insan analizini sıradan bir insan eyleminden hareketle somut olarak örneklendirecek olursak: Sabah rutin olarak işine giden bir babanın evden çıkmadan önce saçlarını taraması ve üstünü başını son bir kez düzelterip kontrol etmesi cinsellik doğasından, evin geçiminin sağlanması bakımından maişet derdine girmesi beslenme doğasından, yolda giderken evin gelir giderlerini düşünmesi ve maaş gününe kadar aylık aldığı paranın ihtiyaçları karşılayıp karşılayamaması gibi tereddütler cesaret ve korku doğasından, nihayet bu durumları etkileşimde bulunduğu çevresiyle konuşması ise düşünme yeteneğinden kaynaklanır. İnsandaki tüm doğalar ve düşünme bu örnekteki gibi hep birlikte olacak şekilde birisi diğerini hazırlamaktadır. İnsanın gösterebileceği tüm eğilim ve yatkınlıklar birbirlerinin sürükleyicisi ya da tetikleyicisi gibidir. Bu durumda doğalardan örülü ve nefsin arzularına göre birbirleriyle çatışan, bazen uzlaşan, bazen de baskınlaşan insanın halleriyle karşılaşmaktayız. Netice olarak Cahız'ın nazarında eğilimler birbirleriyle ilişkili olur, birbirlerini güçlendirir, zayıflatır veya başka bir eğilimin görünür olmasını sağlar.³⁷⁷

Beden ve nefsin mizacına yönelik olarak Cahız'ın, sağlıklı beden düşüncesi Galen'in fikirlerine paralel düşmektedir. Bu iki görüşten anlaşılan sonuç ise şudur ki; sağlıklı bedenin olması demek bedenin mizacının dengede olması demektir.

Ahlakın mizacı: Bedeni oluşturan dört sıvının kişinin davranışlarına etki ettiğini ve ahlakını oluşturduğunu Galen geleneğinden devam ettiren Cahız özellikle bu kısmın nitelik boyutuyla ilgilenmektedir. Vücutta bulunan sıvıların azlık çokluk oranına veya dengede olmasına göre bedende baskın gelen unsuru nitelediğine

³⁷⁶ Cahız, **el-Me'aş ve'l-me'âd**, Resâilü'l-Câhız, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1964, s. 121; **Kitabul Hayevân**, III, s. 373.

³⁷⁷ Cengiz, (**Doğa**), ss. 63-64.

yukarıda değinmiştik. İnsanın ahlakî davranışları da bu unsurların niteliğinin birer tezahürüdür. Bu anlamda niteliğin pratik yaşamda fark edilir olması Cahız'ı insanın fizyolojik ve psikolojik hallerini ve davranışlarını, incelemeye itmektedir. Cahız'ın mizaç düşüncelerini niteliksel boyutlarıyla Kelam alanında insanı ilgilendiren hususlarda etraflıca ele almak istememiz amaçlarımızdan biridir. O nedenle “*Ahlak Açısından Mizaç*” başlığımızda ahlakın mizacına detaylıca yer vermeyi uygun görmekteyiz.

İnsandaki eğilimlerin mizaç bağlantılarından hareketle bu eğilimlerin ortaya çıkış nedenlerini Galen'in perspektifinde, Cahız'ın görüşlerinde değerlendirmeye devam ediyoruz. Bizi çalışmamızın amacı açısından ileriye götürecek asıl önemli husus, Cahız'ın mizacın dengelenmesi ile ilgili dikkat çekici tespitleridir. Söz konusu insanın davranışlarının ortaya çıkmasına etki eden eğilimlerin pasiflik veya aşırılık düzeylerini göz önünde bulundurarak bu eğilimlerde ideal bir dengenin olup olmayacağını tespit etmek gerekmektedir. Biz de bu konuda amacımıza ışık tutacağına kanaat getirdiğimiz Cahız'ın mizacın dengelenmesi ile ilgili düşüncelerine bu başlıkta değinmeyi istedik.

2.2.2. Mizacın Dengelenmesi

Mizacın insan fiillerinin meydana gelmesinde azımsanmayacak derecede bir etkisinin olduğu bilinmekle beraber ilk dönem İslam âlimlerinden biri olan Cahız tarafından birçok eserinde ele alınmasını da bu ilim açısından büyük şans olarak görmekteyiz. Mizaç, konu olarak Kelam açısından ele alınması gereken büyük bir öneme haizdir. Zira özellikle insanın fiilleri, hüsn kubh, ahlak-iman ilişkisi, gibi konularda dikkate değer etkileri üzerinde durulabilir. Bu açıdan mizacın dengelenmesi³⁷⁸ hakkındaki görüşlerini detaylandırmak istiyoruz. Aynı zamanda onun mizacın dengelenmesi ile ilgili insanın bireysel ve toplumsal yaşamını olumlu yönde etkileyecek çarpıcı görüşlerini önemle yaklaşılması gereken bir diğer husus olarak değerlendirmekteyiz.

İbn Rabben dışında dönemindeki âlimlerin pek ilgi alanında olmayan mizaç meselesi, Cahız'ın meraklı ve deneyci kişiliği sayesinde birçok eserinde gün yüzüne

³⁷⁸ Cahız, *Kitabul-Mesail Vel -Cevabat*, s. 116.

çıkıştır. Onun Galen'den etkilenip ortaya çıkardığı mizaçla ilgili görüşleri çeşitli eserlerinden ayıklanıp birçok açıdan değerlendirilip genişletilmeye müsait niteliktedir.

Âlimimiz öncelikle bedendeki mizacî yapının neler olduğunu açıklar ve bedenin sağlıklı işleyişinin sürdürülebilmesi için olması gereken bir denge profilinden bahseder. Cahız, bedenin kan, balgam, sarı safra ve kara safradan oluştuğunu ifade etmektedir.³⁷⁹ Ona göre kişi, bedeni oluşturan bu parçalar ve karışımlar dengede olduğunda sağlıklı, dengesiz olduğunda ise hasta olmaktadır ya da en azından ideal bir performansı yerine getiremeyecek duruma gelmektedir.³⁸⁰ Burada Cahız'ın "mizacın"³⁸¹ "doğaların"³⁸² "bileşenlerin (terkibin)"³⁸³ ya da "karışımların dengelenmesi"³⁸⁴ gibi ifadeleri kullandığını görmekteyiz. Cahız'ın eserleri incelendiğinde denge (i'tidal) ve düzeltme (tesviye)³⁸⁵ gibi düzen verici fiiller ve bunların uygulama alanı olan karışım (ahlât), nefsin güçleri ve nefsin doğaları gibi insanın yapısını meydana getiren bileşenler üç bağlamda değerlendirilmektedir:

- a) Bedenin sağlıklı olması,
- b) Nefsin düşünme ve arzu gibi güçlerinin uyumlu olması,³⁸⁶
- c) Cimrilik ve cömertlik gibi ahlaki eylemlerde orta yolun bulunması.³⁸⁷

Cahız'ın, mizacın dengelenmesi düşüncesinin hedefi, insanın ideal bir yaşam seviyesine kavuşmasını sağlamaktır. Ona göre, tabiatta var olan bir denge ve uyum vardır. Bunlar insanın doğasında ve davranışlarında da olmalıdır. Öyle anlaşıyor ki Cahız bu düşüncesine göre bir yöntem geliştirmekte ve konuyla ilgili analizlerini yaparken sonuç olarak mizacın dengelenmesi gerektiğine kanaat getirmektedir. İlk olarak eyleme dönüşmeden önce zihinsel dinamiklerin sonucunda ortaya çıkan birtakım hususları tespit etmeye çalışmaktadır.

³⁷⁹ Cahız, **fi'l-Ciddi ve'l-Hezl**, ss. 270-271; **eş-Şarib ve'l-Meşrûb**, ss. 264-267.

³⁸⁰ Cahız, **Kitabul Kıyan**, s.77; **eş-Şarib ve'l-Meşrûb**, s.263; **Kitabul Bursan Vel Urcan Vel-Umyan Vel-Huvlan**, ss. 71- 75; ss. 82-85

³⁸¹ Cahız, **Kitabul-Mesail Vel -Cevabat**, s. 116.

³⁸² Cahız, **İstihkak'ul-İmame**, s. 299.

³⁸³ Cahız, **Kitabul-Mesail Vel -Cevabat**, s. 117.

³⁸⁴ Cahız, **Kitabul-Mesail Vel -Cevabat**, s. 117.

³⁸⁵ Cahız, **İstihkakul İmame**, s. 299.

³⁸⁶ Cahız, **Kitabul-Mesail vel -Cevabat**, s. 117.

³⁸⁷ Cengiz,(Cahız), s. 33.

Cahız, anlama sürecinin duyum aşaması ile aklî bilgi aşaması arasında bir ara aşamanın olduğu düşüncesindedir. Bunu da “*havâtır*”³⁸⁸ kavramı ile izah etmeye çalışmaktadır. Cahız bu ara aşamanın izahını yapmaya çalışırken havatır kavramını haber, hatıra veya kalpte geçen tereddütlü hal, netlik kazanmamış his ve düşünceler(hayaller) gibi anlamlarda kullanmaktadır.³⁸⁹ Bu kavram, onun döneminde kelimciler hatta mutasavvıflar tarafından kullanılıyordu. Cahız, bu kavramla; tehlikenin varlığı söz konusu olduğu zaman zihnin bu tehlikeden uyarılabileceğini anlatmak istemektedir. Bu düşünceyle zihnin uyarılması, hazzın elde edilmesi veya acıdan korunması ya da sevincin yaşanması veyahut kederden kaçınılmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla tecrübe insanın bunları yaşamasını ve sonrasında da bunları arzulamasını sağlamaktadır. Cahız’ın havâtır ve arzuyu(şehveti) birbirlerine bağlı süreçler olarak görmesinin sebebi de budur.³⁹⁰ Çünkü nefis, önceden yaşadığı tecrübeye göre yarar beklentisine girmekte ayrıca beklentisine uygun olan şeyleri istemekte ve tasarlamaktadır.³⁹¹

*“Hatıraları(havâtır) en çok olanlar en çok dinleyen insanlardır, hatıraları en çok olanlar da en çok düşünenlerdir, en çok düşünenler de en çok bilenlerdir ve en çok bilgi sahibi olanlar, eylemlerinde en çok tecrübe sahibi olanlar ise... Bu yüzden gören bir insanın hatıraları kör olanından daha fazladır. Hem gören hem duyan bir insanın hatıraları da sadece göreninkinden daha fazladır.”*³⁹²

Buna göre uyarılmışlık, zihinden geçen his ve düşünceler, hayal ve akıl yürütmenin güdüleyici sebepleri olarak içeriği verilen havâtır olguları, Cahız’ın düşüncesinde her edim gibi zorunlu olarak oluşur.³⁹³ Ayrıca, Cahız’a göre havatır farklı zamanlarda farklı şekillerde ve kişiden kişiye değişiklik gösteren zihinsel bir haldir. Tecrübeyle oluşan hatıralar akıl ve nefis ile buluşmakta ve bu üçü arasında döngüsel bir süreç başlamaktadır. Bundan sonra çevresel koşullar da buna etki ederek kişiden kişiye değişen korku, kaygı, arzu, vs. gibi duygusal haller ortaya

³⁸⁸ Havâtır, kelimesi Arapça bir kelime olarak hâtır kelimesinin çoğuludur. Sözlük yazarları bu kelimeye akıldan geçen her türlü iş ve tedbir anlamını vermişlerdir. Bu kelimenin fiil hali olan hatare(geçti) “kad hatare bi-bâlihi(aklından geçti ki...)” şeklinde sık sık kullanılır. Bu kullanımın yanı sıra hatare kelimesi ve türevlerinin; “hatırlama, vesvese, tehlike ve önem” anlamları da vardır.(İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, IV, ss. 136-138.) Türkçede hem fiil hem de isim olarak da kullanılan bu kelime “hatırlamak, hatıra, hatırlı ve hatırşinas” kelimeleriyle aynı kökten gelir. “Hatır almak, hatır için, hatır sormak vs. buna ekleyebiliriz. (Cengiz, (**Doğa**), ss. 99-100.)

³⁸⁹ Cahız, **Hüccü’n-Nübüvve**, s. 238.

³⁹⁰ Cengiz, (Cahız), s. 99, s. 100, s.109.

³⁹¹ Cahız, **Hüccü’n-Nübüvve**, ss. 237-238.

³⁹² Cahız, **Hüccü’n-Nübüvve**, ss. 239-240.

³⁹³ Cahız, **Hüccü’n-Nübüvve**, s. 238.

çıkılmaktadır. O bakımdan Cahız, zihinde havatırın istenmedik olumsuzluklardan arındırılmasını ve bu zihinsel halin de dengeye kavuşturulması gereğinden bahsetmektedir.

Cahız’a göre dengeleme, bedenin yapısının sağlıklı olması, nefisteki güçlerin uyumlu bir şekilde çalışmasının sağlanması ile cesaret ve korkaklık gibi ahlakî doğaların/eğilimlerin orta bir yola kavuşturulması anlamına gelmektedir. Cahız tarafından denge, birbirine bağlı iki açıdan ele alınmıştır. Birincisi şehvet ve akıl kuvvelerinin dengeli bir hale kavuşturulması; ikincisi ise nefisteki eğilimlerin ölçülü bir duruma getirilmesidir.³⁹⁴ Nefste var olan eğilimlerin/doğaların birbirleriyle ilişkili olduğunu ve akabinde bunun eyleme dönüştüğü fikrini Cahız’ın hocası Nazzam’ın *Kümûn* teorisinden türetilen nefis düşüncesine taşımış olduğunu söyleyebiliriz. Bu teoriye göre doğada bulunan her şey karşıtıyla beraber, iç içedir. Bir cisimde sıcaklık, soğukluk, ağırlık, hafiflik, tatlılık, acılık vb. birçok cevher vardır ve bunlar iç içedir. Her cisim gibi bu cisimler de kendi gayelerine uygun bir şekle kavuşmak isterler ve bunlar kendi aralarında baskınlıklarına göre sürekli bir çatışma halindedirler. Örneğin odunda soğukluk olduğu gibi sıcaklık da vardır.³⁹⁵ Mesela biz odunu yaktığımızda dışarıdan bir müdahale ile değil de; zaten odunda var olan ateşin meydana gelmesi için engelleri ortadan kaldırıyoruz. İşte Nazzam ve Cahız’ın cisimlere/niteliklere dair ortak düşüncesi budur. Cahız’ın bu anlamdaki başarısı hocasının kümûn teorisini nefis düşüncesine taşımış olmasıdır. Cahız’ın düşüncesinde tıpkı cisimlerde olduğu gibi nefste de onlarca farklı doğa/eğilim vardır ve bunlar birbirleriyle yardımlaşma ya da çatışma halinde olup birbirlerinin etkisini ya azaltmakta ya da arttırmaktadır. Her doğa/eğilim, fiilî hale gelmenin yollarını aramaktadır. O açıdan edinilen hiçbir doğa/eğilim, yani cimrilik, cömertlik; korkaklık ya da cesaret doğası aslında yok iken var edilen eğilimler değildir; bunun aksine uygun bir fırsatta ortaya çıkan eğilimlerdir.³⁹⁶ Bu durumu Cahız, *Kitâbu’l Buhala*’sında bir çocuğun davranışlarını izlerken şöyle ele alır:

“Merv halkından bir ihtiyarın yanındaydım. İhtiyarın önünde oğlu olan küçük bir çocuk oyun oynuyordu. Hem eğlenmek hem de onu sınamak için dedim ki: “ekmeğinden biraz da bana ver.” Çocuk, “Onu istemezsin çünkü acı.” dedi. “Öyleyse suyundan biraz ver bana” dedim. “Onu da istemezsin çünkü o tuzludur” dedi. Bana şunu ya da bunu getir dediğim zaman, istemezsin çünkü o

³⁹⁴ Cengiz,(Cahız), s. 37.

³⁹⁵ Cahız, *Kitabul Hayevân*, V, ss. 10-11.

³⁹⁶ Cengiz,(Cahız), s. 36.

şöyledir ya da böyledir dedi. Daha birçok şey saydım, hepsine bir bahane buldu ve sonunda kızmaya başladı. Babası güldü ve “-benim günahım yok. Bu tamamıyla kendi bilgisidir,” dedi. Yani cimrilik içlerine işlemiş, damarlarında ve mizaçlarında var.”³⁹⁷

Cahız, belli ki psikolojik tahlillerde bulunmayı ve insanın davranışlarını anlamlandırmayı kendisine bir amaç olarak belirlemektedir. Çocuğun davranışlarını müşahade ederek Cahız’ın aslında tam olarak ne yapmak istediğini anlayabilmekteyiz. İnsanın doğasında olan cimrilik gibi bir durumun cömertliğe evrilebilme ihtimali var mı, yok mu bunu tespit etmek istemektedir. Bu nedenle Cahız, önce insanın doğasında var olan mizacın keşfine daha sonra bunu etkileyen unsurlara dikkat çekmektedir. Nihayet mizacın değişebilir olduğu kanaatine varıp insanın ideal bir karakter /ahlak düzeyine kavuşmasını arzulamaktadır. Bunun için de mizacın dengelenmesi fikrinden hareketle bunun nasıl olacağı yönünde birtakım yöntemlerini sıralar. Onun bu yöntemlerini ilerleyen başlıklarda açmaya gayret edeceğiz.

Cahız, mizaç derken nefste bulunan beslenme, cinsellik, korkaklık, cimrilik gibi doğaların birbirleriyle ilişkisinden kaynaklı durumu kastetmektedir. Ona göre insanların mizacı birbirinden farklıdır. Buna göre bazıları cimriliğe daha çok eğimliyken, bazıları cömertliğe,³⁹⁸ bazıları korkak olmaya, bazıları cesur olmaya;³⁹⁹ bazıları işçiliğe, bazıları ticarete eğimlidir. Bazıları doğası itibarıyla hitabet sanatına daha yatkındır.⁴⁰⁰ O açıdan doğasında sesleri ayarlama yatkınlığı olmayan bir adamın şarkıcı olması, doğası(tab’) açısından cimri olan birisinin cömert olarak yaşaması ve bu şekilde ölmesinin ilginç olduğunu söylemektedir.⁴⁰¹

Cahız, insanın doğasında bulunan bu yatkınlıkların özellikle kötü olan eğilimlerin ıslah edilip edilemeyeceği noktasında şunu ortaya koymaktadır: Öncelikle mizaç dengelenmelidir. İnsan doğasında ancak bir denge hali oluşturduğu vakit iyi bir eğilime kavuşur. O bunun zor olsa da imkânsız olmadığını farkında olarak düşüncelerini belli aşamalarla güçlendirmektedir.

³⁹⁷ Zehra Güney Gökdemir, **Cahız-Cimriler**, s. 35.

³⁹⁸ Cahız, **el-Hayevân**, I, s. 203.

³⁹⁹ Cahız, **Makâlâtü'l-‘Osmaniyye**, Resâ’ilü'l-Cahız: es-Siyâsiyye içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr ve Mektebetü'l-hilâl, Beyrut, 1991, s. 157.

⁴⁰⁰ Cahız, **el-Hayevân**, V, ss. 10-11.

⁴⁰¹ Cahız, **el-Hayevân**, I, s. 203.

Gazâlî de tıpkı Cahız gibi, insan için her zaman denge halinde bulunmanın zorluğunu kabul eder. Ona göre belki de duygularda dengeyi yakalama çabası hepsinden değerlidir. Dosdoğru bir yol üzerinde olmak oldukça zordur. Fakat istikametın hakikatine gücü yetmese bile, onun yakınına varmak için insan var kuvvetiyle çalışmalı gayret göstermelidir.⁴⁰² Cahız, insanın içinde yaradılışı gereği zaten var olan bir doğanın(fitrat) olduğunu ancak aynı zamanda kişinin ikinci bir doğaya sahip olabileceğini düşünmektedir. *el-Ma'aş ve'l-Me'ad* adlı eserinin girizgâhında nefste bulunan tabî yatkinlığı birinci doğa ya da birinci ahlak olarak şöyle ifade etmektedir:

*“Birinci doğa ve ikinci doğa arasındaki farkı sana açıklayacağım. Niçin birincisi olmadan ikincisi olamıyor; nitekim bazen birincisi olur, ikincisi olmaz, niçin bunlar farklılaşıyorlar? Engel olunabilen ve engel olunamayan şehvetler, tutkular nasıl insanların kalplerine sirayet eder? Şehvetleri çekici kılan şey nedir? Kalplerde neler oluyor da onlara eğilim gösteriliyor ve bu eğilimler vahşice iken sonra nasıl uysal bir hâle gelebiliyor? Nefret edilesi iken sakinleşiyor, yerilesi bir doğa övülesi bir karaktere nasıl dönüşüyor? Ben sana meselenin aslını açıklayacağım ve her aslın illetini ve sebebini bildireceğim.”*⁴⁰³

Cahız'ın bu izahına göre insanın birinci doğasını değiştirip yeni bir doğa/ahlak edinmesi zordur; ancak mümkün görünmektedir. Dolayısıyla başlangıçta cimrilik doğasına sahip birisi sonradan cömertlik ahlakına sahip olabilir. Cahız, edinilen bu yeni doğaya ikinci ahlak/ikinci doğa demektedir. Onun düşüncesinde ikinci ahlak, kişinin tekrar ede ede elde ettiği alışkanlıklardır.⁴⁰⁴

Birinci doğadan ikinci doğaya geçiş, aynı zamanda yeni bir ahlakın oluşum sürecidir. İnsanın mizacıyla beraber fiillerinde gerçekleştireceği bu yeni ahlak elbette iyiliklerin artmasını kötülüklerin ortadan kalkmasını sağlayacaktır. Netice olarak dengeye kavuşturulmuş bir mizaç hiç şüphesiz fitratımızın da tabî bir sonucudur. Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de kulları için yeme, içme, konuşma gibi eylemlerden tutun da nasıl yürünmesi gerektiğinden dahi bahsetmektedir. Bireysel sorumluluk anlamında insanın hem doğasında hem de yaşamında olması gereken bir dengenin vurgusunu böylelikle dinin muhataplarına iletmiş mesajlarda anlayabilmekteyiz.

⁴⁰² Gazâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd Dîn*, Cilt: 6, ss. 153-155.

⁴⁰³ Cahız, *el-Ma'aş ve'l-Me'ad*, s. 97. Cengiz(Doğa) s. 13.

⁴⁰⁴ Cahız, *el-Hayevân*, II, s. 145; *el-Ma'aş ve'l-Me'ad*, s. 97.

2.3. KELAM AÇISINDAN DEĞERİ

2.3.1. İnsan Fiilleri Açısından Mizaç

İnsanın fiilleri meselesi İslam düşünce tarihinin ilk dönemlerinden itibaren tartışılmalı konu olmuştur. İnsanın eylemleri kendi iradesi ile mi yoksa Allah'ın iradesi ile mi gerçekleştirdiği merak edilmiş ve bununla ilgili farklı mezhepler ile ekollerin düşünceleri kaynaklarda yer bulmuştur. Biz de Kelam ilminin başlıca konuları arasında olan insan fiillerini çalışmamız çerçevesinde kısaca değerlendirip bu fiillerin meydana gelmesinde mizacın rolü varsa ne kadar ve ne şekilde olduğu hususu üzerinde duracağız. Aynı zamanda insan fiillerinde mizacın dengelenmesi hususuna bağlantı kurarak ilerlemeye çalışacağız.

İnsan fiillerinin ortaya çıkmasında insanın mı yoksa Allah'ın mı rolünün olduğuna dair değişik düşünceler öne sürülmüştür. Mutezile'ye göre, insanın fiillerine Allah'ın hiçbir müdahalesi ve tasarrufu söz konusu değildir.⁴⁰⁵ Mutezile'nin adalet prensibinin temelinde ele alarak değerlendirdiği fikre göre insan fiillerinde hürdür. İnsan, fiillerinin yaratıcısı olmakla beraber kendi hür iradesiyle bir sorumluluğu da üstlenir. Aynı zamanda bunlara güç yetirebilmesi onun kudret sahibi olduğunu göstermektedir. Bir yandan bu dünyadaki meşakatlere göğüs gerecek öte yandan ahirete hazırlanacak olan insan kudret sahibidir ve fiillerini bizzat kendisi yaratır.⁴⁰⁶ Mu'tezile'ye göre insan irade sahibi bir varlık olup önceden kendisinde bulunan bir güç⁴⁰⁷ ile kendi fiillerini kendisi yaratır.⁴⁰⁸ Hayır ve şer bütün fiiller, kulun kendi yaratmasıyla meydana gelir.⁴⁰⁹ Kulun fiilinde Allah'ın rolü doğrudan değil dolaylı olarak vardır.⁴¹⁰ Özetle, Mutezile'nin “insan fiillerinin yaratıcısıdır” fikrini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İnsanın iyi veya kötü eylemlerinin tamamı kendisine aittir. Dolayısıyla insan tüm bu eylemlerinden sorumlu tutulacağından kötü fiiller Allah'a nispet edilemez. Bu düşünceye göre Allah zulümden uzak ve adildir. Allah kullarına eylemlerinde hür

⁴⁰⁵ Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* Trc. II, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Birinci Baskı, İstanbul, 2013, s. 100.

⁴⁰⁶ Kadi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 392.

⁴⁰⁷ Bkz. Ebu'l-Hüseyin Hayyat, *Kitabu'l-İntisar*, Beyrut, 1957, ss. 61-62.

⁴⁰⁸ Kadi Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 323.

⁴⁰⁹ Ebu'l Muin en-Nesefi, *Bahru'l-Kelam*, Çev. Cemil Akpınar, Konya, 1977, s. 75.

⁴¹⁰ Şerafettin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, İstanbul, 1979, s. 168.

olma lütfunu verdiğine göre o halde insan kendi fiillerini özgür iradesiyle gerçekleştirir. Allah aynı zamanda insanlara bir şeyi yapıp yapmama kudretini de vermiştir. Eğer ona hür irade verilmemiş olsaydı insanın eylemlerine karşılık mükâfat veya ceza görmesi adaletsizlik olurdu. Yani Allah kullarını belirli fiilleri yapmaya zorlamış olsaydı Allah'ın o fiillerden dolayı insanı cezalandırması hiç şüphesiz zulüm olacaktı.⁴¹¹ Son dönem Mutezile âlimlerinden Kadı Abdülcebbar: “Kim insanın fiillerinin yaratıcısı ve muhdisi Allah'tır derse büyük bir hata etmiş olur⁴¹²” diyerek ibreyi insana çevirmiştir. Hâlbuki Allah'ın *adl* sıfatı gereği O, kullarına eylemlerinde irade hürriyeti vermiştir ve hiçbir zaman haksızlık etmez. Hür bir iradeye sahip olmayan kulların eylemlerinden dolayı sorumlu tutulması Allah'ın hikmetine ve adaletine yakışmaz.⁴¹³ Mu'tezile bu düşüncesini, bazı Kuran ayetleri ile de delillendirmiştir. Bu ayetlerden bazıları şunlardır: “...Allah onlara zulüm ediyor değildi. Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı.”⁴¹⁴ “Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şeyde zulüm etmez. Ancak insanlar kendi kendilerine zulmederler.”⁴¹⁵ “Herkes kendi kazancına bağlıdır.”⁴¹⁶ “Kim iyi bir iş yaparsa, kendi yararı için yapmış olur! Kim de bir kötülük yaparsa kendi aleyhine yapmış olur...”⁴¹⁷ Bu ayetleri kendi görüşleri için delil olarak alan Mutezilîler, insanların özgür iradeleriyle fiillerini gerçekleştirdiklerini ve bu fiillerin sonucunda ceza veya mükâfat alacaklarını savunmuşlardır.⁴¹⁸

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre de fiili yaratan Allah'tır. Ancak insan onu icra ederek kesbe dönüştürmüştür.⁴¹⁹ İnsanın fiilleri belli bir istek, irade ve güç doğrultusunda gerçekleşir. Bu unsurların meydana gelmesinde insanın arzu ve gereksinim gücü etkilidir. Çünkü bu belirleyici öğeler olmadan herhangi bir fiil kendiliğinden meydana gelmez.⁴²⁰ Bu sebepten dolayı eylemlere etki edecek olan şey

⁴¹¹ Hamdi Gündoğar, Mutezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi, **Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Cilt: VIII/2, Sivas, 2004, s. 206.

⁴¹² Kadı Abdülcebbar, **el-Muğni li Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl**, VIII, s. 3, neşr. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin, Kahire 1382/1962; Şehristani, **el-Milel ve'n-Nihal**, I, Beyrut, 1421/2001, s. 57.

⁴¹³ Kadı Abdülcebbar, **Şerhu Usuli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman. Kahire, 1988, s. 301.

⁴¹⁴ Tevbe Suresi, 9/70.

⁴¹⁵ Yunus Suresi, 10/44.

⁴¹⁶ Tur Suresi, 52/21.

⁴¹⁷ Fussilet Suresi, 41/46.

⁴¹⁸ Gündoğar, s. 207.

⁴¹⁹ Neseffî, **Tabsiratü'l-Edille fi Usuli'd-Din**, II, Tahk: Hüseyin Atay, DİB Yay, Ankara, 2004, (Tabsıra), s. 154.

⁴²⁰ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, **Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, Akit Yayınları, İstanbul, 1998, s. 39.

insanın belli bir kudrete sahip olma yeteneğidir. Maturidî âlimlerinden Ebu'l Muîn en-Nesefî, bu fiillerin meydana gelmesinde insanın gücünün etkisinin olduğunu belirtir.⁴²¹ Ona göre kudret, irade sahibine tesir eden bir sıfattır.⁴²² Kudret, fiilin meydana gelmesini sağlayan vasıtalarla sahip olan kişinin eylemini gerçekleştirmeye yönelik güç ve iradesidir.⁴²³ Ancak insan kendi tercihini kullanarak bir fiili kendisine ait hale getirir yani ona vasıf kazandırır.⁴²⁴ Madem insanların hür iradeleriyle fiillerini gerçekleştirebileceği var ise o halde insanlar davranışlarından önce bu fiillerini kontrol altına alabilme gücüne de sahiptir. Allah insana istitaat(yapabilme gücü) vermiştir. Bunun sayesinde insan yaşamını normal seviyede devam ettirebilmektedir. Öte yandan insanın özgür bir iradeye sahip olduğu ve eylemde bulunmaya gücü var ise o halde yapıp ettiklerinden sorumlu tutulacağı da açık ve nettir.

Kâinata var olan her bir yaratılmışta sebepler olabildiği gibi insanın varlık âlemindeki mahiyetinin de sebepleri vardır elbette. Nitekim insanın fiillerini anlama çabaları yüzyıllar boyunca devam eden ve muhtemelen devam edecek bir durum arz etmektedir. İnsanın fiillerini meydana getirmesinde kendi iradesinin yanı sıra psikolojik ve çevresel koşulların etki ettiğini göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Daha da ilerisi, insanın eylemlerinin ortaya çıkmasında mizacının başlangıç noktası olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sonuçta her bir eylem ahlaki davranışı nitelemektedir. Eylem ve ahlakın birlikte işlevsel oluşu yaşamsal dengeyi de beraberinde getirir.

İbn Sînâ'nın düşüncesine göre ahlak: “Nefsin düşünüp taşınmadan kendi fiillerini ortaya koymasını sağlayan durumdur. Bu, ikiye ayrılır: Birincisi, mizaçtan kaynaklanan tabîî ahlaktır (vehbî). En küçük bir şeyle öfkelenen ve heyecanlanan, işittiği en küçük bir ses veya haberden korkuya kapılan, hoş giden ufacık bir şeyden dolayı kahkaha ile gülen kimselerin durumu böyledir. İkincisi de alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlaktır (kesbî). Başlangıçta bu düşünüp taşınma ile olur ve

⁴²¹ Rahim Çetin, *Ebu'l-Muin En-Nesefî'ye Göre İnsan Fiillerine İlişkin Meseleler*, Elazığ, 2015, s. 11.

⁴²² Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam Tarihi*, Konya, 1996, s. 228.

⁴²³ Ali Bardakoğlu, “Kudret” *DİA*, XXVI, Ankara, 2002, s. 317.

⁴²⁴ Nesefî, (*Tabsira*), II, s. 268.

gittikçe bir alışkanlık (mu'tâd), huy ve âdet haline gelir.”⁴²⁵ Anlaşılacağı üzere insanın hem fitri yapısı hem de bu yapısına ek olarak idrak etme ve muhakemede bulunma kudreti insana hazır olarak sunulmuştur. Mizaçtan kaynaklanan ve ahlaki oluşturan fiilleri kontrol etmek insanın gücüyle olabilecek bir durumdur. Cahız'ın insanın birinci doğasından ikinci doğaya geçebilme düşüncesi tam da bunu göstermektedir. O yüzden Cahız, ikinci doğanın oluşabilmesi için insanın belli aşamalar kaydetmesi gerektiğine inanır. Aşamalardan en önemlisi insanın fiillerini kontrol altında tutabilmesi için kişinin yeni doğaya kavuşmasına olanak sağlayacak bir çaba göstermesidir. Bu da ancak kişinin kendi kendini eğitmesi ve yeni eylemlerini alışkanlık haline getirmesiyle olabilmektedir. Cahız, insanın eylemlerini yönetebilme gücüne sahip olduğunu düşünür ve bu bağlamda insanın fiillerinin ortaya çıkış sebeplerine dair yol haritasını kendine has yöntemlerle belirlemeye çalışır. İnsan fiillerine etki eden ve mizacın oluşmasında ve değişmesinde önemli rolleri olan bu yöntemleri Cahız, sistematik olarak sıralamamıştır. Fakat onun mizaca dair açıklamalarında insanın fiillerini kontrol etme noktasında belli kriterler belirlediği görülmektedir. Bunlar; akıl, tabiat(tab'), bilgi, eğitim gibi hususlardır. Burada konumuzun daha da iyi anlaşılabilmesi için bu hususlara dair başlıklar açıp her birine kısaca değinmek isteriz.

Akıl: Cahız'a göre insan, yapacağı eylemlerini kontrol etmede yetersiz değildir aksine güç sahibidir. Bu nedenle bu eylemlerin ortaya çıkış durumlarından biri olan nefsin mizacının kontrol altına alınması Cahız açısından çözüme kavuşturulması gereken bir husus olmuştur ki bunun için akıl yürütmenin gerekliliğinden bahsetmiştir.⁴²⁶ Ona göre akıl ve şehvet arasında gerçekleşen mücadelede aklın sürekli işletilmesi gerekir.⁴²⁷ “Aklın görüşü gözün görüşünden fazladır. Akıl bilenmeye kılıçtan daha fazla gereksinim duyar”⁴²⁸ ifadeleriyle aklın işleyişinin ne derece önemli olduğunu vurguladığını anlamaktayız. Ayrıca Cahız'ın bu ifadeleriyle aklın sürekli faal olması doğru düşünmeye, doğru düşünmenin de iyi davranışlara mahal vereceğini kastettiğini söyleyebiliriz. Nitekim insanın fiillerinde

⁴²⁵ Önder Bilgin, İbn-i Sînâ'nın Mizaç Teorisi Sadece Fizyolojik Bir Sorun Mudur? **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 12, Sayı: 65, Ağustos, 2019, s. 1.

⁴²⁶ Cahız, **Hüccü'n-Nübüvve**, ss. 237-238.

⁴²⁷ Cengiz, (Cahız), s. 43.

⁴²⁸ Cahız, “**Kitâbu't-Terbi' ve't-Tedvîr**, Resâilü'l-Câhîz içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr'ul-cil, Beyrut, 1991, s. 104.

de aklın sürekli bir işleyişte olması ve olumlu fiillere doğru meyletmesi gerekir. O yüzden Cahız, aklın bu noktada işlevinden önemle bahseder. İnsanlarda bulunan duyuların ve davranışların kontrol mekanizması olarak her fırsatta aklın önemine işaret eden Cahız, akli duyulardan daha üst mertebede bulunan bir delil olarak değerlendirir. Çünkü ona göre akıl iç görmeyi sağlayan ve dış görmedeki nesnelerin ve duyuların kontrol odağında yer alır. Bu bağlamda akla duyulardan daha fazla meyledilmesinin gereğinden şöyle bahseder.⁴²⁹ “Gözünün gördüğüne değil, aklının gösterdiğine git.”⁴³⁰ Konuyla ilgili bir başka ifadesinde ise; “Yemin olsun ki gözler hata eder, duyulara yalan karışır. Kesin hüküm zihne aittir. Doğru bir aydınlanma ancak akıl sâyesindedir. Çünkü âzâların yuları aklın elindedir. Akıl da duyuların ölçüsüdür.”⁴³¹

Allah yeryüzünde hayır ve şerri yaratmış; insanın tabiatına bunları seçebilmesi için akli melekeleri yerleştirmiştir. Böylelikle o, eylemlerinde bulunmadan önce aklın ve düşüncenin görüşüyle hareket etme kabiliyetine sahip olmuştur. Meselâ bir işe başlamadan önce bunun bizim için hayır mı yoksa şer mi olduğunu akıl süzgecinden geçirdikten sonra bir eylem gerçekleştirmeye kalkışırsınız. Bu eylemleri harekete geçirmeden önce eylemlerimizin bize fayda sağlaması veya zarar vermemesi için de tedbirler alırız. Öyle ki insanoğlu kendi yaşamını devam ettirme noktasında bu tedbirleri alma kabiliyeti ile donatılmıştır. Cahız’a göre kâinâtta bulunan her şey, faydalı ve zararlı olmak üzere çift yönlü yaratılmıştır. Hayır ile şerrin bir arada bulunduğunu gösteren bu durum, Allah’ın tedbiri dâhilinde gerçekleşen düzene işaret ederek⁴³² insanı tefekküre sevkeder. Bu anlamda eylemlerin meydana gelmeden önce tefekkür yani düşünce süzgecinden geçmesi önemlidir. Zirâ insan hayır ile şerri, tefekkürde bulunma gücüyle ayırt eder. Böylelikle yeryüzündeki hikmetleri⁴³³, araştırma ve incelemeye dayalı olarak ortaya çıkarır. Öte yandan öğrenmeye ve meraka yönelik ilmin de ortaya çıkmasını sağlayan bu süreç⁴³⁴ bir anlamda insanların, tabiatları gereği bilgiye duydukları ihtiyacı

⁴²⁹ Yasemin Holoğlu, **Câhız’da Tabiat Felsefesi**, İstanbul, 2014, s. 51.

⁴³⁰ Cahız, **Kitâbü’l-Hayevân**, I, s. 207.

⁴³¹ Cahız, **Kitâbü’t-Terbi vet-Tedvîr**, (Mecmûatû Resâil içinde), nşr. Sâsî, Kahire, 1324, s. 88.

⁴³² Cahız, **Kitâbü’l-Hayevân**, (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Beyrut, 1969/1388, II, 135.III, ss. 300-302.

⁴³³ Cahız, **Kitâbü’l-Hayevân**, I, ss. 204-205.

⁴³⁴ Cahız, **Kitâbü’d-Delâil vel- İtibâr ale’l Halk vet-Tedbîr**, Dâru’n-nedveti’l-İslâmiyye, 1988, s. 66.

gösterir⁴³⁵. İnsanlar, tabiatları gereği varlık âleminde kendileri için yararlı olan şeylere hep bir yönelim halindedirler. Bilgi ihtiyaçlarını gidermek için de aklın düşünce gücünden yardım alırlar. Bunu, Cahız'ın akıl düşüncesinden hareketle örneklendirecek olursak; Cahız'a göre insanda iki tür akıl vardır: Doğal akıl (el-aklu'l-matbû) ve kazanımsal akıl (el-aklu'l-mükteseb). O, birincisini oduna, ikincisini de ateşe benzetir.⁴³⁶ Yapmış olduğu bu benzetmeden hareketle doğal akıldan kastı; doğuştan itibaren sahip olunan ve düşünme gücü olan akıl; kazanımsal akıl olarak da bu gücün bilfiil bilgiye dönüşen düşünce olduğunu anlayabiliriz. O, *el-Me'aş ve'l-Me'âd* adlı risalesinde karşılıksız verilen bir nimetin karşılığında teşekkür edilmesi gereğini belirttikten sonra: “Ömrüme yemin ederim ki bu *fitratta vardır, akılda vardır*”⁴³⁷ diyerek aklın her iki türüne de atıfta bulunmaktadır.

Cahız açısından insanların davranışlarının sebeplerini bilmek ve bir sonuca gitmek kaçınılmaz bir durum olacak ki o bu minvalde akıl yürütmeyi kontrol işlemi olarak görmektedir. Ona göre aklın doğru olarak işletilmesi mizacın sağlıklı olmasını beraberinde getirecektir. Bu da neticede insan fiillerinin olumlu olarak ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Özetle Cahız, “madem akıl gibi bir nimet insana bahşedilmiş o halde mizacın akıl kudreti ile dengeli hale kavuşturulması da Allah'ın kulları için bir lütuf, bir ihsandır” düşüncesindedir.

Tabiat(*Tab'*): Cahız, âlemdeki her varlığı Allah'ın varlığına işaret etmeleri itibariyle inceleme alanı yapar.⁴³⁸ En küçük varlığın dahi tabiatında Allah'ın varlığına dair deliller bulunmaktadır. Bu bakımdan Cahız, evrendeki tüm varlık türlerinin yaratılışında bir hikmet ve beyanlara sahip yaratılış özelliklerinin olduğunu savunur.⁴³⁹ Genel bir ifadeyle tabiat, âlemdeki tüm varlıklar için yaratılış anlamında kullanılır.⁴⁴⁰

Cahız'a göre insanın yaratılışında tabiî kuvvetler önemli rol oynar. İnsanda beslenme, düşünme, vehmetme, akletme gibi bedenin ihtiyaçlarını karşılayan tabiî kuvvetler mevcuttur. Bu özellikler insan yaşamının ayrılmaz bir parçasıdır. Bununla

⁴³⁵ Cahız, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, s. 207.

⁴³⁶ Cahız, *el-Me'aş ve'l-me'âd*, s. 96.

⁴³⁷ Cahız, *el-Me'aş ve'l-me'âd*, s. 95. Cengiz,(Doğa), s. 127.

⁴³⁸ Cahız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, ss. 203-206.

⁴³⁹ Cahız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, s. 35.

⁴⁴⁰ Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî Tehânevî, “Tabiat”, *Mevsûatü Keşşâfî Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. (ed. Refik el-Acem). (nşr. Ali Dahruc). (çev. Corc Zeynati ve Abdullah Hâlidî), II, Mektebetü Lübnân [LibrairieduLiban], Beyrut, 1996. II, s. 1127.

birlikte beslenme ve ahlak gibi insandan ayrılmayan alışkanlıklar da mevcuttur ki bunlar; *tab*’ ve *garîza* kavramlarıyla isimlendirilir.⁴⁴¹

Sözkonusu insanın fiilleri de muharrik bir sebebe bağlı olarak bir tabiat gereğidir. Yaratılışın nirengi noktasında tabiatın, insan fiilleri üzerinde teşvik edici bir özelliğe sahip olduğu belirtilir. Bu durum insanın tabiatında, ihtiyaçlarını tahrîk edici şeylerin yaratıldığını gösterir.⁴⁴² Cahız insanın tabiatı derken bir anlamda insanın mizacından bahseder. Zirâ uyku, beslenme ve neslini devam ettirme gibi temel alışkanlıklar; insanın ihtiyaç duyduğu temel şeyleri yani beden mizacını ihtivâ eder. Öyle ki insan fiilleri üzerinde etkili olan bu tabî muharrik güçler,⁴⁴³ Câhız’a göre insanda yaratılan rûhî ve bedenî özelliklere işaret eder. İnsanın yaratıldığı şey demek olan tabiat, burada irâde ve şuûr olmaksızın insan bedenini yöneten kuvvetleri yani mizacî unsurları da içine alır.⁴⁴⁴ Nitekim tabiat, insanda beliren fitrî sıfatların toplamıdır. Bu bağlamda tabiat, sonradan kazanılmış sıfatlarla aklî vazifelerinin toplamını içine alan temel özelliklere bürünür. İnsan bunlara bağlı olarak farkında olsun veya olmasın kendince mizacını oluşturur. Dolayısıyla insanın his ve güdüleri de tabiat gereği var olur.⁴⁴⁵ Her insanda şehvet ve akıl; ikisinden birinin galip gelmesiyle ortaya çıkan fiiller de tabiat gereği var olur.⁴⁴⁶ İnsanın tabiatında akıl ve şehvetin çatışıp idrak aşamasında eyleme dönüşen ve insanı iyiye veya kötüye götüren bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Netice olarak şehvet ve akıl çatışmasından ortaya çıkacak her fiil, insanın tabiatında harekete geçmeyi bekleyen yerleşik kuvvelerdir. Söz konusu bu fiillerin fayda ve zararlarının iradede denetimden geçmesi insanın tabiatı gereğidir diyebiliriz. Cahız’a göre insanın tabiatıyla mücadelesi ise son derece zordur.⁴⁴⁷ İnsan bir taraftan nefis gibi, his gibi iç dinamiklerini akıl vasıtasıyla kontrol edecek, öte yandan tefekkür/düşünce doğrultusunda elde etmiş olduğu doğru ve sağlıklı bilgiye ulaşip bunu eylemlere dönüştürebilecektir. Bütün bunlar elbette Cahız için belli çabalar sonucunda

⁴⁴¹ Holoğlu, s. 75.

⁴⁴² Holoğlu, s. 76.

⁴⁴³ Câhız, **ed-Delâil ve'l-i'tibâr ale'l-halk ve't-Tedbîr**, s. 52.

⁴⁴⁴ Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî Tehânevî, “Tabiat”, **Mevsûatü Keşşâfî Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm**, ss. 1127- 1129.

⁴⁴⁵ Cemil Saliba, “Tabiat”, **Ferheng-i Felsefî**, (çev. Menuçihri Sa'ni Derrebidi), İntişarât-ı Hikmet, Tahran, 1366, s. 442.

⁴⁴⁶ Semîh Dügaym, “Tab”, **Mevsûatü Mustalahatî'l Eş'arî ve'l-Kâdî Abdülcebbâr**, II, Beyrut, 2002, IX, ss. 24-34.

⁴⁴⁷ Câhız, **Kitmânüs-Sır ve Hıfzî'l-Lisân**, Resâilü'l-Câhız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, I, 1964, I, s. 141.

oluşabilecek ve yaşam boyu pratiğe geçilebilecek durumlardır. İnsan fiillerini meydana getiren hususları insanın doğasından başlayarak açıklayan Cahız, bu fiillerin oluşumunda esas itici güçleri saptamaya çalışır. Tabi bunu yaparken de insanın tabiatı ve iradesinin birlikte eylemleri dengeleyici yönüne işaret eder. İnsan itici güçlerin dengede olmasıyla eylemlerinde sorumlu tutulacaktır. Netice olarak İlahî beyanda insanın tabiatının gücü nispetinde sorumlu tutulacağı⁴⁴⁸ belirtilmektedir.

Bilgi: Cahız, insan fiillerinde bilginin etkisini daha çok derinleştiren bir yaklaşımla insanda oluşan bilginin doğru yönde geliştirilmesi ve kullanılmasını gerekli görmektedir. Bilginin doğuştan geldiğini ancak insanın zorunlu ihtiyaçları olduğunda bilgi ile akıl arasında bir ilişki olduğunu kabul eder. Bu da insanın fiillerini harekete geçirmede bilginin doğru kullanılıp kullanılmadığıyla ortaya çıkacak sonuçlarda insanın sorumlu olacağını belirtir. İnsanın fiillerinde aklın önemli bir unsur olduğunu ve bu fiillerin ortaya çıkmasında bilginin insan için ne kadar önemli olduğunu Cahız'ın şu sözleriyle anlamaktayız:

*“ En çok dinleyenler en iyi hatırlayan; en çok hatırlayanlar en çok düşünen; en çok düşünenler en çok bilgiye sahip olan; en bilgililer en çalışkan kimselerdir. Doğru görüş sahibi olanlar ise en çok tecrübesi olan kişilerdir. ”*⁴⁴⁹

İnsan doğasının kendi kendini yönlendirebilmesini yaratılmışlığının gereğine bağlayan Cahız, insanın sahip olduğu bilginin zaruri olduğunu, doğasında bilgi elde edebilme ve bunu geliştirme melekesinin mevcut olduğunu, akli sayesinde de buna ulaştığını ifade etmektedir.⁴⁵⁰ İnsan, hem kesbi hem de zorunlu bilgilere ulaşabilmekte, akıl ve tecrübeler sonucunda bu bilgileri yaşamına katmaktadır.

Cahız insanın elde ettiği bilgilerle mizacını dengeleyebileceğini ve fiillerini bu bilgilere göre gerçekleştirebileceğini düşünür. O yüzden Cahız düşüncesinde insanın doğru bilgiler elde etmesi ve bunun için çabalaması önemlidir. Câhız'a göre kesin ve doğru bilgiye ulaşana kadar şüphenin bir yöntem olarak kullanılması gerekir⁴⁵¹ Cahız'ın araştırmalarında şüpheyi bir metod olarak ele almasında hocası Nazzam'ın

⁴⁴⁸ Bakara, 2/286.

⁴⁴⁹ Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Muhammed Said b. Sinân Hafâcî, **Sırru'l-Fesâha**, (thk. ‘Abdalmuteâl es-Sa’îdî), Mısır, 1953, ss.168,171.

⁴⁵⁰ Ahmet Erkol, İslam Kültür Mirasının İnşasında Erken Dönem Mu'tezile Kelamcılarında Cahız'ın Kelami Değerlendirmeleri, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, Sayı: III, Nisan, 2010, s. 6.

⁴⁵¹ Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, III, s. 35.

etkisi vardır. Cahız'ın hocasından devraldığı ve araştırmalarında geliştirdiği -bilgiye şüphe ile yaklaşma metodu- onun felsefesinde fayda temeline dayanır. Zirâ ona göre insan, şüphe ettiği sürece düşünür, düşündükçe de varlığını idrâk eder.⁴⁵² Nihai olarak şüphenin oluşturduğu bu düşünme süreci insanı doğru ve faydalı eylemlere doğru sevkedecektir.

Cahız'ın bilgi metodolojisinde şehvetin bilgi ve eylem açısından işlevi ve kontrolü önem arz etmektedir. Ona göre, şehvetin zarar ve yarar durumları göz önünde bulundurularak vasatta tutulması gerekmektedir. Bilginin oluşma sürecinde şehvetin bu sürece uyum sağlaması Cahız'ın deyimiyle bu ikisinin bir dengede olması gereklidir. Cahız için şehvetin dengelenmesi sadece ahlaki erdemlerin elde edilmesi için değil, hakikate varmanın da zorunlu koşulu olmaktadır.⁴⁵³ Cahız kontrol edilmediği takdirde şehvetin ve doğal eğilimlerin insanı felakete sürükleyeceğini ifade etmektedir.⁴⁵⁴ Bu sebeptir ki Cahız, doğal eğilimleri bir denge haline getirip mizacın dengelenmesi gerektiğinden bahseder. Onun düşüncesinde nefsin karışımlarını dengeye sokacak, insanı açgözlülükten kurtaracak ve insanı asıl mutluluğa kavuşturacak olan şey bilen-özne olmaktır.⁴⁵⁵ Cahız'ın düşüncesine göre nefsteki karışımların(mizacın) dengeli olması; nefsi oluşturan şehvet, korku, öfke, cinsel eğilim, beslenme, mal edinme, kıskançlık gibi eğilimlerinin aşırı düzeyde olmaması demektir. Cahız'ın şehvet/bilgi arasındaki ilişkide kastettiği husus; nefsteki dengenin sağlanması insanın bu eğilimlerin faydalarının ve zararlarının bilgisinde olmasıyla mümkündür. Ancak o zaman bu eğilimleri vasatta tutan kişi ahlakî düzey açısından dengeli kabul edilmektedir. Aynı şekilde eylem seçenekleri karşısında bu dengeyi yakalayan kişi sağlıklı bir şekilde onlardan birini seçebilecek duruma gelmiştir.⁴⁵⁶

Bir başka husus olarak bilginin ahlakla ilişkisine eserlerinde vurgu yapan Cahız'ın şu pasajında bilgiyi bir değer olarak ahlaki boyutta ele alması dikkat çekicidir:

⁴⁵² Cahız, **Kitâbü'l-Hayevân**, III, s. 35.

⁴⁵³ Cahız, **Hücecü'n-nübüvve**, ss. 237-238; Cahız, **Sinâ'atu'l-Kelam**, Resâ'ilü'l-Cahız: el-Kelâmiyye içinde, nşr. Ali Bû Mülhim, Dâr ve mektebetü'l-hilâl, Beyrut, 2004, s. 55.

⁴⁵⁴ Cahız, **İstihkakul İmame**, s. 299.

⁴⁵⁵ Cahız, **el-Hayevân**, II, s. 98.

⁴⁵⁶ Cahız, **el-Cevâbât ve İstihkâku'l-İmâme**, s. 302; **Kitâbü'l-Mes'âil ve'l-Cevâbât fil-Ma'rife**, s. 116. Bkz. Cengiz(**Doğa**), ss. 167-168.

Bilginin en faydalı aracı şudur ki; oluşanı hafızada korumak, akla ulaşan bilgiyi hafızada kayıt altına almak, henüz varid olmayanları ise beklemektir.. Tabiatı(ahlak) düzeltmek için bilgiye rağbet etmedikçe, özündeki hakikati arttırmaya çalışmadıkça ve onu sıradanlıktan korumadıkça gizliliklerin cömertçe verilmeyeceğini, sırlara, saklı kalanlara muttali olunmayacağını bilmektir.. Bilgi, öyle bir faydadır ki; tertemiz duygularla bilgiyi sevmedikçe tertemiz bilgeliğin verilmeyeceğini bilmektir.. Bunun için denir ki; onunla hemhal olmadıkça o sana hâl olmaz.⁴⁵⁷

Buradan da anlaşılacağı gibi Cahız, insanın tabiatını düzeltmesi için bilgiye ulaşması gerektiğinden bahseder. Bilgiye ulaştıktan sonra bilginin özüne dair hikmetlere ulaşılması gerektiğine dikkat çeker. Zaten bilgi sıradan kullanıldığı zaman mahiyeti anlaşılmaz olmaktadır. Faydalarının kalıcı olması için insanın elde ettiği her bilginin hikmetine ulaşması ve bunu tabiatına yerleştirmesi gerekmektedir. Bilginin hikmetine ulaşan kişi ancak özünde tertemiz bir ahlaka kavuşacaktır. Bununla beraber Cahız, bilen olmanın insanı gerçek mutluluğa ve sevince götüreceğini belirtmektedir.⁴⁵⁸ Bu bağlamda bilginin insanın hayat serüveninde ne derece önemli olduğunu anlamak güç değildir. İnsanın elde edeceği doğru bilgilerle hem mizacının dengelenmesi hem de insanın fiillerinde ahlakî pratikler geliştirme durumu, Cahız'ın tavsiyeleri üzerinde düşünülmesi gereken hususlardır.

İnsanın eylemlerini yönlendiren birtakım temel ahlakî kurallar vardır. İnsanın yapması gereken ahlaki eylemler, Ahlak Felsefesi'nin konularını oluşturmaktadır. Bunların uygulanması elbette zihnin öncelikle bir bilgi sürecinden geçmesini bu da teorik felsefenin pratik felsefeyle birlikte hareket etmesini gerektirmektedir. Çağlar boyunca Sokrates, Platon, Aristo, Fârâbî, İbn Miskeveyh, Kınalızâde, Gazâlî gibi birçok filozof ve âlimlerin teorik bilginin pratik eyleme dönüşmesi için eserlerinde ahlaki ilkeleri belirleyip ona göre ideal yaşam biçimini öne sürdükleri bilinmektedir. Onlar için bu konuda beliren asıl amaç bilgi felsefesi ile ahlak felsefesini ortak zeminde buluşturup teorik bilginin pratikleştiği sistemli evrensel ahlak ilkelerini bulmaya çalışmaktır. Bu ilkelerin hayata geçirilmesiyle insanın hayatı belli bir düzende akıp gidecek, zorluklar kolaylaşacak, çıkabilecek sorunlar giderilecek, kısacası dünya ve ahiret mutluluğu sağlanacaktır. Bunun için de insanın belli bir bilgi birikimine ve eğitime ihtiyacı olacaktır. Fakat bu birikim insanda bir yük olmaktan ziyade eylemlerde bir değişim/dönüşüm mekanizması olarak pratikleşmelidir.

⁴⁵⁷ Cahız, *Kitâbu't-Terbi' ve't-Tedvîr*, s. 105.

⁴⁵⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, s. 98.

Nitekim Yusuf Has Hacıp *Kutadgu Bilig*'de “*Bilgi bir kimya gibidir, içinde her şeyi toplar ve değiştirir*”⁴⁵⁹ ifadesiyle tam da bunu demek istemektedir. İnsan bu kimya ile değişim ve dönüştürme alanı içinde hep olmalıdır. Dolayısıyla bilgi ve eylem ilişkisi hep bu yönelimde canlı tutulmalıdır.⁴⁶⁰

Eğitim: Bireylerin toplum içerisinde daha uyumlu bir yaşam sürdürmesi için belirli etik kurallar çerçevesinde hareket etme gereklilikleri vardır. İnsanın iyiyi kötüyü birbirinden ayırma gayreti onu bir anlamda toplum içerisinde uyumlu birey yapacaktır. Söz konusu bu gayret belli bir eğitimi beraberinde getirecektir.

Cahız'ın eserlerinde konuyla ilgili ifadelerinden iki türlü eğitimden bahsettiğini anlamaktayız. Ona göre insanın yapması gereken hususlar vardır. Öncelikli olarak insanın iç eğitim diyebileceğimiz nefis terbiyesinden başlaması, akabinde bu eğitime dışarıdan destek alarak oluşan edimlerin birey tarafından sürekli hale getirilmesi gerekmektedir. Cahız'ın iç eğitimden kastı kişinin kendi kendine telkinlerde bulunmasıdır. İdeal eylem aşamasında kişinin bu anlamda kendine vereceği telkinler, önem arz etmektedir. Cahız, bireysel anlamda insanın kendi kendine bir ahlak oluşturabileceği gibi sosyal bir ortamda ahlakın daha kolay elde edilebileceğini de izah etmektedir. Nitekim bu hususta tasavvuf ehlinin nefsi terbiye etme düşüncesi ile inzivaya çekilmesini doğru bulmamaktadır. Cahız, nefis tezkiyesi için kendisini hadım etmiş rahibin durumunu eleştirdiği gibi nefis eğitiminin toplumdaki soyutlanarak değil de erdemli olarak görülen bir davranışın toplum içerisinde alışkanlık haline getirilmesiyle yapılabileceğini vurgular. Böylece Cahız, dengeli ve sürekli/doğal kılınması gereken ahlakın toplumdaki ve iştah duyulandan uzaklaşarak değil, onunla karşı karşıya gelerek dengelenebileceğini söylemiş olmaktadır.⁴⁶¹ Nefis terbiyesinin bireysel ve toplumsal açıdan ne derece önemli olduğunu insan davranışları üzerinde görebilmek mümkündür. İnsanın öncelikle kendi bünyesinden başlayarak bir anlamda eylemlerinin fayda veya zarar durumlarını gözeterek doğru düşünce sistemi geliştirmesi gerekmektedir. İnsan fiillerini kontrol etmede Cahız'ın da önemle üzerinde durduğu yukarıda sayılan akıl, tab', bilgi gibi aşamalar elbette yeterli değildir. Cahız, ideal bir düşünmenin eyleme

⁴⁵⁹ Yusuf Has Hacıp, *Kutadgu Bilig*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996, s. 37.

⁴⁶⁰ Mehmet Kasım Özgen, *Farabi Felsefesinde Bilgi Ve Terapi/Bilginin İyileştirici Gücü*, Bilimname Düşünce Platformu, XXV, 2013/2, s. 135.

⁴⁶¹ Cengiz, (Cahız) s. 49; Cahız, *el-Hayevân*, ss. 126-128.

dönüşmesinin insanın sadece aklî melekelerini doğru çalıştırmasıyla olabileceğini yeterli görmemektedir. O, bununla birlikte insanın sürekli bir eğitimden geçmesi gerektiğini düşünmektedir. Eğitimin küçük yaşlardan itibaren başlatılması gerektiğini aksi takdirde çok geç kalınacağını “*Eğer dalları düzeltirsen düzelir. Fakat odunu düzeltmek istersen düzelmez*”⁴⁶² cümlesiyle ifade eder. Onun bu sözü ‘ağaç yaşıken eğilir’ atasözüyle uyum göstermektedir. Cahız’ın mizacının dengelenmesi noktasında insanın hem bireysel telkinlerine devam etmesi hem de toplum içerisinde aktif rollerde yer alması gerekliliğinden bahsetmektedir.⁴⁶³ İnsanın, ilimle meşgul olması veya topluma karışması bununla birlikte sosyal anlamda kendisini geliştirmesi, müzikle meşgul olması, dini bilgileri öğrenme gibi hususlara dikkat çekmektedir. Eğitim insanı davranışlarında veya karakterinde bir nizama, dengeye koyar. Şüphesiz İslam da insanların denge üzerine bir hayat sürmelerini tavsiye eder. Örneğin insanın tabiatında bulunan cimrilik özelliğinin eğitimi ve bunun cömertlikle dengelenmesi için Yüce Allah (c.c) Kuran-ı Kerim’de “*Eli sıkı olma, ölçüsüzce eli açık da olma; sonra kınanacak, kendi kendine hayıflanacak duruma düşersin*”⁴⁶⁴ mealindeki ayette olduğu gibi bir başka ayette “*Yine o iyi kullar, harcama yaptıklarında ne saçıp savururlar ne de cimrilik ederler; onların harcamaları bu ikisi arasında mâkul bir dengeye göre olur.*”⁴⁶⁵ şeklinde kullarının yaşamlarında olması gereken bir dengeyi ortaya koymuştur. Ahlakî eğitimin öneminden eserlerinde sıkça bahseden Gazâlî ise, insan tabiatındaki arzuların kişiye zararları olabileceğini ifade ederken oldukça titiz bir süreçten bahseder. Öyle ki o, bu arzuların kontrolü için öncelikle insanın bir bilinç taşıması, yani iradesini kullanması gerektiğine vurgu yapar. Bunun için de insana verilen idrak gücünden hareketle sergilenen iyi davranışın uzun süre tekrarlarla pekiştirilme aşamasından alışkanlık aşamasına geçerek insanın içsel mutluluğa ulaşmasını izah eder.⁴⁶⁶

Sonuç olarak dünya ve ahiret saadeti için bir yaşam arzulayan insanın yaşamındaki rollerini çok iyi belirlemesi gerekmektedir. İnsanın fiillerini etkileyen mizacın dengelenmesi en azından vasata kavuşturulması Cahız düşüncesine göre mümkün görünmektedir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi onun ön plana çıkan

⁴⁶² Cahız, **el-Beyân ve’t-Tebyîn**, III, s. 83.

⁴⁶³ Cahız, **el-Hayevân**, II, s. 97.

⁴⁶⁴ İsra, 17/29.

⁴⁶⁵ Furkan, 25/67.

⁴⁶⁶ Gazali, **İhyâu Ulûmi’d-Dîn**, thk. Abdu’l-Muti’ Emin Kalacı. Beyrut: Daru’s-Sadr. Cilt:3, s. 66.

görüşlerinde akıl, tabiat(tab'), bilgi, eğitim insanın fiillerini kontrol altına tutacak mekanizmalardır. İnsanın hem yaradılışında hem de kesbî olarak elde ettiği bu mekanizmaların yaşamı boyunca farkında olarak fiillerini harekete geçirmesi ve cehd içinde olması gerektiğini Cahız her defasında vurgulamaktadır. İnsanda bulunan dengeleyici unsurların kişinin ancak bir çaba göstermesiyle, aklın kontrol mekanizmasının daima sağlıklı işlemesi⁴⁶⁷ ile mizacın dengelenebileceğini ve böylece insanın iyi veya kötü eylemlerinde bir tercihte bulunabileceğini ifade etmektedir. Nitekim hayvanlara dair araştırmalarında onlarda algılama, kavrama, yorumlama gibi kabiliyetlerin olmadığını bu özelliklerin yalnızca insana özgü olduğunu ayrıca insanda bu özelliklerini geliştirebilme yeteneğinin bulunduğunu kabul etmektedir.⁴⁶⁸ İnsan bu anlamda kendisinde mevcut olan yeteneklerini aktif kılmak ve onları geliştirmek durumundadır.

İnsanın sağlıklı veya tam aksine hastalıklı bir mizacının olması fiillerine yansımaktadır. Cahız, insanda uyumlu bir eylemin olması için kişinin dengeli sağlıklı bir bünyeye sahip olması gerektiğini düşünür. Ona göre, bedenin organlarını oluşturan temel unsurlar olan kan, balgam, sarı safra ve kara safranin eylemlerin gerçekleşmesine engel olmayacak şekilde birbirleriyle uyumlu olması gerekir.⁴⁶⁹ Bu koşulların yerine gelmesiyle kişi sağlıklı bir bedene sahip olacaktır. Aksi takdirde mizacı belirleyen vücuttaki bu unsurların dengesinin bozulması insanın fiillerinde ve psikolojik durumlarında birtakım değişikliklere sebep olmaktadır. Örneğin Cahız'a göre sarı safradaki bozulma düşünmenin gerçekleşmesini engellemekte, kanın miktarındaki azalma kişinin üzgün olmasını beraberinde getirmektedir.⁴⁷⁰ Buna göre, sarı safrasında problem olan bir kişinin sağlıklı düşünmesini ve doğru tercihlerde bulunmasını beklemek imkânsız olmaktadır.⁴⁷¹ Bu durum bize insan fiillerinde meydana gelen her şeyin sadece insanın iradesiyle veyahut bilgisiyle ortaya çıkan şeyler olmayıp; vücuttaki sıvıların dengesizliğinden kaynaklı hem fiziksel hem de psikolojik birtakım sorunların meydana gelebileceğini de göstermektedir.

⁴⁶⁷ Cahız, **Kitâbu't-terbi' ve't-Tedvîr**, s. 104.

⁴⁶⁸ Câhız, **Kitâbü'l-Hayevân**, II, 147, III, s. 108.

⁴⁶⁹ Cahız, **Fi'l-ciddi ve'l hezl**, ss. 270-271, **eş-Şarib ve'l-Meşrûb**, ss. 264-267.

⁴⁷⁰ Cahız, **el-Hayevân**, 1/ s. 227. **Kitabu'l-kiyân**, s. 77; **eş-Şarib ve'l-Meşrûb**, ss. 263-267.

⁴⁷¹ Cengiz, (**Doğa**), s. 168.

2.3.2. Hüsün Kubuh Açısından Mizaç

İnsanlık tarihinin çok erken dönemlerinden itibaren tartışılmaya başlanmış ve kaynağı araştırılmak istenmiş bir meseledir iyilik ve kötülük meselesi. Yaratıcının âlemde meydana gelen kötülüklerde bir iradesinin veya fiilinin etkisi var mı yok mu gibi sorularla düşünce dünyasında halen tartışılmaya devam eden bir mesele olmuştur. Bu mesele, ilk dönem filozoflarından başlayarak Aydınlanma Felsefesiyle daha da derin ve geniş ele alınan konulardan biri olmuştur. Felsefe, ahlak, fıkıh usulü ve hukuk felsefesi gibi disiplinlerde önemle üzerinde durulan bu konu, Kelam ilminde “hüsün-kubuh meselesi” başlığı altında temel tartışma alanlarından birisi olmuştur.⁴⁷² Kelam ilminde *hüsün* ve *kubuh* özellikle ihtiyarî fiiller çerçevesinde değerlendirilmiştir. İyilik ve kötülük, insanın aklıyla bilinir mi yoksa salt şer’î mi midir? Şer’î bir etki yoksa eğer insan iyilik ve kötülük meselesinde aklen mükellef tutulabilir mi? gibi sorular bazında Kelam’da tartışma alanını genişleten bir mevzu halini almıştır. Biz de çalışmamız itibarıyla bu meseleyi şimdiye kadar diğerlerinden farklı bir yaklaşımla mizaç çerçevesinde ele almayı gerekli gördük. İlk olarak *hüsün* ve *kubuh* kelimelerine kısaca değindikten sonra konuya dair görüşlere yer vermeye gayret edeceğiz.

Hüsün kelimesi sözlükte "güzel olmak" anlamında mastar ve "güzellik, rağbet edilen ve sevilen şey" anlamında isim olarak kullanılmaktadır. Bu kelimenin çoğulu “*mehasin*”dir. Karşıtı olan *kubuh* ise "çirkin olmak" ve "çirkinlik; nefret edilen şey" manasında mastar bir isimdir. Çoğulu ise “*mekabih*”tir.⁴⁷³ Ragıb el İsfehani *hüsün* kelimesini "güzel olan, rağbet edilen şey" diye tanımlar ancak güzellik değeri halk dilinde göze hitap edici olarak kullanılırken Kur'an-ı Kerim'de bu kelimenin genellikle kalp gözünün güzel kabul ettiği şeyi ifade ettiğini belirtir.⁴⁷⁴

Hüsün kubuh’un, eskiden beri cebr ve ihtiyar meselesi üzerinden tartışıldığı bilinmektedir. Bir tarafı ilahî iradeyle diğer tarafı insanla ilintili olan bu mesele zor ve karmaşık ama bir o kadar da önemli bir konudur. İnsanlar eyleme döktükleri fiilleri özgür iradeleri ile mi yoksa bu fiilleri eyleme dökmek zorunda oldukları için

⁴⁷² Rıza Korkmazgöz, Gazâlî’de Hüsün-Kubuh Meselesi,

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, Sayı: 39, s. 33.

⁴⁷³ İbnü'l-Manzur, **Lisanü'l-Arab**, "hsn", :'kbh" md.leri ; Asım Efendi, Kamus Tercümesi, "hsn", "kbh" md.leri.

⁴⁷⁴ İlyas Çelebi, Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh, **MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 16-17; 1998-1999 s. 60.

mi yaparlar? Cebr ve ihtiyar konusunu ilk defa Yunanlı düşünür “*Nikomakhosa Etik*” adlı eserinde Aristo ele aldı.⁴⁷⁵ İslam dünyasında da peygamberimiz Hz. Muhammed(sav)’den itibaren gerek Müslümanlar gerekse muhalifler tarafından bu hususta tartışmalar olmuştur.⁴⁷⁶

Hüsün-kubuh meselesine izafilik açısından yaklaşan Eş’arîler, insanların maksat ve ihtiyaçlarına göre iyi-kötü, güzel-çirkin gibi hususların insandan insana değişiklik arz ettiğini düşünürler. Onlara göre, maksat ve ihtiyaçlar değiştikçe *hüsün-kubuh* da değişir ve farklılık gösterir. Bir iş, bir kişinin amaç ve maksadına uygun olurken başkasına göre uygun olmayabilir. Birincisi söz konusu işi iyi sayarken öbürü kötü sayacaktır. İnsan, yapısı itibarıyla kendi nefsinin gözetip, başkalarını ikinci plana ittiğinden, bir işin güzel veya çirkin olarak kabul edilmesinde kendi çıkar ve temayülleri söz konusu olacaktır. Kendi çıkar ve tabiatına uygun olan işleri güzel, bunlara aykırı olanları çirkin görecektir, başkalarını göz önünde tutmayacaktır.⁴⁷⁷ Gazâlî de bu noktada Eş’arîler gibi izafilik açısından duruma bir değerlendirme yapar: Kişilere göre değişebilen iyilik ve kötülük fayda ve zarar gibi subjektif ölçülerle *hüsün-kubuh*’un anlamlarının izafî olduğunu belirtir. Akabinde bir örnekle bu izafiliği delillendirir: Bir hükümdarın öldürülmesi düşmanları açısından iyi, dostları açısından kötü olarak ifade edilir.⁴⁷⁸

Bu anlamda *hüsün ve kubuh*’un izafiliğini savunan Eş’arîler’e ve Cebriyye’ye göre öncelikle Allah’a izafetle iyilik ve kötülük kavramlarından söz edilemez; iyilik ve kötülük, beşeri-ahlakî alana aittir. Çünkü bu kavramlar Allah açısından birbirine eşittir. Allah’ın tüm fiilleri adalet içerir. Allah, fiillerinde kabih değildir.⁴⁷⁹ Nesne ve fiillerin özünde *hüsün ve kubuh* niteliklerinin olmadığını belirten Eş’arîler, onların zatlarında güzellik ve çirkinliğin, iyilik ve kötülüğün aranılmayacağını ifade etmektedirler. *Hüsün ve kubuh* din geldikten ve ilahî hükümler fiillere konu teşkil ettikten sonra söz konusu olmaktadır. Bu düşünceye göre insan bir dine muhatap

⁴⁷⁵ Muhammed Taki Caferi, **Cebr ve İhtiyar**, Muesese-i Tedvin ve Neşre Asar-ı Allame Caferi, Tahran, 1377, s. 18.

⁴⁷⁶ Sedat Baran, Molla Sadra’da Cebr ve İhtiyar Problemi, **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 2, Cilt: 2, Sayı: 2, Güz 2016, s. 94.

⁴⁷⁷ Çelebi, s. 67.

⁴⁷⁸ Gazâlî, **el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl**, 1, tahk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medinetü’l- Münevvera, 1413, ss. 56-57.

⁴⁷⁹ Ebu’l Hasen el Eş’arî, **Kitâbu’l-lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’ Hamude Ğurabe** (tahk.), Kahire, 1955, s. 117; Eş’arî, **El İbâne an Usûli’d-Diyâne**, Fevkiyye Hüseyin Mahmud (tahk.), Daru’l-Ensar, Kahire, 1977, ss. 193–194.

olmadan önce işlediği fiiller şartlara ve amaçlara göre izafî, ilahi emir ve yasaklar buyrulduktan sonra bağlayıcı bir değer kazanmaktadır. Mutezile bu meseleyi insan fiillerinde olduğu gibi “*adalet*” prensibinde ele alır. Zira Mutezile’ye göre Allah kötülükleri yaratmaz ancak iyi olan şeyleri yaratır. Bunun aksi düşünülürse O’nun adil ve hâkim sıfatına ters düşen bir durum söz konusu olur. Allah’ın kabîh olan şeyi yapmaması, bunu tercih etmemesi aynı zamanda kendine vâcib olan şeyi terk etmemesi onun adaletinin gereğidir. Zira Allah’ın tüm fiilleri iyidir; bu nedenle kötülük O’na nispet edilemez.⁴⁸⁰ *Hüsün* ve *kubuh* meselesini fiillerin zatı üzerinden değerlendiren Mu’tezile ve Mâturîdîlere göre, iyilik ve kötülükler fiillerin zatına ait niteliklerdir. Akıl birçok fiilin iyilik ve kötülüğünü din gelmeden önce kavrayabilir. Din geldiğinde fiilin söz konusu zâtî niteliklerini sadece haber vermiş olur; yoksa en baştan tayin ve tespit etmiş olmaz. Allah iyi olduğu için bir kısım fiilleri emretmiş, kötü oldukları için yasaklamıştır.⁴⁸¹ Yarattığı kullarına akıl gibi bir nimeti bahşeden Allah fiillerin zatî niteliklerini kullarının idraklerine sunmuştur. Mâturîdî’ye göre doğruluk ve adaletin iyiliği, zulüm ve yalanın kötülüğü akılda mevcut bir hakikattir ve akıl insanın haysiyetini yükselten sıdk ve adaleti elde etmeyi, değerini düşüren zulüm ve yalandan uzak durmayı emreder.⁴⁸² Akıl iyi ve kötü hususlara dair değişmez bir hüküm mü koyar? Bu konuda Mutezile gibi düşünen İmam Mâturîdî’ye göre akla göre zatı gereği güzel ve çirkin olan durum ve şartlar sebebiyle değişmediği halde, durum ve şartlara göre güzel ve çirkin olan şeyler değişebilir.⁴⁸³ Ona göre emir ve yasaklara uymak aklî zaruretten vacip olmuş olur.⁴⁸⁴ İlahî emir ve yasaklar, aklen iyiliği ve kötülüğü bilinen hususlarda bir delil ve işaret konumundadırlar. Bu nedenle Maturidîler, din olsa da olmasa da aklın tabiatında iyilik ve kötülükleri kavrayacak kabiliyetin mevcut olduğunu izaha çalışırlar. Gazâlî de bu hususta aynı düşünceye sahiptir. Ona göre fiilin, failin amacıyla olan ilgisi vardır. O; iyi, kötü ve abes nitelemeleri akılda önceden var olan bir bilgi olarak görmekte ve bu bağlamda insanın iyi bildiğine yönelip kötü bildiğinden kaçınma

⁴⁸⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu’l Usûli’l Hamse*, Abdülkerim Osman (Neşr.), Kahire, 1988, s. 301.

⁴⁸¹ Şehristânî, *Kitâbu nihâyeti’l-ikdâm fi ilmi’l-Kelâm*, tahk. Alferd Guillaume, London, 1934, s. 371. Ayrıca bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, I, s. 183; Korkmazgöz, ss. 35-36.

⁴⁸² Korkmazgöz, s. 37.

⁴⁸³ Maturidi, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 201; ss. 218-219.

⁴⁸⁴ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (tahk.), Daru’s-Sadîr, Beyrut, 2010, s. 249.

tutumunun kişide fitrî olduğuna inanmaktadır.⁴⁸⁵ Cebriyye bu düşüncelerin aksine insanın seçme özgürlüğünün olmadığını iyi ve kötü işlerin insanın iradesiyle değil de Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini savunur. Cebriyye'nin bu düşüncesini tartışmaya değer bir husus olarak görmeyen Mâturîdî, şöyle düşünmektedir: Onlarda anlayabilecek bir akıl olsaydı kendileriyle çelişmezlerdi. Nitekim onlar, zaruri yollarla oluşan ve müşahade konumunda bulunan bilgiyi inkâr etmişlerdir. Bu sebeple de onlarla fikrî tartışmaya girmek anlamlı bir davranış olmaz.⁴⁸⁶

Gazâlî, *hüsün-kübüh* meselesinde Mu'tezile'nin; görüşüne katılmayarak "iyi" ve "kötü", insanlar nazarında, zâtların sıfatları değil, izafetlere göre değişen göreceli durumlar olduğunu ifade eder. Zira fiile iyi ve kötü isminin verilmesi, failin amacına uygunluk ya da aykırılığa göredir. Biri için iyi olan bir fiil, başkası için kötü olabilir.⁴⁸⁷

İyilik ve kötülük meselesi birçok ayet ve hadislerde de geçmektedir. Yüce Allah Kuran-ı Kerim'de şöyle buyurmaktadır: *"Nerede olursanız olun ölüm sizi yakalar; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile! Kendilerine bir iyilik dokunsa "Bu Allah'tan" derler, başlarına bir kötülük gelince de "Bu senden" derler. "Hepsi Allah'tandır" de. Ne oldu bu adamlara ki bir türlü sözü anlamıyorlar!"*⁴⁸⁸ Görüldüğü üzere bu ayette münafıklar kötülük başlarına geldiği zaman Hz. Muhammed (s.a.v.)'den bilirlerdi. Aslında münafıklar kendi menfaatlerine zarar isabet ettiğinde, dünyada elde ettikleri bolluk ve berekete darlık ve sıkıntı geldiğinde hemen Hz. Peygamber'i uğursuz sayıyorlardı. İşte onların bu düşünceleri Allah tarafından böyle eleştirilmiştir. Allah Teâlâ bir anlamda bu ayetle münafıkların bu söylemlerinden dolayı üzüntü duyan Peygamberini teskin ediyordu. Öyle ki Allah, onların başına gelen musibeti peygamberlerine karşı kötü davrandıklarından yalan ve ihanetlerinden kaynaklı olarak elçisine bildiriyordu. Yine yukarıdaki ayetin devamında: *"Sana gelen iyilik Allah'tandır. Başına gelen kötülük ise nefsendendir. Seni insanlara elçi gönderdik; Şahit olarak da Allah yeter."*⁴⁸⁹ Bu ayette de Allah

⁴⁸⁵ Gazâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikadda Orta Yol**, Neşir ve terc. Osman Demir, Klasik, İstanbul, 2012. s. 139.

⁴⁸⁶ Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, -Açıklamalı Tercüme-, (terc.) Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara, 2017, s. 339.

⁴⁸⁷ Gazâlî, **Mustasfâ**, I, s. 183.

⁴⁸⁸ Nisa 4/78.

⁴⁸⁹ Nisâ 4/79.

iyiliğin kendisinden, kötülüğün insanın yapıp ettiklerinden dolayı olduğunu peygamberini muhatap alarak insanlara iletmek istiyor.

Bu ayetlerden ve yukarıdaki iyilik ve kötülükle ilgili görüşlerden bahsettikten sonra *hüsün-kubuh* meselesini insanın sorumluluğunda ele alıp iyilik ve kötülüğün insan merkezli mahiyetini Cahız'ın mizaç düşüncesine göre değerlendirmek isteriz. Konu çok kapsamlı ve tüm zamanlarda tartışmaya açık hususları barındırdığı için burada maksadımız iddialı tespitlerle beyanda bulunmak değil elbette. Fakat iyilik ve kötülüğün meydana getiricisinin insanın kendisi olduğunu bilmekle beraber bu meseleyi Cahız anlayışında çözüm odaklı ele almayı uygun görmekteyiz.

İnsanlar iyilikleri ve kötülükleri yeri ve zamanı geldiğinde menfaatleri, amaçları ve istekleri doğrultusunda meydana getirmektedirler. Bu durum aslına bakılırsa insanın doğasının onu harekete geçirmesi ile tezahür eden bir durumdur. Peki, iyiliklerin yayılması ve devam ettirilmesi kötülüklerin ise bertaraf edilmesi hem toplumsal ahlak açısından hem de din açısından istenen bir durum ise bunun insan odağında gerçekleşmesi nasıl olacaktır? Cahız'ın ideal bir yaşam ve ahlak edinme noktasında mizacın dengelenmesi düşüncesini bu anlamda düşündüğümüzde ilk olarak *bilme*'nin önemiyle karşılaşmaktayız. Bilme ve eyleme geçme paralel ilerlediğinde ve bu başarıldığı takdirde mesele işin içinden çıkılmaz bir hal değil de farkına varıldığında pratikte oldukça kolay görünmektedir. İyinin veya kötünün, güzelin veya çirkinin bilinmesi açısından ilk önce insanın bir bilgi aşamasından geçmesi, bunu kalbe akıtması yani bünyesinde barındırması gerekmektedir ki en nihayetinde bu iyi olarak eyleme dönüşebilsin.

Yüce Allah yeryüzünü nimetleriyle donatmış; yaşayan her bir canlının rızkını vermiştir. Kendisine inanan veya inanmayana göre bir rızık taksiminde bulunmamıştır. Aksi olmuş olsaydı eğer, O'na inanmayan kullarından nimetini geri çekerdi ya da onların üzerine hep bir musibet gönderirdi. Fakat Allah'ın yeryüzünde hayır ve şerri seçme, ikisi arasında tercihte bulunmasına yönelik kullarını imtihana tabi tuttuğu görülmektedir: *“Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu (karşılığını) görür. Kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.”*⁴⁹⁰ Ayetinde anlaşıldığı üzere Allah Teâlâ, hayır ve şer hususunda inanan inanmayan diye ayırmamış. İyilik ve kötülük eylemleri insanın iradesine bırakılmıştır. Ayrıca bu

⁴⁹⁰ Zilzal, 99/7-8.

seçeneklerin karşılığını tercihlerine göre alacaklarına işaret etmiş, bir anlamda yarattığı tüm kullarını akletsinler diye doğru tercihe yöneltmiştir. Cahız'a göre dünyanın maslahatı, hayır ve şerrin, zarar ve faydanın, sevilen ve hoşlanılmayanın, düşüklük ile yksekliliğin, okluk ile azlığın i ie olmasındadır. Yalnızca şer olsaydı varlıklar helak olurdu; sadece hayır olsaydı musibet ile sına ma ortadan kalkardı. şerden kurtulmak için düşünmeye, tedbire sebep kalmazdı. Düşünmenin yokluğuyla da kinattaki hikmet yok olurdu. Ona göre ne zaman seçenekler gider, o zaman farkındalık da biter. lim için araştırma, tereddüt ve öğrenme, haliyle ilim de olmazdı. Kişi işlerin sonucunu bilmezse akıl yürütme de olmazdı, ruhlar anlamsız akıl işlevsiz olurdu. Dolayısıyla davranışlarda iyi ve kötüyü veren şey akıldır.⁴⁹¹

Mutezile'nin düşüncesine göre de *hüsün-kubuh* meselesinde Allah'ın akla verdiği rol önemlidir. Aklın bu rolünü bütün kullarına dağıtmış olması O'nun adaletli olduğunu göstermektedir. Nitekim onlara göre Allah, insanlar hakkında iyi olanı yaratmış ve insanlar dünya ve ahiret saadeti elde etsinler diye onlara peygamberler göndermiştir. Mu'tezile'ye göre akıl, dini hükümler koymada değil, güzel ve çirkini idrak etmede, "şu fiil güzel, şu fiil çirkindir" gibi gerçeklik hükmü ifade edildiği zaman hâkim bir unsurdur.⁴⁹² Mutezile âlimi olan Cahız da bu minvalde eserlerinde hemen hemen her hususta aklı öncelemektedir. Daha önce de dediğimiz gibi Cahız, insanı ele aldığı hususlarda insanın hep bir iyi yı bulma, güzel olana yönelme ve bunlar için çaba göstermesi gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Cahız için öncelikli olarak kişinin nefsteki eğilimlerine karşı şehvet ve akıl kuvvelerinin sağlıklı işletilmesi, bu eğilimlerin yerli yersiz isteklerine karşı bir lnn/dengenin oluşturulması önem arz etmektedir. Akıl bu anlamda iyi yı ve kötüyü insana kavratın düşünce kuvveleriyle donatılmıştır. Bu kuvveler zamanla tecrübe edilmiş, doğruluğu kabul edilebilen bilgiler de olabilir. İnsanın iyi yı kötüden ayırt etmesi için ilk olarak bu kuvvelerden yararlanması hem kendisi için hem de çevresi için olumlu sonuçlar doğuracaktır. Bu bağlamda Cahız'ın düşüncesine göre insanın içinde(mizacında) iyi'nin mayalanması için telkin çok önemlidir. Peki, bu durum nasıl olacak? Cahız metodolojisinde kişi; iyi ve güzel olana dair her şeyde dimağına sürekli telkinler gönderdiği takdirde bünyesinde kıvama gelmiş bir mizaç oluşacaktır. Kıvama gelmiş

⁴⁹¹ Cahız, **Kitâbü'l-Hayevân**, I, thk. Abdüsselam M. Harun, Mısır: Mektebetü ve matbaatu Mustafa el-Bn, Mısır, 1384/1965. ss. 204-206.

⁴⁹² elebi, ss. 78-83.

bir mizaç zaten belli bir aşamadan sonra telkin almaya da ihtiyaç duymayacaktır. Bu durum bünyede alışılmış hale getirildikten sonra mizaç dengelenmesi ortaya çıkmış olacaktır. Bunu bir örnekle somutlaştırsak; paraya ihtiyacı olan bir insan hırsızlık yapmanın kötü olduğunu bilmektedir. Nefsin dürtülerine karşı hırsızlık yapmanın kötü olduğunu sürekli kendisine salık vermektedir. Bu salık verme kendisinde devam ettikçe hırsızlık kötü olarak hafızada hapsedilmiş olacak ve böylece bir davranış olarak ortaya çıkmamış olacaktır.

Hüsün-kubuh meselesine Ebu'l Muin en-Nesefî'nin, *Tabşiratü'l-Edille* de tıpkı Cahız'ın yukarıdaki düşüncesine benzer bir şekilde temas ettiğine rastlarız. Nesefî'ye göre aklın tabiatında güzelliklere ve iyiliklere yönelik bir eğilim var iken aynı zamanda çirkinliklerden hoşlanmama kabiliyeti de mevcuttur. Bu yüzden tek tek olmasa da akıl genel anlamda iyilik ve kötülükleri bilip kavrayabilecek kuvvettir. Allah'ın aklı bu özelliği dolayısıyla emir ve nehiyleri için delil kıldığını beyan etmektedir.⁴⁹³ Bu düşüncede Nesefî'nin insanın tabîî olarak iyinin veya kötünün ne olduğunu bilebileceğini ve yaşamını ona göre belirleyebileceğini belirtmesinden hareketle insan mizacının bu bağlamda akılla bağlantılı olarak iyiyi tercih etmesiyle ideal bir yaşam tarzını kendisine oluşturması imkânsız olmayacaktır. Cahız açısından da akıl mizacın dengelenmesi hususunda baskın bir potansiyeldir. Nitekim akıl, insandaki hazların kötü fiillere meyletmesi durumunda bu eylemlere dur diyebilmeli, iyi olan fiillere yönelebilmelidir.

Cahız'a göre denge hali, akıl ve şehvetin nefsi yönlendirme bakımından birbirine denk olduğu durumu göstermektedir. İki güç(şehvet ve akıl) birbirine denk ise eylem seçime bağlı olarak gerçekleşir.⁴⁹⁴ Cahız, eylem seçiminde bireyin üzerine bir sorumluluk yüklemek ister ki o da bireyin çabasıdır. Çünkü bir seçimin yapılabilmesi için öncesinde iyi ve kötüyü ayırt etme noktasında zihinsel bir çaba gerekmektedir. Neticede bu seçimde sağlıklı karar vermek, iyi olana meyletmek kişinin faydasına olacağı için aynı zamanda tecrübe edilerek elde edilecek olan doğru seçimler de mizacın dengeye kavuşmasına imkân sağlayacaktır.

Burada iki gücün şehvet ve aklın ortaya koyduğu eylem ürününü henüz davranışlara geçirmeden insanın seçimine sunması son derece avantajlı bir durumdur

⁴⁹³ Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, I, ss. 457-458.

⁴⁹⁴ Cahız, *Kitâbu'l-mes'âil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife*, s. 116; Daha fazla bilgi için bkz. Cengiz, (Cahız) s. 47.

ki insan, bu üründen iyi veya kötü olanı ayırt edip ona göre bir tercihte bulunabilsin. Bu ayırt edicilik kabiliyetiyle insanın, artık meselelerin kaynağı üzerinden tekrar tekrar konuşmasının yerine meselelere çözüm odaklı yaklaşarak ilk önce kendisinden başlaması gerektiği kanaati unutulmamalıdır. Dünden bugüne iyilik ve kötülük insandan mı yoksa Tanrı'dan mı gibi tartışmalar neden hâlâ bitmemektedir? Bu meseleyi tartışanlar problemleri çözmek yerine birbirlerinin fikirlerini çürütmek derdiyle enerjilerini tüketmektedirler.⁴⁹⁵ Oysaki her insan kendine düşen görevi yapsa Cahız'ın da işaret ettiği gibi bunu yaparken değişim ve dönüşüm noktasında karakterini oluşturan mizacından başlasa, iyilikler arttırılıp yayılsa, kötülükler savılsa o zaman dünya ve ahiret mutluluğu elde edilmiş olacaktır. Geçmişten gelen kötülük düşüncelerini bertaraf etmek de yine insana düşüyor. Bunun için bir zihinsel arınma (katarsis) gerekli görülmektedir. Bu arınma önce zihinden başlar sonra sosyal çevreye yayılır. Zihinsel arınma geçmişten gelen bütün olumsuzluklardan, önyargılardan, cahiliye döneminden gelen kültürel tortulardan insanın hicret etmesi “*ver'rücze fehçür*”⁴⁹⁶ ayetiyle emredilmektedir. İnsanın bu değişim ve dönüşümüne dair Allah Teâlâ, Hz. Peygamber(sas.) ile bu zihinsel katarsisi emretmekte ve peygamberin nezdinde tüm insanları bu arınmaya davet etmektedir. Hz. Peygamber(sas) bu zihinsel hicreti yaşadıktan sonra, bedensel hicrete göç etmiştir.⁴⁹⁷ Zihnin kötü olan her şeyden arındırılması, iyi olan her şeyin ise zihinde kalıcılığının sağlanması insanın mizacının tertemiz ve arınmış olmasına yardımcı olacaktır.

Cahız, *hüsün-kubuh* 'u bir pasajında şöyle ifade eder: *Sana güzeli açıklayayım. Güzellik tam ve uyumlu (itidal) olmaktır. Uyumun sınırları dünyadaki işlerle belirlidir ve bu işler için uygun olan ölçülerle çerçevelidir. Sınırları aşan her şey, en faziletli düşünce olan felsefe ve din de buna dâhildir. Bunlar insanın doğasına uygun değilse yerilesidir ve çirkindir.*⁴⁹⁸ Görüldüğü gibi Cahız da *hüsün-kubuh* 'u yarar zarar çerçevesinde izafilikle değerlendirir. Bir şeyin güzel ya da çirkin olduğunu parçaya değil, bütüne bakarak değerlendiren Cahız, böyle bir değerlendirmede bile bir denge arar. Ona göre denge nefste var olan doğalarda bir uyum olmasıdır ki doğalar eyleme dönüştüğünde ona bütün olarak yaklaşılsın; güzel ya da çirkin, iyi ya

⁴⁹⁵ Çelebi, s. 59.

⁴⁹⁶ Müddesir 74/5.

⁴⁹⁷ Düzgün, **Sosyal Teoloji**, Otto Yayınları, İstanbul, 2017, s. 122.

⁴⁹⁸ Cahız, **Kitâbu'l-Kıyân**, s. 75.

da kötü denebilirsin. Bu nedenle Cahız, insanı kötülüğe(felakete) götürecek arzuların korkuyla dizginlenebileceğini böylelikle şehvet ve korku arasında bir dengenin kurulması gerektiğini savunmaktadır. Buna göre nefsin taleplerine karşı aklın konumu, şehvetin getireceği birçok hazzın gerçek haz olmadığını süzmektir. Nefsin eğilimleri yine nefste bulunan korku gibi eğilimlerle dengelenmektedir.⁴⁹⁹ İnsan fizyolojik olarak sürekli bir rahatlık veya lezzet aramaktadır. Akıl bu noktada devreye girer ve insana iyi-kötü, güzel çirkin gibi ayrımlar gösterir; onu yönlendirir veya sınırlar. Bu bir anlamda aklın sürekli aktif bir şekilde nefsin isteklerindeki iyi ve kötü olanı ayırt edip, insanları tehlikeden korumak, iyi olana yöneltmek görevidir.

Cahız, iyiyi kötüyü temyiz açısından akıllı tek başına yeterli görmemektedir. Akıl elbette bazı şeylerin iyi veya kötü olduğunu idrak edebilir. Eğer böyle olmasa peygamberlerin tebliğinin anlaşılması mümkün olmazdı. Cahız, dini emir ve yasakların nefsi aşırı arzulara karşı korkutmakla beraber dengenin sağlanmasında akla yardımcı olduğunu ifade eder. Bu nedenle Allah'ın peygamber göndermesindeki maksadını daha açık anlayabilmekteyiz. Dihlevî'nin dediği gibi, Peygamberler elçilik vazifelerinde bir nevî insanlara sorumluluklarını hatırlatırlar, insanların doğuştan tertemiz olan fitratlarına sonradan bulaştırdıkları kötülüklerden temizlemeye çağırırlar.⁵⁰⁰ Özellikle son dönem Mutezile âlimleri *hüsün-kubuh* meselesinde akıl-din açısından bir dengeyi kurmayı çabalamışlardır. Kadı Abdülcebbar, bir fiilin yararlı veya zararlı bütün yanlarını ve sonuçlarını bilebilmek için peygambere ihtiyaç olduğunu belirtir. O nedenle bütün fiiller iyilik veya kötülük açısından genel çerçevede bilinebilse bile bütün fiiller bu açıdan tam olarak tahlil edilemez; edilse bile bu eksik kalır.⁵⁰¹

Emr bi'l-ma'ruf nehy a'ni'l-münker çerçevesinde insan önce nefsinden başlayarak kendine iyilik emretmeli, kötülüklerden uzak durmalı sonra da çevresine iyilik yaymalıdır. Burada mühim olan insanın iyilikleri yaşatması ve yayması kötülük düşünürken ya da kötülüklerle gitmeden önce nefsini durdurmasıdır.

Bir başka açıdan düşünüldüğünde insanın doğası, dışarıdan gelebilecek bir emir veya yasaklamayla değil de zaten özünde bulunan iyilik güdüsünü içerdüğinden

⁴⁹⁹ Cahız, *İstihkâku'l-İmâme*, s. 302.

⁵⁰⁰ Daha fazla bilgi için bkz. Mehmet İlhan, *Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007, s. 132.

⁵⁰¹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*, ss. 564-566.

dolayı iyilik yapmaya meyillidir. Cahız da doğa kavramını bu yönde açıklamaktadır. O, nefsin arzularının kontrol edilmesinin bu anlamda mizacın dengelenmesinin zor olduğunu bilmektedir. Bunu da tekellüf⁵⁰² kavramıyla izah etmektedir. Cahız’a göre tekellüf, akıl ve nefsin heva ve istekleri arasında bir mücadele içerisine girer ve bunu bir denge haline getirir, doğallık da ideal ahlak düzeyine denk hale getirilmiş olur.⁵⁰³ Onun tekellüften kastını insanın nefsi ile mücadele etme durumu olarak anlayabiliriz. Cahız’ın nefsin durumuna göre bunu iki manada kullandığı ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi zorlanmışlık; ikincisi yapmacıklıktır ve bunların birbirinden uzak anlamlar olmadığını Cahız’ın nefsin arzularıyla ilgili ifadelerinde anladığımızı belirtmek isteriz. Bu durumu daha iyi anlamak için Cahız’ın vermiş olduğu bir örnek, tekellüf ve doğallık düşüncesini somutlaştırmaktadır: *Cimri birisinin iyilikte bulunması tekellüf halini ifade ederken; cömert birisinin iyilikte bulunması hali doğallığı ifade eder.*⁵⁰⁴ Her iki manayı cimrilik üzerinden değerlendirdiğimizde, cimri bir kişinin nefsinin zorlanarak verme duygusu aynı zamanda yapmacıklığı da göstermektedir. Öyle ki Cahız, eylemin zorlanmışlık veya yapmacıklık duygusuyla değil de doğallıkla oluşmasını ve bu doğallığın sürekliliğini arzulamaktadır. Neticede Cahız’a göre cimri birisi iyilik ede ede cömertlik doğasına ulaşabilir. Cömert kişiye gelince ise Cahız, cömert kişinin zaten doğası kendinde mevcut olduğu için iyiliğin ondan doğallıkla sadır olabileceğini ifade etmektedir. Örnekten anlaşılacağı üzere insanın cimriyken cömert olması yeni bir doğanın(mizacın) oluşabileceğinin imkânına işaret etmektedir ve bu açıdan bakıldığında doğanın/mizacın değişmezliğini iddia etmek Cahız’ın ahlak teorisine ters düşmektedir. Cahız’ın, insanın mizacına dair kurmuş olduğu paradigmasında üzerinde ısrarla durduğu husus; “-değişebilirlik-”tir. Çünkü o, hemen hemen her meselede ideal bir dengenin imkânını araştırmaktadır. O nedenle Cahız’ın mizaç düşüncesine genel olarak bakıldığında onun maksadının, insanın kendisine ve çevresine yararlı olabilecek doğasını -zor olsa bile en azından bir çaba ile- her türlü olumsuzluklara karşı muhafaza etmesi ve bunu yaşamı boyunca devam ettirmesi olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz. Gazâlî ve Cahız bu hususta aynı düşüncededir: İnsanın ideal dengesini

⁵⁰² Zor gelen bir şeyi emretmek, meşakkatli bir işi yüklenmek ve alışkanlıklarının hilafına bir işi yüklenmek anlamlarına gelir. Bkz. Cengiz, (Cahız), s. 48; Tekellüf, yapmacıklık/tasannu’, zorlama ve anlaşılma olma. Bkz. Karuko, s. 295.

⁵⁰³ Cengiz, (Cahız), s.48.

⁵⁰⁴ Cahız, **el-Hayevân**, I, s. 127.

oluşturması zor; fakat imkansız değildir. Bu denge ancak kişinin gayretiyle ortaya çıkacaktır.⁵⁰⁵

Neticede insan için zor gelen bir şeyi nefesine yaptırması güç bir durum olabilir. Fakat buna rağmen insanın kendi kendini eğiterek; alışılmış olarak devam eden olumsuzlukları ortadan kaldırması, sonucun iyi olacağını düşünerek sıkıntıya katlanması, kaçınılmaz bir davranış olmalıdır.

2.3.3. Ahlak Açısından Mizaç

Kapsamı çok geniş bir alan olması ve hemen hemen tüm disiplinleri ilgilendirmesi bakımından ahlak ile ilgili açıklamalara “Mizaçla İlişkili Kavramlar” başlığı altında bir bölüm olarak daha önce değinmiştik. Burada ise biz, ahlakın mizaç ile ilintili bağlarından bahsetmeye çalışacağız. İnsanın doğasında zaten var olan bir ahlak var mı yok mu, kötü ahlak var mı? İnsanın mizacında kötü ahlakın iyi ahlaka dönüşmesine bir zemin var mıdır? Bu soruların hatlarında Cahız’ın insanın doğasına(ahlakına) dair araştırmalarında tespit etmiş olduğu ahlakın mizaçla olan bağlarını tahlil etmeye gayret edeceğiz. Fakat bu tahlillerimize geçmeden öncelikli olarak bilinmesini istediğimiz önemli bir husus var ki; Mutezilenin içerisinde ahlak konusunu mizaç endeksli ilk kez ele alan bir isim olarak Cahız’ı görebildiğimizi söyleyebiliriz.

Cahız’ın, Galen’in etkisiyle bedeni oluşturan dört sıvının nicelik ve nitelik bakımından kişinin sağlık durumunu ve davranışlarını bununla birlikte ahlakını oluşturduğunu kabul ettiğinden bahsetmiştik. Ona göre bedendeki soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık durumu ayrıca kan, balgam, sarı safra ve kara safranin vücutta dengeli dağılımı ahlakî eylemlerin ortaya çıkmasında tetikleyici unsurlardır.

Cahız’ın düşüncesine göre insan belli bir çaba sonucunda mizacında bulunan unsurları dengeleyerek ahlakî eylemlere kavuşabilir. Onun ideal ahlakın elde edilmesi için mizacın dengelenmiş olmasını hayli önemseydiğini bilmekteyiz.⁵⁰⁶ Ancak bunun nasıl olacağını sistematize etmemiştir. Bununla birlikte onun bu konudaki görüşlerini şöyle ifade edebiliriz: Arzu ve akıl kendi aralarında çatışır burada iyi ve kötü arasında bir tercih durumu ortaya çıkar. Ancak bu hal tereddütlü

⁵⁰⁵ Gazali, *İhyâ-u Ulûmi'd Dîn*, Cilt:6, ss. 153-155.

⁵⁰⁶ Cahız, *İstihkâku'l-İmâme*, s. 299.

olarak tercihin gerçekleştiği hal olur. Âlimimiz, böyle bir durumu ideal ahlakın olabilmesi için tek başına yeterli görmez. *Hüsün-kubuh* konusunda değindiğimiz gibi Cahız, denge halinin tekellüfle(yapmacıklık), herhangi bir zorlanmışlıkla oluşturulmaması gerektiğini düşünür. Böyle bir durumda eylemin tereddütlü olarak ortaya çıkacağını ve bunun ideal ahlakî eylem olmayacağını düşünmektedir. Olsa bile bu ahlak, ona göre uzun soluklu olmayacaktır. O, ahlakî eylemlerin doğallıkla ortaya çıkmasını dilemektedir. O yüzden içte birtakım hazların itici güçlerini kontrol edecek aklın, ahlakî olan yetilerin ortaya çıkmasını sağlaması gerektiğini vurgular. Bu da Cahız'ın deyiimiyle aklın herhangi bir tekellüfle değil de doğallıkla bir seçim yapması demektir. Kişi içinden gelmeden zorlanarak iyilikte bulunmaya çalışırsa bu durum onun üzerinde kalıcı değil de geçici bir hal olacaktır. Ayrıca bunun samimi bir iyilik olmadığı çevresinin dikkatinden de kaçmayacaktır. Oysa tam tersi, kişi içinden gelerek, zorlanmadan ve iyiliğin mahiyetini kavramış bir şekilde iyilikte bulunursa bu durum onda doğal bir hal olduğunu gösterecektir. Aynı zamanda bu hal geçici bir nitelik olmanın aksine kişide yerleşmiş ve değere bürünmüş ahlakî eylem olarak gün yüzüne çıkacaktır. Cahız'ın *el-Ma'âş ve'l-Me'âd* adlı eserinde yazdığı bir pasajdan yukarıda izaha çalıştığımız maksadını net olarak anlayabiliriz: *“Aklın yetileri doğal yetiler üzerinde güçlendiğinde onların taleplerini zayıflatır. Bu durumda da kişi erkenden gelecek olan hazlara karşı ötede olanı kararlı bir biçimde ve içinde herhangi bir zorlama ile karşılaşmaksızın doğallıkla seçer.”*⁵⁰⁷ Yani bu durumda o, iyi eylemin tereddütsüz olarak seçilmesini istemektedir. Anladığımız kadarıyla Cahız'ın mizacın dengelenmesi düşüncesinde olmazsa olmaz hususları vardır ki bunlar: İnsanın mizacında yer alan hazlara karşı iyiyi kötüyü ayırt etmesi(bilme); iyi olanları kendine sürekli telkin etmesi(eğitim) ve tüm bu iyilikleri alışkanlık haline getirmesi(tekrar) gibi başat faktörlerin kişi tarafından işlevsel hale getirilmesidir. Cahız'ın denge düşüncesini izaha çalışırken zaman zaman üzerine eğildiğimiz hususlar bunlardı. Neticede bunların bir bütün olarak dinamik olma durumu ideal ahlakî eylemlerin ortaya çıkmasını sağlayacaktır. İnsan fitrî olarak kendine yarar sağlayan bulma eğiliminde olduğu için doğal olarak yaşamı boyunca mutlu olmanın ve mutlu kalmanın gayreti içerisinde. Farâbî de mutluluğun çerçevesini çizerken Cahız'ın mizaçla ilgili düşünceleriyle örtüşen detayları kullanmıştır. Farâbî'ye göre

⁵⁰⁷ Cahız, *Kitâbu'l-Mes'âil ve'l-Cevâbât fi'l-Ma'rife*, s. 116.

insan, mutluluğa ulaşmak için kendine yaraşır eylemlerde bulunmak durumundadır. Bu sayede insan, aşama aşama insanlık onuruna ve kendini diğer canlılardan ayıracak ahlakî olgunluğa ulaşacaktır. Bu olgunluğa ulaşmak ise, özgür irade ile gerçekleştirilen ve anlık(geçici) olmayan, sürekli bir şekilde yapılan(tekrar), adeta insanın ayrılmaz bir parçası haline gelen(alışkanlık) eylemlerle mümkündür. Ahlaki faziletler ve reziletler ancak belirli bir mizaçtan doğan fiillerin belli bir zamanda defalarca tekrar edilmesi(telkin) ve ona alışık hale gelinmesiyle nefiste meydana gelir ve yerleşir(mizacın dengelenmesi). Eğer bu fiiller iyi iseler, nefiste meydana gelen bir fazilet; kötü iseler, bir aşağılık olacaktır.⁵⁰⁸ İşte, kişinin fiillerini davranışa geçirmeden önce nefste iyi olanları seçmesi durumu bir anlamda kişinin mizacının denge haline kavuşmasına vesile olacaktır.

Cahız, ahlakın toplum içinde de elde edilebileceğini vurgular. Nitekim o, nefis eğitiminin toplumdan soyutlanarak değil de bilakis toplum içerisine girerek erdemli davranışların sergilenmesi ve bunların sürekli hale getirilmesiyle yapılabileceğini vurgular. Böylece Cahız dengeli ve sürekli/doğal hale getirilmiş ahlakın toplumdan ve nefsin iştahından kaçarak değil; onlarla karşı karşıya gelerek dengelenebileceğini ifade etmektedir.⁵⁰⁹ Burada zıtlıkların dengeye kavuşturulmasıyla oluşabilecek orta halin meydana gelebileceğini düşünebiliriz. Öyle ki nefis terbiyesi için inzivayı tercih eden bir kişinin toplum içerisine girdiğinde ne kadar zorlanacağını tahmin etmek güç olmayacaktır. Önemli olan bu durumu zor olan yerde başarmak yani nefsinin iştah kabartacağı sosyal ortam içinde nefis terbiyesi yaparak erdemli davranışlar elde etmektir. Cahız'ın bu düşüncesine tamamen zıt olan bir düşünce ve eylem hareketini Gazâlî'de görmekteyiz. Gazâlî hiç şüphesiz bir dönem psiko-spritüel kriz sürecinden geçmiş birisi olarak kalbin hastalıklardan arınması gerektiğini belirtir. Bunun için arınma düşüncesiyle kendisini bir süre inzivaya çeken Gazâlî, kalbin, sağlıklı bir yaşam için dengeye ihtiyaç duyduğunu belirterek bunun nasıl olması gerektiğini şöyle izah eder: “Bedende dengeli beslenme, dengeli hareket, egzersiz ve diyet gerekir. Bunlar yoksa kalp zamanla rahatsızlanır. İfrat(aşırı) tefrit(az) bağlamında duygularda ve davranışlarda itidal(denge) durumunun oluşmasından sonra güzel huyların ortaya çıkacağını izah

⁵⁰⁸ Fârâbî, **Fusulu'l-Medeni**, (Çev. Mehmet Aydın-M.Rami Ayas) Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1980, s. 31.

⁵⁰⁹ Cengiz,(Cahız), ss. 48-49.

eder. Eğer bu denge oluşturulamazsa o zaman da kötü huyların meydana gelmesi söz konusu olur. Örneğin öfke dengelendiğinde şecaat ortaya çıkar. Şehvet dengelendiğinde iffet ortaya çıkar.”⁵¹⁰ Gazâlî’nin bu düşüncesine göre buraya kadar her şey iyi ve olabilecek hususlar iken; nefis terbiyesinden geçmiş bir insanın toplum içerisine girdiğinde nefisine karşı kendisiyle ne derece mücadele edeceği ve bunda ne kadar başarılı olabileceği de tartışılabilir bir mevzuyla oluşturma mahiyetindedir.

Mutezilî kelamcılara göre iyi-kötü ahlaki değerler insanın akli sayesinde bilinebilirler. İnsana neyin iyi neyin kötü olduğunu keşfetmek ve bilmek için doğuştan bir yetenek ve kabiliyetin bahşedildiğini kabul ederler. Doğuştan gelen bir kavrayışla insanın akli, iyi ve kötüyü kavramada ölçüttür.⁵¹¹ Cahız da bu anlamda aklın bu kavrayış mekanizmasını insanın eylemlerinde kullanması gerektiğini düşünür. Hatta Cahız, nefsin arzularına karşı aklın gerekli tüm tedbirleri alması gerektiğini vurgular. O yüzden de yukarıda bahsettiğimiz gibi aklın yetilerini nefsin yetilerinden üstün tutar. Çünkü akıl, ister nefsanî olsun ister aklî olsun duygu ve düşüncelerdeki iyi ve kötü eylemlerin iyisini seçen kötüsünden uzak kalınmasını kişiye salık veren adeta bir hakem görevindedir.

Cahız, *Kitâbu’l-Buhalâ* adlı eserinin bir bölümünde insanın duygularının olmasını ahlakın güzelleşmesine bir sebep olarak görmektedir. “*Ben hedefi saptırılmayan bir ağlamanın, yerinde ve zamanında insan mizacına uygun ve sonucunda da güzel olduğunu iddia ediyorum. Ağlamak, ağlayanın inceliğine ve merhametli olduğuna delildir.*” Yine gülmenin insanın ahlakına olumlu olarak etki ettiğine değinen Cahız: “*Gülmek, insanın mutluluğunda ve mizacının iyi olmasında nasıl önemli olmaz ki? Gülmek, fıtratın özünde ve yaratılışın temelinde olan bir şeydir. Çünkü gülmek, çocukta ilk ortaya çıkan huydur. Gülmeyele çocuğun morali iyi olur, gelişir ve neşesinin, gücünün kaynağı olan kanı çoğalır.*” Ayrıca şakanın da bir yeri ve ölçüsünün olduğundan ahlakî değerinden şöyle bahsetmektedir: “*Kim onun ölçüsünü kaçırsın ya da eksiltirse, ahmaklığa ve kusura neden olur. İnsanlar, gülmeyi*

⁵¹⁰ Gazali, *İhyâu Ulûmi’l-Dîn*, C. 3-4; Öznur Özdoğan, Gazali ve Benötesi Yaklaşım, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 52:2, 2011, s. 15.

⁵¹¹ Fethi Kerim Kazanç, Mu'tezile'nin Ahlak Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler, **İlahiyat Fakülteleri V. Kelam Anabilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve "Kelam'da Bilgi Problem " Sempozyumu**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, 2003, s. 191.

ve şakayı ölçülü olduğu takdirde ayıplamamışlardır.⁵¹² Görüldüğü gibi Cahız, ahlakî eylemlerde insanın dengeli davranışlar sergilemesi gerektiğini eserlerinde böyle vurgulamaktadır. *“Harmanı(mizacı) mutedil, düşünceleri mütevazı olanın işleri düzenli olur, hareketleri de ne ifratta ne de tefritte olur. Çünkü denge dengeyi doğurur. Dengesizlik de dengesizliği.”*⁵¹³

Sözün(konuşmanın) da yerli yerinde yani bir dengede olmasıyla kişinin ahlakına etki edeceğini belirten Cahız: *“Tabiatı(mizacı) ona (doğallıkta) cömert davranarak, tamamen rahat ve az konuşan, az söz sarf etmesiyle birlikte, son derece sakin, rahat bir kişilik sergileyen kimse, en çok övülen bir davranışı sergilemiş olur. (bu hal) kalplerde de daha büyük bir etki bırakır. Ayrıca (o kişinin bu az sözleri) dinleyiciler için de zorlama ve büyük çabalar sonucu ortaya konan tekellüflü(yapmacıklı) çok sözden daha faydalıdır.”*⁵¹⁴ Susmayla konuşma arasında en iyisi hangisi diye bir mukayeseye gittiğinde ise Cahız, her zaman için konuşmanın daha hayırlı olacağını düşünür. Ona göre konuşmak, ahlakî açıdan susmaya karşı daha üstün bir eylemdir.⁵¹⁵ Özellikle insanlar arasındaki sözlü iletişimde iyi veya kötü sözlerin kişinin mizacının değişmesine etki edeceğini şu sözleriyle anlamaktayız:

“İnsanı sadece insan bozar. Müstehcen gülen, soğuk şakalar yapan, müstehcen konuşan kişinin söylediklerine kimse gülmese, ona teşekkür etmeyip, söyledikleriyle neşelenmese, herkes ona garip garip baksaydı, o kişi, müstehcen gülmezdi, şakalarına da sadece ailesi tahammül ederdi. Obur, açgözlülere ‘ne güzel yemek yiyor’ dersen bu onu mahveder, yeme arzusunu arttırır ve bunu sanat(marifet) haline getirmesine yardımcı olur.” İnsanların sözlerine, teşviklerine göre de insan kendinde bir huy oluşturabiliyor. *“Obur olan kişi sırf çevresi bu durumdan hoşlanıyor diye daha çok yer ve her önüne gelen yemeğe saldırır. Bu durum da onu öldürür. Eğer böyle kişilere ‘ne kadar kötü yemek yiyor’ denirse bu her iki taraf için daha iyi olur.”*⁵¹⁶

Tüm bunların yanında Cahız, insanın müzik ve şiire olan yatkınlığın, bunlarla ilgili eğitimin mizacı etkileyen noktasına temas eder. Bu konuda *Tabakâtü'l-Muğanniyîn* adlı eseri de mevcuttur. *Kitâbü't-Terbî ve't-tedvîr* eserinde de müziğin bedendeki sıvıların etkisine dikkat çeken Cahız, müzik ve şiirin de nefsin doğasını dengeleyebileceği veya tam tersine dengeyi bozabileceğini belirtmektedir. Ona göre;

⁵¹² Zehra Güney Gökdemir, **Cimriler-Cahız**, Şûle Yayınları, İstanbul, 2008, ss. 23-25.

⁵¹³ Z. G. Gökdemir, ss. 182-183.

⁵¹⁴ Cahız, **el-Beyân ve't-Tebyîn**, IV, ss. 28-29.

⁵¹⁵ Cahız, **el-Me'aş ve'l-me'âd**, s. 113.

⁵¹⁶ Z. G. Gökdemir, s. 128.

müzik ve şiirin ahlak üzerinde etkileri vardır. Müzik ve şiirin insanın doğasını besleyici etkilerini kabul ederek; tekrar tekrar yapılan bir eylemin kişinin mizacını biçimlendireceği düşüncesini müzik ve şiir için de yinelemektedir.⁵¹⁷ Bununla birlikte insanın doğasına aykırı olmayan müzik ve şiirlerin tercih edilmesi Cahız'ın denge metoduyla uyuşması demek olacaktır. Nitekim bu anlamda insan, kendi bünyesine zarar vermeyen, onu olumsuz davranışlara sürüklemeyecek müzik ve şiirler dinlemeyi tercih ettiğinde ruhsal olarak kendini iyi hissedebilecek dahası mizacını dengeleyebilecektir. Dolayısıyla “Müzik ruhun gıdasıdır” sözünün bu duruma işaret etmesi Cahız'ın düşüncesini desteklemektedir.

Müziğin insan mizacına ve ahlakına yönelik düşünceler *İhvân-ı Safa* akımında da dikkat çeken ayrıntılarla karşımıza çıkmaktadır. Mutedil, âhenkli ve hoş seslerin vücuttaki dört sıvı cevheri güçlendirdiğini ve ruhları mesrur ettiğini ifade eden İhvân, müziğin insan davranışlarında ve ahlakî boyuttaki etkisini psiko-fizyolojik çerçevede ele alır.⁵¹⁸ Ayrıca İhvan, dört karışım teorisini ud sazı üzerinden müziğe taşımaktadır. Udda bulunan dört telin belirli tabiatlarının olduğunu ve bu tabiatların insandaki dört karışıma etkide bulunarak onda birtakım psiko-fizyolojik haller meydana getirdiğini düşünür.⁵¹⁹

Bir başka açıdan sanatçıların genel mizaçlarına baktığımızda çevresine ve topluma karşı daha duyarlı bireyler olduklarını, davranışlarında hep bir pozitiflik gayreti görebilmekteyiz. Sanatın doğru anlaşıldığında insanın mizacına dokunabileceğini düşünürsek insanın ahlakına olumlu olarak yansıdığını ifade edebiliriz. Çünkü sanat, insanın nobran yanlarını yumuşatarak onları belli bir hazzın eşğine getirmekte; çeşitli sanatsal aktivitelerin bir uğraş ve alışkanlık halini almasıyla da insan için bir nevi tedavi yöntemi olabilmektedir.⁵²⁰ Fahreddin Râzî'nin “insan için meşguliyetten daha iyi bir tedavi yolu yoktur” sözü de tam olarak bu meramımızı desteklemektedir diyebiliriz.

⁵¹⁷ Cahız, **Tabâkâtü'l-Muğanniyyin, Resâilü'l-Câhız** içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr'ul-cil, Beyrut, 1991, ss. 121-126.

⁵¹⁸ İhvânü's-Safâ, **Resâilül İhvâni's Safâ**, I, Dârü Sâdir, Beyrut, 1957, ss. 6-19, İhvân-ı Safâ, **Musiki**, çev. A. Hakkı Turabi, İhvân-ı Safâ Risâleleri I. Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, 129-160, s. 137.

⁵¹⁹ Daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Fatih Kılıç, **(Müzik)** s. 81.

⁵²⁰ Efraim Bayır, **9 ve 10. Sınıflara Ahlak Eğitimi Vermede Görsel Sanatların Etkisi**, Erzurum, 2019, s. 37.

Cahız, ayrıca mizahın da ahlak üzerinde dengeleyici bir unsur olduğunu belirtmekte, özellikle *fî'l-Ciddi ve'l-Hezl* ve *Kitâbü't-Terbî ve't-Tedvîr* adlı eserlerinde konuya ne kadar önem verdiği anlaşılmaktadır. Eserlerinde bir yandan mizahın insanın doğasına ve ahlak edinmesine dair izahlarda bulunurken öte yandan şaka ve ciddiyetin fazilet bakımından mukayesini yapmaktadır. Mizaha dair düşüncelerinde Cahız, bu ikisi arasında kurulan mukayeseyi yine itidal üzerine dayandırmaktadır. Yani Cahız, yerine göre mizah yerine göre ciddiyet istemektedir. Olması gereken de tam olarak budur. Aslında Cahız, kişinin ruhsal durumuna göre mizah veya ciddiyet aşamalarında mizacını dengeye koymasını beklemektedir. O yüzdendir ki, eserlerinde okuyucuyu sıkmamak için araya zaman zaman mizahlar serpiştirmektedir.⁵²¹ Çok ciddi bir insanın toplumda pek sevilmediğini, çok şakacı bir insanın da toplumda laubali muamelesi göreceğini belirten Cahız için en ideal olanın aralarında oluşturulabilecek bir dengenin olmasıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi insan eylemlerinin bir nevi kontrolçüsüdür. Kişi gerek tek başına kaldığında gerekse bir toplumun içerisine girdiğinde ruhsal durumuna göre veya çevresel koşullara göre psikolojik hallerinde veyahut davranışlarında değişim yaşayabilir. Burada insanın farkında olması gereken önemli bir husus; iç âleminde eğilimlerin fiile dönüşmeden önce niyetin zararsız ve sağduyulu olmasıdır. Sonuçta tecrübeler, eğilimler ve niyetler bir eyleme dönüşmeden önce insanın iç kontrolünden geçip daha sonra dış âlemde gerçekleşmektedir. İnsan bu durumu eyleme dönüştürebildiği gibi herhangi bir zarar durumunda ise tedbiren eğilimlerini eyleme dönüştürmeme bilincine de sahiptir. Dolayısıyla insan her anında sahip olduğu otokontrol kabiliyetini doğru zamanda ve doğru kararlarla devreye koymayı başarmak durumundadır. İnsanın varlık sahnesindeki görevlerinden biri de erdemli davranışları tespit etmek ve bu davranışları yaşamsal anlamda devam ettirmektir. Örneğin çevresinden kendisi hakkında çok ciddi olduğuna dair eleştiri alan bir insan, mizah eğilimine yönelmeli ve bunu mizacında yer etmelidir. Aynı şey, çok şakacı olan bir insan için de geçerlidir. Çevrenin kişiye, bu duruma dair rahatsızlık bildirmesinden sonra kişi eleştirileri dikkate almalı ve davranışlarına ciddiyet katmalıdır. Özetle insan aşırılıklarını törpülemeli, davranışlarında mizacını orta düzeye yani dengeye kavuşturmalıdır.

⁵²¹ Cengiz(Doğa), ss. 267-268.

İnsanın ahlakına etki eden birçok hususa değinen Cahız, yazmanın ahlak üzerindeki etkisi konusunda da çarpıcı açıklamalarda bulunur. Bu konuda ayrıntıya girmese de onun kitaba ve yazmaya yönelik övgülerinden anlaşıldığı kadarıyla yazma eyleminin insanın doğasına iyi geldiğini düşünmektedir. Yazmanın sürekli hale getirilmesiyle insanın doğasının sakinleşeceğini ve kişinin davranışlarında gözle görülür bir rahatlamanın, huzurun oluşabileceğini dile getirmektedir. Bunu edebiyata ve yazmaya düşkün olan insanlarda daha net görebilmekteyiz. Zira edebiyatla, yazmayla haşır neşir olan insanların hem fiziksel hem de psikolojik anlamda rahat ve sakin davranışları, insanlara ve çevreye karşı daha duyarlı olmaları diğer insanlara nazaran dikkat çeken bir durumdur. Öte yandan Cahız, duygu ve düşüncelerin dışarıya taşıyıcısı olan sesin(konuşmanın), kalıcılık süresinin yazmaya göre az olması nedeniyle sesin(konuşmanın), kendini ifade etme noktasında tam olarak yeterli olamayacağını düşünür. Cahız'a göre konuşmanın süresi yazmaya göre az olabilir hatta bazen konuşma muhatabı tarafından arada kesilebilir. O nedenle anlatılmak istenen meram da anlaşılmayabilir. Sesin hafızada kalma süresini de yeterli görmeyen Cahız, yazmanın kalıcılığından, anlatılmak isteneni tam olarak anlatmasından hatta duygu ve düşüncelerin kaleme alınıp kayıt altına alınmasıyla birlikte bunun insanlara aktarılmasından dolayı kişiye verebileceği hazdan bahsetmektedir.⁵²²

Cahız siyaset otoritesinin insanların toplum içerisinde uyumlu bir yaşam sürmeleri için birtakım ahlak yasalarının olabileceğinden bahseder. O nedenle siyasi erki, insanların aşırı arzu ve hazlarının kontrol edilmesi ayrıca anarşiye sebebiyet vermemesi noktasında şehveti dengeleyici bir unsur olarak görmektedir.⁵²³ İnsanların bir arada yaşamaları ve gereksinimlerinden dolayı toplumlarla ilişki kurmaları toplumsal ahlakı gerektirecektir. Bu sebeple toplumları yöneten erklere büyük sorumluluklar düşmektedir. Cahız, korkutucu ve aynı zamanda caydırıcı bir güce sahip olması yönüyle siyaset kurumlarının insanın doğasına göre işlevsel olması gerektiğini ısrar eder. Eğer insanların eğilimleri sınırlandırılmazsa bu onları kötülüğe sürükler. Bu anlamda Cahız'a göre, siyaset insanların mizacının dengelenmesi için akla yardımcı bir unsurdur. Zira akıl tek başına olumsuzlukları engellemeye yeterli değildir. Bununla beraber ona göre insanları korkutacak bir güce ihtiyaç vardır ki o

⁵²² Cahız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, ss. 46-47.

⁵²³ Cahız, *el-Me'aş ve'l-Me'âd*, ss. 104-105.

da yönetimdir. Siyaset kurumları bu gücü oluşturan yönetimlerdir. Dolayısıyla siyasetin görevi sadece insanları yönetmekle kalmayıp gerektiğinde onları cezalandırmak, tehdit etmek ve tutuklamaktır.⁵²⁴

Cahız, siyaset gibi dinin de bir amacı olarak insanın nefsinin aşırı arzulara karşı koruduğunu ve insanı dengeli olma aşamasına getirdiğini izah etmektedir. Şimdi de dinin hem bireysel hem de toplumsal anlamda ahlakî etkilerinin olmasından dolayı âlimimizin konuya dair açıklamalarını bir başlıkta değerlendirmeye çalışalım.

2.3.4. Din Açısından Mizaç

Din: Kâinattaki varlıklar içerisinde kendisine yaşam alanı bulmak ve bunu devam ettirmek için akıl ve yeteneklerini kullanan tek varlıktır insan. Bu haliyle tarih boyunca toplum ve topluluklar oluşturan insan, hem kendisini hem de çevresini maddi veya manevi geliştiren, etkilenen ve etkileyen varlık olması hasebiyle diğer canlı varlıklardan ayrılmaktadır. Kâinatın sahibi Yüce Allah'ın vermiş olduğu sayısız lütuflar vardır ki, bunların başında da din gelmektedir. Din, insana dünyada ve ahirette iyi'-yi gösterip kötü'-den uzaklaşmayı emredici kurallarını gösterir. Din, temel gayesi bakımından ahlak üzerinden insanın hayatına dokunur. Nitekim Kur'an tepeden tırnağa ahlak kitabıdır, hukuk kitabı değildir. Her bir ayetin derununda hayata kaynaklık eden, insan ilişkilerini düzenleyen bir ahlaki çerçeve bulunur.⁵²⁵ İnsan, tabiatı itibarıyla yaşamını anlamak ve anlamlandırmak ister. Bu onun yapısına yerleştirilmiş ontik bir durumdur. Dolayısıyla insan, Kur'an'a da salt bir dilsel metin veya salt bilgilendirici bir metin olarak bakmamalı;⁵²⁶ varoluşunun amacı doğrultusunda ilahi mesajlardaki ahlaki dokuyu okumayı bilmelidir.

Cahız da dinin ahlaki boyutta insana tesirinden söz ederken benzer şeyleri söylemektedir. İyilik ve kötülüğün faydalı ve zararlının birlikte olduğu bir yaşamdan bahseder ve insanın bunlarla etkileşim halinde olmasını kaçınılmaz görür. O nedenle dinin burada insana yardımcı olan rolüne dikkat çekerek "*Din ahlak üzerinde etkili olduğu gibi ahlak da din üzerinde etkilidir*"⁵²⁷der. İnsan doğası; doğru, iyi, fayda

⁵²⁴ Ali Bû Melhim, *Resâilu'l-Kelâmiyye*, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004. s. 29.

⁵²⁵ Şaban Ali Düzgün, *Dini Anlama Kılavuzu*, Otto Yayınları, Ankara, 2017, (Kılavuz), s. 147.

⁵²⁶ Tuğba Günel, '*Müteşâbih*' Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri, Ankara, 2011, s. 29.

⁵²⁷ Cahız, *el-Me'âş ve'l-Me'âd*, s. 99.

gibi ahlaki hususları içinde barındırır. Yaratıcı, bunları bütün kullarının doğasına yerleştirmiştir. Ancak kişiyi bunlara yönlendirecek güçlü kaynağa ihtiyaç vardır ki o da ilahî otoritedir. Toplumsal düzende sağlam kanunlar olsa bile herkes bu kanunlara tam uymayabilmektedir. Güçlü bir otoritenin yanında ilahî otoritenin kanunları da devreye girerse yukarıda saydığımız doğru, iyi, fayda hususları herkesin hayatına nüfuz eder. Mesela bunu şöyle bir örnekle izah etmek gerekirse; hepimiz, düşen bir insanı kaldırmak gerektiğini biliriz. Bu bilgi, doğamızın bize bildirdiği doğal/sezgisel bir bilgidir. Ama bunu, herkesin yapmadığını görürüz. Buradan çıkan sonuç şudur: Bir şeyin doğru olduğunu bilmek, o doğruyu zorunlu olarak yaptırmamaktadır. İşte din, doğru bildiklerimizi bize yaptırmak için vardır.⁵²⁸

Dinin insanın tabiatına bu kadar kolay sinmesi ve insanın bunu çok çabuk içselleştirmesinin nedeni insanın fitratına uygun olmasındandır. Dolayısıyla dinin, anlamlarından biri de ‘fitrat’⁵²⁹ tır aynı zamanda. Çünkü Allah, yarattığı her şeye o şeyin kendisi için belirlemiş olduğu sünnet’e uygun olarak bir bütünlük, bir tarz, bir uyum ve ahenk yerleştirmiştir. Bu, Allah’ın bir yasası yani Sünnetullah’tır. İnsan da bu anlamda Sünnetullah’ı kendi özelliklerine has olan idrak etme, fark etme yetenekleriyle keşfetmeyi bilmelidir.⁵³⁰ Yani insan yeryüzünde Allah’ın ayetlerini doğru okumayla bu yeteneklerinin faydasını görebilir ancak. Aksi takdirde insanoğlu kendisinin ve kâinatın varlığını anlamlandırmada ya başıboş kalacak ya da sırat’ül müstakim’den şaşıp tali yollara düşer olacaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde fitratla ilgili geniş açıklamalara yer vermiştik. Dinin mizaçla ilişkilendirilmesi noktasında fitratın tüm insanlarda genel, mizacın ise her insana özel bir husus olması hasebiyle burada da değinmeye lüzum görülmektedir. Dinin edimsel özelliğiyle beraber insana bir değer, bir yaşama tarzı sunan dinamikliği düşünüldüğünde dini seçme veya reddetme yine insanın iradesine bırakılmıştır. Kuşkusuz “*Dinde zorlama yoktur.*”⁵³¹ *Zaten din insanın fitratının kaldıramayacağı yükümlülükleri insana yüklemes.*⁵³² Din, insanın fitratı(doğası) ahlakî eylemlerini belirleyici bir özelliğe sahip olmakla kodlanmıştır. Bu, fitratın

⁵²⁸ Düzgün, (Kılavuz), ss. 73-74.

⁵²⁹ Bkz. Rum 30/30, Ayrıca bkz. İbn Manzur, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut, 1990, V, ss. 57-58; İbn Kayyım el-Cevziye, **Şifâ'u'l-Alîl**, Beyrut, 1995, s. 499.

⁵³⁰ Metin Özdemir, **Kelamcıların Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım**, Kelam Araştırmaları 1, 1, 2003, s. 39.

⁵³¹ Bakara, 2/ 256.

⁵³² Bakara, 2/286.

zorlayıcı özelliğe sahip olduğu anlamına gelmediği gibi insanın eylemlerinde tercihte bulunma özelliğini içerdiğini göstermektedir. Aslında bir anlamda insanın yeryüzündeki imtihanı da fitratında gizlenmiştir diyebiliriz. Çünkü insan, davranışlarından önce eylemlerinin sonuçlarını iyi-kötü açısından bir değerlendirme istidatına sahiptir. Akıl, sezgi ve tecrübe üçlüsüyle bu eylemlerini ilk olarak analiz edecek daha sonra bunu hayatına tatbik edecektir. İşte burada önemli olan bu üçlü dengeyi tutturmak; böylelikle mizacın dengelenmesini sağlamaktır. Gazâlî'nin "*Mizaçta galip olan itidaldır*"⁵³³ sözü tam da bu düşüncemizi desteklemektedir.

Din, insanı içgüdülerini değil akıl ve sezgi yetilerini dikkate alarak tanımlamaktadır. Bu demek değildir ki; din, insanın içgüdülerini yok sayar. Aksine din insanın yapısına yerleştirilen her şeye bir anlam biçmektedir ve Kur'an bu bakımdan insanı hep düşünmeye sevk etmektedir. İnsanın fitratında bulunan içgüdüler aslında kötü değildir. Kötülük; insan, içgüdülerin hâkim olduğu tutkularını kontrol edemediği zaman ortaya çıkar. İnsan akli ve sezgileriyle bu içgüdüleri kontrol eder ve dengeli bir yaşam sürer. Kur'an, akletme yetisinin kaybedilip, içgüdülerin hâkim olmaya başladığı andan itibaren, insanın akıl hastalığına tutulduğunu göstermek üzere '*maraz*'⁵³⁴ terimini kullanmaktadır.⁵³⁵

Din-Mizaç İlişkisi: Toplumları diğer toplumlardan ayıran belli başlı özellikler vardır ki bunun başında din, dil, tarih, hukuk, ahlak, sanat, edebiyat vs. gibi insanı doğrudan veya dolaylı olarak etkisi altına alan özelliklerin başında hiç şüphesiz din gelir. Toplamlar yaşam tarzına göre duygu ve düşünceleriyle beslenmiş ortak değerlerle kendilerine has bir kültür meydana getirirler. Kültürün ve ahlakî değerlerin oluşmasında inanılan dinin önemli bir rolünün olduğunu yukarıda da belirttiğimiz gibi dinin insan için bir yaşam tarzı haline gelebileceği hiç kuşkusuzdur. Bu bakımdan dini duygu ve düşüncelerin, insanın varlık amacının ne olduğunu anlamlandırmasında önemli bir katkısı vardır. Buna göre insanın inandığı dinin yasaları çerçevesinde istemli veya istemsizce bir kişilik oluşturması kaçınılmazdır. Dolayısıyla insan mizacının oluşmasında yaşadığı coğrafyanın yanında dinin de büyük ölçüde etkisinin olduğunu söyleyebiliriz. Peki din mizacı nasıl etkilemektedir? Bunu da Cahız'ın mizaç düşüncesine paralel olarak ele alacağız. Fakat Cahız,

⁵³³ Gazâlî, *İhyau ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Fikr, VII, Beyrut, 1997, s. 342.

⁵³⁴ Bakara, 2/10.

⁵³⁵ Düzgün, *Sarp*, s. 51.

yukarıda da bahsetmiştik ahlakın mizacı etkilediği hususunda herhangi bir sistematik açıklama yapmadığı gibi din-mizaç bağlamındaki düşüncelerinde de sistematik bir tarza gitmemiştir. Ancak onun analizeci ve yol gösterici yaklaşımlarından istifade ederek bu hususların açıklanmasında fayda görmekteyiz. En azından biz Cahız'ın bu düşüncelerini gün yüzüne çıkartıp ileriki çalışmalar için sistematik hale getirilmesini ümit etmekteyiz. Cahız'ın bazı düşüncelerinden dolayı onu zındıklıkla suçlayanlar eserlerini ya tam okumamışlar ya da onu anlamak istememişlerdir. Yaptığı araştırmalarında gözlem ve deneye önem veren Cahız elde ettiği sonuçlarda dini delillerle gerekçelendirme yoluna gitmeyi ihmal etmemiştir. Örneğin *Kitabu'l Hayevân*'da maymunla insan arasındaki benzerliğin ele alındığı bölümde konuyu dinî delillerle gerekçelendirmiştir. Maymunun insan fizyolojisine olan benzerliği, psikolojik tavırlarındaki örtüşmeler, eğitilebilir oluşu gibi benzerlikler üzerinde durulmuş ancak sonuç olarak tüm bunların bir ibret vesilesi olduğuna vurgu yapmıştır.⁵³⁶ İnsan bu benzerlikten hareketle yaratıcısına nankörlük etmeyecek, haddi aşmayacak ve isyan etmeyecektir. Deneyci olması onun materyalistler gibi düşündüğü anlamına gelmemelidir. O, evreni bilimle anlamlandırma noktasında ampirist; yaratılış birliği ve dinsel yaratılış gerekçeli düşünceleriyle de İslamcı ampirist olduğunu kanıtlamaktadır. Elbette bilinen bu yönüyle hakkını teslim etmek gerekir ki onun bu yönü gerek akılcılığı ve gözleme dayalı bilgiye olan olumlu yaklaşımı gerekse hurafeye teslim olmayan tutumu ciddiyle kaydedilmelidir.⁵³⁷

Cahız'ın düşüncesine göre, “İnsan aklı; doğal eğilimlerin talebiyle ortaya çıkan şehvetle karşı karşıya bırakılmış olsaydı, bu insanları zorda bırakmak olurdu ve onları düşmanlarına teslim etmek olurdu. Çünkü doğalarından kaynaklı bu durumları onları haz ve acı arasında çekimser bırakan bir durumdur. İnsanların terkihi, araçlara itaatle(peygamberlere uymakla) düzelir.”⁵³⁸ Bu yüzden Allah kullarını aklı ile yalnız bırakmamış ve vahyin temel amacı olarak insanın dengeli olma aşamasına getirilmesi için onlara peygamberler ve ilahi kitaplar göndermiştir. Nitekim Cahız, mizacın dengelenmesi hususunda insanın aklını ve diğer çevresel koşulları tek başına yeterli görmemektedir. Ona göre kişinin dinin emir ve yasaklarına itaatkâr olması nefsinin

⁵³⁶ Cāhız, *Kitābü'l-Hayevân*, IV, 98. Ayrıca bkz., Cāhız, *Kitābü't-Terbî' ve't-Tedvîr*, 104-105.

⁵³⁷ Emin el-Hûlî, *Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar*, çev.: Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin, Kitâbiyât Yay., Ankara 2006, ss. 231-232. Ayrıca bkz., Ahmed Muhammed el-Havfî, *el-Cāhız*, Kahire, 1980, ss. 39-40. ; Köse, (Yeri) s. 125.

⁵³⁸ Cahız, *İstihkâku'l-İmame*, s. 301.

karşı konulamaz isteklerine korku salacak ve böylece dengenin sağlanmasında din, akla destek olacaktır.⁵³⁹

Aklın şehvetin emrine girmesi onun taleplerini yerine getirmesi mümkün olabilmektedir. Aklın bu zafiyetini gidermek ve aklı nefis karşısında güçlendirmek için dışarıdan bir etkenin(haberci, uyarıcı) olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Cahız'a göre peygamberlerin bize ilettiği din, dışarıdan aklı destekleyen onu güçlendiren ona yardım eden bir etken olarak gerekli görünmektedir.⁵⁴⁰ Aklın bu anlamda kontrol mekanizması olan dinin emir ve yasaklardaki inceliği yakalaması önem arz etmektedir.

Cahız'a göre vahyin amaçlarından ilki, içinde barındırdığı emir ve yasaklar sayesinde insanın davranışlarını dengeli bir hale getirmesi; diğeri ise yaşamı boyunca insanın bu emir ve yasaklara karşı itaatkâr bir eğilim içerisinde olmasına yöneliktir.⁵⁴¹ Vahyin yasaları ile aklın ortaklaşa hareket etmesi sonucunda insan eylemlerinde ideal ahlaki ilkelere sahip olacaktır. Cahız'a göre, din ve ahlakın aynı ilkeler doğrultusuna dayandığını anlayabilmekteyiz. Buna göre ahlaka uygun olmayan bir ilkenin dinde, dinde yeri olmayan bir ilkenin ahlakta yeri yoktur.⁵⁴² İnsan, davranışlarına yön verdiği müddetçe ahlakın ilkelerini yakalamış olmakta bir nevi kendini bu ilkeler doğrultusunda yeniden oluşturmaktadır. Dolayısıyla her ahlaklı davranış, sahibini inşa eden bir iç yasaya dönüşmektedir. İnsanın, özgür iradesiyle seçerek mahiyetini bilerek ve yöneldiği amacın farkında olarak yaptığı bir eylemin onda güçlü bir karakter yaratacağı açıktır. Zira karakter, sürekli olarak yaşamımıza baskın kıldığımız eylemler tarafından şekillendirilir ve nihayetinde bu karakter, insanın mahiyetini oluşturur.⁵⁴³ Bu anlamda dinin insanın fitratına uygunluğunu düşünerek ifade etmek gerekirse insanın karakteri din ile desteklendiğinde ahlakın sürekliliği de söz konusu olacaktır.

Cahız'ın peygamberlerin haber vericiliğinden hareketle vahyin insanın doğasıyla ilişkilendirilme düşüncesi dikkat çekicidir. Nitekim o, öncekilerden aktarılan haberlerin üzerinde tefekkür ve idrak etmek açısından zihnin buna ihtiyacı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla insanlara haber verme ve insanların aldıkları

⁵³⁹ Cahız, *İstihkâku'l-İmâme*, s. 301.

⁵⁴⁰ Cahız, *Hücecü'n-nübüvve*, s. 239.

⁵⁴¹ Cahız, *İstihkâku'l-İmâme*, s. 301.

⁵⁴² Cahız, *el-Ma'aş ve'l-Ma'ad*, s. 99.

⁵⁴³ Düzgün, *(Kılavuz)*, s. 102.

bu haberler üzerinde düşünüp taşınma doğası verilmiştir. Gelen bu haberlerin üzerinde düşünme eylemi zihni keskinleştirir bu da kalplerin arınmasına bir malzeme, davranışlarda toparlanma, yanlış doğruyu mülâhaza etmek için bir ilke oluverir.⁵⁴⁴ Cahız, peygamberlerin nebilik sıfatı itibariyle aktardıkları her habere muhataplarının kulak vermesi gereğine vurgu yapar. İnsanın doğasında işittikleri haberleri tefekkür etme kabiliyeti var olduğuna göre bunu iyi değerlendirmek, hal ve hareketlere çeki düzen vermek insana fayda sağlayacaktır. Sadece peygamberlerin değil elbette, yalan söylediğine ihtimal verilmeyen sözü geçen, muteber insanların bilgisinden ve tecrübelerinden istifade etmek de insanın lehine yönelik davranışlar olacaktır. O nedenle kıssalardan hisse çıkarmak toplumda çokça vurgulanmakta ve insanın davranışlarına çekidüzen vermesine imkân sağlamaktadır.

Cahız, dinin otoritesinden bahsederken insanın doğasına uygun, bir kontrolün insanın mizacını dengeleyeceğini ve iyi ahlak oluşturulabileceğinin üstünde titizlikle durmaktadır. O bu anlamda dinî, ahlakî ve estetik değerlerin de dengede olmasını izah eder: Bu değerler adına ortaya konan düşünceler felsefe de dâhil olmak üzere insan doğasına aykırı ise yerilesi ve çirkin olan şeylerdir.⁵⁴⁵ Ayrıca yeryüzünde en şerefli işler olsalar bile felsefe ve dinde aşırılığın denge ilkesine aykırılık teşkil ettiğini ifade eder. Bununla ilgili hem *Kitâbü'l-Hayevân*, hem de *Kitâbü'l-Buhala*'da aşırı dindarlık ve cimrilik üzerinden tiplerle örnekler verir. Cahız şunu da çok iyi bilmektedir: Bir şeyi aşırı kılan, insanın eylemlerinde oluşturdukları dengesizlikler ve tutarsızlıklardır.⁵⁴⁶ Ona göre uyum(itidal) bir şeyin ölçüsüdür, niceliği değildir.⁵⁴⁷ Bir misyonun mensubu olmak onu doğru anlayıp yaşamayı gerektirir. İnsanoğlu kâinata şöyle bir baktığında yeryüzündeki tüm yaratılmışlarda bir dengesizlik olmuş olsa meydana gelecek durumlarda insan için hiç iyi akıbetler olmayacaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de Allah Teâlâ kendi düzen ve dengesinden örnekler vererek insanların bunlardan bir ibret, bir ders almalarını ve bu dengeyi örnek alarak yaşamalarını tavsiye etmektedir: "*Rahman Kur'ân'ı öğretti. İnsanı yarattı, ona konuşmayı öğretti. Güneş ve Ay bir hesap ile hareket ederler. Yıldızlar ve bitkiler hep secdededirler. Göğü bu âhenkle O yükseltti ve bu mîzânı*

⁵⁴⁴ Cahız, *Hücecü'n-nübüvve*, s. 239.

⁵⁴⁵ Cahız, *Kitâbü'l-Kıyân*, s. 75.

⁵⁴⁶ Cengiz, (*Doğa*), s. 236.

⁵⁴⁷ Cahız, *Kitâbü'l-Kıyân*, s. 75.

(ölçüyü, dengeyi) koydu ki, siz de ders alıp ölçü dışına taşmayasınız. Öyleyse siz de tartıyı adaletle yapın, sakın teraziyi, dengeyi aksatmayın!”⁵⁴⁸

Gazâlî de Cahız’ın mizacın dengelenmesi düşüncesine paralel olarak neticede elde edilecek mutluluğa dikkat çekmektedir: “İnsan ve nefsinin temel güçleri olan düşünme, gazap ve şehvetten başlamalı. Bu güçler doğruca arzulanan şekilde ve istenen miktarda düzenlendiğinde/dengелendiğinde ve gazap ve şehvet güçleri akıl gücünün boyunduruğu altına girdiğinde adalet ortaya çıkar. Bu adalet göğün ve yerin kendisi üzerine kurulduğu temel dindarlığın ve ahlakî dürüstlüğün yoludur.”⁵⁴⁹

Sonuç olarak Cahız’ın telkin ve tekrarlarla insanın kendi kendini eğitmesi (iç eğitim) ve bunun ahlaki eylemlere dönüşmesi fikrinden hareket ettiğimizde iyi bir dinî eğitimin(dış eğitim) gerekliliği önem arz etmektedir. Bu da, dini eğitimin iç eğitimin tamamlayıcısı olarak mizacın ideal bir dengeye kavuşmasına yol gösterecektir. Şüphesiz insanın bu dengeye kavuşma çabası ise boşa gitmeyecek olup; dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesi kaçınılmaz olacaktır.

⁵⁴⁸ Rahman, 55/1-9.

⁵⁴⁹ Macid Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, ter. Muammer İskenderoğlu- Atilla Arkan, İstanbul, 2018, s. 311.

SONUÇ

Kâinatta yarattığı tüm canlı varlıklara ayrı ayrı özellikler bahşeden Yüce Allah, diğerlerinden farklı olarak insanı birtakım kabiliyetlerle donatmıştır. Bu kabiliyetleri sayesinde insanoğlu sadece yaşamını idame ettiren bir varlık olarak kalmamış aynı zamanda kendisini ve çevresini değiştirme ve dönüştürme meziyetlerine sahip olmuştur. İnsana özgü meziyetlerin hem kendisine hem de çevresine karşı farkındalık bilincini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Kendisinden ve etrafından başlayarak oluşturduğu anlama çabası onu toplumsal dinamizmin içerisinde meydana gelen meselelere karşı duyarsız kalmaktan da alıkoymaktadır.

Varoluş nedenini idrak etmeye çalışan insan, zamanla fizyolojik ve biyolojik yapısını da keşfetmeye gayret eder. Davranışlarının ortaya çıkış noktasında ve birtakım meyillere yönelim durumlarında göstermiş olduğu reaksiyonların merkezinde doğuştan gelen bir yapıya ulaşmıştır ki o da insanın mizacıdır. Dolayısıyla bu durum, insanın fiillerinde mizacının rolünü bilmesini gerektirir. İnsan, eylemlerini belirleme, kontrol etme hususunda mizaç merkezli bir yapıdan hareket ettiğine göre bunun kendisinde bir potansiyel olduğu bilinciyle eylemini dönüştürme veya geliştirme noktasındaki rolünü de çok iyi kavramalıdır. Buna göre mizacın, durağan değil; bilakis değişken/dinamik bir yapıda olması bireyin yaşamı boyunca iyiyi veya kötüyü tercih etme meyillerinde de kendini göstermektedir. Mizacın insan için bir potansiyel olması tek başına bir anlam ifade etmemekte, ideal bir dengeye kavuşturulması için aklın da hem insanın eylemlerini hem de iyi-kötü arasındaki tercihlerini belirlemede önemli bir görev üstlenmesi gerekmektedir. O nedenle mizacı, bir bütünün parçalara olan ihtiyacı gibi düşünecek olursak onun insan vücudunda nirengi konumunun ne derece önemli olduğu anlaşılabacaktır. Ahlak da mizaç merkezli ortaya çıkan unsurlardan bir tanesidir. Her insan farklı özelliklerdedir, farklı mizaçlara sahiptir ve farklı eylemlerin birer faili durumundadır. Bu farklılıklar insanların yaşadığı coğrafyaya ve toplumsal şartlara göre kültür seviyelerini de oluşturmaktadır. Bu ve benzeri şartlarda her insanın ahlakî anlamda aynı düzeyde olması beklenemez. O nedenle mizacın ahlakî etkisini bireylerde değişik düzeylerde görmemiz mümkündür. Mizacın tahavvül etkisinin farkına varan bireyin, ilkel yönlerini törpülemesiyle ideal ahlak seviyesine varması zor

olmayacaktır. Aynı zamanda bu tahavvül süreci insana bir nevî seviye atlatacaktır ve onu ahlaki davranışlarda örnek teşkil eden üst insan olarak yerde ve gökte övülmeye layık kılacaktır.

Özellikle İslam ilim dünyasında insanlık meselelerinin tartışıldığı hususlarda mizacın etkisi oldukça ihmal edilmiştir. Bu meselelerin merkezine mizacı ele almış ve sistematik olarak yazılmış eserlerin olmayışı da bu ilim dünyası için bir kayıptır, eksikliktir. İslam âlimleri içerisinde problemlerin veya aksaklıkların çözümüne odaklı mizaç meselesini ilk olarak Cahız ele almıştır diyebiliriz.

Cahız, Galen'den etkilenecek mizaç hususunu kendi dönemindeki gelişmeler üzerinde değerlendirmiş ve eserlerinde insanın tabiatına ilişkin düşüncelerini ahlât-ı erbaa teorisi üzerinden izah etmeye çalışmıştır. Mizacın dengelenmesinde akli esas olarak din, eğitim ve ahlak çerçevesinde ele aldığı insan eylemlerine dair analizleri her dönem için yorumlanması ve geliştirilmesi gereken hususları içinde barındırmaktadır. Bu amaçla çalışmamızda Kelam ilmi içerisinde yer etmiş ve tarih boyunca tartışmalara konu olmuş insana dair meselelerde mizacın mahiyetinin kavranması gerekli görülmüştür. Bilhassa insanın fiilleri ve hüsün kubuh gibi meselelerde ele alınması gerektiğine inandığımız mizacın fonksiyonel yapısını Kelam açısından değerlendirmeye çalışmamız mütevazi bir adım olarak görülebilir.

Mizacın özellikle yaratılışımızın doğasında mevcut olması insanın tabiatı ile Yaratıcısı arasında bir bağlantı kurduğu aşikârdır. Yüce Allah, kullarına verdiği ilahî mesajlarla belli bir rota istikametinde olmalarını onlar için daha hayırlı görmektedir. Bireyi esas alan ve toplumsal yapının devam etmesine yönelik sağlıklı bir mizacın sağlıklı toplumları beraberinde getirmesi dinin amaçlarından biridir.

Kur'an-ı Kerim'de birçok ayette görüldüğü üzere Yaratıcı'nın varlık aleminde irade sahibi insana mahsus olarak nefesine/öz benliğine yüklediği çeşitli davranış, düşünce ve kavrayış formları mevcuttur. Bu formlar, insan için en temelde bir arada yaşama zorunluluğu kapsamında toplulukların nizam ve düzenini sağlama açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle Yüce Yaratıcı, insana bahşetmiş olduğu mizaç sayesinde onu, yaşamı boyunca olması gereken ideal dengeye ulaştırmak istemektedir. İnsan, kendi öz yaşam kalitesini ve çevreyle intibakını optimize etme maksadıyla ya kendiliğinden ya da din, yasa, eğitim ve toplum normları ile baskılanmak koşuluyla evrilme yoluna tabidir. Menfî olarak değerlendirilen kin,

garez, haset gibi duyguları insanoğlunun doğasında arkaik temelli bir yer tutmaktadır. Esasında inanç sahasında bireyin sahip olduğu tüm menfî huyların törpülenmesi veya tümünden yok edilmesini hedefleyen ve ölçümleyen bunun sonucunda da ödül-ceza sisteminin geçerli olduğu bir sınava tabi tutulduğumuz ifade edilebilir. Dolayısıyla mezkûr ayetler eşliğinde, her bireyde farklılaşan mizacın topluluğun huzur ve selametine uygun formlara büründürülmesinin, dinin de temel olarak hedeflediği gayelerin başında geldiği açıktır.

Şayet insan süregelen yaşamına dönüp baktığında varoluşunda kendisine bahşedilen mizacının saflığını, berraklığını koruyamamışsa Kur'an'ın da işaret ettiği gibi kötü giden gidişatına bir çekidüzen vermek durumundadır. Neticede insanın mizacı üzerinden kendisine yeniden bir ayar vermesi veyahut bir frekans değiştirmesi kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir.

KAYNAKÇA

Abay, Ahmet, **Kur'an'da Kişilik Eğitiminin İlkeleri**, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Abdulbâkî, M.F, **El-Mu‘cemu’l-Mufehres li elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerîm**, Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 2007.

Adler, Alfred, **İnsanı Tanıma Sanatı** (çev.K.Şipal), Say Yayınları, İstanbul, 2004.

Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV, Şuayb Arnavût vd., Beyrut, 1995.

Ahmed, Halil b. , **Kitabu'I-Ayn**, Tah. Mehdi Mahzumî-ibrahim Samerraî, Mektebetu'I-Hilal, Beyrut, tsz.,

Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, “Ahlâk”, İnkilap Yay., İstanbul, 1998.

Akbal, Kamile, **Nazzam'ın Allah Ve Âlem Tasavvuru**, Ankara, 2015.

Akçay, Mustafa, İmanın Oluşumunda Fıtratın Rolü, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:1, 1996, ss.273-294.

Akiskal, Hagop S. Hirschfeld RM, Yerevanian BI. **The relationship of personality to affective disorders**: a critical review. Archives of general psychiatry, 1983.

Aksu, İbrahim, **İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, Nobel Yayın. Ankara, 2016

Akyüz, Hüseyin, **el-Câhız'ın Hadis-Sünnet Anlayışı**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.

Alain de Libera, **Ortaçağ Felsefesi**, (Çev.: Ayşe Meral), Litera Yayınları, İstanbul, 2005.

Alan, Ebubekir, **Kindi, Razi Ve Farabi'de Çağdaş Zihin Felsefesi Problemlerinin İzleri**, Konya, 2016.

Altınköprü, Tuncel, **Şahsiyet Analizi**, Hayat Yayınları, İstanbul, 1999.

Altuntaş, Halil, - Muzaffer Şahin, **Kur'an-ı Kerim Meali**, DİB Yayınları, Ankara, 2001.

Alusî, Ebu'l-Fadl Mahmud, **Ruhu'l-Meanî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesanî, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî**, Beyrut, tsz.,

Ana Britannica, "Ahlâk", Cilt: I, Ana Yayıncılık, İstanbul, 1986.

Apak, Adem, "Şuûbiyye", **DİA**, C. XXXIX, 2010.

Arapça Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995.

Arat, Reşit Rahmeti, **Kutadgu Bilig III (İndeks)**, (Neşre hazırlayanlar: Kemal Eraslan, Osman Fikri Sertkaya, Nuri Yüce). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Edebiyat Fakültesi Basımevi. İstanbul, 1979.

Arat, Reşit Rahmeti, **Kutadgu Bilig-Yusuf Has Hacıp**, Türk Tarih Kurumu, 1985.

Aristoteles, **Poetika**, Çev. İsmail Tunalı, 1454a, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.

Arkar, H. ve Ark. , Mizaç ve Karakter Envanteri'nin Türkçe Formunun Faktör Yapısı, Geçerlik ve Güvenirliği. **Türk Psikiyatri Dergisi**, 16(3), 2005, ss. 190-204.

Armaner, Neda, **Din Psikolojisine Giriş**, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980.

Arslan, Ali, **Büyük Kur'an Tefsiri**, Arslan Yayınları, İstanbul, 1984.

Aslan, Selçuk, Kişilik, Huy ve Psikopatoloji, **RCHP, Psikiyatride Derlemeler, Olgular ve Varsayımlar Dergisi**, Yıl:2, Sayı:1-2, 2008. ss.7-18.

Aydın, Kerim, “Şâkile” Kavramı Bağlamında Kişilik ve Karakter Oluşumu, **V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – II**, İlmi Etütler Derneği (İlem), İstanbul, 2016, ss. 293-304.

Aydın, Mustafa, **Câhiz ve Edebî Görüşleri**, İstanbul Aydın Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018.

Aydınlı, Yaşar, **Fârâbî' de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, 2000.

Aykıt, Asiye, Nefis Nazariyesi Çerçevesinde Fahreddin Er-Râzî'nin Ahlâk Düşüncesi, **C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XVIII, Sayı:1, 2014, ss. 199-225.

Ayverdi, İlhan, **Misalli Büyük Türkçe Sözlük**, Cilt: I, Kubbealtı Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Bağdadî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed, **el-Fark beyne'l-Fırak**, (Mezhepler Arasındaki Farklar), Çev. E.Ruhi Fırlı, Ankara, 1991.

Baran, Sedat, Molla Sadra'da Cebr ve İhtiyar Problemi, **Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Yıl: 2, Cilt: 2, Sayı: 2, Güz 2016, ss. 93-112.

Bardakoğlu, Ali, “Kudret” **DİA**, XXVI, Ankara, 2002, s. 317.

Başaran, İbrahim Ethem, **Psikoloji**, Ankara, 1978.

Bayır, Efraim, **9 ve 10. Sınıflara Ahlak Eğitimi Vermede Görsel Sanatların Etkisi**, Erzurum, 2019.

Baymur, Feriha, **Genel Psikoloji** (11. Baskı), İnkılap Yayınları, İstanbul, 1994.

Bayraklı, Bayraktar, Fârâbî'nin Eğitim Felsefesinde, “ Adalet Kavramı” **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 1993, ss. 231-240.

Bee H.,&Boyd D., **Çocuk Gelişim Psikolojisi** (çev. Okhan Gündüz), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.

Bhikha, Rashid, “**Tıbb and The Concept of Temperament**”, Journal of Natural Medicine, 2005.

Bilgin, Önder, İbn-İ Sînâ'nın Mizaç Teorisi Sadece Fizyolojik Bir Sorun Mudur? **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 12, Sayı: 65, Ağustos, 2019, ss. 581-599.

Bilgiz, Musa, Kişiliğin Oluşumunda Fıtrat ve Sosyal Çevrenin Etkisi- (İsra, 17/84. Ayeti Ekseninde) **Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 25, Erzurum, 2006. ss. 129-148.

Bilgiz, Musa, **Kur'an Açısından Vicdan ve Değeri**, Beyan Yayınları, İstanbul, 2007.

Bû Melhim, Ali, **Resâilu'l-Kelâmiyye**, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 2004. Buhârî, **Sahih**, “İman, 41” thk. Muhammed Zuheyr bin Nasir en-Nasir, Daru't-Tevki'n-Necat, 1422.

Bulut, Nurgül, **Din Eğitiminin İmkân Ve Sınırlılıkları Açısından Mizâc Kavramı**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.

Bustânî, **Udebâu'l-'Arab**, Beyrut, 1989.

Büyük Felsefe Lügati, Cilt: I, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955.

Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, ts. XI, “**Huy**” md.; TDK. **Türkçe Sözlük**, Milliyet Yayınları, İstanbul.

Caferi, Muhammed Taki, **Cebr ve İhtiyar**, Muesese-i Tedvin ve Neşre Asar-ı Allame Caferi, Tahran, 1377.

Cahız, **El-Beyân ve’t-Tebyîn**, nşr. Abdüsselâm Hârûn, Mektebetü’l Hancî, Kahire, 1998.

Câhız, **el-Cevâbât ve İstihkâkü’l-İmâme**, Resâilü’l-Câhız, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru’l-Cil, Beyrut, 2004.

Cahız, **Kitâbü Tafdîli Sınâ’atü’l-Kelâm**, Beyrut, 2004.

Cahız, **Kitâbü’l-Hayevân**, I, thk. Abdüsselam M. Harun, Mısır: Mektebetü ve matbaatu Mustafa el-Bânî, Mısır, 1384/1965.

Cahız, **Makalatu’l-‘Osmaniyye**, Resâ’ilü’l-Cahız: es-Siyâsiyye içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr ve Mektebetü’l-hilâl, Beyrut, 1991.

Câhız, “**Kitâbu’l-Kıyan**”, Resâ’ilü’l-Cahız: el-Kelâmiyye içinde, nşr. Ali Bû Mülhim, Dâr ve mektebetü’l-hilâl, Beyrut, 2004.

Cahız, “**Kitâbu’t-Terbi’ ve’t-Tedvîr**”, Resâilü’l-Câhız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr’ul-cîl, Beyrut, 1991.

Cahız, **el-Me’aş ve’l-me’âd**, Resâilü’l-Câhız, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü’l-Hancî, Kahire, I, 1964.

Câhız, **er-Resâilü’l-Kelâmiyye**, nşr. Ali Ebu Mulhim, Beyrut, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, 1987.

Cahız, **Eş-Şârib ve'l-Meşrûb**, Resâilü'l-Câhız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr'ul-cîl, Beyrut, 1991.

Cahız, **Fi Medhi'n-Nebîz ve Sıfati Ashâbihi**, Resâilü'l-Câhız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr'ul-cîl, Beyrut, 1991.

Cahız, **Fi'l-Cidd ve'l-Hezl**, Resâilü'l-Câhız, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, I, 1964.

Câhız, **Giysiler, Kitaplar, Öğretmenler ve Şarkıcı Kızlar**, Bordo-Siyah Yayınları, çev. M.Hilmi Özev, İstanbul, 2006.

Cahız, **Hücecü'n-Nübüvve**, Resâ'ilü'l-Cahız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr'ul-cîl, Beyrut, 1991.

Cahız, **Kitâbu'l-Bursân ve'l-'Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hûvlân**, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr'ul-cîl, Beyrut, 1990.

Cahız, **Kitabul-Mesail vel –Cevabat fi'l-Marife**, Resâ'ilü'l-Cahız: el-Kelâmiyye içinde, nşr. Ali Bû Mülhim, Dâr ve mektebetü'l-hilâl, Beyrut, 2004.

Câhız, **Kitâbü'd-Delâil vel- İtibâr ale'l Halk vet-Tedbîr**, Dâr'u'n-nedveti'l-İslâmiyye, 1988.

Câhız, **Kitmânüs-Sır ve Hıfzî'l-Lisân**, Resâilü'l-Câhız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu'l-Hancî, Kahire, I, 1964.

Cahız, **Resailü'l-Câhız**, “er-Resâilu'l-Edebiyye”, nşr. Ali Ebu Mulhim, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 1987.

Cahız, **Sinâ'atu'l-Kelam**, Resâ'ilü'l-Cahız: el-Kelâmiyye içinde, nşr. Ali Bû Mülhim, Dâr ve mektebetü'l-hilâl, Beyrut, 2004.

Cahız, **Tabâkâtu'l-Muğanniyin**, Resâ'ilü'l-Câhız içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâr'ul-cîl, Beyrut, IV, 1991.

Cahız, **Yaratma ve Nizam Üzerine Deliller ve Düşünceler**, çev. Yunus Cengiz, Din Felsefesi Açısından Mutezile Geleneği, ed. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, I, 2014.

Cengiz, Yunus, **Cahız'ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlak Edinmenin İmkânı Üzerine, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, (Ed.M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki), Ankara, 2016.

Cengiz, Yunus, **Doğa ve Öznellik-Cahızın Ahlak Düşüncesi**, Klasik Yay. İstanbul, 2015.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003.

Cibr, Cemil, **el- Cahız fî Hâyetihi ve Edebihi ve Fikrihi**, Dâru'l-Kitab, 1974.

Çağbayır, Yaşar, **Ötüken Türkçe Sözlük**, “Ahlâk”, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2007.

Çağrıçı, Mustafa, **Gazali'ye Göre İslam Ahlakı**, Ensar Yayınları, İstanbul, 1982.

Çağrıçı, Mustafa, **İslam Düşüncesinde Ahlak**, Birleşik Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Çağrıçı, Mustafa, **İslam Düşüncesinde Ahlak**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 1989.

Çalışkan, İsmail, **Kur'an'da Din Kavramı**, Ankara Okulu, Ankara, 2002.

Çamdibi, H.Mahmut, **Şahsiyet Terbiyesi ve Gazâlî**, Çamlıca Yayınları, İstanbul, 1999.

Çantay, Hasan Basri, **Kur'an-ı Hakîm ve Meal-i Kerim**, Milsan AŞ. İstanbul, 1985.

Çelebi, İlyas, Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün-Kubuh, **MÜ ilahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 16-17; 1998-1999. ss. 55-90.

Çetin, Rahim, **Ebu'l-Muin En-Nesefî'ye Göre İnsan Fiillerine İlişkin Meseleler**, Elazığ, 2015.

Dayf, Ahmed Şevki Abdüsselam, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, Kahire, 1957.

Dedeoğlu, Münir, Evrensel Ahlak Yasası Karşısında Tesir ve Yayılma İmkânı Bakımından Aristokratik Bir Ahlâk Mümkün müdür? **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 2014, ss. 1-12.

DİB, **Kur'an Yolu Tefsiri** cilt: 3-4.

Dimitri Gutas, **İbn Sînâ'nın Mirası**, der. ve çev. M.Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.

Doğan, Ahmet Turan, **Kitab-ı Tıbb-ı Hikmet'te Geçen Yabancı Tıp Terimlerine Türkçe Karşılıklar**. Turkish Studies - International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic 10/8 (Spring 2015), Ankara, 2015.

Doğan, Mutlu, **İbn Sina' nın Ahlak Risaleleri Ve Ahlak Felsefesi-Farabi Etkisi**, Ankara, 2009.

Duman, M. Zeki, **Beyanu'l-Hak**, Fecr Yayınevi, Ankara, 2006.

Durakoğlu, Abdullah, Gazâli’de Ahlak Eğitimi, **Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi**, Cilt:34, Sayı:2, 2014, ss. 211-226.

Durusoy, Ali, **Aristoteles’in Madde ve Sûret Kuramının Mantığa Uygulanışı, 2400. Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri**, 2016, ss. 125-143.

Durusoy, Ali, **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

Dügaym, Semîh, “Tab”, **Mevsuâtû Mustalahati’l Eş’arî ve’l-Kâdî Abdülcebbâr**, II, Beyrut, 2002.

Düzgün, Şaban Ali, **Din Birey ve Toplum**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1997.

Düzgün, Şaban Ali, **Dini Anlama Kılavuzu**, Otto Yayınları, Ankara, 2017.

Düzgün, Şaban Ali, İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine, **Kader Kelam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016, ss. 322-342.

Düzgün, Şaban Ali, **Kimliksiz Hakikatler**, Otto Yayınları, 2.Baskı, Ankara, 2017.

Düzgün, Şaban Ali, **Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan**, Otto Yayınları, Ankara, 2016.

Ebu Dâvûd, **Sünne**, Kahire, 4716.

Eğitim Ansiklopedisi, “Mizâç”, Ansiklopedi Yayınevi, Ankara, 1966.

el- Mesûdî, **Mürûc ez-Zeheb**, (Altın Bozkırlar), Cilt: II, Çev.: D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, 2. Baskı, İstanbul , 2011.

el-Bağdâdî, **Târîhu Medîneti’s-Selâm**, C. XIV, Beyrut, 1991,

el-Cevziye, İbn Kayyım, **Şifâ'u'l-Alîl**, Beyrut, 1995.

el-Fahurî Hanna, **el-Cahız**, Beyrut, 1953.

el-Hamevî, Yakut, **Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdü'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb**, I-VII, thk. İhsan Abbas, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Lübnan, 1993,

el-Havfî, Ahmed Muhammed, **el-Câhız**, Kahire, 1980.

el-Hudarî, **Tarihut Teşri-il İslamî**, Kahire, 1964.

el-Hûfî, **el-Cahız**, Kahire.

el-Hûlî, Emin, **Arap-İslam Kültüründe Yenilikçi Yaklaşımlar**, çev.: Emrullah İşler, Mehmet Hakkı Suçin, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2006.

el-İsfahânî, Râğıb, **el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an**, (thk.: Muhammed Halil 'Aytânî), Dâru'l Ma'rife, Beyrut, 2005.

el-İsfahanî, Rağıb, **Mufredatu Elfazi'l-Kur'ân**, tah: Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Kalem, Şam, 1997.

el-Mardânî, İbn Ahmed, **Kitâbu'l-Müntehâb fi't-Tıb**, İnceleme-Metin-Dizin, Sadeleştirme-Tıpkıbasım, Hızr: Ali Haydar Bayat, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, İstanbul, 2005.

el-Mesûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, **Mürûc ez-Zeheb ve Me'âdinü'l-Cevher**, (thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Daru'l-fıkr, 5. Baskı, I-II, Beyrut, 1973.

Emin, Ahmed, **Duha'l-İslam**, I/3, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2010,

en-Neşşar, Ali Sami, **İslam Felsefesi Düşüncesinin Doğuşu-II**, İnsan Yayınları, çev. Osman Tunç, 2016.

Erdem, Hüsameddin, **Ahlak Felsefesi**, Hü-Er Yayınları, Konya, 2013.

Erdem, Hüsametdin, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, Dem Yayınları, İstanbul, 2006.

Erdemir, Ayşegül Demirhan, “Ahlât”, **DİA**, Cilt: II.

Erkol, Ahmet, İslam Kültür Mirasının İnşasında Erken Dönem Mu'tezile Kelamcılarının Cahız'ın Kelami Değerlendirmeleri, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi** -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: III Nisan 2010, ss. 3-15.

er-Râzî, Ebi Bekr Muhammed, **Muhtaru's-Sıhah**, tah. Muhammed Hatır, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1995.

er-Râzî, Ebu Bekir, **el- Mansur fi't-tıb**, thk. Hazım el-Bekri Sıddikî, Câmiatü'd-Düveli'l-Arabiyye, Kuveyt, 1987.

er-Razî, Ebu Bekir, **et-Tıb er-Ruhanî**(Ruh Sağlığı),çev. Hüseyin Kahraman, İz Yayınları, İstanbul, 2004.

er-Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatib, **İ'tikâdatü Fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, Kahire, 1938.

er-Râzî, Fahreddin, **Mefâtiḥ'ul Gayb**, nşr: Halil Muhyiddin ei-Meys, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993.

er-Râzî, Fahreddin, **en-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhu Kuvahüma fi İlri'l-Ahlak**, t.bk. Muhammed Sağır Hasen el-Ma'sûmî, Matbuatu Mahedi'l-Ebhasi'l-İslamiyye, İslamabad, 1968.

er-Râzî, Fahreddîn, **Tefsîru Fahri’r-Râzî**, c. XVI, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1401/1981.

Ertuğrul, İsmail Fenni, **Lügatçe-i Felsefe**, “Temperament”, İstanbul, 1341.

es-Sendûbî, **Edebu’l-Câhız**, Matbaatu’r Rahmâniyye, Kahire, 1931.

Eş’arî, Ebu’l Hasen, **El İbâne an Usûli’d-Diyâne**, Fevkiyye Hüseyin Mahmud (tahk.), Daru’l-Ensar, Kahire, 1977.

Eş’arî, Ebu’l Hasen, **Kitâbu’l-lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’ Hamude Ğurabe** (tahk.), Kahire, 1955.

Eş’arî, Ebü’l-Hasan, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, nşr. Nevâf el-Cerrâh, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008.

eş-Şüzür, Tayyibe Salih, **Elfâzu’l-Hadâratî’l-‘Abbasiyyeti fi Muellefâtî’l-Cahız**, Kahire, 1998.

et-Tehânevi, Muhammed Ali, **Mevsû‘atu Keşşâfu Istılâhâtî’l-Fünûn ve’l-Ulûm**, “m-z-c”, Mektebetü Lübnan Naşirun, Beyrut, 1996.

ez-Zebidi, **Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, (thk: Komisyon), I-XL, Matbaatu Hukûmeti’l-Kuveyt, Kuveyt, 1965-2001.

ez-Zehabî, **Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ**, C. XI, Beyrut, 1990.

Fahri, Macid, **İslam Ahlak Teorileri**, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

Fârâbî, **Arau ehli’l-Medîneti’l-fazıla**, haz. Albert Nasri Nadir, Dâru’l-Maşrık, Beyrut, 1985.

Fârâbî, **Fusul Münteze'a**, haz. Fevzî Mitrî Neccâr, Dâr'ul-Maşrık, Beyrut, 1971.

Fârâbî, **Fusulu'l-Medeni**, (Çev. Mehmet Aydın-M.Rami Ayas) Kùltür ve Turizm Bakanlığı, 1980.

Fârâbî, **Kitâbü'l-Mille ve Nuşuş Uhrâ**, Thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, 1968.

Fârâbî, **Medinetü'l Fâdıla**, Mısır, trs.

Fârâbî, **Mutluluk Yoluna Yönelme**, çev. Hanifi Özcan, İzmir, 1993.

Fârâbî, **Siyâsetü'l-Medeniyye**, Haydarabad, H.1345.

Ferra, Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad ed-Deylemî, **Meani'l-Kur'an**, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 2.b. 1980.

Ferrûh, Ömer, **Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî**, Cilt: II, Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1981.

Firuzabadi, Muhammed b. Yakub, **el-Kamusu'l-Muhit**, Müessesetü'r-Risale, 3. baskı, Beyrut, 1413/1993.

Galen, "Fi'l-Anâsır," **Cevâmi'u'l-İskenderâniyyîn**, (Çev. ve nakleden Huneyn b. İshak), nşr. Fuad Sezgin, Ma'hedu Tarihi'l-Ulûmi'l-İslamiyye ve'l-Arabiyye, Frankfurt, 2001.

Galen, **İnne Kuve'n-Nefsi Tevâbi'li Mizâci'l-Beden**, Dirâsât ve nusûsu'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, el-Müessesetü'l-Arabiye li'd-dirâsaât ve'n-neşr, Beyrut, 1981.

Galen, **Kitâbu Calinus fi'l-Ustukusât 'alâ Re'yi Bukrât**, Trc: Ebû Zeyd Huneyn b. İshak, Thk: Muhammed Selim Salim, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1986.

Galen, "Kitabu Calinus fil-Mizac," **Cevâmi'ul-İskenderâniyyîn** içinde, çev.Huneyn b. İshâk, nşr.. Fuad Sezgin, Ma'hedu Tarihi'l-Ulûmi'l-İslamiyye ve'l Arabiyye, Frankfurt, 2001.

Gazâlî, **el-Erbâin fi Usûli'd-Dîn**, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1988.

Gazali, **el-Munkız Mine'd-Dalâl**, Mektebetu't-Tevfikiyye, Kahire, trs.

Gazâlî, **el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl**, 1, tahk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medinetü'l-Münevvera, 1413.

Gazâlî, **İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn**, Mehmed A.Müftüoğlu(Çev.), A.Fikri Yavuz(Tashih), Cilt:3, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 2000.

Gazâlî, **Kimya-yı Saadet**, Bedir Yayınevi, İstanbul, trs.

Gazâlî, **Mearifu'l-Akliyye**. çev. A.Kamil Cihan, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

Gazâlî, **Mîzânu'l-Amel**, (tah. ve neşr. Süleyman Dünya), Dâru'l-Maârif, Mısır, 1964.

Gazâlî, **Risâletu İlmi Ledünni**, Kahire, Mektebetu't-Tevfikiyye, trs.,

Gazâlî, **el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikadda Orta Yol**, Neşir ve terc. Osman Demir, Klasik, İstanbul, 2012.

Göka, Erol - Murat Beyazyüz, **"Geçimsizler"**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2012.

Gökdemir, Zehra Güney, **Cimriler-Cahız**, Şûle Yayınları, İstanbul, 2008.

Gölcük, Şerafeddin -Süleyman Toprak, **Kelam Tarihi**, Konya, 1996.

Gölcük, Şerafeddin, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, İstanbul, 1979.

Gölcük, Şerafeddin, **Kur'ân ve İnsan**, Esra Yayınları, Konya, 1996.

Güenal, Tuğba, '**Müteşâbih**' Kavramının Kelam Literatüründeki Anlam ve Değeri, Ankara, 2011.

Gündoğar, Hamdi, Mutezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi, **Cumhuriyet Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi**, Cilt: VIII/2, Sivas, 2004. ss. 205-218.

Güneş, Adem, **Çocuk Deyip Geçmeyin**, Pedagoji Okulu, Bölüm:366, Kısım:2

Gürel, A. Osman, **Doğa Bilimleri Tarihi**, İmge Kitabevi, Ankara, 2001.

Hacip, Yusuf Has, **Kutadgu Bilig**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996.

Hâcirî, **el-Câhız**, nşr. Sendûbî, Kahire, 1933.

Hafâcî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muhammed Said b. Sinân, **Sırru'l-Fesâha**, (thk. 'Abdulmuteâl es-Sa'îdî), Mısır, 1953.

Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar**, "Mizâç", Remzi Kitapevi, İstanbul, 1980.

Hançerlioğlu, Orhan, **Ruhbilim Sözlüğü**, "Karakter", Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997.

Haydar, Fuad, **Eş-Şahsiyetü Fi'l İslam Ve Fi'l Fikri'l Ğarbi**, Beyrut, 1990.

Hayyat, Ebu'l-Hüseyin, **Kitabu'l-İntisar**, Beyrut, 1957.

Heysemî, **Mecmau'z-Zevaid**, Ocak Yayınları, İstanbul, 2007.

Holoğlu, Yasemin, **Câhız'da Tabiat Felsefesi**, İstanbul, 2014.

Honer, S.M.-Hunt, T.C. **Felsefeye Çağrı**(Çev. Hasan Ünder), İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

İbn Abdilberr, **et-Temhîd**, XVIII, Titvân, 1987.

İbn Asâkir, **Târîhu Dimaşk**, (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), C. XLV, Dimaşk, 1951.

İbn Haldûn, **Mukaddime**, (Haz.: Süleyman Uludağ), Cilt: I, Dergâh Yayınları, I-II, İstanbul, 2005.

İbn Hallikân, **Vefeyâtu'l-A'yân**, Beyrut, 1970.

İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail, **Tefsiru'IKur'ani'I-Azim**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1969.

İbn Manzur, **Lisânu'l-Arab**, “h-l-k”, Cilt: X, Beyrut: Dâru's-Sadr, trs.

İbn Miskeveyh, **Tehzîbü'l-Ahlâk ve Tathîru'l-A'râk**, Tahkîk: İbnü'l-Hatîb, elMatbaatü'l-Asriyye, 1978.

İbn Rabben, Ebul'-Hasen Ali b. Sehl b. Rabben at-Taberî, **Firdevsü'l-Hikme**, (yay. M. Zubeyr Sıddıkî) Matbâi Afitâb, Berlin, 1928.

İbn Rüşd, **Telhîsü Ustukussât-ı Câlînûs**, Telhîsâtü İbn Rüşd ilâ Câlînus, Concepcion Vazquez de Binito, Madrid, 1984.

İbn Sînâ, **el-Kanun fi't-Tıbb**, terc. Esin Kahyâ, Ankara, 1995.

İbn Sînâ, **el-Kevn ve'l-Fesad**, nşr. Mahmud Kâsım, Kahire, 1965.

İbn Sînâ, **Hay b. Yakzân**, nşr. Ahmed Emin, Kahire, 1952.

İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, (çev) Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hayevân**, thk: Mahmud Kasım, Gz. Geç: İbrahim Medkur, Kahire, 1975.

İbn Sînâ, **Kitâbu'n-nefs**, (nşr. G. C Anawati, Said Zayed), Kahire, 1975.

İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sıfa: Fizik**, Cilt: I, Muhittin Macit-Ferruh Özpilavcı (çev.), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sıfa: Metafizik**, Cilt: II, Trc: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

İbn Sînâ, **Risale fi İlmi'l-Ahlâk**, Mecmuatu'r-resâil içinde, Matbaatü'l-Kürdistânî'l-İlmiyye, Kahire, 1328.

İbn Sînâ, **Risale fi'l Ahd**, Mısır, 1328.

İbn Sînâ, **Risâle fi'l-Kelâmi 'Alâ En-Nefsi'n-Nâtika**, (nşr. Ahmed Fuad el-Ahvânî), Ahvâlu'n-nefs içinde, Kahire, 1952.

İbnu'l-Murtezâ, **Tabakâtu'l-Mu'tezile**, Tah. Suzana D. Wilzer, Beyrut, 2009.

İbnu'n-Nedim Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak b. Yakub, **el-Fihrist**, Beyrut, 1978.

İbnü'n-Nefis, Ebu'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Ebi'l-Hazm, **er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-Sîreti'n Nebeviyye** (nşr.: Max Meyerhof-Joseph Schacht), Oxford, 1968.

İhvânü's-Safâ, **Musiki**, çev. A. Hakkı Turabi, İhvân-ı Safâ Risâleleri I, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

İhvânü's-Safâ, **Resâilül İhvâni's Safâ**, I, Dârü Sâdir, Beyrut, 1957.

İlhan, Mehmet, **Şah Veliyyullah Dihlevî'nin Kelâmî Görüşleri**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2007.

Josef Van Ess, **el-Câhız ve Erken Mu'tezile Kelâmı**, Çev: Mustafa Köse, Marife, Yaz 2015, 15/1, ss. 207-218.

Kadı Abdulcebbar, **el-Muğni li Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl**, VIII, s. 3, neşr. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin, Kahire 1382/1962.

Kadi Abdülcebbar, **Şerhu'l-Usuli'l-Hamse** Trc. II, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Birinci Baskı, İstanbul, 2013.

Kala, Muhammet Enes, **Aristoteles, İbn Sina Ve Ravaisson'da Alışkanlık-Ahlâk İlişkisinin Değerlendirilmesi**, Ankara, 2009.

Kara, Osman, Kur'an'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XIV, Sayı: 25 (2012/1), ss. 1-24.

Karakaya, Nejdî, Kur'an'da Sembolik Eylemler -Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında, **Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Cilt:5, Sayı:1, Haziran, 2016, ss. 171-187.

Karuko, Semira, **el- Câhız ve Belâgat**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2014.

Kaya, Mevlüt, **“Benliğin Gelişimi ve Kendini Gerçekleştirme”**, Heyet, Çocuk Gelişimi ve Eğitimi, İSAV, İstanbul, 1998.

Kaymakcan, Recep ve Hasan Meydan, **Ahlak Değerler ve Eğitimi**, 2.Baskı, Dem Yayınları, İstanbul, 2016.

Kazanç, Fethi Kerim, **Mu'tezile'nin Ahlak Sisteminde Bilgi Nesnesi Olarak Değerler**, İlahiyat Fakülteleri V. Kelam Anasilim Dalı Eğitim Öğretim Meseleleri ve Koordinasyon Toplantısı ve "Kelam'da Bilgi Problem " Sempozyumu, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, 2003, ss. 185-208.

Kemaneci, Adem, Kur'an-ı Kerim'de Güzel Huylar, **Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü**, Çanakkale, 2011.

Kılıç, Muhammet Fatih, İhvân-ı Safâ'da Sanatın Ahlakî Boyutları: Müzik Üzerine Bir İnceleme, **Bilimname**, 2018, ss.63-90.

Kılıç, Sadık, **Fıtratın Dirilişi**, Nehir Yayınları, İstanbul, 1991.

Kılıç, Sadık, **İslam'da Sembolik Dil**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.

Kınalızade Ali Efendi, **Ahlâk-ı Alaî**, (hızl.) Mustafa Koç, Klasik Yayınları, İstanbul, 2007.

Korkmazgöz, Rıza, Gazâlî'de Hüsün-Kubuh Meselesi, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2015, Sayı: 39. ss. 31-60.

Köknel, Özcan, **Kaygıdan Mutluluğa Kişilik**, Altın Yayınları, 1983.

Köse, Mustafa, **Câhız ve Mutezile Mezhebindeki Yeri**, Erzurum, 2016.

Kulaksızoğlu, Adnan, **Ergenlik Psikolojisi** (5. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul, 2002.

Kurtubî, Ebu Abdillâh, **el-Cami' li-Ahkami'I-Kur'an**, (baskı yeri ve tarihi yok).

Kuşlu, Harun -Metin Aydın, **Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, (Ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki), Ankara, 2016.

Mârûn 'Abbûd, **Edebu'l-'Arab**, Müessesetu'l-Hindâvî li't-ta'lîm ve's-sakâfe, Kahire, 2014.

Mâturîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (tahk.), Daru's-Sadr, Beyrut, 2010.

Mâturîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'an**, (thk.: Ertuğrul Boynukalın), Dâru'l-Mîzân, İstanbul, 2006.

Mecme'u'l-Lugati'l-Arabiyye, **el-Mu'cemu'l-Vasît**, “m-z-c”, Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, Mısır, 2004.

Mehmedoğlu, Ali Ulvi, **Dindarlarda Ve Dindar Olmayanlarda Kişilik Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma**, İstanbul, 1999.

Mısırî, Mahmud, **ed-Dirâse**, Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs li Ebî Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî içinde, Ma'hedü'l-mahtûtâtî'l-Arabî, Kahire, 2005.

Montagu, Ashley, **Anthropology and Human Nature**, Porter Sargent, Boston, 1957.

Nasr, Hüseyin, **İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş**, Çev. Nazife Şişman, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

Nâzima, Ali - Faik Reşat, **Mükemmel Osmanlı Lügati**, “Ahlâk”, TDK Yay., Ankara, 2002.

Nehhas, Ebu Cafer, **Meani’l-Kur’an**, tah. Muhammed Ali Sabunî, Camiatu Ummi’l-Kura, 1.b, Mekke, 1409.

Nesefî, Ebu’l Muin, **Bahru’I-Kelam**, Çev. Cemil Akpınar, Konya, 1977.

Nesefî, Ebu’l Muin, **Tabsiratü’l-Edille fi Usuli’d-Din**, II, Tahk: Hüseyin Atay, DİB Yay, Ankara, 2004.

Oruç, Cemil, Gazâlî’de Ahlaki Değerler Eğitimi, **TYB Akademi-Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 1, Ocak, 2011. ss. 155-171.

Oruç, Cemil, **İmam-ı Gazâlî’nin Eğitim Anlayışı**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.

Öymen, Münir Raşit, **Ahlâk Eğitimi**, İstanbul, 1975.

Özarslan, Selim, Mu’tezile: Basra Ve Bağdat Mu’tezilîleri Ve Başlıca Görüşleri, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: VII / 1, Sivas, 2003, ss. 161-181.

Özdemir, Metin, **Kelamcılarının Din Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım**, Kelam Araştırmaları 1, 1, 2003, ss. 37-70.

Özdoğan, Öznur, Gazali ve Benötesi Yaklaşım, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 52:2, 2011.

Özgen, Mehmet Kasım, Farabi Felsefesinde Bilgi Ve Terapi/Bilginin İyileştirici Gücü, **Bilimname Düşünce Platformu**, XXV, Sayı: 2, 2013. ss. 133-155.

Öztürk, Yener, İnsan ve Fıtrat, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:5, 1999, ss. 321-330.

Paksüt, Fatma, **Seneca'nın Tuttuğu Işıktaki Platon ve Platon Sonrası**, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1980.

Parıldar, Sümeyye, **Fârâbî Felsefesinde Mizaç Teorisi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, (Ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki), Ankara, 2016.

Parlatır, İsmail, **Osmanlı Türkçesi Sözlüğü**, Yargı Yayınevi, Ankara, 2006.

Rahmi, Mustafa, **Ahlâk**, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1342.

Sadock, B.James, V.Alcott Sadock, **Comprehensive Textbook Of Psychiatry**, 8. baskı. Türkçe çeviri: Öncü Basımevi, Ankara, 2007.

Saliba, Cemil, “Tabiat”, **Ferheng-i Felsefî**, (çev. Menuçîhr-i Sa'ni Derrebidî), intişarât-ı Hikmet, Tahran, 1366.

Sami, Şemseddin, **Kâmûs-i Türkî**, İstanbul, 1317.

Sarton, George, **Galen of Pergamon**, Lawrence, Kansas, 1954.

Saruhan, Müfit Selim, **Din ve Ahlak Felsefesi**, “Ahlak Hukuk ve Din İlişkisi”, (Ed. R. Kılıç, (Komisyon), Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim İlahiyat Tamamlama Yay., Ankara, 2006.

Saruhan, Müfit Selim, **Zekeriya Er-Razî'de Akla Övgü Ve Aşk**, 2010.

Sayın, Aslıhan-Selçuk Aslan, Duygudurum Bozuklukları ile Huy, Karakter ve Kişilik İlişkisi, **Türk Psikiyatri Dergisi**, 16 (4), 2005, ss. 276-283.

Seçer, Kevser Aktaş, **Bipolar Bozukluk Tanılı Bireylerde Ve Kardeşlerinde Mizaç Ve Karakter Özellikleri**, Uzmanlık Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Tıp Fakültesi Psikiyatri Anabilim Dalı, Isparta, 2005.

Sert, Hüseyin Emin, **Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları**, Bilge Yayınları, İstanbul, 2004.

Seyyar, Ali, **İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü**, Değişim Yayınları, İstanbul, 2007.

Söylemez, Mikail, Mahtumkulu'nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı, **Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi**, Sayı:16, 2011, ss. 146-153.

Sunar, Cavit, **İbn Miskeveyh Ve Yunan'da Ve İslam'da Ahlak Görüşleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No. 147, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1980.

Süslü, Harun, **“Din ve Ahlâk İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım (İncesu Örneği)”**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006.

Süyûtî, **Camiu's-Sağir**, Riyad, 1988.

Şahinoğlu, İrem, **Ailevi Akdeniz Ateşi Olan Kişilerde Mizaç Özellikleri, Anksiyete ve Depresyon**, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Tıp Fakültesi İç Hastalıkları A.B.D., Tıpta Uzmanlık Tezi, Kahramanmaraş, 2016.

Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, I-II, (nşr. M. Seyyid Kîlânî), Dâr Sa'b, Beyrut, 1975.

Şehristani, **Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm**, tahk. Alferd Guillaume, London, 1934.

Şekeroğlu, Sami, **Mâtürîdî'de Ahlak**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.

Şeşen, Ramazan, “Cahız” , **DİA**, VII/ s. 20.

Şeşen, Ramazan, **el-Câhız ve Türklerin Faziletleri**, İstanbul, 2002.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, **el-Mizan fi Tefsiri'I-Kur'an**, Müessesetü'n-Neşri'l-islami, Kum, 1417.

Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, **Camiu'l Beyan an Te'vili Ayi'I-Kur'an**, tah: M. Muhammed Şakir, Daru'l-Maarif, Kahire, 1119.

Taşköprüzade Ahmed Efendi, **Miftahü's-Saade ve Misbahü's-Siyade fî Mevzuati'l-Ulum**, Cilt: I, thk. Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Kahire, 1968.

Taştan, Melih, Ahlak Ve Edebiyat İlişkisi Açısından Mehmet Akif Ersoy Örneği, **Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, Cilt:14, Sayı:1, 2019, ss. 423 – 431

Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi**, Envar Neşriyat, İstanbul, 2006.

Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârûkî el-Hanefî ,“Tabiat”, **Mevsûatü Keşşâfı Istılâhâtı'l-Fünûn ve'l-Ulûm**. (ed. Refik el-Acem). (nşr. Ali Dahruc). (çev. Corc Zeynati ve Abdullah Hâlidî), II, Beyrut: Mektebetü Lübnân [LibrairieduLiban], II, 1996.

Tekerek, Nurhan - İsmet Tekerek, Aristoteles'te Poetik ve Etik Bütünlük Örneklerle Eylem, Karakter ve Erdem, **Tiyatro Araştırmaları Dergisi**, 26:2008 • ISSN: 1300-1523.

Tirmizî, **Camiu's-Sahih** “Birr”, nşr. Ahmed M. Şâkir, Kahire, 1356/1937.

Tiryaki, Kübra Bilgin, **Ebu Bekir Er- Razi Düşüncesinde Mizaç Teorisi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, (Edt. M. Zahit Tiryaki- K. Bilgin Tiryaki), Nobel Yayın. Ankara, 2016.

Tiryaki, M. Zahit, **Fahreddin er-Râzî'nin Mizaç Teorisi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, (Ed. M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki), Nobel Yayın., Ankara, 2016.

Turgut, Ali Kürşat, İbn Haldûn Felsefesinde Tabiat-İnsan İlişkisi, **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2013/2, Sayı: 31, ss. 173-190.

Tusî, Nasiruddin, **Ahlâk-ı Nâsirî**, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

Türkçe Sözlük, **Türk Dil Kurumu**, “Kişilik”, Ankara, 1988, 2/877.

Türker, Ömer, **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, (Ed.)M. Zahit Tiryaki-Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayıncılık, Ankara, 2016.

Türkeri, Mehmet, Bazı Ahlak Teorileri Açısından Fahrettin Râzî'nin Ahlak Anlayışı, **DEÜ/İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: XVII, İzmir, 2003, ss. 63-68.

Türkeri, Mehmet, **Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi**, Lotus Yayınları, Ankara, 2013.

Türkiye Diyanet Vakfı, “Karakter,” 2010.

Üçer, İbrahim Halil, **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: Eş-Şifa/ El-Kevn Ve'l-Fesad,VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi**, (Edt. M. Zahit Tiryaki- K. Bilgin Tiryaki), Nobel Yayın. Ankara, 2016.

Üşenmez, Emek, **Karahanlı Türkçesi Sözlüğü**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2010, Suat Ünlü, **Karahanlı Türkçesi Sözlüğü**, Eğitim Yayınları, Konya, 2012.

Veliyüddin, Mir, “Mu‘tezile”, Çev.: Altay Ünaltay, **İslam Düşüncesi Tarihi**, Ed. M. M. Şerif, Pınar Yayınları, İstanbul , 2014.

Wolfson, H. A., **Kelam Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelamı**, çev. K. Turhan, İstanbul, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki, **DİA**, İstanbul, 2002, Cilt: 26, s. 552.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, **Mâtürîdî ve Neseî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, Akit Yayınları, İstanbul, 1998.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, **Hak Dini Kur’an Dili**, V-VIII, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971.

Yıldız, Hakkı Dursun - Kenan Seyithanoğlu, **Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi**, İstanbul, 1986.

Zehra, Ahmed Ali, **Beyne’l-Kelâm ve’l-Felsefe ‘inde’l-Havâric ve’l-Mu‘tezile**, Dârû Ninevâ, Dimaşk, 2004.

Zirikli, Hayreddin, **el-A‘lâm**, Cilt: V, Dârû’l-‘İlm, 2002.