



Câhız'ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri

The Change in Mizāj (Temperament) and Its Practical Value According to Jāhiz' s
Moral Theory

Emine BAYIR

Kur'an Kursu Öğreticisi, Diyanet İşleri Başkanlığı, İstanbul/Türkiye
Instructor, Turkish Republic Presidency of Religious Affairs, İstanbul/Türkiye
eminebayir31@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-3584-8864>

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Araştırma Makalesi Research Article

Geliş Tarihi Date Recieved

01 Mart 2022 01 March 2022

Kabul Tarihi Date Accepted

06 Haziran 2022 06 June 2022

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2022 30 June 2022

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Emine Bayır).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Emine Bayır).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“

Bayır, Emine. “Câhız'ın Ahlâk Teorisine Göre Mizacın Değişmesi ve Pratik Değeri”. *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 438-465.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1080776>

”

Öz

Mizaç, asıl itibarıyla tıp alanının konusu olmakla beraber zamanla psikoloji, felsefe ve ahlâk gibi ilimlerin içerisinde yer almıştır. Ontolojik olarak insanın yapısını içeren bir konu olması nedeniyle tarihsel süreçte bu ilimlerde değişik açılardan ele alınmış, geliştirilmiş ve genişleyerek günümüze kadar gelmiştir. Köklü ve kadim bir konu olması, muhtelif ilimlerde incelenmesi nedeniyle de oldukça geniş bir literatüre sahiptir. Kökleri eski Mısır'a kadar uzanan bu teoriyi Hipokrat tıp alanında, Galen biyolojik alanda geliştirmiş, İslâm ilim dünyasında da başta Câhız olmak üzere bazı âlimler eserlerinde ele almıştır. Mizaç, ilk olarak bedendeki yapısına dair ahlât-ı erbaa (dört hilt/karışım: kan, balgam, sarı safra, kara safra) teorisiyle açıklanmıştır. Bu dört sıvının vücutta değişip değişmediği hususu ise tarihi boyunca zamanın ve zeminin koşullarında tartışılan bir mesele olmuştur. Galen'in görüşlerinden etkilenen Câhız'ın, mizaçla ilgili müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Bununla beraber o, bazı eserlerinde mizacın değişmesine dair görüşler ileri sürmüştür ancak dağınık bir yazı tarzı olduğundan bunları sistematik olarak ele almamıştır. Bu makalede Câhız'la ilgili yapılan çalışmalardan ve bazı eserlerinden tespit ettiğimiz kadarıyla onun bu görüşlerini derleyerek iki aşamada sistematize etmeyi amaçladık. Çalışmamızda mizacın değişmesiyle kastettiğimiz şey, insanda var olan kötü huyun/mizacın ortadan kalkması, yerine iyi mizacın getirilmesi hususudur.

Câhız, mizacın değişebilmesi için insanı bir çabanın öznesi olarak götürür ve bunu iki aşamada değerlendirir. Ona göre insan, ilk olarak zihinsel bir çaba içerisine girer ve bu aşamada, havâtır, tekellüf ve telkin gibi birtakım süreçlerden geçer. Bu noktada iyi'nin alınması kötü'nün terkedilmesi hususunda aklın önemine dikkat çeker. Peki, Câhız'a göre mizacın değişmesi için bu süreçler yeterli midir? Deney ve gözlem analizlerine dayanarak Câhız, sadece bu yöntemlerle insanın zorlanacağını kabul ederek onu, ikinci bir çabaya davet eder. Bunun için de dışarıdan mutlaka takviye alınmasını uygun görür. Ona göre, din, eğitim, toplum içinde olma, siyasi otorite mizacın değişmesine etki eden unsurlardır. Câhız, özellikle halk arasında âdeta bir tabu olarak kabul edilmiş "can çıkar ama huy/mizaç çıkmaz" anlayışını ortadan kaldıracak mahiyette görüşler ileri sürmektedir. Açık ve anlaşılır bir üslupla mizacın/huyun değişebileceğini, günlük hayatta bunun uygulanabilirliğini asırlar öncesinden bizlere aktarmaktadır. Bu çalışmada, Câhız'ın mizaçla ilgili görüşleri diğer çalışmalardan farklı olarak iki aşamada değerlendirilmiş, insanın mizacı tebdil-i ahlâk zemininde ele alınarak kelâm alanına katkısı düşünülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Câhız, Mizaç, Huy, Ahlâk, Mizacın Değişmesi.

Abstract

The issue of humoral temperament (*mizâj*) is mainly a subject of the field of medicine, but it has also been a subject of psychology, philosophy and moral philosophy during time. As the issue is ontologically related to the human nature, it has been dealt from many different perspectives. Within these disciplines, it has been expanded and developed during the historical process. It holds a wide range of literature as it is a rooted and ancient subject analysed within different disciplines. Stretching out to the time of ancient Egypt, this theory was developed in the field of medicine by Hippocrates and by Galen in biology and it was a subject of some of the works of many Muslim scholars, first and foremost Jâhîz. The issue of *mizâj*, first of all was explained by the theory of four composition (blood, mucus, yellow bile and black bile) Whether the amount of these liquids change within the body has always been an issue of debate according to the conditions of time and the place. Jâhîz, impressed by the views of Galen, has no distinct piece of work on the issue of *mizâj*. However, he had put forward his views on the changes of the *mizâj* in some of his works but as he had unarranged writing style, he did not deal with these issues systematically. In this article, we have aimed at systematizing his views, determined in some of his own works and the studies on them, in two stages. What we mean by the change in *mizâj* is the point of disappearing of the ill temper and bringing good nature instead.

Jâhîz, considers the person as the subject of the effort to change the *mizâj* and evaluates this in two stages. For him, first of all, the person sinks herself into a mental effort. In this process, the person passes through the processes of remembrance, undertaking a task and suggestion. On this point, for abandoning the evilness and adopting the goodness in character, he underlines the importance of reason. Then, are these processes to change the *mizâj* for Jâhîz are enough? Jâhîz, invites the person to a second effort, accepting the person could feel hardship on the process, based on the analyses of observation and experiment. For this reason, getting a support from outside is proper for him. According to Jâhîz, religion, education, being within the society and political authority are the factors affecting the change in the *mizâj*. Jâhîz, brings forward views in an approach of taking away almost a general taboo within the society like "once a something always a something". In an understandable and open wording, he conveys us the stance that the *mizâj* can

change and its applicable within the daily life. In this study, the views of Jāhiz, on the *mizāj* was evaluated in two stages, the temperament of the person was evaluated on the ground of the change of morality and was considered according to the contributions to the field of Kalam.

Keywords: Kalam, Jāhiz, Mizāj, Character, Ethics, Change in humoral temperament.

Giriş*

Mizaç, tarihsel süreçte öncelikle tıp alanında incelenen bir yapı/heyet olsa da zamanla huylar üzerindeki etkisi ortaya çıkarılmış psikoloji, sosyoloji ve ahlâk gibi bilimlerin de ilgi duyduğu bir konu hâline gelmiştir. Kökü çok eskilere, dalları birçok alana ayrılmış olan mizaç konusunu geniş ve eksiksiz anlatmak elbette mümkün değildir. Bu bakımdan mizaçla ilgili yapılan çalışmalara baktığımızda konunun alan daraltılmasıyla beraber ele alındığını görebilmekteyiz. Bu çalışmada, hem metnin sınırlılığı nedeniyle hem de İslâm ahlâk çerçevesinde inceleme gayesiyle konuyu burada sınırlamak durumundayız. Mizaç (karışım), vücuttaki dört sıvıya (kan, balgam, sarı safra, kara safra,) atfedilen bir kavramdır. Literatürde tab', gârize, hılt, hulk, huy, fitrat gibi kavramlarla karşımıza çıksa bile bunların içinden en çok *huy* ile yakın anlamda kullanılmaktadır. Mizacın vücuttaki nitelik ve niceliği, değişip değişmemesi ise geçmişten günümüze tartışılan, araştırılan bir mesele olmuştur. Tarihi içerisinde değiştiğine dair görüş bildirenlerin sayısı çoğunlukta olsa da değişmez diyenler de yok değildir. En basitinden günümüzde halk arasında yaygın bir inanış hâline gelen huyun/mizacın değişmez olduğu kanaati, konunun önemini ve sıcaklığını ortaya çıkarmaktadır. Çalışmamızda mizacın değiştiğini savunanlar arasına katılarak Câhız'ın¹ (H.150-160/255) düşüncelerine göre 'mizaç nasıl değişir'i tartışmaya karar vermekteyiz.

İslâm âlimleri içerisinde bireysel ve toplumsal problemlerin çözümünde mizaç konusunu ilk defa ele almış olan Câhız'a rastlamaktayız. Câhız'ın, Galen'in mizaç düşüncelerinden etkilenecek mizacın değişebileceğine dair ortaya koyduğu somut örneklerini eserlerinde görebilmekteyiz. Ona göre, canlı ve cansız varlıklarda tab'/mizacın temel işlevi hedefe ulaştırmaktır. Cansız varlıklarda hedefe ulaşma doğal eğilimle gerçekleşirken, hayvanlarda hedefe ulaşma kendilerine verilen özel doğa ile gerçekleşmekte, insanlarda ise bu hedef, düşünüp-taşınmayla işlevsel hâle gelmektedir.² Bu düşünceler çerçevesinde Câhız'ın, mizaca dair görüşleri dikkate değer bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

* Bu çalışma Doç. Dr. Mehmet İlhan danışmanlığında 27/08/2020 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "Câhız'ın Mizaçla İlgili Görüşlerinin Kelâm Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my master thesis dissertation entitled "An Evaluation of Jāhiz's Views on Temperament from the Perspective of Kalam" supervised by Doç. Dr. Mehmet İlhan at Dokuz Eylül University Institute of Social Sciences, İzmir/Turkey, 2020).

¹ Câhız'ın hayatıyla ilgili birçok çalışmalar mevcuttur. Ancak biz burada hepsini saymak yerine birkaç tanesini yazmakla iktifa etmekteyiz. bk. Ramazan Şeşen, "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân* (Beyrut: y.y., 1970), 3/473; Câhız'ın hayatı hakkında geniş bilgiler için bk. Cemil Cibr, *el-Câhız fi hâyetihî ve edebihî ve fikrihî* (Beyrut: Dâru'l-Kitab, 1974); Ramazan Şeşen, *el-Câhız ve Türklerin Faziletleri* (İstanbul: İSAR, 2002); Semira Karuko, *el-Câhız ve Belâgat* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014).

² Yunus Cengiz, *Doğa ve Önellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 47.

Mizaç, Batı'da olduğu gibi Doğu'da da merak konusu olmuştur. İslâm ilim dünyasında Câhız'dan sonra Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî (ö.313/925), İbni Sînâ (ö.428/1037) gibi âlimlerin ilgi alanına girmiş ve ahlâk metinlerinde yer almıştır. Geçmişten günümüze birçok alanda her geçen gün rağbet gören mizaç konusu, ilahiyat alanında da güncelliğini korumaktadır. *M. Zahit Tiryaki ve Kübra Bilgin Tiryaki* editörlüğünde *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri* başlıklı kitapla konunun tarihsel süreci, gelişimi ve bazı İslâm düşünürlerinin mizaç teorisi ele alınmıştır. Konuyu Câhız'ın ahlâk düşüncesinde müstakil olarak ele alan Prof. Dr. Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* adlı kitabında Câhız'ın mizaçla ilgili düşüncelerine dair dikkat çekici tespitlerini günümüze ulaştırmıştır. Araştırmalarımızda mizacın mezkûr alanlarda daha çok teorik olarak ele alındığını görebilmekteyiz. Bu da bize, şu soruları sorarak ilerlememizi gerektirmiştir. Mizaç değişir mi? Değişirse nasıl değişir? Huylara tesir eden bir yapı ise bunun pratiğe dönüşümü mümkün müdür?

Câhız'ın mizaçla ilgili görüşlerinden tespit ettiğimiz kadarıyla o, bu sorulara asırlar öncesinden cevap vermiştir. Eserlerinde konunun teorikten çok, pratik olarak ele alındığını ve bunun günlük hayatta uygulanabilirliğini anlamaktayız. Bu açıdan bu kısmı önemli görmekteyiz. Çünkü bireyin veya toplumun eğitilmesinde mizacın değişmesi -sahada uygulanabilirliği- günümüzde bir ihtiyacı açığa çıkarmaktadır. Bunu, Câhız'ın görüşlerinden yola çıkarak tespit etmekteyiz. Ancak ne var ki; Câhız'ın dağınık yazı tarzı olması nedeniyle bu görüşlerini sistemli bir şekilde ele almadığına rastlamaktayız. Şayet o, bu görüşlerini sistemleştirebilseydi “deneysel psikoloji”nin bir kurucusu olarak kabul edilebilecekti.³ Bu durum, yöntemsel olarak birtakım zorluklarla karşılaşmamıza ve düşüncelerine güçlüklerle ulaşmamıza neden olmuştur. Eserlerinden tarayabildiğimiz kadarıyla ve konuyla ilgili yapılmış bazı çalışmalardan hareketle söz konusu güçlükler elbette ulaşamadığımız, eksik kalan hususları da beraberinde getirmektedir. Ancak bu durum, bir avantaj olarak görüldüğü takdirde Câhız'ın eserlerinden daha birçok hazine, ortaya çıkarılmayı bekliyor şeklinde düşünülebilir. Netice olarak çalıştığımız makalede, bu hazineden payımıza düşeni alarak, Câhız'ın mizacın değişmesiyle ilgili görüşlerini diğer çalışmalardan müstesna, belli bir düzende sistematize ederek günlük hayatta insanın mizacını ‘nasıl’ değiştirebileceğini ve bunun pratik değerinin ‘ne’ olduğunu öne sürmeye gayret edeceğiz.

1. Terimsel ve Tarihsel Arka Plan

Mizaç, Arapça “مزاج” kökünden gelen ve tekili مزاج çoğulu ise آمزجة olarak kullanılan bir kelimedir. Sözlükte bir şeyi diğer bir şeyle karıştırmak manasına gelir. Başka bir ifadeyle sıvı ve benzeri şeylerin kendisine karıştığı şeye “mizaç” denir.⁴ Me-ze-ce kökünden türeyen “mezzâc” kelimesi ise, dönüşme anlamında da kullanılmaktadır. Sabit bir ahlâkı olmayan, çok yalan söyleyen, doğruyu yanlış birbirine karıştıran, tutarsız ahlâkî davranışlar sergileyen kimseler için kullanılmaktadır.⁵

³ Hakkı Dursun Yıldız - Kenan Seyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi* (İstanbul: y.y., 1986), 3/466.

⁴ İbrahim Mustafa vd., *el-mu'cemü'l-vasît* (Mısır: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Düveliyye, 2004), “m-z-c”, 2/866; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965/2001), 6/212.

⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: y.y., 1994), “m-z-c”, 2/366-367; Zebîdî, “m-z-c”, 6/214; Yıldız - Seyithanoğlu, “m-z-c”, 866.

İngilizce, “temperament” kelimesiyle ifade edilen mizaç; Latince, “temperatio” ve “temperare” kökünden türetilmiş olup “en uygun ve en doğru karışım” anlamındadır.⁶ Kelimenin kavramsal çerçevesine bakıldığında; “fıtrat, karakter, kişilik/şahsiyet, huy/garîze, seciye, yaratılış, ahlâk” gibi kelimelerle kullanıldığı görülür.⁷ Bu kavramlar tam olarak mizacın tanımını karşılamasa da onunla ilintili anlamları içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla günlük hayatta kullanımları bakımından bu kelimelerin hepsine aynı anlamı vermek yanlış olacaktır. Bunların içerisinde huy, mizaca denk olarak kullanılan bir halk tabiridir diyebiliriz.⁸ “Onun huyu iyi” veya “huyunu beğenmiyorum” gibi cümlelerde huy’dan kastedilen mananın mizacın ta kendisi olduğu düşünüldüğünde huy ile mizaç aynı anlamda kullanılagelmiştir. Bu nedenle çalışmamız içerisinde bu kavramlar birbirinin yerine kullanılacaktır.

Kur’an’da mizaç kelimesine üç yerde, “karışım”, “katılmış olan şey” anlamlarda rastlarız. “İyiler ise, kâfur(güzel koku) katılmış bir kadehten (cennet şarabı) içerler.”⁹ “Orada kendilerine, zencefil karışımı içeceklerle dolu bir kâseden içirilir.”¹⁰ “O içeceğin katkısı tesnimdir (kıymeti yüksek bir madde).”¹¹

Mizaç kelimesi, klasik psikolojide şahsiyet tipleri için kullanılmış ve ahlât-ı erba’a¹² (dört karışım) teorisiyle karışımıza çıkmıştır. Vücutta mevcut olan bu dört sıvı/karışım; kan, balgam, sarı safra ve kara safradır. Bunlar, vücuttaki oranına göre azlık-çokluk, sıcaklık-soğukluk gibi nitelik ve nicelik bakımından özellikler barındırmaktadır. Bu özellikler kalıtsal olabileceği gibi psikolojik veya çevresel koşullarla farklılık arz edebilmektedir. İşte bu farklılıklar insanın kendine has mizacını (huy) oluşturduğu gibi kişilik özelliklerini de ortaya çıkarmaktadır.

1.1. Ahlât-ı Erbaa:

Ahlât, “hılt” kelimesinin çoğulu olup Arapça “h-l-t” kökünden gelen “karmak, harmanlamak, karışım” anlamlarını taşıyan fiilden türemiş bir isimdir. Terim olarak “hılt” (karışım olan şey, karışım), dört niteliğin, vücutta meydana getirmiş olduğu sıvıların her birini belirtmek için kullanılmaktadır. Bunlar: Kan, balgam, sarı safra ve kara safra’dır. Tıp tarihinde ahlât-ı erbaa olarak

⁶ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati* (İstanbul: Aşıkoğlu Matbaası, 1955), “Temperament”, 3/311.

⁷ bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab* (Beyrut: y.y., 1956), “m-z-c”, 10/86; İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe* (İstanbul: y.y., 1341), 77-78.

⁸ Mikâil Söylemez, “Mahtumkulu’nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı”, *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 16 (2011), 146-153.

⁹ el-İnsân 76/5.

¹⁰ el-İnsân 76/17.

¹¹ el-Mutaffifîn 83/27.

¹² Ahlât, çoğul bir kelime olup Arapça’da “h-l-t” fiilinden türemiş bir isim olarak “karışım” karışımı malzeme” manalarına gelmektedir. Terim olarak “hılt” vücuttaki dört sıvının her birini belirtmek için kullanılmaktadır. Eski tıpta mizaç, kan, balgam, safra ve sevdadan oluşan sıvıların karışımı olarak ahlât-ı erbaa şeklinde anılmaktaydı. Mizacın bu dört unsurdan herhangi birinin vücutta galip gelmesiyle oluştuğuna inanırdı eskiler. Galen’in tıp teorisi de bu dört unsura dayanmaktaydı. Antikçağ ve Ortaçağ’da insanın biyolojik, psikolojik ve ahlâkî fonksiyonlarının etkilediğine inanılan bu dört sıvı unsur, geçmişten günümüze araştırmaya konu olan bir yapı olarak karışımıza çıkmaktadır. bk. Galen, *Fî enne kuva’n-nefs tevâbi’ li-mizâci’l-beden*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dirâsât ve nusûs fî’l-felsefe ve’l-ulûm inde’l-'arab, 1981), 183-186. bk. Nurgül Bulut, *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizaç Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 31.

isimlendirilen ve kökleri eski Mısır'a kadar uzanan bir teoridir.¹³ Mısırlı hekimler, bazı hastalıkların teşhisinde vücuttaki bu sıvıların kirlenmesini gösterirlerdi ve bu kirli sıvıların vücuttan atılması için (kan almak-hacamat, müşhil vermek vs.) gibi tedavi yollarına giderlerdi. Tarihi süreçte bu teorinin inkişafı tıp dünyasında Hipokrat'la (m.ö.460-370) devam etmiş ve daha sonraları Galen (m.s.129-200/216?) bunu geliştirerek günümüz tıp dünyasına kadar ilerletmiştir.¹⁴ İslâm dünyasında da yaygın bir şekilde benimsenen bu teori, modern tıpta birtakım tedavilerde kullanılarak bugün de işlevselliğini devam ettirmektedir.

Asıl itibarıyla ahlât-ı erbaa teorisini Hipokrat (m.ö.460-370), Empedokles'in (m.ö.492-432) tabiat için uyarladığı "Anâsır-ı Erbaa"¹⁵ (Dört unsur: Ateş, hava, su, toprak) teorisinden esinlenerek bu dört hıltı (kan, balgam, sarı safra, kara safra,) insan bedenine uygulamıştır (humoral patoloji).¹⁶ Hipokrat'a göre vücutta bulunan ve sıvılardan oluşan bu dört sıvı; sırasıyla şu nitelik çiftlerinden her biriyle ilişki içindedir: Sıcak-nemli, soğuk-nemli, sıcak-kuru, soğuk-kuru.¹⁷ Ona göre insan, varlığını, gelişimini ve beslenmesini bu dört sıvıya borçludur.¹⁸ Hipokrat'ın bu düşüncelerinden esinlenen Platon (m.ö.424-347) ruhsal hastalıkların doğadan ve doğaüstü güçlerden kaynaklı olduğunu düşünerek bunu melankolinin nedeni olarak göstermiştir. Platon'dan bu düşünceyi bir duygudurum bozukluğu olan *mani* ile ilişkilendiren Aristoteles (m.ö.384-322) doğa felsefesi içinde konuyu ele almıştır.¹⁹ Daha sonraları ahlât-ı erbaa teorisini dönemin tıp bilimcisi Galen, *dört sıvı/karışım teorisi* şeklinde geliştirerek sürdürmüştür.²⁰ İbn-i Sînâ'ya göre ise bu sıvılar, besinlerin sindiriminin asıl ürününü teşkil eden birer *cevherdir*.²¹

Eski Mısırlı hekimlerin ve ondan sonra bu teoriyi geliştirenlerin savunduğu genel kabule göre beden sağlığı olabildiği için bu dört sıvının vücutta dengeli miktarda bulunması gerekir. Aksi takdirde birinin azalması veyahut artması hâlinde dengesizlik oluşur ve bedende hastalık ortaya

¹³ İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2006), "hılt", 627.

¹⁴ Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/24.

¹⁵ Anâsır, unsur kelimesinin çoğuludur ve sözlükte, kök, asıl, soy, asâlet anlamlarına gelmektedir. Eski Yunan'dan İslâm düşüncesine geçerek erkân-ı erbaa, ustukussât-ı erbaa, kavâbis gibi farklı terimlerle kullanılmıştır. Bu teoriye göre fiziksel varlıklar; toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört unsurdan meydana gelmektedir. Varlıklar arasındaki farklılıklar bu unsurların karışım oranlarıyla yakından ilgilidir. M.ö. 6. Yy da Pisagor bu teoriyi mantık çerçevesinde düzenlerken m.ö.5.yüzyılda Empedokles, kâinatın oluşumunu bu dört unsura bağlamıştır. M.ö. 4. yüzyılda Aristo (m.ö. 384-322), uygun koşulların sağlanması hâlinde bu dört unsurun birbirine dönüşebileceğini savunmuştur. Hipokrat, bunu; insan bedenine uyarlamış, Galen, bundan etkilenerek hastalıkların oluşumunda dış etkenleri işaret etmiştir. İbn-i Sînâ (ö. 428/1037), insan vücudunun bu dört unsurdan meydana geldiğini savunarak bu dört sıvının vücuttaki oranına göre insanın sağlıklı veya hastalıklı olabileceği görüşünü ileri sürmüştür. Zeynep Koyuncu, "Ahlât-ı Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi ve Divan Şiirinde Hakkânî Örneğinde İşleniş", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10 (2019), 77-78.

¹⁶ İbn Ahmed el-Mardânî, *Kitâbu'l-Müntehâb fi't-Tıbb*, haz. Ali Haydar Bayat (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005), 339.

¹⁷ Rashid Bhikha, "Tıbb and The Concept of Temperament," *Journal of Natural Medicine* 22 (2005), 1.

¹⁸ Galen, *Kitâbu Câlînûs fi'l-ustukussât 'alâ re'yi ubokrât*, nşr. Muhammed Selim Sâlim (b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, 1986), 136.

¹⁹ Rümeyza Seven, "Antikçağ Mitolojisinde Melankoli", *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 44; Dörthe Binkert, *Melankoli Kadındır*, çev. İlknur İgan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999), 104.

²⁰ Harun Kuşlu - Metin Aydın, *Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 9-10.

²¹ İbn-i Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıbb*, çev. Esin Kâhya (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1995), 1/23.

çıkar. Mesela, sevdanın artması veya azalması durumunda akıl hastalıkları, psikolojik rahatsızlıklar ortaya çıkar. Bu durumun şiddetli hâli, halk arasında kara sevda olarak bilinir. Safra sıvısının fazlalığı ya da eksikliği ise karaciğer, böbrek gibi hastalıklara sebep olur.²² Dolayısıyla her bir sıvının nicelik ve niteliğinin vücuttaki oranı, Antikçağ ve Ortaçağda insanın biyolojik, psikolojik ve ahlâkî fonksiyonlarını etkilediği varsayılmaktaydı.²³ Hastalık ve sağlık bu sıvılar arasındaki dengeye/dengesizliğe bağlı olduğu gibi mizaçlar da buna bağlı olarak değerlendiriliyordu. Mizâç, vücutta ahlât-ı erbaa'nın karışım oranını ifade etmektedir. İnsanın fiziksel sağlığına etkisi yönüyle bir tıp teorisi olarak ilk defa Galen'le birlikte anılmıştır.²⁴

1.2. Galen'de Mizaç

Yaşadığı dönemin en iyi hekimlerinden sayılan Galen'e göre dört sıvı, her insan bedeninde farklı oranlarda oluşmakta ve bu karışım oranlarındaki baskın unsura göre mizaç, kişilik ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla insan, bu dört çeşit sıvının baskın olanına göre soğukkanlı, sıcakkanlı, asabî, melankolik mizaçlara sahip olabilmektedir.²⁵

Galen, bedenin cevherinden huylara (*ethos*) giden yolu sırasıyla; cevher, mizaç, kuvveler, fiil ve infialler, huy/ahlâk olarak göstermektedir.²⁶ Bununla birlikte nefsin cevheri bedenin/cismin cevheridir. Ona göre bedenden/cisimden bağımsız bir nefsten bahsedilemez. Bu düşüncesiyle nefsin bir doğası olduğunu kabul eder ve bu doğadan huylar (ahlâk) ortaya çıkar. Galen, insanlar arasındaki huy/ahlâk farklılığını mizaç teorisine dayandırır. Buna göre her insanın bireysel farklılıkları olduğunu kabul ederek bunu çocuklar üzerinden açıklar. Ona göre, bazı çocuklar saldırgan, bazıları cüretkâr, bazıısı açgözlü, bazıısı utanmaz, bazıısı utanma duygusuna sahiptir. Bazı çocuklar neşeli, bazıları somurtkan iken bazılarının doğasında cömertlik, bazılarında cimrilik vardır.²⁷ O, tüm bu mizaçların farklılıklarının nedeni olarak bedendeki dört sıvının karışım oranlarının etkili olduğunu vurgular. Ona göre, bu karışımlardaki düzensizlik bir sağlık problemi değildir.²⁸

Galen'in ahlâk sistemine göre her insanın doğasında iyiyi sevmek, kötüden kaçınmak eğilimi vardır. İnsanın iyi ya da kötü olmasında mizacının etkili olduğundan bahseder. Ahlâkî doğuştan gelen ve sonradan oluşan olarak iki kısma ayırır; doğuştan gelen ahlâkın (tabîî ahlâk) değişmez olduğunu sonradan oluşan ahlâkın insanın iradesiyle değişebildiğini belirtir.²⁹ Galen'den sonra gelen bazı filozoflar onun tabîî ahlâkın değişmez olduğu fikrini reddederler. Zamanla mizacın değişirliğini veya değişmezliğini savunanlar ortaya çıkar. Fakat değişir diyenlerin kanıtlanmış

²² Ahmet Arı, *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001), "Anâsır-ı Erbaa", 1/163; Koyuncu, *Ahlât-ı Erbaa*, 77-78.

²³ Muhittin Eliaçık, "Sihhat-u Maraz'da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi", *Mukaddime* 1/1 (2010), 125-141.

²⁴ Gülistan Kızılenciş - Asiye Aykıt, "İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı", *Eskiye* 41 (2020), 517.

²⁵ George Sarton, *Galen of Pergamon* (Lawrence: Kansas, 1954), 53.

²⁶ Galen, *Kuva'n-nefs*, 184.

²⁷ Galen, *Kuva'n-nefs*, 183.

²⁸ Galen, *Kuva'n-nefs*, 184.

²⁹ Galen, *Kitâbü'l-Ahlâk*, nşr. Paul Kraus (Kâhire: Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb bi'l-Câmi'âti'l-Mısriyye, 1937), 5/1-51.

tespit ve bulguları neticesinde bu görüş diğer görüşe baskın gelir. Galen, ahlâkta en büyük rolü insanın tabiatına verir. Ona göre ruh, beden, huy, karakter, yetiler vb. kişinin mizacına bağlı olan şeylerdir. İnsan tabiatını bir potansiyel olarak görür ve bunun aktif hâle gelmesi için de çevre ve eğitimin rolüne dikkat çeker. Verdiği örnekle bunu tescillendirir. Örneğin çocuk yetiştirmek bir bitki yetiştirmek gibidir. Bir böğürtlen dalından nasıl ki hiçbir zaman üzüm vermesi beklenemezse çocuğun tabiatından da fazlası beklenemez. Aynı şekilde bitkinin yetişmesi için çiftçinin bakımı gerekliyse çocuğun bakımı için de eğitimin olması gereklidir.³⁰

Aslında bir bütün olarak Galen'in mizaç teorisine bakıldığında onun tabii ahlâktan kastının kalıtım yoluyla gelen mizaç olduğu anlaşılacaktır. Bedendeki sıvıların varlığı (ahlât-ı erbaa) her insanda aynıdır. Ancak bu sıvıların vücuttaki oranları her insanda farklıdır. İşte bu farklılıklar Galen'e göre tam olarak kişinin mizacını belirleyen, etkileyen unsurlardır. Çünkü ona göre insan doğduktan sonra zaten var olan doğasına kendi iradesiyle yeni doğa ekleyebilecek kabiliyettedir. Onun bu düşüncelerinden etkilenen Câhız da bu perspektiften yaklaşarak bilhassa çevresinde gözlemlediği davranışları inceleyerek konuyu bu açıdan ele alır. Bu bahse geçmeden önce İslâm düşünce dünyasında bazı âlimlerin mizaçla ilgili görüşlerine değinerek konunun çerçevesini biraz daha açmak isteriz.

1.3. Ebû Bekir er-Râzî ve İbn-i Sînâ'da Mizaç

Mizaç konusu, tarihsel süreci itibarıyla hekimlerin ve filozofların dikkatini çektiği gibi özellikle Galen'in eserlerinden etkilenen bazı İslâm düşünürlerinin de ilgi alanına girmiştir. Biz burada metnimizin sınırlılığı açısından konuyla ilgili görüşlerini önemli gördüğümüz yalnızca iki âlimimizden bahsetmek isteriz.

Bunlardan biri, Yunan ilim ve felsefesine olan ilgisiyle bilinen tıpçı Ebû Bekir er-Râzî'dir (ö.313/925) ki o, ahlât-ı erbaa teorisini, anâsır-ı erbaa ile ilişkilendirerek bedendeki dört sıvı karışımı kabul etmektedir. Bu karışımdan bahsederken *terkib* kelimesini kullanır ve âlemlerin meydana gelişini tabiatların terkibine benzeterek insanın da varlığının meydana gelişini bu terkibe nispet eder.³¹ Bu bileşende Râzî, âlem tabiatıyla insan tabiatını birbirine benzeterek insanı, küçük âlem olarak değerlendirmiştir.

Dört unsurun vücuttaki oranına göre mizacın mutedil olup olmasını, -sıcaklık-soğukluk ve yaşlılık-kuruluğun farklı oranlarda bir araya gelmeleri neticesinde değerlendiren Râzî'ye göre insanın erdem ve erdemsizliklerini bu oranların niceliği belirler. Dört karışımdan birinin oranı arttığı takdirde bu, diğer sıvılara nazaran daha baskın olmakta ve kişinin mizacının büyük bir bölümünü baskın gelen unsur oluşturmaktadır.³²

Ona göre, bedende bu karışımların belli bir oran ve düzende olması insanın mizacını oluşturur. Bu bağlamda o, mizaçlara bağlı olarak meydana gelen huyları inceleyerek insanın ahlâkî

³⁰ Galen, "The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person's Soul", *Galen: Psychological Writings*, çev. P. Singer (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 272; Emre Çeliker, "Galen'de Ahlâkın Değişmesinin İmkânı", *Beitülhikme an International Journal of Philosophy* 11/2 (2021), 859-876.

³¹ Detaylı bilgi için bk. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (ed.), "Ebû Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri* (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 57-77.

³² Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *el-mansur fi't-tib*, thk. Hazım el-Bekri Siddikî (Kuveyt: Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1987), 30.

eylemlere sahip olmasına dair birtakım tespitlerde bulunur. Örneğin, *el-Mansur fi't Tıp* adlı eserinde insanın fiziksel özelliklerinden yola çıkarak bedeninin mizacının renk, çehre, heyet/yapı, dokunma ve beden fiilleri ile bilinebileceğini, ayrıca bunların mizacı belirlemede birer ipucu olduğunu ifade etmektedir.³³ Râzî'ye göre esmer, toprak rengi ve kurşun rengi soğuk mizaç; kırmızı, sarı ve kumral renkleri sıcak mizaç anlamına gelmektedir.³⁴ Râzî, insanın fiillerini de mizacı öğrenmek için bir delil saymaktadır. Ona göre zekâ, hızlı konuşma, cesaret gibi belirtiler sıcak mizaca; zekâ kıtlığı, yavaş konuşma ve korkaklık gibi belirtiler ise soğuk mizaca delalet etmektedir.³⁵

Râzî, Kindî'den (ö.252/866(?)) sonra ahlâk konusunu felsefi olarak ele alan ikinci filozof olarak bilinmektedir. Bağdat'ta bulunduğu sürede ahlâkın iyileştirilmesine dair kaleme aldığı *et-Tıb er-Ruhânî*'de aklı, referans alarak bunun mümkün olabileceğini örneklerle ifade etmeye çalışmıştır. Eserinde, bir rehber ve bir kurtarıcı olarak gördüğü aklı, "Akla övgü" bölümüyle özel bir yere konumlandırmıştır. Aklı, Tanrının insanlara bahsettiği ve insanı hayvandan ayıran en önemli, en güzel hediye olarak görmektedir.³⁶ Dolayısıyla aklın gücü ve eğitimin devamıyla insanın olumsuz mizacını değiştirebileceğini ifade ederek, böylece ahlâkın güzelleştirilebileceğini savunmuştur. O, bu noktada filozofları halktan daha şanslı görmektedir. Akıl gücü ve eğitimle halkın bir kısmı erdemli bir mizaca sahip olabiliyorken, mizacını en yetkin hâle getirebilenlerin filozoflar olabileceğini düşünür.³⁷

İbn Sînâ (ö.428/1037) ise, Râzî'den farklı olarak mizacı *el-Kevn ve'l-Fesad* teorisi ile açıklar. Bu teori çerçevesinde mizacı müteditil olan ve müteditil olmayan olarak ikiye ayırır ve mizacın vücutta denge ilişkisine dikkat çeker. Dört unsurun "varlık oluşturmak" gayesiyle bir araya geldiğini belirterek vücutta oransal zıtlıklarıyla bunların karşılıklı etkileşime girdiğini izah eder. Nitelik olarak biri diğerine baskın gelen unsur, fiil ve infial açısından ele alır. Ona göre mizacın suretinde/cevherinde yok olma gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak mizacın değişmesine yönelik birtakım arazlar vardır. Örneğin su, doğası itibarıyla soğuktur ancak ısıtıldığında niteliği değişse bile su olmaya devam eder.³⁸

İbn Sînâ, yaş, cinsiyet, psikoloji ve çevresel sorunların yanı sıra vücudun fonksiyonlarındaki aksaklıklara kadar mizacı etkileyen unsurlara dikkat çeker.³⁹ O, ancak sağlıklı vücudun sağlıklı mizaçlar meydana getirdiğini kabul eder. Dengeli ve sağlıklı mizaca sahip kimseler iyi huyları

³³ Bilgin Tiryaki - Tiryaki, "Ebû Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi", 70.

³⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *el-medhâlû's-sağîr ilâ ilmi't-tıb*, thk. Abdüllatif Muhammed el-Abd (Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1981), 114.

³⁵ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *el-mansur fi't Tıb* (Beyrut: Müessesetü'r Risâle Naşirun, 2019), 113-114; Refika Angkasa, *Galenos, Ebû Bekir er-Râzî ve Farabi'de Psikoloji-Ahlâk İlişkisi* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 20.

³⁶ Müfit Selim Saruhan, *Zekeriyâ er-Râzî'de Akla Övgü ve Aşk* (Ankara: y.y., 2010), 2-8.

³⁷ Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *et-Tıb er-Ruhânî: Ruh Sağlığı*, nşr. Paul Kraus (Kâhire: Matbaatu Poul Barbey, 1939), 59-69.

³⁸ İbrahim Halil Üçer, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-fesâd", *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 113-115; daha fazla bilgi için bk. İbrahim Aksu, *İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

³⁹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, 1/176.

elde etmede bir isti'dad kazanmakta, müspet fiillerin işlenişini kolaylaştırmaktadır. İyi huyların elde edilmesindeki kolaylık, kötü fiilleri yapmada zorlanmaktadır ki bu, iyi ve kötüyü ayırt etme noktasında son derece önemli bir kazanımdır.

Ona göre, kişinin mizacını etkileyenler arasında çevresi de çok önemlidir. En basitinden acı çeken birisinin acısını izleyen kişinin dahi mizacı bundan etkilenmektedir. Ayrıca, coğrafi koşulların ve iklim şartlarının mizaç üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. Kuzeyde yaşayanların nemli, güneyde yaşayanların ise kuru mizaca sahip olduğunu en dengede olan mizacın ise ekvatorial bölgede yaşayan insanlarda olduğunu belirtir.⁴⁰ Mizacın değiştirilmesi için bir kimsenin bedendeki niteliğine göre birbirine zıt yiyecek ve içecek tüketmesi gerektiğinden bahseder. Soğuk mizaçlı insanlar sıcak yiyecek-içecek tükettikleri zaman sıcak mizaca sahip olabilirler.⁴¹ Böylece mizaca göre beslenme şekline dikkat çeker. Mizacın kalıtsal yönüyle beraber sonradan değişebileceğini kabul eden İbn Sînâ'ya göre huyların değiştirilmesi ve yeni huylar kazanılması eylemle alakalıdır. Bu nedenle eylemde tekrar ve istikrara dikkat çeker.⁴² İbn Sînâ'nın anlayışına göre sağlık elde edildikten sonra nasıl ki korunması gerekiyorsa iyi huy da elde edildikten sonra korunmalıdır. Aynı şekilde sağlık elden gittiğinde hastalık meydana geliyorsa iyi huylar da insandan gittiğinde yerine, kötü huylar ve bunun beraberinde kötülükler gelmektedir. Dolayısıyla mizaçtaki dengenin korunması hususunda istikrar, kaçınılmaz bir durum olarak görünmektedir.

2. Câhız'a Göre Mizacın Değişmesi

Câhız'ın konuyla ilgili düşüncelerini hangi zemine dayandığını daha iyi anlamamız için yukarıda bahsettiğimiz hususlardan sonra konumuzun asıl seyrine geçmek isteriz. Tabiatçı ve deneyci kişiliğiyle bilinen Câhız'ın mizaçla ilgili müstakil bir eseri mevcut değildir. Galen'in konuyla ilgili görüşlerinden etkilenerek bazı eserlerinde özellikle hayvan ve insan davranışlarını incelediği durumlarda mizaca dair görüşlerine yer vermiştir. Genelde dağınık bir yazı tarzının olması nedeniyle onun bu düşüncelerini eserlerinden derleyip toplamak oldukça zor olsa da konuyu Galen'le benzer çerçevede ele almış olması düşüncelerini anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Eserlerinde tanım yapmaktan kaçınan Câhız'ın hâliyle mizaca dair bir tanımı da bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserlerinde mizacı tab', tabiat, garîza gibi benzer kavramlarla birlikte kullanmıştır. Onun güçlü bir gözlem analiz yeteneği vardır. Bu yeteneği sayesinde çevresini çok iyi gözlemler, davranışlara yönelik çok iyi ve yerinde tespitler yapar. Onun ahlâk sistemini de bu analizleri neticesinde oluşturduğunu ve mizaç düşüncelerini bu şekilde değerlendirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim bir eserinde "insanların davranışlarını dikkatlice izlersek onların mizaçlarına/doğalarına ve zihinlerinden geçen düşüncelerine tam olarak vâkıf olamasak da onları bilmeye çok yakın hâle gelebiliriz"⁴³ demektedir.

⁴⁰ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, 1/10-17.

⁴¹ İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tıb*, 1/254.

⁴² Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *Hay b. Yakzân*, nşr. Ahmed Emîn (Kâhire: y.y., 1952), 32.

⁴³ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd*, Resâilü'l-Câhız, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 121; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Mısır: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bânî, 1384/1965), 3/373.

Onun, mizacın değişmesine dair düşüncelerinden önce hususen burada belirtmek isteriz ki; çalışmamızda mizacın değişmesi/tahavvül olarak kastettiğimiz şey, insanda var olan kötü mizacın ortadan kalkması, yerine iyi olanın getirilmesidir. Dolayısıyla insanda kötü huyun iyiyeye evrilmesi olabileceği gibi iyi huyun da kötüye dönüşmesi olabilmektedir. Câhız'a göre insanların ekseriyetinde kötü ahlâklı bir yapılanma vardır. Bu yüzden insan tabiatına şer galip gelmektedir. İnsan, doğarken temiz olarak dünyaya gelir ancak; onun çevresi, nefsi, arzuları, şehvet ve ihtirasları onun bu temizliğini kirletir. İnsan, kendini bu kötü şeylerden muhafaza eder, doğru düşünceyle iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edebilirse (temyiz), iyi bir mizaca sahip olur.⁴⁴ Câhız, bu düşüncelerin paralelinde mizaçla ilgili düşüncelerini açıklama yolunu izler ve mizacın değişmesi meselesini Galen'in formülasyonunda ele alarak ilk önce *bedenin ve nefsin mizacının* varlığını kabul eder. Bunun için denge vurgusuna dikkat çekerek bedenin yapısının sağlıklı olması, ahlâkî doğaların -cesaret ve korkaklık gibi eğilimlerin- orta yola kavuşturulması, aynı zamanda nefisteki güçlerin ölçülü hâle getirilmesiyle mizacın dengelenebileceğini düşünür. Dengeye kavuşmuş bir mizaç ise sağlıklı bir mizaçtır⁴⁵ der ve onun değişebilirliğini bu minvalde savunur. Bedeni oluşturan kan, balgam, sarı safra, kara safra vücutta dengeli olduğunda kişi sağlıklı, denge bozulduğunda kişi, hastalıklı olmaktadır. Örneğin, safranın bozukluğu kişinin sağlıklı düşünmesini engellemektedir.⁴⁶ Bedendeki balgamın soğukluk-sıcaklık dengesinin bozulmasıyla da humma hastalığı oluşmaktadır.⁴⁷ Ona göre nasıl ki, tabiatta bir denge ve uyum var, bu denge ve uyumun insanın doğasında ve davranışlarında da olması gerekmektedir. Câhız, bedende bulunan hılt'ların niceliğinden ziyade niteliğine odaklanmaktadır. Nitekim ona göre mutedil bir mizaç, niteliği yani kişinin belirgin mizacını oluşturacaktır. Bu nedenle kâinatta her bir cismin bir dengesi olduğunu ifade ederek, cisimlerde oluşan dengenin onun varlık anlamını oluşturduğunu düşünür:

*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 sıska bir beden üzerinde kocaman bir kafa ve büyük bir yüzün olması uzuvlarda ölçsüzlüktür.*⁴⁸

Câhız, aynı şekilde nefsin mizacını bedenin mizacına uyumlu izahlarda bulunur. Ona göre nefis de duyumsama, hafıza, düşünme, vehmetme, şehvet gibi cüzlerden (ecza') ve karışımlardan (ahlât) oluşur.⁴⁹ Bu cüzlerin her biri nefsi harekete geçiren nefsin doğaları/eğilimleridir. Bunlar,

⁴⁴ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Ahlâk ve Eğitimi: Tehzibu'l-Ahlâk*, çev. Ersan Urcan (İstanbul: Veciz Yayınları, 2019), 18.

⁴⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân*, nşr. Ali Bû Müllhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 77; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân, eş-Şârib ve'l-meşrûb*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâr'ul-Cil, 1991), 263; Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Bursan ve'l-urcan ve'l-umyan ve'l-huvlan*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-cil, 1990), 71-75, 82-85.

⁴⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 379-380.

⁴⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân*, 77

⁴⁸ Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 51.

⁴⁹ Ebû Osmân Amr b. el-Câhız, *fi'l ciddi ve'l hezl*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancı, 1964), 270-271.

cimrilik, cömertlik, hasetlik, öfke gibi insanda beliren hâllerdir.⁵⁰ Câhız bu eğilimleri, hocası Nazzâm'ın (ö. 231/845) Kümûn teorisi ile insan tabiatını aynı düzlemde izah ederek, nefste bulunan her bir eğilimin aynı zamanda zıtlıklarıyla da ortaya çıktığını ifade eder. Nazzâm'a göre her şey karşıtıyla birlikte, iç içedir. Bir cisimde; ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk, tatlılık, acılık gibi birçok cevher iç içedir ve niteliklerin her biri cevherdir. Doğada bulunan her bir varlık, ancak kendinde var olan tabiata göre hareket etmektedir.⁵¹ Yani nefste bulunan cimrilik-cömertlik, sabır-öfke, tevazu-kibir gibi birçok eğilim/doğa, ya yardımlaşma ya da çatışma hâlinde uygun fırsatta ortaya çıkacak eğilimlerdir.⁵² Câhız'a göre insanların nefsi gibi mizacı da birbirinden farklıdır. Buna göre bazıları cimriliğe eğilimliyken bazıları cömertliğe⁵³, bazıları korkaklık eğilimindeyken bazıları cesur,⁵⁴ bazıları işçiliğe, bazıları ticarete eğilimli özelliktedir. Bazıları sanata, hitabete daha yatkındır.⁵⁵ Bunlar Câhız'ın mizaç anlayışına göre insanda baskın gelen özelliklerdir. Bu mizaçlardan/huylardan iyi olanın kalıcılığı, kötü olanın bertaraf edilmesi insanın kudretinde olabilecek bir şeydir. Câhız tam da bu noktada mizacın değişmesine dair görüşler ileri sürer. Şöyle ki; nefste bulunan ve tabî eğilimi birinci doğa ya da ahlâk olarak ifade eder. Ona göre insanın birinci doğasını değiştirip yeni bir doğa/mizaç edinmesi zor, ancak mümkündür. Bunun için insanın sürekli bir çaba içerisinde olmasını ifade eder. Dolayısıyla ilk başta cimrilik doğasına sahip bir kişi bir çabanın neticesinde sonradan cömertlik ahlâkına sahip olabilir. Câhız edinilen bu yeni doğaya ikinci doğa/ahlâk demektedir. Yani ona göre ikinci doğa/ahlâk kişinin *tekrarlarla* elde ettiği alışkanlıklardır.⁵⁶

Câhız'ın bu paradigmasının nasıl işlevsel hâle gelebileceğini eserlerinden konuyla ilgili düşüncelerini derleyerek burada sistematize etmeye çalışacağız. Aşağıda bahsedeceğimiz kavramlardan anladığımız kadarıyla Câhız, insanın bu aşamaya gelmeden önce iki aşamadan geçtiğini ifade etmeye çalışmaktadır. İlk olarak, insanın bilgi aşamasında zihinsel bir süreç içerisinde geçtiğini ve bu süreci başarıyla atlattıktan sonra birinci doğasını değiştirerek ikinci doğayı elde edebileceğini söylemek mümkündür. Ancak bununla birlikte her şeyin bittiğini kabul etmeyen Câhız, insanın değişken doğasına güvenmediği için dışarıdan destek alması

⁵⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Cevâbât ve istihkâkû'l-imâme*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-cil, 2004), 35.

⁵¹ Ebü'l Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l İntisâr ve'r reddu 'alâ râvendiyel mühlid/el-intisar: Mu'tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018) 77-78, 82-83; Ebü'l Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi-*, çev. Mustafa Öz, haz. Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 2/65; Ebü'l Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l Musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 250; Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Firâk: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 7/104; bk. Tuğba Günel, *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 187.

⁵² Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Hucecû'n-nubuvve*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-cil, 1991), 3/238.

⁵³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/203

⁵⁴ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Makâlâtü'l-osmaniyyeti er-Resâ'ilü'l-edebiyeye*, nşr. Ali Bû Melhim (Beirut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 157.

⁵⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/10-11.

⁵⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/145; Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd*, 97; Yunus Cengiz, "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlâk Edinmenin İmkânı Üzerine", *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki (Ankara: İlem Kitaplığı, 2016), 37.

yönünde tavsiyelerde bulunur. Bunu ikinci aşama olarak değerlendirdiğimizde Câhız, insanın din, eğitim, toplum içinde olma, siyasi otorite, gibi unsurların mizaca etki ettiğini düşünür ve bunlarla iç içe yaşamayı tavsiye eder. Bu kısımda eserlerinden derlediğimiz pasajlar neticesinde bu kavramları iki aşamada belli sıra dâhilinde ele almak isteriz.

2.1. Zihinsel Süreçte Mizacın Değişmesi:

Câhız'ın mizacın değişmesine dair insana yüklediği ilk aşamalardan birincisi olan zihinsel süreçlerle alakalı *havâtır*, *tekellüf* ve *telkin* kavramlarını bu başlıkta anlatmaya çalışacağız. Akabinde aklın bu aşamadaki işletim sistemi rolüne değinerek Câhız'a göre öneminden bahsedeceğiz. Câhız, anlama sürecinde duyum aşaması ile akli bilgi aşaması arasında oluşan bir ara aşamadan bahseder ki bunu da *havâtır* kavramı ile açıklar. Öncelikle bu kavram hakkında kısa bilgiler verdikten sonra Câhız'ın görüşlerinden devam edeceğiz. Genelde tasavvufçuların kullandığı bu kavramı kelâmcılar; *ilhâm*, *vesvese*, *tedebbür/tebdîr*, *teemmül*, *fikir*, *uyarıcı* gibi anlamlarda kullanmıştır.⁵⁷ Arapça “huttur” kelimesinden ortaya çıkan bu kavramı Mu'tezile âlimleri ve kelâmcılar çoğul olarak *havâtır* şeklinde kullanmaktadır.⁵⁸ Arap dilinin bir özelliği olarak bu kavramın çerçevesi farklı anlam kategorilerinde zenginleşse de genel itibarıyla sözlüklerde “içine doğmak, birden hatırlamak, aklına gelmek”⁵⁹ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Aynı şekilde *havâtır*, “kişinin kalbinde daha önce olmayan bir şeyin, süratli ve gizli bir şekilde gelişmesi” veya “bir şeyin kalbe doğması, ilhâm olması”⁶⁰ olarak tarif etmek mümkündür.

Tasavvufçulardan farklı olarak kelâmcılar bu kavrama temkinli yaklaşarak “iç uyarıcı” diye adlandırdıkları *havâtır* “iyi ve kötü” diye nitelendirmiş, kavramı derinlemesine tahlil etme cihetine gitmişlerdir. Buna göre, insanın içine doğan bu iç uyarıcılar *Rahmânî* ve *şeytanî* şeklinde olabilmektedir. *Rahmânî* olan *havâtır* insanı, iyi bir işi yapmaya sevk etmekte ya da kötü bir işten insanı alıkoymaktadır. *Şeytânî* *havâtır* ise bunun tam tersine bir özellik taşımaktadır.⁶¹

Kâdî Abdülcebbar, bu kavramı *hâtır* kalpte bulunan zorunlu bir bilgi olarak görür ve bunun Allah tarafından yaratıldığını savunur. Böylece O, kullarını uyarak irade ve fiillerini etkilemek

⁵⁷ Abdülğaffar Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2016), 33.

⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/523-526.

⁵⁹ Büşra Nur Hatipoğlu, “Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri”, *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 190. Daha fazla bilgi için bk. Büşra Nur Hatipoğlu, *Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı* (Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁶⁰ Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı”, 34.

⁶¹ Ebû Mansûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1423/2002), 29; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh ebi'l-hasan el-eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beirut: Dâru'l-Maşrîk, 1987), 31; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 100-102.

ister. Dolayısıyla hâtır, iç ses ve uyarı⁶² anlamında da kullanılmıştır. Kelâmcılarda havâtır kavramı yerine *tedbir/tedebür*,⁶³ kavramının kullanıldığına da rastlamaktayız.

Câhız ise bu kavramı “haber, hâtıra, tedirginlik, karmaşık his, duygu ve düşünceler”⁶⁴ gibi anlamlarda kullanır. Câhız’a göre zihin, bir tehlikenin varlığında havâtır vasıtasıyla korunmakta ve böylece zihnin her an uyarılmışlık hâlinde olmasıyla mizacın değişmesi mümkün olabilmektedir. Câhız’ın, havâtırla insanın tehlikeden korunma düşüncesini onun tabiat teorisinden de anlayabilmekteyiz. Ona göre Allah, âlem ve insanlara müdahalede bulunur ve bunu da tabiatlarına uygun şekilde gerçekleştirir.⁶⁵ Câhız’a göre, havâtır hem zihinde hem de kalpte oluşan bir süreçtir.⁶⁶ Yani kişiyi yapılacak bir eyleme teşvik edecek veya ondan sakındıracak his ve düşüncelerin zihinden ve kalpten geçmesi durumudur.⁶⁷ Gündelik hayatta zihin karşılaştığı durumlarda havâtır sayesinde uyarılır. Câhız’a göre zihnin, her an uyarılmışlık hâlinde kalabilmesi kişinin günlük çabasıyla olabilecek bir durumdur.⁶⁸ İnsanın anlama, algılama, yorumlama gibi kabiliyetlerinin olması onun bu çabayla iç içe olmasını gerektirmektedir. Aynı zamanda bu, kişide farkındalığın sürekli ve diri kalması yönünde önemli bir adım olarak düşünülebilir.

Bu anlamda Câhız’a göre havâtır ve davranış arasında özel bir bağlantının olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ona göre havâtır, kişinin daha önce tecrübe ettiği kötü hatıralarından yardım alarak bir daha aynı hataya düşmemesini öğreten bir süreçtir. Örneğin, öfke hâlinde kişi zarara uğradığı durumları üzerinden zaman geçse dahi unutmaz, ta ki benzer durumla karşılaştığı âna dek. Önceki öfke hâli hatırında canlanacak ve bu hatıra onu uyaran “iç ses” olarak benzer davranışa itmeyecektir. Dolayısıyla kişi öfkenin kendisine zarar verdiğini hatırlayıp zihninde öfke kontrolü yapıp mizacını değiştirecektir. Câhız, bu noktada sağlıklı bir düşüncenin,

⁶² Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmut Muhammed Kâsım (Mısır: y.y., ts.), 4/2, 88; ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 4/7, 16; Daha fazla bilgi için bk. Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi-Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri-*, (Bursa: Emin Yayınları, 2013).

⁶³ “Tedeübür” “ د ب / de-be-ra” kökünden türetilmiş bir kelime olup “Ön tarafın zıddı anlamında arka taraf, bir şeyin/işin önünü ve arkasını düşünmek” İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “de-be-ra”, 1/15; 4/268, “bir şeyin/işin arkası, işlerin sonunu düşünmek” Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülkâi Güneş-Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), “tedebbür”, 374 anlamlarına gelmektedir. Tedeübür aynı zamanda “bir işin sonucunu başından hesap etmek(düşünmek)” anlamına gelir. Bu kelimeyle aynı kökten gelen tedbir ise, tedeübürün sonucu olarak “gerekten önlemi almak” şeklinde ifade edilmektedir. İlhan Kutluer, “Düşünme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/53, Kur'ân-ı Kerîm'de tedeübür, toplam 44 defa kullanılmıştır. Nitekim bu amaçla Kur'ân-ı Kerîm'de de insanları yapıp ettiklerinde düşünmeye davet edilirken *tedebbür/tebdîr* kelimesi kullanılır. Nejdî Karakaya, “Kur'an'da Sembolik Eylemler-Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında” *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (2016), 181; bk. Hilal Monis, *Düşünce Yapısının Değişiminde Tedeübür Ayetlerinin Kronolojik Olarak İncelenmesi* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 15.

⁶⁴ Câhız, *Hucecü'n-nubuvve*, 238.

⁶⁵ Meliha Bilge, “Câhız'ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme”, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 19/2 (Aralık 2021), 530.

⁶⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitmânü's-sır ve hıfzu'l-lisân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1964), 1/141.

⁶⁷ Cengiz, “Câhız'ın Mizaç Düşüncesi”, 168.

⁶⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü't-Terbi' ve't-tedvîr*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâr'ul-cil, 1991), 104.

yani doğru karar vermenin olması için hatıraların dengeli olmasını ister.⁶⁹ Aksi takdirde az önceki örnekte benzer durumda yine öfke tekrar ederse bu hâl mizaçta kalıcı olacaktır. Bu gibi durumlarda hızlı ve doğru karar vermenin önemine dikkat çekerek havâtır kavramını; *tereddütlü, netlik kazanmamış his ve düşünceler anlamında da kullanır*.⁷⁰ “Havâtırın yanlışı ve doğrusu vardır, hızlıca akla geleni vardır yavaşça akıldan geçeni vardır, anlaşılır olanı vardır karmaşık olanı vardır”⁷¹ diyerek zihinde hatıraların çokluğuna dikkat çeker. Onun için önemli olan bu hatıraların içinden faydayı görüp onu almak, yeni bir davranış oluşturmak ve bunu mizaca uyarlamaktır. Peki, sadece iyi olan hatıralar mı fayda verir? Câhız’a göre zihinde yer edinmiş acı tecrübeler de kişinin bir anlamda yarar elde etmesini sağlar.⁷² Bir diğer ifadeyle kişinin olgun mizaca sahip olmasına ve aynı acıları bir daha yaşamamasına vesile olur. Câhız’a göre insan hayatını karmaşık duygulardan uzaklaştırabilen ve kolaylaştırıcı bir güç olan hâtır; zihni, yaşanmış veya yaşanması muhtemel tehlikeleri hatırlayarak/sezerek uyarmaktadır. Bu uyarılmayla kişi için istenmeyen davranışların önüne geçebilmek ve zihinsel dengeye kavuşmak mümkün olacaktır. Bunun için de Câhız’ın arzuladığı şey, tekrarların olması. Yani *tekrar ede ede* insanın yeni bir doğaya kavuşma çabasının olmasıdır.

Câhız, havâtırın eyleme dönüşmede zihindeki varlığını önemli gördüğü kadar bunun eyleme dönüştükten sonra da tabii olması gerektiğini arzulamakta ve bunu *tekellüf* kavramıyla açıklamaktadır. Tekellüf kelime olarak “zor gelen bir şeyi emretmek, meşakkatli bir işi yüklenmek ve alışkanlıklarının hilafına bir işi yüklenmek anlamlarına gelir.”⁷³ Bir diğer ifadeyle tekellüf, *yapmacıklık/tasannu’, zorlama ve anlaşılmaz olmadır*.⁷⁴ Tekellüf edilen iş, onu eyleyecek kimse için alışılmışın dışında olması ve güçlükle eyleme dönüşmesi ayrıca bir buyruğun (nefsle çatışma) neticesinde sürecin başlamış olması hâlidir.⁷⁵

Câhız’a göre hatıralardan edinilecek eylemin ortaya çıkmasında kişinin nefsi zorluk çıkarmaktadır. Bir nevî, nefis ile eylem zihinde çatışma yaşamaktadır. Dolayısıyla mizacın değişmesi hususunda nefsin kontrolünün zor olduğunu dile getirmekte ve bunu tekellüf ile açıklamaktadır. Onun düşüncesinde, nefsin durumuna göre insanın tekellüfe girmesi iki şekildedir. Birincisi yapmacıklık, ikincisi zorlanmışlık. Câhız, eylemin tekellüf ile değil de doğallıkla yapılmasını ve bunun sürekliliğini arzulamaktadır. Örneğin, *cimri bir kimsenin iyilikte bulunması tekellüf hâlini ifade ederken; cömert birisinin iyilikte bulunması hâli, doğallığı ifade eder*. Cimri kişi, verirken zorlanmaktadır; bu da onun yapmacıklığını, yani tekellüfe girdiğini gösterir. Cömert kişi verirken bu, kendinde doğal bir durum olduğu için onun tabii mizaçta olduğunu gösterir.⁷⁶ Ona göre, cimri kişinin cömertlik mizacını elde etmesi, ancak iyilik ede ede ulaşabileceği bir durumdur ki bu eylem, bir süre sonra o kişide doğallıkla sâdir olacaktır. Câhız

⁶⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Mes'âil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife*, nşr. Ali Bû Melhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004), 116.

⁷⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/379-380, Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. 108; Cengiz, “Câhız’ın Mizaç Düşüncesi”, 35-45.

⁷¹ Câhız, *Kitâbü't-Terbi' ve't-tedvîr*. 105.

⁷² Câhız, *Hucecü'n-nubuvve*, 237-238.

⁷³ bk. Cengiz, “Câhız’ın Mizaç Düşüncesi”, 48;

⁷⁴ bk. Karuko, *el-Câhız ve Belâgat*, 295.

⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, “hatır”, 12/141.

⁷⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/127.

tekellûf hâlini *tereddütlü (havâtır) hâl* ile de ilişkilendirmektedir. Şöyle ki; cimri kişi vermeden önce zihninde malının eksileceği korkusunu hatırlar (*havâtır*) bu yüzden o, verip vermekte tereddütlü bir hâl yaşadığı, yani tekellüfe girdiği için cimridir. Oysa cömert kişi, tereddütsüz doğallığıyla verdiği için cömerttir.⁷⁷

Câhız, cömert ve cimri kişiyi “verirken” çok iyi gözlemlemektedir. Her ikisinin verme aşamasındaki hâllerini de hiç çekinmeden yüzlerine vurmaktadır. Bunun için de Câhız “sözlerim acıdır, ama akabinde ebedi bir tatlılık vardır”⁷⁸ der. Bir eserinde ise gözlemlediği muhatabına yazmış olduğu bir pasajda şöyle der:

“Senin ahlâkını, hâl ve hareketlerini gözlemledim. Gördüğüm kadarıyla sen verdikçe veriyorsun, sana teşekkür etmeyene bile daha fazla veriyorsun. Tecrübelerim bana gösteriyor ki bunlar senden tekellüfle değil, doğal olarak zuhûr etmektedir.”⁷⁹

Câhız'ın kişide meydana gelen tekellûf hâllerini gözlem gücüyle ortaya çıkardığını cimrilere dair yazmış olduğu *Kitabü'l-Buhalâ* eserindeki tiplene örneklerinden de anlamak mümkündür. Nitekim Câhız'ın bu eserindeki maksadı cimriliğin zararlarını vurgulamak böylece cimri mizaçlı insanları ve beraberinde toplumun genelini eğitmektir.⁸⁰ Bunu yaparken de okuyucusunun mizacını ihmal etmemektedir. Bu yüzden eserlerinin çoğunda, okuyucunun ilgisini canlı tutmak, sıkılmasını engellemek ve esere devamlılığını sağlamak için uzun hikâyelerinin arasına çeşitli fıkralar serpiştirir. Yazılarında hem eğlendiren (*mizâh*) hem düşündürdüren, savunduğu ilkelere mantıkî deliller getiren bir tarzı vardır. Bu tarzıyla bile doğrudan veya dolaylı yoldan okuyucularının mizacına tesir ederek *mizâh*ın dengeleyici bir unsur olduğunu düşünür ve insanlarla sözlü ya da yazılı iletişimde *mizâh*ın rahatlatıcı, yatıştırıcı yönüne dikkat çeker.⁸¹

Câhız'a göre kişinin mizacının değişmesine dair zihinde bir yol daha vardır ki bunu cimri kişiye tavsiye etmiş olduğu *telkin* yönteminden anlamaktayız. Cimri kişi, tereddütlü hâlden kurtulma yolunda kendisine vereceği başarılı bir telkinle cömertlik erdemine sahip olabilir.⁸² Onun, burada telkine işaret ediyor olması mizacın değişmesi noktasında bir diğer önemli husus olarak bize yol göstermiştir. Zîra telkin yöntemini davranışların ortaya çıkmasında zihinde konumlandırılması gereken bir detay olarak düşünmekteyiz. Bu telkin yöntemi doğru bir şekilde tüm kötü huylar üzerinde uygulandığı takdirde kişiyi ahlâkî erdeme ulaştıramayacağına dair hiçbir şüphemiz yoktur. Maksadımızı daha iyi anlatmak için telkin kavramına kısaca değinmek isteriz.

Telkin, sözlükte “bir şeyi hatırlatmak (anımsatmak), bir inancı, duygu ve düşünceyi aşlamak”⁸³ anlamlarında kullanılır. Daha çok fıkıh terimi olarak kullanılan bu kavramın eski bir tarihi de

⁷⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/128, Cengiz, “Câhız'ın Mizaç Düşüncesi”, 49.

⁷⁸ Zehra Güney Gökdemir, *Cimriler-Câhız* (İstanbul: Şule yayınları, 2018), 184.

⁷⁹ Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd*, 94. Cengiz, “Câhız'ın Mizaç Düşüncesi”, 48.

⁸⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitabü'l Buhalâ*, thk. Tâhâ el-Hâricî (Kâhire: y.y., 1981), 1; daha fazla bilgi için bk. Fâtıma Betül Hoşgör, *el-Câhız'ın Eserleri ve el-Buhalâ' Adlı Kitabındaki Tıp Tahlilleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); bk. Güney Gökdemir, *Cimriler-Câhız*, 2018.

⁸¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/88.

⁸² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/128.

⁸³ Hacı Mehmet Günay, “Telkin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2011), 40/404-406.

vardır. Eski Mısırlılarda ve doğuda telkinle tedavi yöntemleri uygulanırdı. Bu yöntemle ruhların tedavi olduğuna inanılırdı. Dualar, tılsımlar, müessir sözler, muska gibi usullerle ruhları tedavi ederlerdi. İnsanlar, kendisini kötü ruhlardan, şeytandan, kötülüklerden korumak için böyle bir uygulama yapma gereğini duymuşlardır.⁸⁴ Bugün bile günümüzde bunlara ek olarak değişik versiyonlarının gelenek hâlinde devam ettiğini müşâhade etmekteyiz.

Esas olarak bizim burada telkinle vermek istediğimiz husus bu geleneğin çok uzağında kalmaktadır. Biz, Câhız'ın yeni bir doğa/mizaç elde etmek veya var olan kötü mizacın değişmesi hususunda zihinsel süreçlerde meydana gelen havâtır, tekellüf hâllerine ek olarak telkin hususunu konumlandırma gayesindeyiz. Câhız'ın eserlerinde diğerlerinde olduğu gibi telkine dair özel bir başlık açtığı veya pasajlar yazdığı söylenemez. Fakat ona göre, mizacın değişmesinde yukarıda da bahsettiğimiz gibi işaret ettiği bir şey var ki o da yeni bir mizaç elde etmek için “tekrarlara” dikkat çekmesidir. Bunu da nerden anlıyoruz? Tekrarlardan kasıt olarak, mizacın değişmesi için kişinin zihinsel süreçte kendi kendine sürekli telkinler vermesi gerektiği fikrinden anlamaktayız. Zîra tekrar ile telkini ilişkilendirerek bu telkin verme işini iç eğitime benzetmektedir.⁸⁵ İç eğitimle kişinin kendi kendini tedavi etmesi gerektiğini vurgulayarak yeni bir doğa/mizaç oluşana kadar bunun zihinde tekrar edilmesini ifade etmektedir. Ona göre, istenilen mizaç oluştuktan sonra artık tekrara ihtiyaç kalmayacak ve bu, onun tabî huyu olarak kendinde yerleşik hâle gelecektir.⁸⁶

Telkin verme işi, dışarıdan bir başkası tarafından yapılabileceği gibi aynı zamanda kişinin kendi kendine zihninde yapabileceği bir nevî terapi durumudur. Telkinde amaç olarak, kişinin yanlış görülen, istenilmeyen düşünce ve davranışları değiştirilmeye veya daha uygun bir tarafa yönlendirilmeye çalışılır.⁸⁷ Anladığımız kadarıyla Câhız, bahsettiği iç eğitim yöntemiyle kimseden destek almadan kişinin tek başına yapabilme kabiliyetini vurgulamak istemektedir. Şüphesiz insanın günlük hayatta karşılaşılabileceği iyi ve kötü durumlar olabilmektedir. Böylece iyi olanın kalıcılığı, kötü olanın uzaklaştırılması için kişinin sürekli dimağına telkin vermesi gerektiğini anlayabilmekteyiz.

Telkinin amaca ulaşabilmesi için kişi, olumsuz duygu ve düşüncelerden kaçınmalıdır. Menfî davranışın, müspet davranışa dönüşebilmesi için kişinin telkinleri bilinçli olarak yapması gerekir.⁸⁸ Kişinin kendi kendine içinden konuşması gibi sürekli beynine kötü olan her durumdan kaçınma ve iyi olanı mizacında kalıcı hâle getirme ödevini vermesi gerekir. Kötü davranışın kötü olduğuna dair kişi, sürekli kendince ikaz hâlinde olursa ancak, o kötü davranışı yapmaktan kaçınacaktır. Aynı şey iyi davranış için de geçerlidir. İyi olanın devamı için de dimağın telkinle beslenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu eğitimi idrak etmiş her akli başında insan, bu yöntemle, bireysel anlamda kendi kendine yeni bir ahlâk/mizaç oluşturabileceği gibi içinde

⁸⁴ Süheyl Ünver, “Telkinle Tedavi, *Türk Tıp Tarihi Arşivi*, 4/15 (1940), 125-126.

⁸⁵ Cengiz, “Câhız'ın Mizaç Düşüncesi”, 49; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 126-128. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/97.

⁸⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/145; Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd*, 97.

⁸⁷ Sümevra Güzel, *Telkin ve Terapide Duanın Önemi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 5.

⁸⁸ Daha fazla bilgi için bk. Emile Coue, *İlkeleri ve Uygulamalarıyla Kendi Kendine Telkin*, çev. M. Reşat Güner (İzmir: Ege Meta Yayınları, 2004); Paul C. Jagot, *Kendi Kendine Telkin ve İpnöz*, çev. Gönül Us (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1973).

yaşadığı toplum da bu ahlâktan nasibini alacaktır. Bunun değişik örneklerini, yaşamımızda görmek mümkündür. Özellikle bireysel anlamda iç eğitimle başlayan bir çabanın yanında dışardan alınan eğitimlerle, olumsuz mizaçların değişebileceğini çevremizde görebilmekteyiz.

Son olarak, zihinsel süreçte mizacın değişmesine yönelik yukarıda bahsettiğimiz hususların meydana gelmesinde Câhız'ın en önemli unsur ve işletim sistemi olarak gördüğü olmazsa olmaz yöntemi akıldan bahsetmek gerekir. Nitekim akıl olmadan insandan, mizacından bahsetmek mümkün değildir. İnsanın yeryüzü serüvenindeki en temel unsuru aklı olduğuna göre hâliyle yaşam sahnesinde otokontrolünü sağlayacak olan da yine akıldır. Sayısız kabiliyetlerle donatılmış, otonom özelliğine ehil bir güç olarak insan, akletme yeteneği sayesinde içgüdülerini/duygularını kontrol edebilmekte, çevresine uyum sağlamakta ve diğer varlıklardan farklı olarak hem çevresini hem kendini değiştirebilmekte, yenilikler yaratabilmektedir.⁸⁹ Zîra Yaratıcı tarafından insanın varlığına özgü işlenmiş yaratılış kodları vardır.⁹⁰ Dolayısıyla insan, bu kodların işlevselliğiyle kendinde farkettiği kötü yanlarını iyileştirme kudretine sahip olabilmekte⁹¹ bu sayede varlık formunu dinamik hâle getirebilmektedir.

Aklın tek başına hareket etmediği yanına kalbin dinamik atışlarını alarak bir işletim sistemi oluşturduğunu bilgi ile duygu ilişkisinden de anlamaktayız. Nitekim Arap dilcileri akıl ve kalbi bu bağlamda eş anlamlı olarak tanımlamışlardır.⁹² Akıl ve kalp aracılığıyla düşünme eyleminin amacı, insanın kâinatta bulunan her bir varlığın varlık anlamını bulması ve akledilebilir bir düzende onu yaşamasıdır.⁹³ Varlıklara dair anlam arayışını hayvan ve insan davranışları üzerinden tespit etmeye çalışan Câhız, hayvanlardan farklı olarak insanın akletme yetisini her fırsatta referans gösterir. O, eserlerinde aklın önemine sık sık vurgu yaparak yeryüzünde iyi ve kötüyü ayırt etmede aklın sağlıklı ve sürekli işletilmesi gerektiğine dikkat çeker.⁹⁴ Ona göre sürekli faal olan ve doğru işletilen akıl, mizacın dengelenmesinde büyük rol oynamaktadır. Davranışların kontrol mekanizması olan aklın, duylardan daha etkili bir iç görmeyi sağladığını ve gözün gördüğüne değil, aklın gördüğüne meyledilmesini salık verir.⁹⁵ Çünkü ona göre akıl, duylardan daha üst mertebede bir delildir. Dış görmedeki nesnelere ve duyları kontrol eden bir iç görmedir.⁹⁶ Aklın âdeta bir hakem görevi üstlendiğini var sayan Câhız, bir işe başlamadan önce veya bir şeyin iyi mi, kötü mü olduğuna karar vermeden önce akla müracaat edildiğini ifade eder. Onun düşüncesine göre aklın direktifleriyle hareket etmek, o eylemi gerçekleştirmeye önemli bir adım atmaktır. Eylemden önce aklın işlevi, hayır ve şerrin ayrımında çok önemli yardımcı bir unsur olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla müspet davranışın onaylanması, menfi olanın men'edilmesi hususunda aklın sesine kulak vermek ve bunu meleke hâline getirip mizaca yerleştirmek onun yardımıyla olabilecek bir realiteyi kabul

⁸⁹ Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 60.

⁹⁰ Günal, *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi*, 326.

⁹¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/97.

⁹² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: y.y., ts.), "akıl", 1/687; a.mlf., "kalp", 11/458-459.

⁹³ İbrahim Kalın, *Perde ve Mânâ - Akıl Üzerine Bir Tahlil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 70.

⁹⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 43.

⁹⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/207.

⁹⁶ Yasemin Holoğlu, *Câhız'da Tabiat Felsefesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 51.

etmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda aklın doğru bir şekilde işletilmesini, sağlıklı mizacın oluşumuna katkı sağlayan temel faktör olarak görmek mümkündür.

2.2. Dışarıdan Takviye Alarak Mizacın Değişmesi

Câhız yukarıda saydığımız zihinsel süreçlerde mizacın tahavvülünü yeterli görmez, ona göre tahavvül gerçekleşse bile kalıcılığı sağlam olmaz. Bunun için mutlaka dışarıdan destek alınmasını tavsiye ederek kişinin meşgul olduğu/olacağı işin mizacına etkisine dikkat çeker. Özellikle din, eğitim, toplum ve siyasi erki değişim ve dönüşümde önemli unsurlar olarak görür. Bu kısımda, öncelikle dinin mizaca etkisindeki rolünden başlamak isteriz.

Din, nefsin arzularına karşı, koruyucu bir kalkan görevindedir. Aynı zamanda ahlâkî yozlaşmaların önüne geçen emir ve yasakları içerdiğinden dolayı hem bireyi hem de toplumu inşa eden manevi güçtür. İnsan, mensup olduğu dinin bu emir ve yasaklarına karşı iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edebildiği gibi iyi olmayan huylarını düzeltme eyleminde de bulunabilir. Câhız, bu bağlamda kişinin dinin emir ve yasaklarına itaatkâr olmasıyla nefsin karşı konulamaz isteklerini durdurarak dengenin sağlanmasında dinin, akla destek olacağını ifade eder.⁹⁷ Nitekim bazen akıl şehvetin emrine girebilmektedir. Aklın bu zaafiyetine karşı koymak ve akli nefis karşısında güçlendirmek için dışarıdan bir uyarıcının olması (haberci) gerekir. Câhız'a göre peygamberlerin vazifesi dışarıdan akli destekleyen, onu güçlendiren yardımcı bir etkidir.⁹⁸

Vahyin amaçlarından ilki, emir ve yasaklar sayesinde insanın davranışlarını dengeli bir hâle getirmesi; diğeri ise yaşamı boyunca insanın bu emir ve yasaklara karşı itaatkâr bir eğilim içerisinde olmasına yöneliktir.⁹⁹ Câhız'ın düşüncesinde vahiy, insanlara dünyalık hazlara karşı ahiretteki hazları hatırlatan ve arzulara karşı ötede oluşacak cezayla korkutan bir unsurdur. Böylelikle dinin, akıl gibi benzer bir işleve sahip olduğunu düşünür. Dolayısıyla mizacın dengelenmesinde dini müeyyidenin önemine dikkat çeker. Şehvetin dengelenmesi açısından akıl ve din arasındaki ortaklaşa ilişkiye vurgu yaparak aklın zaafiyetine karşı dinin onu güçlendiren ona yardımcı olan dışarıdan bir etken olduğunu belirtir.¹⁰⁰

Dinin değiştirici ve dönüştürücü etkisi mizacın değişmesine katkı sağlayan yadsınamaz bir gerçektir. Tarihi boyunca rolüne baktığımızda insanları delaletten kurtarıp hidayete kavuşturduğu sayısız örnekleri mevcuttur. Ancak daha önce de dikkat çektiğimiz gibi insanın çabası olmadan hedeflenen bir sonuca varılamaz. Câhız'ın düşüncesine göre huyların değişebilmesi için kişinin yoğun bir çaba ve alıştırmaya gayretine girmesi gerektiğinden daha önce bahsetmiştik. Bu açıdan düşünüldüğünde gerçekten de kimi insan, hiç kimseden destek almadan kendi içinde bir motivasyon oluşturarak olumsuz yanlarını törpüleme kâbiliyetine sahip olabilmektedir. Kimi ise, aksine bir desteğe ihtiyaç duyarak -bu ebeveyni de olabilir, çevresinde kendine yakın gördüğü insanlar da olabilir- kendinde bir onarma meydana getirebilmektedir. Oysa cahil kişiler, bunun imkânsız olduğunu düşünerek çaba ve alıştırmayı bırakır, tembelliğe ve kötülüğe dâçar olurlar. Bu sebeple ki Allah bu kullar için terbiyeci olarak peygamberler

⁹⁷ Câhız, *el-Cevâbât ve istihkâkû'l-imâme*, 301.

⁹⁸ Câhız, *Hucecû'n-nubuvve*, 239.

⁹⁹ Câhız, *İstihkâkû'l-imâme*, 301.

¹⁰⁰ Câhız, *İstihkâkû'l-imâme*, 301. Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 234.

göndermiştir.¹⁰¹ Onların gönderildikleri topluma örnekliliği ve yol göstericiliği ile insanların doğru yoldan sapma gibi bir durumu söz konusu olmaz. Dolayısıyla hem bireyde hem de toplumda ahlâkî olarak bozulmaların yaşanmaması dinin nihai hedeflerindedir.

Bu yüzdendir ki Câhız, insanın hem *dini eğitimle* hem de *normal eğitimle* sürekli meşgul olması gerektiğini vurgulamaktadır. Eğitim verme işinin de küçük yaşlardan itibaren başlatılması gerektiğini savunmaktadır. Aksi takdirde çok geç kalındığında “Eğer dalları düzeltirsen düzelir. Fakat odunu düzeltmek istersen düzelmez”¹⁰² şeklinde *telafisi güç bir* tehlikeye işaret etmektedir. Bunu ‘ağaç yaşken eğilir’ atasözüne de uyarlayabiliriz.¹⁰³

Ona göre sürekli eğitimle iç içe olmak insanın temyiz gücüne katkı sunmaktadır. Çünkü iyiyi kötüden; doğruyu yanlıştan ayırmak ve bunu doğru bir şekilde yapmak ancak eğitilmiş kişilerin işidir.¹⁰⁴ Bununla birlikte eğitim hususunda ayrıca sanatın etkisine dikkat çeken Câhız’a göre yazma ve konuşma arzusu/sanati, insanı rahatlatan, duyguları dışa vuran ve böylece mizacı sakinleştiren bir eylemdir. Kişinin müzikle, şiir ve edebiyatla uğraşması, bu yönde eğitim alması sakin bir kişiliğe sahip olmaya vesiledir. Sesin duyguları harekete geçiren bir etkisinin olduğunu ve insanların bir melodi veya bir tını duydukları zaman bile ister istemez duygulanabildiğini izah etmektedir.¹⁰⁵ Nitekim çevremizde sanatla iç içe olan insanların sakin mizaçlı, pozitif düşünceli olduklarına rastlarız. Sanatın ahlâka olumlu yansımalarını çok zor olmadan fark ederiz. Sanat, insanın nobran yanlarını iyileştirmede bir vesiledir. Çeşitli sanatsal aktivitelerle uğraşmak ve bunu alışkanlık hâline getirmek insan için bir nevî tedavi yöntemidir.¹⁰⁶

Câhız, mizaca olumsuz etkisi olarak gördüğü inzivaya çekilmiş yalnız bir hayatın, yanlış olduğunu düşünerek mizacın değişmesi noktasında insanın *toplum* içerisinde aktif rollerde yer alması gerekliliğinden bahseder.¹⁰⁷ Toplumuyla bağlarını koparmış, kendine yabancılaşmış insanların mizacında bozulmaların oluşabileceğine vurgu yapar. Dolayısıyla bu noktada nefsin tezkiyesi için uzlete çekilen mutasavvıfları iki açıdan eleştirmektedir. İlki, ona göre insan, ne kadar çok toplum içinde olursa toplumun nazarından düşmemek için nefsinin isteklerine o kadar çok karşı koyacak ve bu şekilde bir alışkanlık onu erdemli insan hâline getirecektir.¹⁰⁸ Önemli olan bunu, zor olan yerde yapmaktır. Nefsin iştahını kabartan sosyal ortamda nefsi terbiye etmek elde edilen davranışı daha değerli kılacaktır. İkincisi, toplumdan uzaklaşarak nefsin terbiye etmek isteyen insanların bu davranışını bir çeşit bencillik olarak değerlendirir.¹⁰⁹ İnsan faydayı sadece kendi için değil, toplum için de gözetmeli. Ona göre olumlu mizaç, toplumu

¹⁰¹ Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı alâî*. çev. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 1/20-22.

¹⁰² Ebû Câhız Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 3/83.

¹⁰³ Emine Bayır, *Câhız'ın Mizaçla İlgili Düşüncelerinin Kelâm Açısından Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 103.

¹⁰⁴ Muammer İpek, *el-Câhız'ın Risâlet'ül Muallimin Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993), 23-28.

¹⁰⁵ Cengiz, *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*, 259-265.

¹⁰⁶ Efraim Bayır, *9 ve 10. Sınıflara Ahlâk Eğitimi Vermede Görsel Sanatların Etkisi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 37.

¹⁰⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/97.

¹⁰⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/126-128.

¹⁰⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 2/101.

dönüştürebileceği gibi birtakım toplumsal normlar da insanın olumsuz mizacının değişmesine vesile olacaktır.

Câhız bununla birlikte toplumda *siyasi erki*, mizacı etkileyen bir unsur olarak görmektedir. Siyasi otoritenin olması hem kişinin hem de o toplumun kötülüğe eğilim göstermede engelleyici güç olduğunu belirtir. Neticede bir eylemin yarardan dolayı ortaya çıktığını, yarar ve zararı gözetmede başıboş kalmaması için insanın bir yöneticiye ihtiyaç duyma doğasının varlığından bahseder.¹¹⁰ İnsan doğası, kendine yararı sürdürmede toplum içinde yaşamak zorundadır. Câhız'a göre bu, insanın cevherinde bulunan değişmeyen, daima sabit kalan bir fitrattır.¹¹¹ Ayrıca insanın doğası, kötülüğe meyletmeye müsait bir yapıda olduğu için akıl, kötülüğü tek başına engelleyemez. Bunun yanında korkutucu bir güce ihtiyaç vardır ki o da siyasi otoritedir. Bu otoritenin koymuş olduğu yasaklar ve cezalar insanı herhangi bir kötülüğe meyletmekten alıkoyar. Aynı şekilde, fenalık ve çirkinlik yapan insanları düzeltmek ve yola getirmek amacıyla bu kişilerin toplumdaki uzaklaştırılmasını vacip görür. Dolayısıyla siyasi otoritenin alacağı tedbir ve uygulayacağı yöntemler o toplum mizacının dengede kalmasını sağlayacaktır.

Sonuç

İnsan, yaratılış itibarıyla varlığını devam ettirebilmek için yeryüzünde hep bir çabanın öznesi olmuştur. Bununla birlikte insanın kendisini ve çevresini anlama, anlamlandırma çabası onu etrafındaki her şeyi keşfetme merakına sürüklemiştir. Yüce Allah'ın kullarına bahşettiği birtakım yapısal özellikler sayesinde insan, hem kendini hem de çevresini değiştirme ve dönüştürme kudretine sahip olmuştur. Bu durum, insanlık tarihinden itibaren onu, yapısal özelliklerini araştırmalara sevk etmiştir. Bu araştırmalardan biri olan mizaç, insanın eylemlerini harekete geçiren âdeti otonom etkisinde bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk tartışıldığı dönemden bugüne kadar çeşitli alanlarda ve açılardan ele alınan mizaç konusu, her dönemde güncelliğini koruyan/koruyacak bir özelliكتedir. Mizaç, gerek teorik, gerekse pratik olarak ele alınmaya müsait bir konu olması nedeniyle ontolojik olarak insanın nirengi noktasını oluşturmaktadır. Mizacın vücuttaki (kan, balgam, sarı safra, kara safra) dört sıvı özelliğinden dolayı değişip değişmemesi hakkındaki fikirler ise tıp alanından psikoloji alanına kadar insanın konu olduğu her alanda günümüze değin tartışılmıştır. Bu makalede ortaya çıkarmayı istediğimiz amaçlarımızdan biri de mizacın değişmez olduğunu kabullenen ve bunun için hiçbir çaba göstermeyen bir anlayışa ufuk açmaktır, tartıştığımız konunun nihayetinde bunun amacına ulaştığını düşünmekteyiz. Nitekim kâinata olduğu gibi insanın yaşam alanında da sürekli bir devinim söz konusudur. İnsan doğası da bu devinim hâle intibakı açısından yaratılmıştır. Bu basit denklemde bile düşünüldüğünde insanın gelişimsel yapısında statik bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Onun düşünce yapısı dahi hep aynı kalmamaktayken mizacının değişmezliğini iddia etmek ne kadar doğru olabilir? Öyle ki, halk arasında sıklıkla duyulagelen - insan/huy değişmez- kanısıyla insanı kendi hâline bırakmak, mizacın tahavvül özelliğini hiçe saymak demektir. Böylesi yanlış düşünceye sahip olan insanların kendine yabancılaşması, kötü huylarını değiştirme ihtimali varken bunu ihmal etmesi, dünya ve ahiret saadetini kendine mahrum bırakması anlamına gelmektedir. Kaldı ki, fizyolojik, biyolojik ve psikolojik olarak

¹¹⁰ Câhız, *Kitâbu'n-Nisâ*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: y.y., 1991), 99.

¹¹¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/43.

sürekli bir değişim sürecinde olan insanın mizacının da değişebileceğini düşünmek zor olmasa gerek.

İslâm ilim dünyasında döneminin psikolog ve sosyoloğu olarak addedilen Câhız'ın mizaca dair fikirleri tam da bu noktada önem kazanmaktadır. O, her ne kadar bu görüşlerini sistemli bir şekilde ele almamış olsa da deneyci ve gözlemci özelliğiyle mizacın nasıl değişebileceğini eserlerinde önümüze sunmuştur. Çalışmamızda onun bu düşüncelerini belli bir düzen dâhilinde iki aşamada değerlendirdik. İlk aşamada Câhız, hoş gitmeyen, istenmeyen mizacın değişebilmesi için zihnin havâtır, tekellüf, telkin ile birlikte faal olması görüşündedir. İkinci aşamada ise din, eğitim, sosyal ortam ve siyasi otoritenin rollerine değinerek bunlardan takviye olarak mizacın değişebileceğini savunmuştur. Bu aşamaların neticesinde “mizaç değişmez”, “değişmesi zor/imkânsız” gibi kabullerin yerine mizacın değişmesinin mümkünlüğü ve pratik değeri ortaya çıkarılmıştır.

Câhız'ın görüşlerinden tespit ettiğimiz yukarıdaki yöntemler günümüzde uygulanması kolay, popüler bir tarz oluşturabilecek niteliklere sahiptir. İçinde bulunduğumuz dijital çağın, insanları sanal bir âleme mahkûm ettiği ve bununla birlikte ahlâkî bozulmaların artış gösterdiği aşikârdır. Bu sorunlarla baş edebilmesi için insanın mizacını koruyabilmesi veyahut maddi-manevi herhangi bir desteğe ihtiyaç duymadan kendi kendine mizacını tedavi edebilmesi Câhız'ın düşünceleriyle kolay görünmektedir. İnsanın, ideal bir ahlâkta kalabilmesi, yaşamını dünya ve ahiret saadeti için oluşturabilmesinde mizacın önemli bir rol oynadığı dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu nedenle insanı konu edinen psikoloji, sosyoloji, ahlâk gibi ilimlerde olduğu gibi Kelâm ilminde de insana dair hususlar tartışılırken mizacın ihmal edilmemesi, güncel tutulması gereklilik arz etmektedir. Aynı şekilde insanda değişim ve dönüşümde bir potansiyel olarak var olan mizacın bu yönüyle tebdil-i ahlâk açısından alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Aksu, İbrahim. *İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç Kavramı ve Nefs İle Olan İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Angkasa Refika. *Galenos, Ebû Bekir er-Râzî ve Fârâbî' de Psikoloji-Ahlâk İlişkisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Arı, Ahmet. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü*. 6 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Aslan, Abdülgaffar. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2006), 29-56.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhi. *el-Fark beyne'l Frâk: Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübül-İlmiyye, 1423/2002.
- Bayır, Efraim. 9 ve 10. *Sınıflara Ahlâk Eğitimi Vermede Görsel Sanatların Etkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bayır, Emine. *Câhız'ın Mizaçla İlgili Düşüncelerinin Kelâm Açısından Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bhikha, Rashid. "Tıbb and The Concept of Temperament." *Journal of Natural Medicine* 22 (2005), 1-5.
- Bilge, Meliha. "Câhız'ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme". *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 19/2 (Aralık 2021), 522-548.
- Binkert, Dörthe. *Melankoli Kadındır*. çev. İlnur İgan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Bulut, Nurgül. *Din Eğitiminin İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Mizaç Kavramı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *fi'l ciddi ve'l hezl*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Ahlâk ve Eğitimi: Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Ersan Urcan. İstanbul: Veciz Yayınları, 2019.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. nşr. Abdüsselâm Hârûn. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1998.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Cevâbât ve istihkâkü'l-imâme*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-cîl, 2004.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Me'âş ve'l-me'âd*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.

- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *eş-Şârib ve'l-meşrûb*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâr'ul-cîl, 1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Hucecü'n-nubuvve*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'n-Nisâ*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3 Cilt. Beyrut: 1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l Buhalâ*. thk. Tâhâ el-Hâricî. Kâhire: y.y., 1981.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Bursan ve'l-urcan ve'l-umyan ve'l-huvlan*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1990.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm M. Harun. Mısır: Mektebetü ve matbaatu Mustafa el-Bânî, 1384/1965.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Kiyân*. nşr. Ali Bû Mülhim. Beyrut: Dâr ve mektebetü'l-hilâl, 2004.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Mes'âil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife*. nşr. Ali Bû Melhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü't-Terbi' ve't-tedvîr*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâr'ulcîl, 1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitmânü's-sır ve hıfzı'l-lisân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Makâlâtü'l-osmâniyyeti er-Resâ'ilu'l-edebîyye*. nşr. Ali Bû Melhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- Cengiz, Yunus. "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlâk Edinmenin İmkânı Üzerine". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik-Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cibr, Cemil. Beyrut: *el-Câhız fî hâyetihî ve edebîhî ve fikrihî*. b.y.: Dâru'l-Kitâb, 1974.
- Coue, Emile. *İlkeleri ve Uygulamalarıyla Kendi Kendine Telkin*. çev. M. Reşat Güner. İzmir: Ege Meta Yayınları, 2004.
- Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lügati*. 3 Cilt. İstanbul: Aşıkoğlu Matbaası, 1955.
- Çeliker, Emre. "Galen'de Ahlâkın Değişmesinin İmkânı", *Beytulhikme an International Journal of Philosophy* 11/2 (2021), 859-879.
- Demir, Osman. *Kādî Abdülcebâr'da İnsan Psikolojisi-Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Demirkol, Murat. *Nasîreddin Tusî'nin Ahlâk Felsefesine Etkileri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.

- Durakoğlu, Abdullah. "Gazâli'de Ahlâk Eğitimi". *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 34/2 (Kasım 2014), 211-226.
- Dursun, Yıldız Hakkı - Seyithanoğlu, Kenan. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. 3 Cilt. İstanbul: y.y., 1986.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Eliaçık, Muhittin. "Sihhat-u Maraz'da Ahlât-ı Erbaa'nın İşlenişi". *Mukaddime* 1/1 (2010), 125-141.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. "Ahlât." *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 2/24. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Lugatçe-i Felsefe*. İstanbul: y.y., 1341.
- Eş'arî, Ebü'l Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr. *Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l Musallî: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Galen. "The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person's Soul". *Galen: Psychological Writings*. çev. P. Singer. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Galen. *Fî enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden*. nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm 'inde'l-'arab, 1981.
- Galen. *Kitâbu câlînûs fi'l-ustukussât 'alâ re'yi ubokrât*. nşr. Muhammed Selim Sâlim. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Amme li'l-Kitab, 1986.
- Galen. *Kitâbü'l-Ahlâk*. nşr. Paul Kraus. 5 Cilt. Kâhire: Külliyyetü'l-âdâb bi'l-câmi'âti'l-Mısriyye, 1937.
- Gökdemir, Zehra Güney. *Cimriler-Câhız*. İstanbul: Şule yayınları, 2018.
- Günel, Tuğba. *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Günay, Hacı Mehmet. "Telkin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/2011. İstanbul: TDV yayınları,
- Güzel, Sümeyra. *Telkin ve Terapide Duanın Önemi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Hatipoğlu, Büşra Nur. "Kelâm İlminde Havâtır Kavramının Yeri". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 187-216.
- Hatipoğlu, Büşra Nur. *Kelâm İlmi Açısından Havâtır Kavramı*. Çanakkale: Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Hayyât, Ebü'l Hüseyin Abdurrahîm b. Muhammed b. Osman. *Kitâbu'l İntisâr ve'r reddu 'alâ râvendiyel mülhîd/el-intisar: Mu'tezile Müdafaası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Holoğlu, Yasemin. *Câhız'da Tabiat Felsefesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

- Hoşgör, Fâtıma Betül. *el-Câhız'ın Eserleri ve el-Buhalâ' Adlı Kitabındaki Tıp Tahlilleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü maḳâlâti's-şeyh ebi'l-hasan el-eş'arî. nşr.* Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân*. Beyrut: y.y., 1970.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. 11 Cilt. *Lisanü'l-'Arab*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. 15 Cilt. *Lisânu'l-'arab*. Beyrut: y.y., 1956.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'arab*. 18 Cilt. nşr. Emin Muhammed Abdulvahhab. Beyrut: y.y., 1994.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh. *Hay b. yakzân*. nşr. Ahmed Emin. Kâhire: y.y., 1952.
- İbn Sînâ. *el-Kânun fi't-tıb*. çev. Esin Kâhya. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1995.
- İpek, Muammer. *el-Câhız'ın Risâlet'ül Muallimin Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Jagot, Paul C. *Kendi Kendine Telkin ve İpnoz*. çev. Gönül Us. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 1973.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât. *el-muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. 4 Cilt. thk. Mahmut Muhammed Kâsım. Mısır: y.y., ts.
- Kalın, İbrahim. *Perde ve Mânâ-Akil Üzerine Bir Tahlil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Karakaya, Nejdet. "Kur'an'da Sembolik Eylemler-Düşünmeye Dair Kavramlar Bağlamında". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/1 (Haziran 2016), 171-188.
- Karuko, Semira. *el-Câhız ve Belâgat*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı alâî*. çev. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Kızıleniş Gülistan - Aykıt Asiye. "İhvân-ı Safâ'da Mizâç Teorisi Çerçevesinde Huyların Değişiminin İmkânı". *Eskiyeni* 41 (Eylül 2020), 515-540.
- Koyuncu, Zeynep. "Ahlât-ı Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi ve Divan Şiirinde Hakkânî Örneğinde İşleniş". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 10 (Nisan 2019), 75-97.
- Kuşlu Harun - Aydın Metin. "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri". *İslâm Düşüncesinde Mizâç Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.
- Kutluer, İlhan. "Düşünme." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/53. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Mardânî, İbn Ahmed. *Kitâbu'l-Müntehâb fi't-Tıb*. haz. Ali Haydar Bayat. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005.
- İbrahim Mustafa vd. *el-mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Şurûki'd-Düveliyye, 2004.
- Monis, Hilal. *Düşünce Yapısının Değişiminde Tedebbür Ayetlerinin Kronolojik Olarak İncelenmesi*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2006.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ. *el-mansur fi't Tıb*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle Naşirun, 2019.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ. *el-mansur fi't-tıb*. thk. Hazım el-Bekri Sıddikî. Kuveyt: Câmîatü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1987.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ. *el-medhâlû's-sağîr ilâ ilmi't-tıb*. thk. Abdüllatif Muhammed el-Abd. Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısıriyye, 1981.
- Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ. *et-Tıb er-Ruhanî: Ruh Sağlığı*. nşr. P.Kraus. Kâhire: Matbaatu Poul Barbey, 1939.
- Sarton, George. *Galen of Pergamon*. Lawrence: Kansas, 1954.
- Saruhan, Müfit Selim. *Zekeriya er-Râzî'de Akla Övgü ve Aşk*. Ankara: y.y., 2010.
- Seven, Rümeysa. “Antikçağ Mitolojisinde Melankoli”. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 31-53.
- Söylemez, Mikâil. “Mahtumkulu'nun Divanında İnsanın Psikolojik Yapısı”. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi* 16 (2011), 146-153
- Şehristânî, Ebû'l Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *Milel ve Nihal -Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi-*. çev. Mustafa Öz. haz. Mehmet Dalkılıç. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şeşen, Ramazan. “Câhız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/20. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Şeşen, Ramazan. *el-Câhız ve Türklerin Faziletleri*. İstanbul: y.y., 2002.
- Tiryaki, Kübra Bilgin – Tiryaki, M. Zahit (ed.). *Ebû Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi. İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.
- Üçer, İbrahim Halil. “İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: Eş-Şifa/el-Kevn ve'l-fesad”. *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. M. Zahit Tiryaki - Kübra Bilgin Tiryaki. Ankara: Nobel Yayın, 2016.
- Ünver, Süheyl. “Telkinle Tedavi”. *Türk Tıp Tarihi Arşivi* 4/15 (1940), 125-126.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Havâtır.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 6 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt. 1965/2001.