

# Adudüddin el-Îcî’de Huy ve Erdem Problemi

Mustakim Arıcı\*

**Öz:** Bu makalenin öncelikli amacı Adudüddin el-Îcî’nin (ö. 756/1355) *el-Ahlâku’l-Adudiyye*, *el-Mevâkıf ve Tahkiku’t-tefsîr* gibi eserlerini merkeze alarak müellifin İbn Sînâcî nefis teorisini nasıl alımladığını, felsefî geleneğe uyarak huy kavramına nasıl yaklaştığını ve bilhassa erdemsizlik ya da ahlaki hastalıklara nasıl baktığını ortaya koymaktır. Makalede ayrıntılı olarak tartıştığımız bu konuda mukayeseli bir yaklaşım izleyerek müellifin öncülü, muasır ve ardılı olan isimlerin eserlerine ve pek tabii ki şârihlerine atıflar yapılmıştır. Makalenin sonunda verdiğimiz “Ek” ile Îcî’nin *el-Ahlâku’l-Adudiyye* adlı eserinin ardında oluşan literatürü ve bu literatür üzerine yapılan çalışmaları tanıtmayı hedefledik.

**Anahtar Kelimeler:** Adudüddin el-Îcî, *el-Ahlâku’l-Adudiyye*, Pratik Felsefe, Şerh, Nefs, Huy, Erdem.

**Abstract:** The primary objective of this article is the exposition of the reception of Avicennian psychology by ‘Adud al-Din al-Îjî, by focusing on on his works including *al-Akhlâq al-‘adudiyyah*, *al-Mawâqif*, and *Tahqîq al-tafsîr*, his approach to the concept of disposition vis-à-vis the philosophical tradition, and especially his view of the lack of virtue or moral maladies. Following a comparative approach on this issue discussed in detail in the body of the article, we refer to the works of his predecessors, peers, and the successors, most certainly his commentators. Providing an appendix at the end, we aim to introduce the literature following al-Îjî’s *al-Akhlâq al-‘adudiyyah* and the studies on this literature.

**Keywords:** ‘Adud al-Din al-Îjî, *al-Akhlâq al-‘adudiyyah*, Practical Philosophy, Commentary, Soul, Disposition, Virtue.

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
İletişim: mustakimarici@gmail.com

**K**elam tarihinin müteahhir döneminin en belirleyici isimlerinden biri olan Adudüddin el-Îcî'den (ö. 756/1355) önce Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi birçok âlim pratik felsefeyi naslar çerçevesinde yorumlamaya çalışmış, özellikle ahlâk felsefesinin teorilerini ve meselelerini belli gerekçelerle alımlamada öncülük etmişlerdir. Îcî de bu geleneğin bir takipçisi olarak kendisinden önce pratik felsefe sahasının en yetkin örneği olan Nasîrüddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) Farsça *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı metnini kendi yazım üslubuna göre muhtasar bir Arapça risaleye dönüştürmüş, bunu yaparken bazı meselelerde kısmî ekleme ve çıkarmalarda bulunmuştur. Eserin en önemli özelliği Îcî'nin oldukça veciz bir dil kullanmasıdır ki, ahlâk felsefesinin meselelerine aşına olmayan bir okuyucunun birçok cümleyi sadece bu risaleye bakarak anlaması esasen pek de mümkün değildir. Zira aynı içeriği Kınalızâde'nin (ö. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâ'î* gibi çok daha hacimli bir eserde etraflıca ele aldığını düşünürsek *el-Ahlâku'l-Adudiyye'nin*<sup>1</sup> ne kadar muhtasar bir metin olduğu daha iyi anlaşılabilir. Bu itibarla bu kısa risalenin ardında azımsanmayacak bir Arapça ve Türkçe şerh literatürü oluşmuştur.

*el-Ahlâku'l-Adudiyye'nin* pratik felsefenin tüm alt dallarını kapsamayı ve Îcî'nin, Tûsî gibi pratik felsefenin bütünü ahlâk olarak adlandırması müellifin ahlâk kavramına bakışı açısından önemlidir. Pratik felsefe, insanın gerek birey olarak gerekse toplumun bir üyesi olarak gücü ölçüsünde işlediği iradi ve ihtiyari fiillerin araştırıldığı bir sahadır. Fakat bu, pratik felsefenin meselelerinin sadece niteliği ve uygulamaya esas olması bakımından eylemler olduğu anlamına gelmez. Zira pratik felsefe de kendi içinde *teorik* ve *pratik* olarak iki kısma ayrılır. Îcî'nin dört bölümden oluşan ahlâk risalesinin ilk bölümü nazarî/teorik ahlâk başlığını taşımaktadır. Müellif bu bölümde, insan nefsinin güçleri, bu güçlerin erdem ve erdemsizlikleri ile huyun mahiyeti ve huyların değişip değişmeyeceğini incelemektedir. Diğer yandan Îcî metni ve özellikle şerhlerinde pratik ahlâkın neye tekabül ettiği ihtilafı olsa da erdemlerin korunması ve kazanılması, aile ahlâkı ve siyaset bölümünün ahlâkın pratik cihetini oluşturduğu söylenebilir.<sup>2</sup>

Dört bölümden oluşan risalenin birinci bölümü nazarî ahlâk konularına ayrılmıştır. Ahlâkın tanımının verilmesiyle başlayan bu bölümde sırasıyla huyların değişmesinin mümkün olduğu, insanî nefsin üç gücünün erdem ve erdemsizlikleri, üç temel erdem ile bunların bir bütünü olarak addedilen adaletin alt erdemleri üzerin-

- 1 Risalenin adı bazı yazmalarda *el-Ahlâku's-Şâhiyye* veya *er-Risâletü's-Şâhiyye* olarak geçmektedir. Risalenin adıyla ilgili tartışma hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mustakim Arıcı, "Adudüddin el-Îcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 15 (Mart 2009): 138-139, dn. 12, 13, 14, 15, 16, 17. Konuyu tartışan diğer bir kaynak için bk. Joep Lameer, *The Arabic Version of Tûsî's Nasirean Ethics: With an Introduction and Explanatory Notes* (Leiden, Boston: Brill, 2015), 3, dn. 2.
- 2 Mustakim Arıcı, "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk", *İslâm Ahlâk Literatürünün Temel Sorunları*, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 53-54.

de durulur. İkinci bölüm erdemlerin kazanılması ve korunması hakkındadır. Burada kişinin sahip olduğu bir erdemi nasıl koruyabileceği, ahlaki hastalıklara düşer olan kişinin bunlardan kurtulmak için ne yapması gerektiği anlatılır. Bu bölümde insani nefsin güçlerinin her birine bulaşan hastalıklar ayrı ayrı açıklandıktan sonra düşünce, öfke ve arzu gücünün ortak hastalıkları tanımlanmakta ve bunların nasıl tedavi edileceği irdelenmektedir. Ev yönetiminin işlendiği üçüncü bölüm, dört maddede tahlil edilir. Risalenin son bölümü siyaset felsefesi, devlet yönetimi ve siyaset ahlâkının meselelerini tartışan “Tedbîrü'l-müdün” başlığını taşımaktadır.

Bu çalışmada, İcî'nin ahlâk felsefesinin en temel meselelerinden biri olan huy ve erdem problemine bakışını tahlil edeceğiz. Bu çerçevede müellifin *el-Ahlâku'l-Adudiyye* adlı eseri başta olmak üzere *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîâm* ve *Tahkîku't-tefsîr* gibi eserlerine ve yer yer *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerine atıf yapılacaktır. Ancak huy ve erdem meselelerinin anlaşılması filozofların nefis teorilerini bilmeyi gerektirmektedir. Bu kabule bağlı olarak öncelikle filozofların nefis anlayışının İcî ve öncesindeki kelâmcılar tarafından nasıl adapte edildiğini göreceğiz.

## A. Ahlaki Eylemin Kaynağı Olarak Nefs ve Nefsin Güçleri

İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tehzîbü'l-ahlâk*'ta ifade ettiği üzere nefse dair meselelerin bilinmesi ondan sadır olacak fillerin bilinmesinden önce gelir.<sup>3</sup> Buna göre erdem veya erdemsizliğin bilinmesi huyun bilinmesine bağlıdır. Huyun ne olduğunun bilinmesi ise huylara kaynaklık eden nefis ve nefsanî güçlerin bilinmesini gerekli kılar. Benzer bir yaklaşımla Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*'nin birinci bölümünün ilk faslında nazari ilimlerin konusu ve ilkeleri olduğu gibi ahlâk ilminin de konu ve ilkeleri olduğunu dile getirir. Ona göre ahlâk ilminin konusu “güzel ve övülen ya da kötü ve yerilen iradi eylemlere kaynaklık etmesi bakımından insan nefsidir”. İbn Miskeveyh gibi Tûsî'ye göre de insan nefsinin mahiyeti, gayesi, güçleri ve yetkinliğinin bilinmesi ahlâk ilmine bir temel teşkil eder.<sup>4</sup> Buna mukabil ahlâk ilminin konusu bağlamında Tûsî'nin yaklaşımından kısmen de olsa ayrılanlar vardır. Zira Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Molla Lütfi (ö. 900/1495) gibi bazı âlimlere göre ahlâk ilminin konusu insan nefsinden ziyade, nefsten sâdır olan nefsanî melekeler (*el-melekâtü'n-nefsâniyye*) ya da huylardır (*ahlâk*).<sup>5</sup> Ahlâk ilminin konusuyla ilgili nispeten farklılaşan bu yaklaşımlara rağmen görüş sahiplerinin ittifak ettiği husus, nefisle

3 İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrü'l-a'râk*, thk. İbnü'l-Hatîb (y.y.: el-Matbaatü'l-Asriyye, 1977), 9-10.

4 Nasîrüddin et-Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 25-26.

5 Arıcı, “Bir İlim Olarak Ahlâk”, 58-60.

İlgili meselelerin bilinmesinin ahlâk felsefesinin temel meselelerini öncelediğidir. Bu bakımdan Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi filozofların metafizik ve doğa bilimlerinin muhtelif disiplinlerinde farklı yönleriyle tartıştığı nefis teorisi, onlara ahlâk felsefesini temellendirme noktasında da sağlam bir zemin sunmuştur. Sudur teorisinde olduğu gibi kozmolojik, bilginin mahiyeti ve faal akılla ittisal gibi meselelerde epistemolojik, ölüm ötesi hayatın mahiyeti ve mutluluğun kazanılması gibi hususlarda da eskatolojik tazammunları olan Aristotelesçi-İbn Sînâcı nefis teorisini İbn Miskeveyh ve Tûsî'nin ahlâk felsefelerinin eşiği kılmaları kendileri açısından oldukça tutarlı olduğu gibi, bu teori bağlı oldukları felsefe sistemlerinin farklı unsurları arasında bir geçişkenliğe de izin vermektedir. Ayrıca bu teori, İslâm filozoflarına davranışların meydana geliş mekanizmasını sistematik bir şekilde açıklamaya imkânı vermiş ve erdem sorununu Aristotelesçi bir yaklaşımla itidal nazariyesi çerçevesinde ele alma olanağı sağlamıştır. Ancak bilhassa Gazzâlî'den başlamak üzere Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), İcî ve Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) gibi kelâm âlimlerinin İslâm filozoflarının nefis teorisini yukarıda sözü edilen içeriğinden kısmen arındırarak ahlâk tartışmalarının odağına yerleştirmeleri, Gazzâlî-Râzî sonrası kelâmın mahiyeti bakımından oldukça ilginç bir örnektir.<sup>6</sup> Felâsifenin yaklaşımını kabul eden Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî ve Cürcânî gibi bir kısım kelâmcılara göre insan nefsi, beden belli bir olgunluk düzeyine ulaştıktan sonra ona faal akıldan taşıyıp gelen aklî bir cevherden ibarettir.<sup>7</sup> Bu durumun ahlâk felsefesi bakımından ilk yansımalarını Râgıb el-İsfahânî ve Gazzâlî'nin eserlerinde görmek mümkündür. Örneğin Gazzâlî *Mizânü'l-amel*'de erdemler tartışmasını felâsifenin nefis teorisine dayalı bir şekilde ele almış, bu yaklaşımı Râzî de sürdürmüştür.<sup>8</sup> İcî de *el-Mevâkıf*'ta nefsin tanımı, türleri ve güçleri bakımından felâsifenin, özelde de İbn Sînâ'nın yaklaşımını kabul eder. İcî, nefsi doğal organik cismin ilk yetkinliği olarak tanımladığı gibi, onu bitkisel, hayvani ve insani şeklinde üç başlık altında ve ilgili güçleri çerçevesinde tahlil eder.<sup>9</sup> Bitkisel nefis, beslenme, büyüme, üreme özelliklerine sahipken; hayvan nefsi, bitkinin özelliklerinin yanında duyu ve iradeli hareket etme özellikle-

6 Bu yaklaşım mezkur çizgiyi devam ettiren kelâmcıların tefsirlerinde de mâkes bulmuştur. Meselâ Kâdi Beyzâvî tefsirinin birçok yerinde İbn Sînâcı nefis teorisinin yansımalarını bulmak mümkündür. Örnek olarak Fâtiha süresinin 6. ve 7. âyetlerine bakılabilir. Bu âyetlerin tefsirinde nefis hem kognitif hem de ahlaki fonksiyonları cihetiyle ele alınmıştır. Bkz. Konevî İsmail Efendi, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsiri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Dersaadet Kitâbevi, t.y.), I, 108-109, 132.

7 Ömer Türker, "Nefis", *DİA*, XXXII, 530.

8 Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a*, thk. Ebü'l-Yezid el-Acemi (Kahire: Dârü's-Sahve, 1985), 142-143, 288-373; Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-ma'ârif, 1964), 264-287; Fahreddin er-Râzî, *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, yay. Muhammed Sagir Ma'sûmî (Tahran: Ma'hadü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1985), 79 vd.

9 Adudüddin el-İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beirut: Dârü'l-Cil, 1997/1417), II, 529; Adudüddin el-İcî, "Kitâbu Cevâhiri'l-kelâm", nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, II/2 (1934), 193-194.

rine sahiptir. İnsan nefsi ise hayvanın özelliklerine ilaveten düşünme/akletme/bilme özelliğine sahiptir. Nefs tanımlarının tamamında “âli” (alet/organ sahibi) kaydı vardır. Bu kayıtle kastedilen, unsurların ve madenlerin suretlerinin aksine, nefsin fiillerini âletlerle meydana getirmesidir. Yine bitki, hayvan ve insan nefislerinin felek nefislerinden ayrıldığı özelliklerden biri de budur.<sup>10</sup>

İnsan nefsi bitkisel ve hayvani güçleri barındırmakla birlikte, diğerlerinden farklı olarak nazari ve amelî akıl güçlerine sahiptir. İnsan nefsinin kendisine mahsus güçlerine *akli* güç denilir. Akıl gücüne, tümelleri idrak etmesi ve onlar arasında olumlu veya olumsuz hüküm vermesi bakımından *nazari güç* veya *nazari akıl*; fikrî sanatları çıkarsaması, yapması veya yapmaması gereken tikel şeylerde görüş ve davranışmayla meşgul olması bakımından *amelî güç* veya *amelî akıl* denilir. Amelî güç veya akıl, iyi ve kötü ya da güzel ve çirkin tikel fiillerle ilgili hükümler içindir. Ancak bu güç, nazari akıl gücünden yardım alır. Çünkü tikel görüşlerin çıkarılması, ancak bir tür teemmül ve kıyasla olur. Dolayısıyla amelî akıl gücünün bir fiile yönelebilmesi için önce tümel bir öncül olmalıdır. Mesela, “Bu fiil şöyle şöyledir; bütün şöyle olanlar güzeldir, yapılması gerekir veya çirkindir, yapılmaması gerekir”. Dolayısıyla kıyasın küçük öncülü şahsi iken büyük öncülü tümel olur ve bu ikisinden, mümkün şeyler arasında müstakbel bir tikel durum hakkında bir görüş ortaya çıkar. Amelî akıl gücü, bu tikel görüşle hüküm verdiğinde, onun hükmünü içtimai gücün bedenî hareket ettirmeye yönelik hareketi izler.<sup>11</sup> Öte yandan amelî-şevkî güç nedeniyle insan nefsinde birtakım edilgi durumları meydana gelir ve bu durumları da bedensel durumlar izler. Söz konusu durumlar gülme, utanma, hayâ, korku, hüznün, kin ve bunlardan başka insana özgü edilgilerdir.<sup>12</sup>

İcî, insani nefsin güçlerinin ahlâkla doğrudan alakasını ise felsefe geleneğinde olduğu gibi üç güç üzerinden tesis eder. Buna göre insanda üç güç vardır (*ve kuvva'n-nefsi'l-insâniyyeti selâsün*). *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şârihi Taşkoprîzâde, İcî'nin buradaki “nefs gücü” ifadesi ile diğerlerini değil, nefsin yalnızca ahlâkı ilgilendiren güçlerini kastettiğini düşünür ki, bu güçlerin üç tane olduğunu söylemesi de bu yüzdendir. Zira böyle olmayan güçler de dikkate alındığında nefsin güçleri üçten fazladır. Eğer o güç, idrakin doğrudan ilkesi ise bu, insanı diğer hayvanlardan ayırt eden “müdrîke”dir ve bunun insandaki mahalli beyindir. Bu, “melekî nefis” ya da düşünce gücü olarak da adlandırılır. Eğer o, bir zararı önlemenin ilkesi ise öfke gü-

10 Ömer Türker, “*Kelâm ve Felsefe Geleneğinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî*”, İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 23.

11 İcî, *el-Mevâkıf*, II, 593; Türker, “*Kelâm ve Felsefe Geleneğinin Kesişim Noktasında Seyyid Şerif Cürcânî*”, 26-27.

12 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 594.

cüdür, onun mahalli kalptir ve buna “yırtıcı nefis” de denilir. Şayet bir faydayı temin etmenin ilkesi ise arzu gücüdür, onun mahalli karaciğerdendir ve buna “hayvani nefis” denilir. Bu üç gücün ilki insan nefesine hastır, diğer iki güç ise insan ile hayvanlar arasında müşterektir.<sup>13</sup> İcî, *Tahkîku't-tefsîr* adlı eserinde Yûsuf sûresinin 53. âyetinde geçen “nefs-i emmâre”yi tabiatı itibarıyla arzulara meyleden, organlar ve güçleri kullanmak suretiyle sadece bunları isteyen nefis olarak tefsir etmiştir. İcî devamında insanî nefsin birçok sıfatı olduğunu söyler. Eğer nefis ilâhî âleme meylederse *mutmain* olur, arzu ve öfkeye yönelirse kötülüğü emreden (*emmâre*) olur. Bu durumda mutmainne akli güçtür, arzu ve öfke güçleri de akıl gücünden ayrı olarak emmâreye tekabül eder.<sup>14</sup> Öte yandan İcî'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye*'deki üçlü nefis anlayışının muhalled eseri *el-Mevâkıf*'taki pasajla da uyum içinde olduğunu söylememiz gerekir. Seyyid Şerîf'in ilgili pasaja yaptığı şerh de aynı yaklaşımı benimsediğini gösterir.<sup>15</sup> Böylelikle İcî ve Cürçânî'nin ahlaki fiillerin meydana geliş mekanizmasını filozofların nefis anlayışıyla temellendirdiklerini ifade edebiliriz.

## B. Huyun Mahiyeti

Ahlâk ilminin nazarî meseleleri arasında ilk olarak insanın nefsanî güçleri üzerinde duruldu. Bu incelemenin bir devamı, nefsanî güçlerin ahlaki bakımdan tezahürleri olan huylar (*ahlâk*)<sup>16</sup>, yani erdemler ve erdemsizlikler bahsidir. Ancak bunun öncesinde erdem ve erdemsizliğin mahiyeti, onun hâl mi meleke mi olduğu, dolayısıyla bir varlık kategorisi olarak neye tekabül ettiğinin açıklanması daha yerindedir. İnsanın nefsanî güçlerinden sâdır olan muhtelif fiillerin bir kısmı ahlaki değere sahiptir. Bu itibarla öncelikle bunların hangisinin ahlâk ilmi kapsamında ele alındığını ortaya koymak gerekir.

Huy, yani insanda kökleşmiş davranışlar için Aristoteles'in kullandığı terim *etikos*, Huneyn b. İshak tarafından (ö. 260/873) Arapçaya *hâl*, *isti'dâd* ve *hey'etü'n-nefs*

13 Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, 40-41. Münecimbaşı İbn Sinâ'nın muhtelif eserlerine atıf yaparak nefsanî güçler bahsini daha ayrıntılı bir şekilde ele almış ve güç (*kuve*) kavramının hangi anlamlarda kullanıldığına, ruh ve nefsanî güçler arasındaki ilişkiye temas etmiştir. Bkz. Münecimbaşı, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, Esad Efendi, nr. 1868, vr. 17<sup>b</sup>-19<sup>b</sup>. İsmail Müfid İstanbûlî de Münecimbaşı'ndan alıntılar yaparak konuyu tahlil eder. Bkz. İsmail Müfid İstanbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk.-çev. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 42-43.

14 Adudüddin el-İcî, *Tahkîku't-tefsîr*, Yeni Cami, nr. 38, vr. 233<sup>b</sup>-234<sup>a</sup>; Aynı ifadeler için bkz. Münecimbaşı, *Şerh*, vr. 22<sup>b</sup>-24<sup>a</sup>.

15 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 529, 593-594.

16 “Huy” kelimesinin Arapça tekil hâli sözlüklerde “huluk” ve “hulk” şeklinde geçmektedir. Münecimbaşı, *Şerh*, vr. 11<sup>a</sup>. Kelimenin Farsça kökenli Türkçe karşılığı “huy”dur.

gibi kavramlar ile çevrilmiştir.<sup>17</sup> Daha sonra literatürde huyun ne olduğu anlatılırken *hâl* ve *meleke* terimleri de kullanılmış, ancak bu terimler zaman içinde farklı anlamlara karşılık gelmiştir. Literatürde insanın doğuştan getirdiği ve mizacının belirlediği huylar (*hâl/ahvâl, isti'dâdât tabiiyye*) ile kişinin eğitim, kültür ve yaşadığı çevrenin dünya görüşüyle şekillenen huylar (*melekâtü'n-nefsâniyye*) arasında bir ayrıma gidilmiştir. Hâl kelimesi nefiste yerleşik olmayan, gelip geçici durumları ifade edebilen bir kavram olmakla birlikte İbn Miskeveyh bu kelimeyi geniş mânâda huyları da kapsayacak şekilde tanımlamış ve nefisteki bu hâlleri iki kısma ayırmıştır. Ona göre bunların bir kısmı öfke, korku, heyecan gibi mizaca bağlı ve *gelip geçici* iken, diğer bir kısmı da düşünce temeline bağlıdır. Bu durumda İbn Miskeveyh *ahlâkı*, yani huyu davranışların bir düşünme olmaksızın insan nefsinden çıkan “hâl” şeklinde tanımlar. Bu ikincilerin alışkanlık (*i'tiyâd*) ve uygulamalarla (*tedrîb*) kazanıldığını ve giderek meleke ve huy hâlini aldığını kabul eder.<sup>18</sup> İbn Miskeveyh'in bu tanımı Galenci bir tanımdır. Nitekim huyu, nefsin bir hâli olarak tanımlayan Galen'e (ö. 200/216?) göre bu hâl, insanı düşünme ve bir tercih olmaksızın nefse dair fiilleri yapmayasevkedir.<sup>19</sup>

İbn Sînâ ise bu tanımdaki *hâl* kelimesi yerine “meleke” kavramını tercih eder ve davranışların kazanılan bir yeti (*meleke*) olduğunu vurgular.<sup>20</sup> Tûsî de ahlâkı, “düşünüp taşınmaya gerek kalmadan fiil ve davranışların kolaylıkla sâdir olmasını sağlayan melekeler” diye tanımlar. Tûsî, kaynağı itibariyle Galen'e ait bu tanımı, İbn Miskeveyh gibi benimsemekle birlikte “meleke” kavramını kullanarak, Galen ve İbn Miskeveyh'ten çok İbn Sînâ ve Gazzâlî'ye yakın durmaktadır. Zira Galen'in ilgili metninin Arapça çevirisinde bu tanımda “hâl” kavramına yer verilmiştir. Ahlâkın kişide çabucak ortadan kalkmayıp bir meleke hâline geldiği düşüncesi ise Gazzâlî'den alınmıştır.<sup>21</sup> Tûsî'den sonra da bu tanım literatürde kullanılmaya devam etmiştir. İcî, *el-Mevâkıf*'ta huyu “nefisten herhangi bir düşünme olmaksızın fiiller çıkmasına sebep olan bir meleke” cümlesiyle tanımlar. Ona göre nefsanî nitelik, meleke hâline gelmemişse *huy* olarak adlandırılmayacağı gibi, meleke olduğu, fakat nefisten fiilin çıkmasının ilkesi olmadığında da *huy* olarak adlandırılmaz. Bununla birlikte meleke, zorlama ve düşünmeyle fiilin ilkesi olduğunda ortaya çıkan fiil huy

17 Aristoteles, *el-Ahlâk*, çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1979), 1107<sup>a</sup> 4-5, 1138<sup>b</sup>, 30-35, 1139<sup>b</sup>, 14, 1140<sup>a</sup> 4-5.

18 Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 225-226.

19 Câlînüs, “Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk li-Câlînüs”, *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefeti ve'l-ulûm inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1981), 190. Bu tanımın tasavvuf literatüründen kabulüne dair bir örnek için bkz. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-sâirîn*, nşr. Muhsin Bidârfer (Beirut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2006), 194.

20 Kâtibî, İbn Sînâ'nın “hulk” terimini meleke ile tanımladığını söyler. Kâtibî, *el-Münassas fi Şerhi'l-Mûlahhas*, Şehit Ali Paşa, nr. 1680, vr. 330<sup>b</sup>.

21 Anar Gafarov, *Nasîrüddîn Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: İSAM, 2011), 120-121.

olmaz. İcî'ye göre ancak bütün bu şartlar bir araya geldiğinde nefsanî nitelik huy olabilir.<sup>22</sup> “Düşünmeksizin” ya da “düşünüp taşınmaksızın (*min gayri reviiyyetin*)” ifadesi *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinde huyun kolaylıkla ortaya çıkmasına telmihen söylenmiş olup bununla insanın, davranışı bilinçsizce işlediği kastedilmez. Zira huy tanımında yer alan nefsanî fiiller ifadesindeki “nefsanî”de içkin bir bilinç (şu'ûr) söz konusudur. Fakat bu bilinç hâlinin “düşünüp taşınmaksızın” ifadesiyle de çelişmediğini söylemek gerekir. Çünkü “düşünüp taşınmama” işlenen fiilin gayesinin gaye olduğunu tasdik etmek ve bu gayenin başlanılan bir işi gerektirmiş olduğuna baştan inanmak anlamında olup<sup>23</sup> yapılacak fiilin baştan bir tür kanıksanmayla işlendiğine işaret eder. İcî şârihlerinden Müneccimbaşı nefsin bir durumdan diğerine, bir huydan başka bir huya geçmesinde olduğu gibi davranışlarda bir farkında olmama/bilinçsizlik (*ademu's-şu'ûr*) durumundan söz edilemeyeceğini dile getirir. Zira nefis özü itibarıyla kendini bilendir. Ancak nefsin birçok uğraşısı olması sebebiyle bilinçsizlik gibi gözükebilen bir durum olabilmektedir. Müneccimbaşı bu durumu, “yaptığının bilincinde olmama (*ademu's-şu'ûr*)” şeklinde değil, bilincinin farkında olmama (*ademu's-şu'ûri bi's-şu'ûr*)” diye adlandırmaktadır.<sup>24</sup>

Huy tanımındaki *meleke* kavramı da ahlâk felsefesinde belirleyici ve merkezi bir kavram hüviyetindedir. Meleke, nefste yerleşik hâle gelmiş olan nitelik kategorisindeki psikolojik bir araz olup melekenin insanda yerleşmeden önceki durumuna “hâl” denilir. Meleke insanın iradi ve ihtiyari bir davranışı işlemesi suretiyle husûle gelir ve bu yapıp etmenin tekrarlanması sayesinde de yerleşik bir form kazanır. İcî, *el-Mevâkıf*'ta nefsanî niteliğin meleke olmasını, Necmeddin el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *el-Münassas fi Şerhi'l-Mûlahhas*'ında da zikredilen bir örnekle<sup>25</sup> açıklar. Buna göre meleke tek tek her bir harf hakkında düşünmeksizin bir şeyin yazılması yahut tek tek her bir notayı veya her bir vuruşu düşünmeden tambura vurma hâlidir,<sup>26</sup> yani ilgili fiilin kişide yerleşmesi ve içselleştirilmesidir. İcî, *el-Mevâkıf*'ta olduğu gibi, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*'de “huyu, nefsanî fiillerin kendisinden kolaylıkla çıktığı meleke” şeklinde tanımlarken, bu cümleye yaptığı şerhte Taşköprüzâde hâl, meleke ve hulk kavramlarının birbirinden ayrı manalara sahip olduğunu kabul eder ve İcî'nin huy terimini neden meleke ile tanımladığına açıklık getirir:

22 İcî, *el-Mevâkıf*, II, 158-159. Genel bir kabul gören bu tanımı *el-Mevâkıf* şârihi Cürçânî *et-Tarifât*'ta tekrarlar. Cürçânî, *et-Tarifât*, “hulk”.

23 Alâeddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir ve Güvenç Şensoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 34-35; İstanbûlî, *Şerh*, 34-35.

24 Müneccimbaşı, *Şerh*, vr. 55<sup>b</sup>.

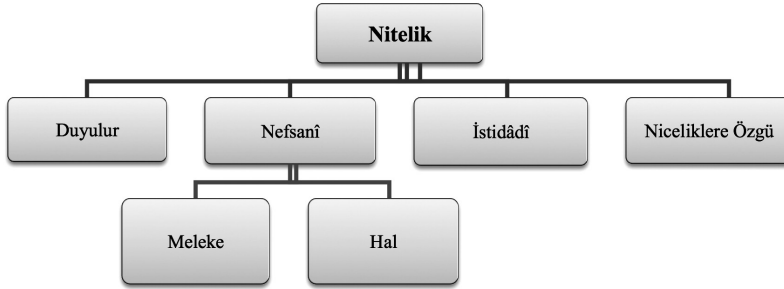
25 Kâtibî, *el-Münassas*, vr. 330<sup>b</sup>.

26 İcî, *el-Mevâkıf*, II, 158-159.



(...) İnsan fiilleri birbirinden farklı tarzlarda gerçekleşiyorsa ve ilkelerine dair bir bilinç (şu'ûr) varsa, bunlar *nefsani fiiller* olarak adlandırılır. Fiillerin ortaya çıkmaları tek tarzda olup da ilkelerine ilişkin bir bilinçsizlik (*bi-lâ şu'ûr*) varsa, bunlara *doğal fiiller* denilir. Birinciler arasında hızlı bir şekilde ortadan kalkan ve nefste yerleşik olmayanlara *hâl* denilir. Eğer bu fiiller, nefsin çokça tekrarlaması ve böylece onlara boyun eğmesi sayesinde yerleşik bir hâl almışsa ve ortadan kalkmaları da daha yavaş gerçekleşirse bunlara *meleke* denilir. Eğer bu fiiller, nefsten zorlanmadan ve aceleye de getirmeden, aksine kolaylıkla ve düşünüp taşınma olmaksızın çıkıyorsa bu durumda melekeye *huy* (hulk) denilir.<sup>27</sup>

Meleke ve huyun hangi varlık kategorisinde olduğu bu kavramlarla ilgili ahlâk tartışmalarını önceleyen bir meseledir. İcî'nin kaynaklarından olan Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265) ve Kâtibî gibi filozoflara göre huylar metafizikte arazlar bahsinde incelenir.<sup>28</sup> Râzî gibi kelâmcılara göre arazların nitelik kategorisine dâhil olan huylar, onun *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye* ve *el-Mûlahhas*'ta sunduğu içeriğe göre cevherler ve arazlar bölümü altında incelenir.<sup>29</sup> İcî'nin de *el-Mevâkıf*'ta takip ettiği bu tasnife göre nitelik arazının dört kısmı vardır ki, bu tasnif *Hidâyetü'l-hikme* ve *Hikmetü'l-ayn*'da da gördüğümüz tasniftir. Bunlar duyulur nitelikler, nefsani nitelikler, niceliklere özgü nitelikler ve istidadi niteliklerdir.<sup>30</sup> Ebherî ve Kâtibî şârihleri nefsani nitelikleri ikiye ayırırlar. Buna göre nefste yerleşik olan nitelikler meleke, yerleşik olmayanlar ise hâldir.<sup>31</sup> İcî ise filozofların bu tasnifinden farklı bir şema geliştirir. O, *Tavâli'u'l-envâr* ve *Tecrîdü'l-akâid* gibi Râzî sonrası kelâm eserlerinden<sup>32</sup> hareketle, ancak onlardan da kavramsal düzeyde ayrışarak nefsani nitelikleri beşe ayırır: Hayat, bilgi, irade, kudret ile haz ve acı. İcî'nin tasnifine göre huylar kudret ile ilgili bir alt bahis olarak tartışılır.



**Şema 1.** Filozoflara göre nitelik arazi ve türleri

27 Taşköprizâde, *Şerh*, 34-35.

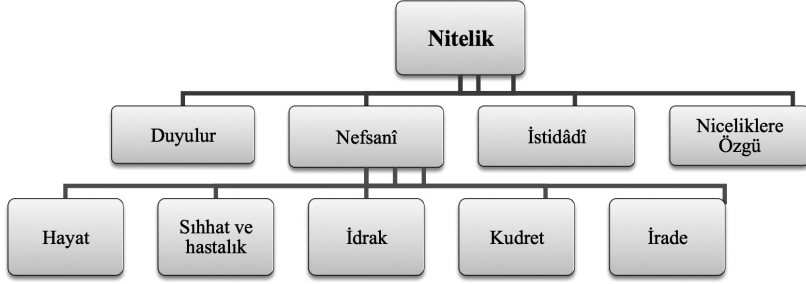
28 İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *İzâhu'l-makâsüd min Hikmeti ayni'l-kavâid*, nşr. Ali Nâki Münzevî (Tahran: Çap-hâne-i Dânişgâh, 1378/1959), 180; Abdullah Yormaz, "Mevlanâzâde'nin *Hidâyetü'l-Hikme* Şerhi, Tahkik ve Tahlil" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 252.

29 Kâtibî, *el-Münassas*, 274<sup>a</sup> vd.

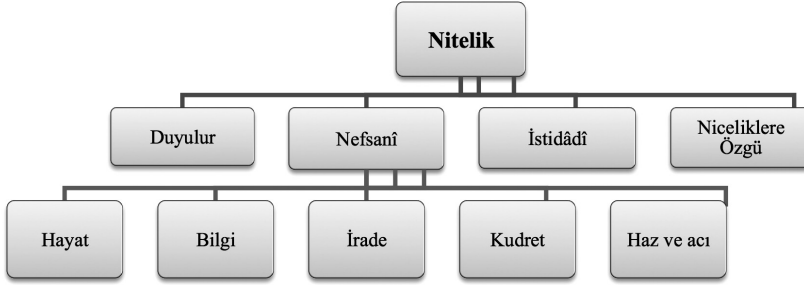
30 İcî, *el-Mevâkıf*, I, 582.

31 Hillî, *İzâhu'l-makâsüd*, 181; Yormaz, "Mevlanâzâde'nin *Hidâyetü'l-Hikme* Şerhi", 257.

32 Şemseddin el-İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr alâ tevâli'i'l-envâr* (Dersâdet: Şirket-i Alemiyye, 1305), 188, 203.



Şema 2. Beyzâvî'ye göre nitelik arazi ve türleri



Şema 3. İcî'ye göre nitelik arazi ve türleri

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki kelâm literatüründe huyun kudretten farklı olduğuna dair özel bir vurgu vardır. Çünkü ahlâkta fiillerin bir ön düşünme olmaksızın kolayca yapılması dikkate alınır. Oysa bu, kudret için geçerli değildir. Yine huyun fiille birlikte olması zorunlu değilken,<sup>33</sup> mesela Eş'arîlere göre kudretin fiille birlikte olması zorunludur; yani huy, işleyende fiili yapmadan önce olmalıdır. Bu ise fiili işleme gücünün fiil anında olması gerektiğini kabul eden Eş'arî düşünceyle bağdaşmaz. Ayrıca kudretin iki tarafa, yani bir fiili yapma ya da yapmamaya nispeti eşitken, ahlâkta iki tarafa nispetin eşit olduğu düşünülemez; zira onun, fiilin iki tarafından birine ve dolayısıyla iki zıttan birine taalluk etmesi gerekir. Yani huy ya erdem ya da erdemsizlik olarak varlık bulur.<sup>34</sup>

Huyyla ilgili bir diğer mesele huyların kaç çeşit olduğudur. İcî'ye göre huy erdem, erdemsizlik ve bu ikisi dışındakiler olmak üzere üç kısma ayrılır. Erdem, yetkinlik olan şeyin ilkesi iken; erdemsizlik, eksiklik olan şeyin ilkesidir. Bu ikisi dışındakiler ise bu ikisinden herhangi biri olmayan şeyin ilkesi olanlardır.<sup>35</sup> Buna göre erdem ile

33 Kâtibi, *el-Münassas* 328b-330b.

34 İcî, *el-Mevâkıf*, II, 155; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 155-158.

35 İcî, *el-Mevâkıf*, II, 158-159; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 159-161.

erdemsizlik arasında kalan ve huy kategorisinde sayılan ara bir alandan bahsedilmiş olmakta, ancak bunun bir örneği zikredilmemektedir. Erdem ve erdemsizlik olarak tezahür eden huylar insan nefsinin ahlaki fiille ilgili üç gücünün, yani akıl, arzu ve öfke güçlerinin her birinin iki uç ve bir orta olmak üzere üç durumuna karşılık gelmektedir. Erdem bu güçlerin ortada, dengede olma durumu, erdemsizlik de bu durumlarınuçlarıdır.<sup>36</sup>

Huylar, ahlâk kitaplarında erdem ve erdemsizlik şeklinde ele alınırken, bunların arasındaki zıtlık durumu ontolojik bir mesele olarak da tartışılmıştır. Bu duruma işaret eden Tûsî'ye göre zıtlık gerçek anlamda alındığında, erdemın ifrat ve tefrit şeklindeki iki tarafı erdeme zıt olamaz. Zira tam anlamda bir zıtlığın olabilmesi için iki tarafın birbirine olabilecek en uzak konumda bulunması gerekir. Bu durumda aslında birbirine zıt olan, ifrat ve tefrit şeklindeki erdemsizliklerdir. Mesela yiğitlik (*şecaat*), deli cesareti (*tehevvür*) ve korkaklığa zıt olamaz, bilakis deli cesareti ve korkaklık birbirinin zıddıdır.<sup>37</sup> İcî, *el-Ahlâku'l-Adudiyye*'de huyun türleri olan erdem ve erdemsizlik arasında nasıl bir zıtlık olduğuna değinmezken *el-Mevâkıf*'ta bu meseleyi tartışır. İcî'ye göre zıtlık ancak bir yakın cinsin türleri arasında olur. Mesela aklık ve karalık için yakın cins renktir ve bu durumda bu iki renk arasında bir zıtlık söz konusudur. Öyleyse yiğitliğin, biri deli cesareti ve diğeri korkaklık olan iki gerçek zıddı yoktur, zira yiğitlik erdem cinsine girerken diğeri ikisi erdemsizlik cinsine dâhil olur. Bu durumda iki farklı cinsin türleri arasında bir zıtlık ilişkisi belirlenmiş olur ki bu doğru değildir. Hatta gerçek zıtlık, ancak deli cesareti ve korkaklık, cerbeze ve kalın kafalılık gibi aynı cinsin, yani erdemsizlik cinsinin altına giren uçlar arasında olabilir.<sup>38</sup> Ancak İcî huylarla ilgili, yani erdem ve erdemsizlik arasındaki zıtlığın böyle ele alınmadığını kabul eder. İcî'ye göre erdem ve erdemsizlik arasında iyilik ve kötülük arasında olduğu gibi yokluk-meleke mukabillığı şeklinde bir zıtlık söz konusudur ya da bunlar arasındaki zıtlık bilarazdır. Yokluk-meleke mukabillığı şu demektir: Erdemsizlik, erdemın yokluğudur, kötülük de iyiliğin yokluğudur. Bunlardaki zıtlık bilarazdır, yani bu dört şey, bir başka şeye kıyasla ilişen şeyler olup hiçbiri altındakilerin cinsi değildir. Bu ikinci anlamdaki zıtlığa göre bir şeyin erdem oluşu, onun erdemsizlik oluşuna zıt olduğu gibi onun iyi oluşu da kötü oluşuna zıttır. Bu durumda zıtlık cinsler arasında değil, arazlar arasındadır ve bu arazlardan her iki zıt, tek bir cins altına girebilir.<sup>39</sup> Kınalızâde siyah ve beyaz gibi zıtların birbirine olabilecek en uzak konumda olmasının (*kemâl-i tebâ'ud*) gerçek bir zıtlık (*tezâdd-ı hakîki*) için şart olduğunu, yaygın bir kabul gören zıtlık (*tezâdd-ı meşhûri*) söz konusu olduğunda ise

36 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 159-161.

37 Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 98.

38 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 415-416.

39 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 416-419.

bu şartın aranmadığını söyler. Kınalızâde'ye göre erdemler ve erdemsizlikler arasındaki zıtlık ilişkisi, gerçek bir zıtlık ilişkisi değil; yaygın olarak benimsenip meşhur olmuş (*tezâdd-ı meşhûrî*) bir zıtlık ilişkisidir. Dolayısıyla erdem ve erdemsizlik arasında ontolojik olarak hakiki bir zıtlık ve karşıtlık olmasa da arazî bir zıtlık ve karşıtlık ilişkisi vardır.<sup>40</sup> Erdemin orta olmasından kasıt da dört sayısının iki ile altı arasında olması gibi her iki tarafa nispeti eşit olan orta değil, izafi orta olma kastedilir.<sup>41</sup> İşte bu arazî karşıtlık ilişkisi sayesinde ki, erdem itidal ve erdemsizlik de ifrat ve tefrit olarak ele alınabilmektedir. İcî de kendisinden önceki hâkim geleneği takip ederek erdemi ifrat ve tefritin arasında olma şeklinde açıklar. Gazzâlî gibi felsefi ahlâk geleneğini özümseyen düşünürlerin bu itidalci erdem teorisini kabul etmesi, dahası teoriyi yer yer naslarla uyumlu bir şekilde tefsir etmeleri İcî'de görülen bir husustur. İcî *Tahkîku't-tefsîr* adlı eserinde Fâtîha sûresindeki "sırat-ı müstakîm" ifadesini yorumlarken erdemin orta olması anlayışına atıf yapar. Her bir huyun ifrat ve tefrit şeklinde zemmedilen iki tarafı vardır. Bu çerçevede huylarda hak ve orta olmak da dosdoğru bir yoldur (*ve'l-hakku'l-vasatu fe's-sırâtu'l-mustekîmu*).<sup>42</sup> İcî'nin Bakara sûresinin 143. âyetindeki "orta/mutedil ümmet" (*ümmeden vasaten*) ifadesine yaptığı tefsir de onun erdem anlayışını yansıtan önemli bir referanstır. Müellife göre adl, itidal ve tavassut anlamlarına tekabül eden âyetteki *vasat* terimi ayrıca ifrat ve tefrit şeklinde iki tarafın arasında olması bakımından övülen huylar (*el-husâl el-hamîde*) için de kullanılır. İcî buna örnek olarak yiğitliğin, deli cesareti ve korkaklık arasında olmasını gösterir.<sup>43</sup> İcî'nin bu itidal anlayışını "Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma" (İsrâ, 17/29) âyetinde de uyguladığını görüyoruz. İcî, bu âyette savurganlık ve cimrilik arasında olmanın (*el-iktisâd*) emredildiğini söyleyerek Aristotelesçi erdem anlayışı ile naslar arasında bir senteze yönelir.<sup>44</sup>

### C. Erdemler Ahlâkı ve Ahlaki Hastalıkların Tedavisi

İcî'nin *nazari ahlâk* dediği birinci makale, büyük oranda erdemler ve erdemsizliklerin ne olduğu üzerine odaklanmıştır. İcî bu kısımda erdem ve erdemsizlikleri tanımlamaya, çerçevelerini çizmeye gayret eder. Son derece veciz tanımlarla tarif edilen bu ahlâk kavramlarını *el-Ahlâku'l-Adudîyye* şârihleri detaylı bir şekilde açıklar ve örneklendirir. İcî, İbn Miskeveyh ve Tûsî gibi seleflerince nefsin üç gücünün itidaline

40 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 169-170.

41 Kâzerûnî, *Şerh*, 50-51. Erdemin orta olması hakkındaki tartışma için bkz. Mustakim Arıcı, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizâde'nin Erdem Şemaları", *Divân Disiplinlerarası Dergisi* 38 (2015/1): 5-6.

42 İcî, *Tahkîku't-tefsîr*, vr. 4<sup>b</sup>.

43 İcî, *Tahkîku't-tefsîr*, vr. 43<sup>b</sup>.

44 İcî, *Tahkîku't-tefsîr*, vr. 273<sup>a</sup>. Taşköprizâde'nin de ilgili âyeti aynı bağlamda yorumlaması önemlidir. Bkz. Taşköprizâde, *Şerh*, 48-49.

dayalı olarak geliştirilen erdemler şemasını büyük oranda benimsemiştir. Buna göre nefsin üç gücünün denge hâlinde olmasına tekabül eden üç temel erdem ile bunların bir hâsılası şeklindeki adalet erdemi, ana erdemler olarak kabul edilir. Nefsin üç gücünün itidalde olması durumunda ilgili güçten erdemli davranış sâdır olmakta, bu dengenin olmaması hâlinde erdemsizlik türüne giren fiil zuhur etmektedir. Buna göre düşünme gücünün itidal hâli *hikmet*, ifratı *cerbeze* ve tefriti *kahn kafalılıktır*. Öfke gücünün itidali *şecaat*, ifratı *deli cesareti* ve tefriti *korkaklıktır*. Arzu gücünün itidali *iffet*, ifratı *azgınlık* ve tefriti *isteksizliktir*. Bu temel erdemlerin her birinin muhtelif sayıdaki alt erdemini cinsi olduğunu da dikkate alırsak, oldukça kapsamlı bir erdem şeması karşımıza çıkmaktadır. Mesela Îcî, hikmetin altında yedi erdem sayar: (i) Zihin açıklığı, (ii) anlayış düzgünlüğü, (iii) zekilik, (iv) tasavvur tamlığı, (v) öğrenme kolaylığı, (vi) hıfz etme ve (vii) hatırlamadan ibaret olan bu alt erdemlerin tasnifi ve sıralanması Taşköprizâde'ye göre belli bir mantığa dayanmaktadır:

Hikmetin bu yedi erdemi hakkında kuşatıcı açıklama olarak şunlar söylenebilir: Öncelikle idrak edilenleri nasılsalar öyle idrak etmek için bunu yapacak olan âletin sağlamlığı, sonra hedefin en iyi şekilde elde edilmesi gerekir. Bunların ilki birinci erdemdir, ikinci zikredilen ise eğer hedefin tahsili kavram düzeyinde ise ikinci erdemdir, hedefin tahsili tasdik düzeyinde ise üçüncü erdemdir. Hedef bu ikisinden daha genel ise bu ya bir hedefin belirginleşmesi ve onun dışındakilerden ayırt edilmesiyle olur ki, bu dördüncü erdemdir; ya hedefin kolay bir şekilde elde edilmesidir ki, bu beşinci erdemdir; ya idrak edilen suretin hıfzedilmesidir ki, bu altıncı erdemdir ya da tüm suretlerle ilgilidir ki, bu da yedinci erdemdir.<sup>45</sup>

Îcî benzer şekilde şecaat, iffet ve adaletin de alt erdemlerini kavramlaştırıp tek tek tanımlamıştır. Şecaatin alt erdemleri: (i) Ruh yüceliği, (ii) himmeti yüce tutmak, (iii) sabırlılık, (iv) soğukkanlılık, (v) hilim, (vi) ölçülü olmak, (vii) tevazu, (viii) gayretlilik, (ix) yüklenme, (x) namusu koruma ve (xi) yumuşak kalpliliktir. İffetin tali erdemleri: (i) Hayâ, (ii) sabırlılık, (iii) arzuları dizginlemek, (iv) malını temiz tutmak, (v) kanaat, (vi) vakar, (vii) uyumluluk, (viii) hâl ve gidişçe iyi olmak, (ix) vera, (x) düzenlilik ve (xi) cömertliktir. Taşköprizâde hikmet, iffet ve şecaat ile adalet arasındaki ilişkiyi cins-tür ilişkisi çerçevesinde ele alır. Buna göre temel erdemler nefsin üç gücünün itidal hâline tekabül eden ve cins konumundaki erdemler iken, adalet bu üç gücün üçünün bir türüdür. Adaletin alt erdemleri ise sayılamayacak kadar çok ve sınırlandırılmayacak miktardadır, bunların ancak en bilinenlerini saymak mümkündür. Bu çerçevede Îcî on dört alt erdemden bahseder.<sup>46</sup> Adalet hikmet, şecaat ve iffetin birleşmesinden ibaret olduğundan adaletin alt erdemlerinin ifrat ve

45 Taşköprizâde, *Şerh*, 72-73.

46 Taşköprizâde, *Şerh*, 94-95.

tefritleri, bu erdemlerin zıtlarıdır; yani adalete özgü erdemsizlik hâlleri yoktur. Bu tartışma İcî şârihi Taşköprizâde tarafından daha detaylı bir kavramsal şemaya dönüştürülmüştür.<sup>47</sup> Ancak literatüre bakıldığında nicelik bakımından tali erdemlerin uçları hakkında derin bir tartışmanın yapılmadığı görülecektir.

İcî, literatürde Tûsî ile belirginleşen ayrıma göre erdemlerin mukabili olan erdemsizlikleri iki açıdan konu edinir. İtidalci erdem anlayışına göre geliştirilen tasnifte erdemler ilk olarak nicelik (*kemmiyye*) yönleriyle ele alınır. İfrat ve tefrit kavramlarıyla ifade edilen bu durum, Aristoteles'in *Nikomakhos*'unda geçen orta olmanın iki yanına karşılık gelir. Bu iki taraf, eserin mütercimi İshak b. Huneyn tarafından fazlalık (*ziyâde*) ve eksiklik (*naks*) şeklinde matematiksel dile uygun olarak Arapçaya çevrilmiştir. Erdemsizliklerle ilgili ikinci cihet ise niteliklidir (*keyfiyye*). Bu durumda nefsin herhangi bir gücünün fazlalık ve eksiklik şeklinde iki niceliksel ve bir de niteliksel bakımdan sapma hâli olan üç erdemsizliği söz konusudur ki, bu, sadece bir güç için geçerli olan bir durumdur. Buna göre hikmet erdeminin nitelik yönünden sapması gösteriş ve cedel yapma maksadıyla ilim öğrenmedir. Şecaat erdeminin nitelik yönünden sapması, şan ve ganimet için kişinin canını tehlikeye atmasıdır. İffet erdeminin nitelik yönünden sapması, âhirette veya dünya hayatında daha fazlasını alma maksadıyla aklın ve dinin makbul saydığı arzuları terketmektir.<sup>48</sup> Fakat sayılan bu niteliksel sapmalar, bir yönüyle de erdemdir ki, literatürde bunlar "erdeme benzeyen erdemsizlikler" şeklinde ayrı bir kategoride değerlendirilmiştir. Yani, mesela, hikmet için söz konusu olan durumu erdemsizlik kılan, aslında bir erdem olan ilim öğrenmenin kötü bir amaçla yapılmasıdır.<sup>49</sup> Öte yandan Tûsî gibi Kınalızâde, her bir erdemnin niteliksel sapmasını başka örneklerle de açıklamıştır. Mesela arzu gücünün niteliksel sapmasına toprak gibi yenilmemesi gereken şeyleri yeme ya da cinsel sapkınlık türleri örnek verilmiştir.<sup>50</sup> Literatürde niteliksel sapma başka hastalıklar üzerinden de ele alınmıştır. Buna göre hikmetin niteliksel sapması kafa karışıklığı, şecaatinki korkaklık ve iffetinki de üzüntüdür. Bu durumda bir gücün temel erdeminin niteliksel sapması üç farklı örnekle ele açıklanmıştır. İffet üzerinden gidecek olursak bu erdem (i) erdeme benzeyen niteliksel sapma şeklindeki erdemsizliği âhirette veya dünya hayatında daha fazlasını alma maksadıyla aklın ve dinin makbul saydığı arzuları terketmektir. (ii) İffetin bir diğer niteliksel sapması toprak gibi yenilmemesi gereken şeyleri yeme ya da cinsel sapkınlık türleridir. (iii) Üçüncü bir niteliksel sapma da üzüntüdür. Ancak İcî'nin risalesi de dâhil olmak üzere literatüre bakıldığında ilgili metinlerin farklı bölümlerinde verilen bu örnekler

47 Arıcı, "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı", 30-33.

48 Taşköprizâde, *Şerh*, 54-55, 56-57, 58-59.

49 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 119-127.

50 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 166.

arasında nasıl bir ilişki olduğuna temas edilmediği ve bu meselede müsamahalı bir dilin kullanıldığı görülecektir. Özellikle “Niteliksel sapma tek şekilde mi olmaktadır yoksa birden çok şekilde olabilmekte midir?”, “Eğer niteliksel sapmanın birden çok şekli varsa bunlar nasıl açıklanabilir?” gibi sorulara yanıt bulmak pek mümkün değildir.<sup>51</sup> Tam da burada İcî şârihlerinden Kâzerûnî'nin dile getirdiği şu yoruma hak vermemek mümkün değildir. Kâzerûnî, pratik felsefede esasen tahkik edildiğinde sistemik sorunlara yol açabilecek müsamahalı bir anlatımın yaygın olduğunu, hatta pratik felsefenin böyle bir dil üzerine kurulu olduğunu (*ve bi'l-cümleti el-hikmetü'l-ameliyyetü mebniiyyetün ale'l-müsâmaha*) söyler. Kâzerûnî bu iddiasını hikmet erdeminin türleri arasında sayılan zeka ve anlayış hızı gibi ikincil erdemlerin aslında hikmetin sebebi olduğunu belirterek somutlaştırır.<sup>52</sup> Kanaatimizce müellifler zaten Tûsî ile literatüre giren “niteliksel sapma” ile ilgili bahsettiğimiz bu soruların pek ayırında değildiler.

İcî, Tûsî'yi takip ederek erdemsizlikleri geniş bir zemine taşır ve nefsin her bir gücünün erdemsizlikleri hakkında ayrıntılı bir şema çıkarır. İcî'nin tasnifine göre nefsanî hastalıklar kökenleri itibariyle üç türdür. Şöyle ki, bunlar ya düşünce gücünden ya öfke gücünden ya da arzu gücünden kaynaklanır. Düşünce gücünden kaynaklananlar üç tanedir. Bunlar, ifrat hâli olan ve cerbeze durumunu da kapsayan *kafa karışıklığı*; tefrit hâli olan yalın *cehalet* ve niteliksel sapma hâli olan *katmerli cehalet*.<sup>53</sup> Öfke gücünden meydana gelen hastalıklar da üç tanedir: İfrat olarak öfke taşkınlığı,<sup>54</sup> tefrit olarak ödeklilik ve niteliksel sapma olarak da *korkaklıktır*. Aynı şekilde arzu gücünün de üç hastalığı vardır: *Açgözlülük* ifrata, *tembellik* tefrite tekabül ederken, üzüntü de niteliksel sapmaya karşılık gelmektedir.<sup>55</sup> Ayrıca nefsin bu üç gücünün hastalıklarından başka, bu hastalıklardan doğan tali hastalıklar da vardır.<sup>56</sup> İcî, anlatılanlar arasında en geniş bahsi öfke gücünün ifratı olarak gördüğü öfke taşkınlığına ayırır. Bu hastalığın sebebi olarak gördüğü on maddeye işaret eder: Kendini beğenme (*ucb*), büyüklük taslama (*tekebbür*), övünme (*iftihâr*), didişme (*mirâ*), çekişme (*licâc*), şakacılık (*mizâh*), alaycılık (*istihzâ*), hainlik (*gadr*), haksızlık (*daym*) ve pahalı şeyleri elde etme isteği.

51 Biz de aşağıdaki tabloyu hazırlarken bu farklı niteliksel sapmaların hepsine yer vermedik, erdeme benzeyen erdemsizlikleri hariçte bıraktık.

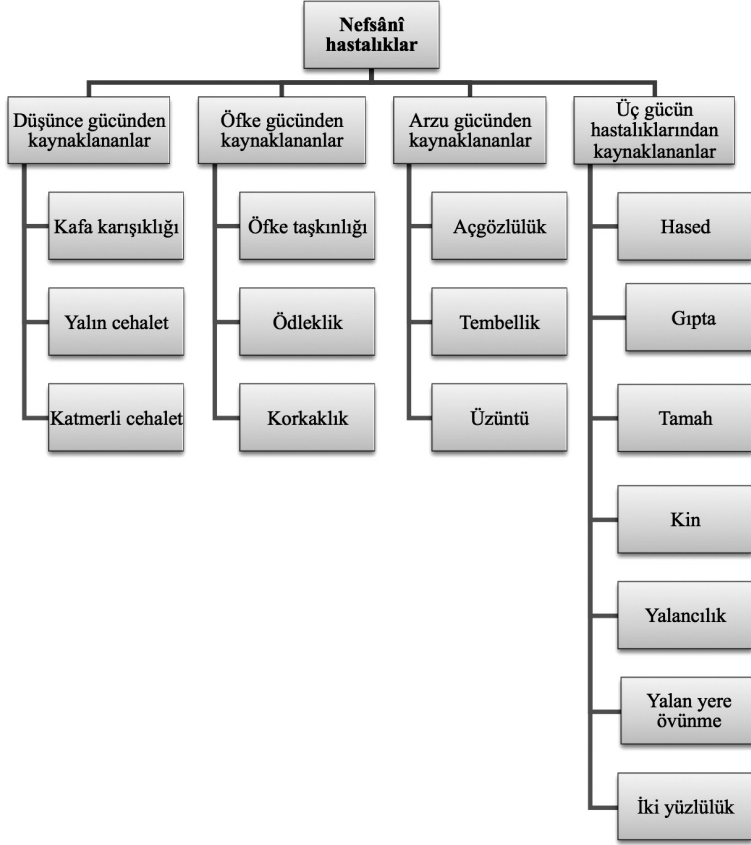
52 Kâzerûnî, *Şerh*, 44-45.

53 el-Ebherî, *Şerhu'l-Muhtasar fi ilmi'l-ahlâk*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 2131/3, vr. 226; Müneccimbaşı, *Şerh*, vr. 56<sup>b</sup>.

54 Öfke taşkınlığı diye çevirdiğimiz “gadab” kavramı tefsirlerde insan için kullanıldığında nefsin intikam arzusuyla galeyana gelmesi durumu olarak açıklanır. Bkz. Kâdi el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), I, 11.

55 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, 170-174.

56 Taşköprizâde, *Şerh*, 118-119, 124-125, 152-153.



**Şema 4.** İcî'ye göre nefsanî hastalıklar

Bu ahlaki hastalıkların anlatımında nefsin bütüncül bir yapı olarak görüldüğünü ve hastalıkların ruh sağlığı ekseninde ele alındığını söylemek mümkündür. Nefsin güçlerinin birbirleriyle ilişkisine yapılan atıflar ve hastalıkların tedavilerinin de böyle bir ilişki çerçevesinde önerilmesi, bu ahlâk metnlerinin klasik psikolojiye evrilen tarafını oluşturmaktadır. Bu bağlamda erdemsizliğin psikolojik hastalık, erdemsizlikle mücadelenin tedavi, sunulan yöntemlerin ilaç, bunlara çare arayanların ruh hekimi şeklinde ele alınması *Ahlâk-ı Nâsırî*, *el-Ahlâku'l-Adudiyye* ve *Ahlâk-ı Âlâ'î* gibi metinleri klasik psikiyatrinin önemli kaynakları hâline getirmektedir. Erdemsizliklerin psikolojik hastalıklar olarak (*el-emrâdu'n-nefsâniyye/el-a'râzu'n-nefsâniyye/el-emrâdu'r-rûhâniyye/el-'ilelü'n-nefsâniyye*) adlandırıldığı söz konusu metinler bu yönleriyle ruhani tıp geleneğinin önemli klasikleri olan Ebû Bekir Râzî'nin *et-Tıbbu'r-rûhânî'si* ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfûs* adlı eseriyle aynı dili kullanmaktadır.



Galenci tıp kuramında hastalık, özünde bedenî bir durumdur. Bu itibarla bu kuramın İslâm'daki iki büyük temsilcisi Ebû Bekir er-Râzî ve İbn Sînâ, eserlerinde hastalıklar bahsinde bedenî hastalıkları ele alırlar. Onların eserlerinde psikolojik hastalık olarak görülebilecek şeyler olarak sadece unutkanlık, kâbus, melankoli türü hastalıkları saymak mümkündür ki, aslında bunlar da fiziki sebepleri olan şeylerdir. Esasen bu filozofların tıp ve hastalık tanımlarına bakıldığında ve hastalığa bakışları dikkatle incelendiğinde psikolojik hastalıkları bu eserlere neden dâhil etmedikleri de anlaşılmaktadır. Mesela İbn Sînâ tıbbî şöyle tanımlar:

إن الطب علم يتعرف منه أحوال البدن الإنسان من جهة ما يصح ويزول عنها ليحفظ الصحة حاصلة و يستردّها زائلة.

Tıp, *insan bedeninin* sağlıklı olması ve sıhhati korumak için hastalıkların ondan izale edilmesini, sağlığını kaybettiğinde de tekrar nasıl kazanılacağı cihetinden onun durumlarını ele alan bir ilimdir.<sup>57</sup>

İbn Sînâ'ya göre hastalık insan bedeninde ortaya çıkan anormal bir durumdur.<sup>58</sup> Bu anlayışın bir uzantısı olarak *el-Hâvî fi't-tıb* ve *el-Kânûn fi't-tıb* gibi tıp metinlerinde bedenî hastalıklar, insan vücudunun anatomik yapısına göre baştan aşağı doğru, sırayla incelenir. Buna göre önce baştaki organların hastalıkları, sonra sırasıyla aşağıya doğru organlarda ortaya çıkan hastalıklar anlatılır. Râzî'ye göre tıp sanatının büyük ustalarının takip ettikleri yol budur.<sup>59</sup> Bu durumun farkında olan Belhî tabiplerin tıp kitaplarında, beden sağlığı ve ilgili rahatsızlıkları ele aldıkları metinlerde kendisinin psikolojik rahatsızlıklar (*el-a'râzu'n-nefsâniyye*) dediği hastalıkları incelemediklerini söyler. Zira bu hususta söz söylemek tabiplerin sanatları cinsinden değildir (*li-en-ne'l-kavle leyse huve min cinsi sina'âtihim*).<sup>60</sup> Ancak nefislerin maslahatlarının düzenlenmesi bedenlerin maslahatlarının düzenlenmesine benzediği için, hatta ikisinin sağlık ve hastalık durumları karşılıklı olarak birbirlerini etkilediği için ikisinin arasında bir bağlantı kurmak zorunludur. Bu itibarla Belhî *Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs*'te ruh sağlığına, hastalıklarına ve tedavilerine ayrı bir bahis açar.<sup>61</sup> Belhî kendi tespitleminin orijinalliği hususunda haklı sayılmalıdır. Zira bilindiği kadarıyla Belhî'den önce konuyu böyle bir perspektifle bütüncül olarak ele alan bir kaynak yoktur.<sup>62</sup> Bununla

57 İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, thk. İdvâr el-Kâş, tkd. Ali Zey'ur (Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 1993), I, 13; Ebû Bekir er-Râzî, *el-Mansûri fi't-tıb*, thk. Hazım el-Bekri Siddiki (Kuveyt: Câmîatü'd-düveli'l-Arabiyye, 1987), 29.

58 İbn Sînâ, *el-Kânûn*, I, 101.

59 Ebû Bekir er-Râzî, *et-Tıbbü'l-mülûkî*, thk. Muhammed Yâsir Zekkur (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2009/1430), 102.

60 Belhî, *Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs*, çev. Nail Okuyucu ve Zahit Tiryaki (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 422-423.

61 Belhî, *Mesâlih*, 416-559.

62 Belhî "Mesâlihü'l-enfûs" bölümünde bir araya topladığı bilgilerin filozofların ve sufilerin (*min kütü-*

birlikte Belhî'den bir müddet sonra vefat eden Ebü'l-Hasen Sâbit b. Sinân b. Sâbit b. Kurre es-Sâbî'nin (ö. 365/975-76) tespitlerinin kaynağını tam olarak bilemesek de görüşlerinin Belhî'den geri kalan bir tarafının olmadığını, hatta tıbb-ı ruhânî yaklaşımını daha da ileri götürdüğünü söylemek mümkündür. Sâbit b. Sinân'ın henüz neşredilmeyen ve ilim camiasına Muhammed Âbid el-Câbirî'nin tanıttığı<sup>63</sup> *Tehzîb-ü'l-ahlâk*<sup>64</sup> adlı eseri, ruhani tıp alanında yazılmış en esaslı metinlerden biridir. Belhî gibi Sâbit b. Sinân da bedenin sağlık durumuyla nefsin sağlığı arasında bir benzerlik kurar. Buna göre hastalıklar nefse isabet etmeden önce nefsin sağlıklı durumunun, yani erdemlerin korunması ve hastalıklar, yani erdemsizlikler geldiğinde de onlarla mücadele, nefis sağlığını muhafaza etmenin esasını oluşturur.<sup>65</sup> Bu perspektif aşağıda ele alacağımız üzere İcî'nin de temel kabul ettiği bir yaklaşımdır.

Gayeci bir ahlâk anlayışının hâkim olduğu felsefi ahlâk anlayışının, mutluluğu kazanma ya da üzüntüden kurtulma amacına ulaşma noktasındaki temel mücadelesi (i) erdemlerin kazanımı ve (ii) erdemsizliklerden uzak olma şeklinde tezahür eder. Bunların her ikisi de nefsin terbiyesi (*terbiye*), olgunlaşması (*tehzîb*) ve yetkinleşmesi (*istikmâl*) amacına matuf olup bu hedefe nefsin erdemlerle süslenmesi (*taḥliye*) ve erdemsizliklerden de uzak olma (*tebrîe*), kötü huylardan temizlenme (*taḥliye*) ve arınma (*tasfiye*) sayesinde ulaşılır ve böylelikle nefis ıslah edilmiş olur.<sup>66</sup> Erdemsizlikler, ahlâk literatüründe yaygın olarak ahlaki ve nefsanî hastalıklar (*el-emrâdü'n-nefsâniyye*) olarak kabul edilmiş, bu hastalıklarla mücadele (*mücâhade*) ve nihayetinde nefsin tedavisinin (*mu'âlece, müdâvât*) yolları gösterilmiştir. Önceki paragrafta üzerinde durulduğu gibi ruhani tababet (*et-tıbbu'r-ruhânî*) denilen ahlâk geleneği insan nefsi ya da ruhunun tıpkı bedende olduğu gibi birtakım hastalıklara maruz kalabileceğini, bundan da ancak hâzik bir hekimin reçetesiyle kurtulmanın mümkün olduğunu iddia eder. Tasavvuf ve felsefi geleneğin nefsanî hastalıklarla mücadele konusundaki önerileri ve yöntemleri büyük oranda aynı olsa da, iki geleneğin birbirinden ayrıştığı noktalar vardır. Biz burada felsefi geleneği takip eden İcî'nin bu konudaki önerileri ve tedavi usulleri hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

*bi'l-hükemâi ve ehli'l-mev'izeti ve't-tabsîr*) kitaplarında dağınık hâlde olabileceğini ifade etmektedir. Belhî, *Mesâlih*, 424-425.

63 Câbirî, *el-Aklü'l-ahlâkiyyü'l-Arabi: Dirâse tahlîliyye nakdiyye li-nazmi'l-kayyim fi's-sekâfeti'l-Arabiyye* (Beyrut: Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-Arabiyye, 2001), 305-314.

64 Bu metin Ömer Türker tarafından yayına hazırlanmaktadır. Metinden beni haberdar ettiği ve yazma nüshasına ulaşmamı sağladığı için kendisine teşekkür ediyorum.

65 Sâbit b. Sinân, *Kitâbu Tehzîbi'l-ahlâk*, Mahtûtati'l-Evkâf, el-Hizânetü'l-Âmme bi'r-Ribât, nr. 954. bk. "Beşinci Bâb", vr. 102 vd.; "Altıncı Bâb", vr. 133 vd.

66 Bu kavramların bir kısmının bu çerçevede bir kullanım için bkz. Fâtiha sûresinin 6. âyetinin tefsiri. Kâdi Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, I, 11; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî*, I, 120.

Îcî metni tıpkı sonrasındaki *Ahlâk-ı Alâ'î* gibi<sup>67</sup> bir ruhani tıp metni olarak adedilecek unsurlara sahiptir. Îcî, metninde ahlaki hastalıkların anlatımında nefsin bütüncül bir yapı olarak görüldüğünü ve hastalıkların ruh sağlığı ekseninde ele alındığını söylemek mümkündür. Nitekim Îcî, aşağıda açıklanacağı üzere erdemleri korumanın dört yolundan ve aynı şekilde psikolojik hastalıklardan, yani reziletlerden kurtulmak için gerekli olan dört yöntemden bahsetmektedir. Kaynak metnin bu ilham verici ve yönlendirici etkisiyle şârihler de ahlâkın özellikle pratik kısmını oluşturan erdemlerin kazanımı ve erdemsizliklerden uzak olma yönünü ruhani tıp ilmi olarak görmüşler ve bu çerçevede yorumlar yapmışlardır. Mesela Kâzerûnî şerhi ruhani tıp vurgusunun yoğun olduğu bir metindir. Müellif, mukaddimede ahlâk ilmiyle ilgili değerlendirmelerini yaparken bir ilim olarak ahlâkın yeri ve mahiyetiyle ilgili önemli açıklamalar yapmaktadır. Ona göre aslında ahlâk, akli ilimlerin en yücesi olduğu gibi dinî ilimlerin de en önemlisidir. Filozoflar bu ilmin önemine binâen bazen onu en yüce iksir olarak adlandırdığı gibi ruhani tıp şeklinde de görmüşler, hatta onların pratik felsefenin bütününe ruhani tıp dedikleri de olmuştur.<sup>68</sup> Kâzerûnî bu cümleleriyle ruhani tıp vurgusunu filozoflara atfeder ve başka yerlerde de benzer ifadeler kullanır.<sup>69</sup> Şârih ikinci makalenin başında ruhani tıp kavramından maksadını Galen'in Hz. İsa'ya bir hitabıyla açıklamak ister. Galen, Hz. İsa'ya "Bedenlerin tabibinden ruhların tabibine" şeklinde hitapta bulunmuştur<sup>70</sup> ki, bununla ruhani tıbbın nebevi hikmete tekabül ettiği kastedilir. Benzer vurgular Taşköprizâde, İstanbûlî ve Müneccimbaşı'nda da vardır.<sup>71</sup>

Erdemsizliklerden uzak olmak öncelikle sahip olunan erdemlerin korunmasına bağlıdır. Öyleyse tabiplerin kabul ettiği üzere mizacın sıhhatini korumak isteyen kimsenin nasıl sağlığa uygun şeyleri yapması ve uygun olmayan şeylerden uzak durması gerekiyorsa, aynı şekilde erdemleri korumak isteyen kimse de yakın mertebesindeki ârifler ve filozoflar gibi ruh hekimlerinin (*etibbâu'n-nüfûs*) uyarılarını dikkate alarak bu erdemlere uygun olan şeylere yönelmeli ve bunlara aykırı olan şeylerden kaçınmalıdır.<sup>72</sup> Îcî'ye göre erdemleri korumanın dört yolu vardır: (i.i) Birincisi erdemli kimselere sıkıca tutunmaktır. Zira nefsin hayra ulaşmış, mutlu, Allah katından olan yetkinliğine yönelip kötülüklerden yüz çevirmesi ruh sağlığını korumakla olur. Bu da fazilet sahipleriyle bir arada olmakla, fazilet sahipleri ve talipleri gibi örnek alacağı kimselerle iç içe bulunmakla, bunların sözleri ve anlattıklarına kulak

67 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 163, 168-170.

68 Kâzerûnî, *Şerh*, 16-17, 32-33.

69 Kâzerûnî, *Şerh*, 84-85, 88-89, 96-97.

70 Kâzerûnî, *Şerh*, 82-83.

71 Taşköprizâde, *Şerh*, 116-117; İstanbûlî, *Şerh*, 94-95; Müneccimbaşı, *Şerh*, vr. 3<sup>a</sup>, 49<sup>a</sup>, 53<sup>a</sup>.

72 Taşköprizâde, *Şerh*, 106-107.

kesilmekle, yaşantılarına tâbi olmak ve izlerinden gitmekle mümkündür. Ve aynı zamanda çirkin huylara sahip kötülerini dost edinmemekle, şerli ve adi kimselerden uzak durmakla olur ve özellikle eğlence, maskaralık, alaycılık ve kınayıcılık peşinde koşanlardan sakınmak, böyleleriyle arkadaşlıktan kaçınmak, onların âdet ve hayat tarzlarından uzak durmak, hafif meşrep ve kaba sözlerine kulak vermemek, onların bâtil ve kaba saba işlerini örnek almamakla mümkündür. Erdemleri koruma yollarının (i.ii) ikincisi kişinin düşünceye alışması için zihnini ilmî ve fikrî ödevlerle çalıştırmasıdır. Erdemleri koruma sebeplerinin (i.iii) üçüncü çeşidi kişinin, hata ve yanlış davranışlar sergilediğinde kendisini ikaz edecek arkadaşlar seçmesidir. Çünkü ayıplar, sahibine görünmez ve bunları işleyen kişinin zihni kusurlarına kapalı kalırken gerçek dost ise arkadaşının göremediği kusurlarına muttali olmasını sağlar. (i.iv) Erdemleri koruma sebeplerinin dördüncüsü kişinin nefsinde bir gevşeklik görmesi hâlinde, yani kötülükleri kökünden sökme ve onlardan kurtulma sırasında nefsinde bir tembellik ve gevşeklik sezinlemesi durumunda katı riyazetlerle onu itaat eder hâle getirmesidir. Yani kişi, nefse ağır gelen bir şekilde onu eğitmeli, sert ve ağır şeylerle onu kontrol altına almalıdır.<sup>73</sup>

Erdemlerin korunmasından başka bir de psikolojik hastalıklardan, yani erdemsizliklerden kurtulma filozofların üzerinde özenle durduğu bir meseledir. Buna göre nefsinde psikolojik bir hastalık oluşan kişi bunu dört şeyi işlemek suretiyle tedavi eder. Tıpkı bedeninin tedavisinde gereğini yapanların, hastalığı zıddıyla gidermesi ve onun da yolunun dört olması gibi. Bunlar, eğer mümkünse şifalı bir gıda, bu iyi gelmezse besleyici ya da mutlak manada ilaç, bu da fayda vermezse panzehir, eğer bununla da temizlenmiyorsa tedavi dağlama ya da organı kesme yoluyla yapılır. Bunun gibi ruhani hastalığı tedavide (ii.i) ilk olarak, cimrilüğün, karşıtı olan cömertlikle tedavi edilmesi gibi, nefiste meydana gelmiş erdemsizliğin karşıtı olan erdem işlenir. (ii.ii) İkinci olarak kişi, hastalık karşısında sert durarak tedavi etmeye çalışmalıdır ki bu, eğer bir erdemsizliğin karşıtını işlemek fayda vermezse nefsin bu erdemsizliği terk etmeye zorlanması ve ayrıca gizli ve açıktan kınanma ve ayıplanma ile olur. Bu, ilaçla tedavinin karşılığıdır. (ii.iii) Yerleşik bir hâl alan erdemsizliğin karşıtı olan erdemi işlemek de zor kullanmak da fayda vermediğinde nefste kökleşmiş olan erdemsizliğin karşısında bulunan erdemsizlik işlenir. Mesela cimrilik ortadan kaldırılmak istendiğinde ve bu, cömertlik yapmakla ve nefsin cimrilüğünün kınanmasıyla mümkün olmuyorsa, kişinin cimrilüğü yok etmek için nefsin israfa yöneltilmesi ve harcamayı alışkanlık hâline getirmek suretiyle bu huyunu bırakması umulur. Riskli bir tedavi yolu olsa da böyle bir durumda mesela israfa yönelmek zamanla cömertliği tercih etmeyi daha kolay getirebilir. Ancak bir erdemsizlik, kökleşmiş olan erdemsizliğin ortadan kaldırılmasına yarıyınca kadar işlenmelidir, aksi takdirde

73 Taşköprizâde, *Şerh*, 108-115.

yani daha ileri giderek o diğer erdemsizlik de yerleşik bir hâle gelir ve kişi birinden kaçarken diğerine düşebilir. (ii.iv) Eğer erdemsizlik nefste kökleşmişse, ortadan kaldırılması güçleşmiş ve söz konusu ilaçlar da yeterli gelmiyorsa tedavi için nihayet daha çetin egzersizler yapılmalıdır. Bu durumda kişinin, adalarda bulunup onlara riayet etmeye ve bir daha dönmesi hâlinde yapılması güç vaatlerde bulunma ve benzeri sıkı uygulamalarla kendini yükümlü tutma gibi daha zor ilaçlara ve meşakkatli eğitimlere ihtiyacı vardır. Böylece nefis bunların içinden en kolay olanı güzellik ve kolaylıkla benimser ve ona uyar.<sup>74</sup>

Nefsani hastalıkların teşhisi ve tedavisi konusunda Gazzâlî'nin İslâm düşüncesinde büyük bir etkisinin olduğunu da ilave etmek gerekir. Zira Gazzâlî'den sonra Taşköprizâde, Kınalızâde, İmam Birgivi ve Hâdimî gibi birçok ahlâkçı eserlerinde erdemsizlikler, yani nefsanî hastalıklarla mücadele konusunda Gazzâlî'nin İhyâu ulûmi'd-din'de çizdiği perspektifi takip ederler. Gazzâlî, bu eserin "Acâibü'l-kalb" bölümünün alt başlıklarında nefsanî hastalıklara ayrıntılı olarak değinir. Öfke, haset, kibir, riya, mevki hırsı, mal hırsı ve cimrilik, Gazzâlî'nin çok geniş yer ayırdığı ahlaki hastalıklardır. Bunların yanında o, dille ilgili hastalıklar meselesini de ayrıntılı bir şekilde tahlil etmektedir. Cedel, gereksiz tartışmalar, sözlü husûmet, lanetleme, şaka, alay, yalan söz, yalan vaad, gıybet, kötü zanda bulunma, söz taşıma, ikiyüzlülük ve zemmedilecek bir şekilde övgüde bulunma dille ilgili hastalıklardır.<sup>75</sup> Gazzâlî'den sonra konuyu bu denli geniş bir şekilde ele alan Kınalızâde'dir. Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâ'i*'de nefsanî hastalıklara kitabın üçte biri kadar yer verir. Eserin ahlâk, ev yönetimi ve siyasetten müteşekkil olduğu düşünülürse söz konusu kısmın ne kadar önemsendiği ortaya çıkmaktadır. Önce nefsanî hastalıkları tanımlayan Kınalızâde, ardından düşünce, öfke ve arzu güçlerinin hastalıklarını ele alır. Bunları Tûsî ve İcî'nin çizdiği felsefi perspektife göre şematize eden Kınalızâde, meseleyi ele alırken büyük ölçüde Gazzâlî'den faydalanmaktadır.<sup>76</sup> Benzer bir yaklaşımı Taşköprizâde'de görmekteyiz. Taşköprizâde *Miftâhu's-saâde*'nin bâtın ilimleri bölümünde "Mühlikât" başlığının altında tıpkı Gazzâlî'de olduğu gibi "Acâibü'l-kalb" üst başlığını açar,<sup>77</sup> ardından "Riyâzetü'n-nefs ve tehzîbi'l-ahlâk" alt başlığı altında nefsanî hastalıkları tahlil eder.<sup>78</sup> Bu durumda İcî'nin ahlâk risalesinin de içinde olduğu söz konusu literatür İslâm düşüncesinde klasik psikiyatrinin temel meselelerinin de işlendiği bir geleneğe tekabül etmektedir.

74 Taşköprizâde, *Şerh*, 116-119.

75 Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-din*, 2. bsk. (Haleb: Dârü'l-Va'y, 2004), III, 57-435.

76 Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'i*, 166 vd.

77 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), III, 323.

78 Taşköprizâde, *Miftâhu's-saâde*, III, 338 vd.

## EK: *el-Ahlâku'l-Adudiyye* Literatürü

Adudüddin el-İcî'nin *el-Ahlâku'l-Adudiyye* adlı risalesi Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Gazzâlî ve Nasîrüddin et-Tûsî ile belirginleşen çizgiyi devam ettiren ve pratik felsefenin genel ilkelerini veren özlü bir metindir. Mezkur özelliği sebebiyle bu kısa Arapça risale, ardında önemli bir şerh literatürünün oluşmasına vesile olmuştur. İcî'nin bu eseri başta öğrencileri Şemseddin el-Kirmânî (ö. 786/1384) ve Seyfeddin el-Ebherî (ö. 800/1397) olmak üzere birçok âlim tarafından şerh edilmiştir. Ebül-Fadl Muhammed el-Kâzerûnî (ö. ?), Taşkoprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Müneccimbaşî Ahmed Dede (ö. 1113/1702), İsmail Müfid el-İstanbûlî'nin (ö. 1217/1803) Arapça şerhleri ve Mehmed Emin el-İstanbûlî'nin (ö. ?) Türkçe şerhinin dışında müellifi tespit edilemeyen bir Arapça şerh ile Timurlu devlet adamı Gıyâseddin Baysungur'a (ö. 837/1434) sunulan müellifi meçhul bir şerh daha söz konusudur. Ayrıca Osmanlı'nın son döneminde Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi'nin (ö. 1308/1890) yazdığı *Risâle-i Keşfiyye* başlıklı bir Türkçe şerhin varolduğunu da ilave edelim. Yazma nüsha üzerinde ve kütüphane kayıtlarında Necmeddin el-Kübrâ'ya (ö. ?) nispet edilen bir metin daha vardır (Selimiye 6120), fakat bu metin Taşkoprîzâde'ye aittir.

Türkiye kütüphanelerinde otuza yakın nüshası tespit edilen *el-Ahlâku'l-Adudiyye* metninin İran kütüphanelerinde de yirmi civarında nüshası bulunmaktadır.<sup>79</sup> İlk kez tarafımızdan Türkiye kütüphanelerindeki üç nüshaya dayalı olarak tahkik edilip Türkçe çevirisi ile birlikte 2009 yılında neşredilen *el-Ahlâku'l-Adudiyye*<sup>80</sup> metnini daha sonra Süleyman Küçük, bir yüksek lisans çalışması çerçevesinde tekrar tahkik etmiştir.<sup>81</sup> Bir yıl sonra da Muhsin Câhid ve Mecîd Molla Yûsufî metni İran kütüphanelerindeki iki nüshaya dayalı olarak ve önceki iki neşirden habersiz bir biçimde yayınlamıştır.<sup>82</sup>

*el-Ahlâku'l-Adudiyye* metninin neşir çalışmalarının yanında metnin bazı şerhleri lisansüstü çalışmalara konu olmuştur. Yukarıda zikredilen *el-Ahlâku'l-Adudiyye* şerhlerinin üç tanesi tam metin hâlinde ve bir tanesi de kısmen yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır ki, bu tezlerin künyeleri aşağıda verilecektir. Ayrıca tüm şerhler arasında en kapsamlısı olma özelliğini haiz Müneccimbaşî Ahmed Dede şerhi de bir

79 Mustafa Dirâyetî, *DENA: Fihristvâre-i destrnüvişhâ-yi Îrân* (Tahran: Kitâbhâne, Muze ve Merkez-i İsnâd Meclis-i Şûra-yı İslâmî, 2010/1389), I, 454.

80 Ancı, "Adudüddin el-İcî'nin Ahlâk Risalesi", 135-172.

81 Süleyman Küçük, *Die Ethik des Adud ad-Din al-İcî: Eine Edition und Analyse*, Magisterarbeiten, Freien Universität Berlin am Institut für Islamwissenschaft, t.y.

82 Muhsin Câhid ve Mecîd Molla Yûsufî, "Risâle-i der ahlâk ez 'Ađudüddin el-İcî", *Âyine-yi Mirâs*, 47 (1389 h.ş.), 87-108.

doktora çalışması hâlinde tahkik edilmiştir.<sup>83</sup> Şerhler üzerine yazılan bu tezler tahkiki Arapça metni vermesinin yanında ilgili metinlerin müelliflerinin tanıtılması, nüshalarının tespiti ve şerhteki pratik felsefe anlayışının incelenmesi gibi bölümleriyle alana katkılar sağlamıştır.

*el-Ahlâku'l-Adudiyye* literatürü 2013 yılında İstanbul'da İlmi Etüdler Derneği bünyesinde gerçekleştirilen bir proje ile tekrar ilim camiasının gündemine gelmiş ve bu kapsamda mezkur şerhlerin üçü, Kâzerûnî, Taşkoprîzâde ve İsmail Müfid el-İstânbûlî şerhleri Arapça metin ve Türkçe çevirileri ile birlikte Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları tarafından neşredilmiştir.<sup>84</sup> Ayrıca Kirmânî şerhi, Ebherî şerhi, Gıyâseddin Baysungur'a sunulan müellifi meçhul şerh ve Mehmed Emin el-İstânbûlî'nin Osmanlı Türkçesiyle yazdığı *Melzemetü'l-ahlâk* adlı metni ve Latinize karşılığı da aynı proje kapsamında yayına hazırlanmaktadır. Bu çalışmaların yanında *el-Ahlâku'l-Adudiyye* literatürü bünyesindeki son bir yayın son dönem Osmanlı âlimlerinden Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi'nin Türkçe şerhli çevirisinin neşredilmesi olmuştur.

Öte yandan *el-Ahlâku'l-Adudiyye*'deki erdem tanımları ve bazı kavramların tanımlarının Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) *et-Ta'rifât*'ında ve Mehmed Şâh Fenârî'nin (ö. 886/1481) *Enmûzecu'l-ulûm*'unda tekrar edildiği görülmektedir. Böylelikle eserin şerhlerin dışında başka kaynaklara da ulaşan bir etkisinden söz etmek mümkündür.

Makalemizin sonunda maddeler halinde *el-Ahlâku'l-Adudiyye* neşirlerine, şerhlerine ve bunların üzerine yapılan çalışmalara işaret etmek istiyoruz.

#### A. Metin:

- i. Mustakim Arıcı, "Adudüddin el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 15 (Mart 2009): 135-172.
- ii. Süleyman Küçük, "Die Ethik des Adud ad-Dîn al-Îgî: Eine Edition und Analyse", *Magisterarbeiten*, Freien Universität Berlin am Institut für Islamwissenschaft, t.y.
- iii. Muhsin Câhid, Mecîd Molla Yûsufî, "Risâle-i der ahlâk ez Adudüddin el-İcî", *Âyine-yi Mirâs* 47 (1389 h.ş.): 87-108.

83 Arıcı, "Giriş", 15-16; Bu şerhlerin dışında risalenin birinci bölümünü, Ahmed Remzi Efendi 100 beyit halinde ve Arapça olarak nazmetmiştir. Bk. Hüsâmettin Erdem, "Ahlâk-ı Adudiyye", *DİA*, II, 14.

84 Bu projenin hayat bulmasında Doç. Dr. Ömer Türker ve Kübra Bilgin'in büyük gayretleri oldu. Şerhlerin yayına hazırlanmasında emeği geçen değerli araştırmacılar ise bir metin etrafında oluşan literatürün keşfedilip okuyucuyla buluşmasını sağladılar. Kendilerine takdir ve teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Projeye destek veren İlmi Etüdler Derneği'nin kıymetli yöneticilerine ve İcî metninin üç şerhini yayınlayan Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'ndaki muhterem hocalarımıza teşekkür ediyorum.

## B. Şerhler:

- i. Şemseddin el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*  
Derya Topalcık, “Kirmânî'nin Şerh-u Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri”, yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.  
Şemseddin el-Kirmânî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk.-çev. Merve Nur Yılmaz (Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016).
- ii. Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Muhtasar fî ilmi'l-ahlâk*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, 2131/3, 14b-22b.  
Seyfeddin el-Ebherî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk.-çev. Ömer Türker (Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016).
- iii. Alâüddin el-Kâzerûnî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, thk. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir, Güvenç Şensoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).
- iv. Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*  
Elzem İçöz, “Taşköprizâde'nin Şerhü Ahlâk-ı Adudiyye Adlı Eseri”, yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2007.  
Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk. Elzem İçöz, Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).
- v. Münecimbaşı Ahmed Dede, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*  
Asiye Şen Aykıt, “Münecimbaşı Ahmed Dede'nin Şerhu Ahlak-ı Adûd Adlı Eseri, Metin Tahkiki ve Değerlendirme”, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- vi. İsmail Müfid el-İstânbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*  
Kevser Kösem, “İsmail Müfit b. Ali el-İstânbûlî'nin Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye Adlı Eseri”, yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.  
İsmail Müfid el-İstânbûlî, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk.-çev. Selime Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).
- vii. Gıyaseddin Baysungur'a sunulan müellifi meçhul şerh  
Kübra Bilgin, “Şerhu Ahlâk-ı Adudiyye: Metin ve Değerlendirme”, yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.  
*Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, Müellifi meçhul (XV. Yüzyıl), thk.-çev. Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016).



- viii. Müellifi meçhul, *Kitâbu Şerhi'l-Ahlâk min kütübî't-tasavvuf*, Şehid Ali Paşa 1546. Bu metnin miladî XVI. yüzyıl veya sonrasında Osmanlı coğrafyasında, muhtemelen de İstanbul çevresinde olan bir âlim tarafından yazıldığını düşünüyoruz. Bu görüşümüzün kaynağı İbn Kemal gibi isimlere yapılan atıflardır.<sup>85</sup>
- ix. Mehmed Emin İstanbûlî, *Melzemetü'l-ahlâk* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1864/1281), 147 s. *Melzemetü'l-ahlâk*, haz. Melek Yıldız Güneş, Aliye Güler (Ankara: Nobel Yayınları İlem Kitaplığı, 2016).
- x. Yozgadî Keşfi Mustafa Efendi, *Risâle-i Keşfiyye*, haz. İrfan Görkaş (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016)

## Kaynakça

- Arıcı, Mustakim. "Adudüddin el-İcî'nin Ahlâk Risalesi: Arapça Metni ve Tercümesi". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 15 (Mart 2009): 135-172.
- \_\_\_\_\_. "Giriş". Taşköprizâde, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye* içinde, thk. Elzem İcöz ve Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014, 11-21.
- \_\_\_\_\_. "Ahlâk Neyi Bilmektir? Bir İlim Olarak Ahlâk". *İslâm Ahlâk Literatürünün Temel Sorunları*, ed. Ömer Türker, Kübra Bilgin, 43-78. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- \_\_\_\_\_. "Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade'nin Erdem Şemaları". *Divân Disiplinlerarası Dergisi* 38 (2015/1): 1-38.
- Aristoteles. *el-Ahlâk*, çev. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletü'l-matbû'ât, 1979.
- Aykıt, Asiye. "Müneccimbaşı Ahmed Dede'nin 'Şerhu Ahlakı Adud' Adlı Eseri Bağlamında Siyaset Düşüncesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/1 (2014): 155-197.
- el-Belhî, Ebû Zeyd. *Mesâlihu'l-ebdân vel-enfûs*, çev. Nail Okuyucu ve Zahit Tiryaki. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.
- el-Beyzâvî, Kâdî Nâsirüddin. *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003, I.
- Bilgin, Kübra. "Şerhu Ahlak-ı Adudiyye: Metin ve Değerlendirme". Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid. *el-Aklü'l-ahlâkiyyü'l-Arabi: Dirâse tahliliyye nakdiyye li-nazmi'l-kayyim fi's-sekâfeti'l-Arabiyye*. Beyrut: Merkezi dirâsâti'l-vahteti'l-Arabiyye, 2001.
- Câhid, Muhsin ve Yûsufi, Mecid Molla. "Risâle-i der ahlâk ez 'Aqudüddin el-İcî". *Âyine-yi Mirâs* 47 (1389 h.ş.): 87-108.
- Câlinûs. "Muhtasar min Kitâbi'l-Ahlâk li-Câlinûs". *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefeti ve'l-ulûm inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti ve'n-neşr, 1981.
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Dirâyeti, Mustafa. *DENA: Fihristvâre-i destnüvişhâ-yı İrân*. Tahran: Kitâbhâne, Muze ve Merkez-i İsnâd Meclis-i Şûra-yı İslâmî, 2010/1389, I.
- el-Ebherî, Seyfeddin. *Şerhu'l-Muhtasar fi ilmi'l-ahlâk*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 2131/3, 14b-22b.
- Erdem, Hüsametdin. "Ahlâk-ı Adudiyye". *DİA*, II, 14.
- Gafarov, Anar. *Nasirüddin Tusi'nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İSAM, 2011.

85 Mesela bk. Şehit Ali Paşa, nr. 1546, vr. 15<sup>a</sup>.

- Gazzâlî. *Mîzânü'l-amel*, thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1964.
- \_\_\_\_\_. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 2. bsk. Haleb: Dârü'l-Va'y, 2004, III.
- el-Hillî, İbn Mutahhar. *İzâhu'l-makâsîd min Hikmeti ayni'l-kavâid*, nşr. Ali Nâki Münzevî. Tahran: Çaphâne-i Dânişgâh, 1378/1959.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*, thk. Abdüsselâm Şeddâdi. Dârülbeyzâ: Beytül-fünûn ve'l-ulûm ve'l-âdâb, 2005. I.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-a'râk*, thk. İbnü'l-Hatîb. y.y.: el-Matbaatü'l-asriyye, 1977.
- İbn Sinâ. *el-Kânun fi't-tib*, thk. İdvâr el-Kâş, tkd. Ali Zey'ur. Beyrut: Müessesetü İzzeddin, 1993. I.
- el-Îcî, Adudüddin. *Tahkîkû't-tefsîr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr. 38.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu Cevâhiri'l-kelâm*, nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfi. *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb* II/2 (1934): 136-242.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbü'l-Mevâkif*, thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997/1417, I-III.
- el-İsfahânî, Râgîb. *ez-Zerî'a ilâ mekârimi'ş-şeri'a*, thk. Ebü'l-Yezid el-Acemî. Kahire: Dârü's-Sahve, 1985.
- el-İsfahânî, Şemseddin. *Metâlî'u'l-enzâr alâ tevâlî'i'l-envâr*. Dersaadet: Şirket-i Alemiyye, 1305.
- İstanbul, İsmail Müfid. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk. ve çev. Selime Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- el-Kâtîbî, Necmeddin. *el-Münassas fi Şerhi'l-Mûlahhas*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 1680.
- el-Kâşânî, Abdurrezzâk. *Şerhu Menâzili's-sâirin*, nşr. Muhsin Bidârfar. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabi, 2006.
- el-Kâzerûnî, Alâeddin. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk. Mehmet Aktaş, çev. Mehmet Demir ve Güvenç Şensoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- el-Kirmânî, Şemseddin. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, nr. 744.
- Konevî, Ebü'l-Müfeddâ İsmail Efendi. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-Beyzavî*. İstanbul: Dersaadet Kitâbevi, t.y., I.
- Küçük, Süleyman. "Die Ethik des Adud ad-Din al-Îgî: Eine Edition und Analyse". Magisterarbeiten, Freien Universität Berlin am Institut für Islamwissenschaft, t.y.
- Lameer, Joep. *The Arabic Version of Tûsi's Nasirean Ethics: With an Introduction and Explanatory Notes*. Leiden, Boston: Brill, 2015.
- Müellifi meçhul. *Kitâbu Şerhi'l-Ahlâk min kütübi't-tasavvuf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1546.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1868.
- er-Râzî, Ebü Bekir. *el-Mansûrî fi't-tib*, thk. Hazım el-Bekri Siddîki. Kuveyt: Câmîatü'd-düveli'l-Arabiyye, 1987.
- \_\_\_\_\_. *et-Tıbbü'l-mülûkî*, thk. Muhammed Yâsir Zekkur. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2009/1430.
- er-Râzî, Fahreddin. *en-Nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhumâ*, nşr. Muhammed Sagır Ma'sûmî. Tahran: Ma'hadü'l-Ebhâsî'l-İslâmiyye, 1985.
- Sâbit b. Sinân. *Kitâbu Tehzîbi'l-ahlâk*. Mahtûtatü'l-Evkâf, el-Hizânetü'l-Âmme bi'r-Ribât, nr. 954.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhü's-saâde ve misbâhü's-siyâde fi mevzûati'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, III.
- \_\_\_\_\_. *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye: Ahlâk-ı Adudiyye Şerhi*, thk. Elzem İçöz ve Mustakim Arıcı, çev. Mustakim Arıcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- et-Tûsî, Nasiruddin. *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Geleneklerinin Keşifim Noktasında Seyyid Şerif Cürçânî". *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya, 11-59. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- \_\_\_\_\_. "Nefis". *DİA*, XXXII, 529-531.
- Yormaz, Abdullah. "Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Yozgadi Keşfi Mustafa Efendi. *Risâle-i Keşfiyye*, haz. İrfan Görkaş. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.