

İSLÂM İLİM VE DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ADUDÜDDİN EL-İCÎ

(Ed. Altaş, Eşref, İslâm Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî, İstanbul: İsam Yayınları, 2017, 669 s.)

Serkan ÇETİN¹

İslâm ilim ve düşünce geleneğinde, erken dönemin metinlerini *tabkîk* metodu ile yorumlayan, farklı disiplinlerde şerhlere ana metin teşkil eden eserler veren ve Vaz'îyye ilmini bağımsız bir disiplin haline getiren Adudüddin el-İcî'nin (ö.756/1355) ilmî kişiliğinin ve İslâm düşünce geleneğindeki konumun ele alındığı bu eser, farklı akademisyenlerin katkılarıyla oluşturulmuştur. İcî'nin bazı risalelerinin tahkik ve tercümesinin de sunulduğu eserde oldukça bilgi aktarımından dolayı, makaleler arası benzerlikler de göz önüne alınarak olabildiğince genel ve önemli hususlara temas etmeye çalışılmıştır. Eserin özeti bağlamında makalelere yönelik şu değerlendirmeleri sunabiliriz:

Adudüddin el-İcî'nin (ö.756/1355) hayatının, ilmî şahsiyetinin ve eserlerinin işlendiği ilk bölüm Tahsin Görgün tarafından ele alınmaktadır. Moğol istilasının en tesirli olduğu bir dönemde yaşayan İcî'nin eserlerinde yenilikten çok "tahkik" olduğunu ifade eden Görgün, bunun geçmişte olanın salt olarak tekrardan düşünülüp inşa edilmesinden daha fazlası olduğu, yani aynı zamanda kendisinden sonraya da bu birikimi taşıyan bir gayeye hâiz olduğunu belirtmektedir. Görgün İcî'ye göre kendi döneminde yaşayan insanların tahkiki ciddiye almadıklarını, bunun doğal bir sonucu olarak Kelâm ilmi ile hakkıyla ilgilendirmediklerini ve yaptıkları şeyin sadece kıl-ü-kâl olduğunu aktarmaktadır. Nitekim Görgün tahkikin; ne getirip götüreceği dikkate alınarak var olan düşüncenin ortaya çıkış şartlarının ve ne işe yaradığının farkında olarak yeniden düşünmek; bunun neticesinde

¹ Arş Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslâmî İlimler F. serkancetin505@gmail.com

de o görüş hakkında bir kanaat beyan etmek; onun gerekirse tadil ederek benimseyip sürdürmek veya reddederek terk etmek olduğunu söylemektedir. İcî'nin bütün eserlerinde takip edip gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin üç noktada toplandığını ifade eden Görgün bunları “doğruluk”, “işe yararlık” ve “insicam” şeklinde sıraladıktan sonra doğruluğun şeriata uygunluk, işe yararlığın ise İslâm toplumunun o gün karşısında bulunmuş olduğu sorunların çözümünü, insicam ile de mantıki tutarlılığı kastettiğini belirtmektedir. İlmi, “mahalline, çelişik kabul etmeyen mânaların temyizini sağlayan bir sıfat” olarak tanımlayan İcî, kendi döneminde eleştirdiği “derlemecilik ve hesabı verilmemiş nakilciliğin” aksine bilgide “yararlılık” ölçüsünü dikkate aldığını göstermektedir. Adudüddin İcî'nin ilim anlayışı bağlamında ise Görgün şu önemli hususlara değinmektedir: İcî'ye göre bir şeyin ilim olabilmesi, o ilmin bütün meselelerini toplayan bir *cibet-i vahdeti* olmasına bağlıdır. Şayet bahsedilen bu “*cibet-i vahdet*” olmasaydı ilim denilen bir düzenden bahsedilmesi imkânsız olurdu. Ayrıca İcî'nin zikrettiği bu husus Molla Fenârî'den sonra üzerine müstakil risaleler yazılan bir alan haline gelmiştir.

Abdullah Yıldırım tarafından kitabın ikinci makalesi olarak takdim edilen “Vaz'ıyye” risalesi etrafında genel vaz' meselelerinin muhtevası ele alınmakta ve daha sonra ilgili metnin neşri ve tercümesi sunulmaktadır. İcî, Vaz'ıyye risalesini “giriş”, “taksim” ve “sonuç” şeklinde tertip etmekte, giriş bölümünde dilde kullanılan lafızları gelen bir ayrıma tâbi tutmakta, taksim bölümünde asıl meseleyi ele almakta ve sonuç bölümünde ise ilgili meseleyi tamamlayıcı hususlara değinmektedir. İcî, müfret lafızların delâlet etmiş olduğu anlamın ya küllî ya da cüz'î olduğunu söylemektedir. Küllî olan ise “zat”(cins isim), eylemi gösteren “mastar”, zat tarafından dikkate alındığında “türemiş isim” ve son olarak eylem açısından düşünüldüğünde ise “fiil” olarak dört gruba ayrılmaktadır. Cüz'î lafızlar ise vaz'ı küllî ve vaz'ı cüz'î olarak iki kısma ayrılmaktadır ve ikinci kısım özel isimdir. Risâlenin temel konusunu oluşturan ise vaz'ı küllî olmakla birlikte delâleti cüz'î olan lafızlardır. Bunlar ise “zahir”, “ism-i mevsul”, “işaret ismi” ve “harf” olarak dört kısımdır. Yıldırım, burada müellifin ilk taksimde medlûlü, ikincisinde ise vaz'ı dikkate aldığını belirtmektedir. Risâlenin genel bir okumasının sonucunda meselenin muhtevasının bu şekilde özetlenmesinin mümkün olduğunu söyleyen Yıldırım, muhtevanın daha geniş okumasının tarih içerisinde düşünülmesi ile mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bu amaçla Yıldırım risâlenin geriye dönük izini sürerek dil bilim geleneği ile ilişkisini ve ardından risâlenin sonraki literatüre olan etkisini ortaya koymayı hedeflemektedir. “Müphem lafızların”, başka bir ifade ile vaz'ı küllî olmakla birlikte delâleti cüz'î olan lafızların geçmiş birikimle irtibatını kurma açısından

uygun bir nokta olduğu ifaden Yıldırım, İcî'nin seleflerinden bu yönle ayrıştığını söylemektedir. Zira mütekaddim ulemanın kabulüne göre müfret lafızların vaz'ı iki şekildedir: "Özel isimlerin" ve "cins isimlerin" vaz'ı. Vaz'ın bu şekilde temel iki kategoriye ayrılmasının nedeni ise zihinde tasavvur edilen mânaların küllî ve cüz'î şekilde iki türünün olmasıdır. Yıldırım dilcilerin tespit ettiği söz konusu iki kategoriye İcî'nin herhangi bir itirazının bulunmadığı söylemekte ve İcî'ye göre sorunun "müphem lafızlarda" olduğu söylemektedir. Başka bir ifade ile "medlûlü cüz'î olan bir lafzın küllî şekilde vazedilip edilemeyeceği" meselesidir. Yıldırım, mütekaddim âlimlerin aksine İcî'nin bunu kabul etmediğini söylemektedir. "Müphem lafızlar" medlûlleri kendinde belirgin olmayan ve kullanıma göre anlam kazanan lafızlardır. Ayrıca bu lafızlar özel isimlerin aksine dış mevcutta muayyen bir varlığı göstermezler. Bu açıdan bakıldığında "müphem lafızların" vaz'larının özel değil genel olması gerekir. Ancak kullanımları dikkate alındığında bu lafızların medlûlü cüz'îdir. Mütekaddim dilciler "müphem lafızların" her ne kadar küllî mâna için vaz' olduklarını söyleseler de kullanımda, örneğin "hâzâ" işaret zamiri tek bir fert için kullanılmaktadır. Dilciler bu çıkmazı aşmak için "müphem lafızların" vaz'ının küllî olduğunu söylemekle beraber kullanımda küllî mânayı değil dışta bir cüz'iyi kastetmeyi şart koşmuşlardır. Yıldırım, İcî'nin dilcilerin bu açıklamalarının tutarsız olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Çünkü bu lafızlar hiçbir zaman mevzu' lehleri olan küllî mayana delâlet etmezler. Yıldırım İcî'den "müphem lafızların" nasıl vaz' edileceği noktasında ise şunları aktarmaktadır: Dilin kurucusu, dış varlıkta bulunan çok sayıdaki cüz'iyi aralarında ortak küllî bir mâna aracılığı ile icmâli olarak tasavvur etmektedir. Daha sonra tek bir lafız belirleyerek bu lafzı söz konusu küllî mânaya değil de bu küllî mâna aracılığı ile icmâli olarak tasavvur edilen cüz'ilerin her birine karşılık olarak vaz' etmektedir. Yıldırım, müphem lafızların vaz'ı konusunda İcî ve takipçilerinin mütekaddim dilcilere oranla daha başarılı oldukları ancak bununla beraber bu iki yaklaşımı birbirinden ayırın şeyin ne olduğu sorusunun henüz cevaplanmamış olduğunu söylemektedir. Yıldırım dilciler açısından bakıldığında, dış varlıktan zihne alınan mâna zorunlu olarak hem ilgili lafzın mevzu' leh İcî'nin hem de vaz'ın niteliğini tayin ettiği, başka bir ifade ile vaz'ın niteliği ile mevzu' lehi aynı şeyler olduğunu ifade etmektedir. Ancak İcî'ye göre vaz'ın niteliği ile mevzu' lehin aynı şey olması zorunlu değildir. Zira İcî açısından zihinde düşünülen mâna lafzın vaz'ını mümkün kılmakta ve bunu "âletü'l vaz'" olarak isimlendirilmektedir. Ancak İcî zihinde düşünülen bu mânanın mevzu' leh ile aynı şey olmasını kabul etmemekte ve ona göre "âletü'l vaz'" ile "mevzu' leh" birbirinden farklıdır.

Kitabın üçüncü konusu olarak işlenen “İcî’nin Belâgat Anlayışı” M. Taha Boyalık tarafından ele alınmaktadır. İcî’nin asıl amacının ana akım belâgat çizgisinde tarihi derinliği olan okumaların önünü açmak olduğunu söyleyen Boyalık, ilk olarak İcî’ye kadar olan dönemin genel bir tasvirini çizmektedir. Bu bağlamda Boyalık ilk olarak V. asır öncesi hakkında kısa bir değerlendirme sunmaktadır. Daha sonra V.(XI) asrın en etkili belâgat âlimlerinden biri olan İbn Sinân el-Hafâcî’nin (ö. 466/1073) Mutezile’nin zihnî sözü dışlayan nazariyesini nahiv bilimindeki ses incelemesini ve lafızları önde tutarak sözün lafza dayalı fesahatini ön plana çıkararak bunu ustaca işlediğini ifade etmektedir. Ancak buna karşın çağdaşı Abdülkâhir el-Cürcânî’nin ise temelinde Eş‘arîlerin kelâm-ı nefsi nazariyesi bulunan farklı bir terkiplerle “söz dizimi” nazariyesini geliştirdiğini ve Hafâcî’nin lafza dayalı fesahat anlayışını şiddetle eleştirdiğini belirtmektedir. Nitekim Boyalık, Cürcânî’nin icaz veçhini fesahatle sınırladığını, fesahati ise söz dizimi cihetinden açıkladığını aktarmaktadır. Cürcânî’den sonra onun söz dizimi uygulamalarına yönelik incelemesini sistematik hale getiren Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Sekkâkî hakkında ise Boyalık şunları söylemektedir: Abdülkâhir el-Cürcânî’nin belâgatın kurucu bir teorisyeni olarak düşünülmesi durumunda Fahreddin er-Râzî de bu ilmin bir metodisyenidir. Fahreddin er-Râzî belâgata dair eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî her ne kadar bu ilmin usul, kaide ve hükümlerini ortaya koymuş olsa da o bunu sistematik bir şekilde yapmadığını bildirmektedir. Sekkâkî ise Cürcânî’nin ve Râzî’nin alana dair eserlerini dikkatli bir şekilde tetkik ederek onlardan daha büyük bir projeye soyunmuş ve bu alandaki birikimi sistematik hale getirmiştir. Sekkâkî’den sonra ise onun “Miftahu’l ulûm” adlı eserinin üçüncü bölümünü ihtisar eden Kazvînî (ö. 739/1338) gelmektedir. Boyalık, İcî’nin de aynı bölümü ihtisar etmesine rağmen Kazvînî kadar bir şerh literatürü oluşturamamış olmasının nedeni olarak, İcî’nin fazlaca inisiyatif almamış ve ihtisarda fazla tefrite düşmüş olmasını sebep göstermektedir. Böylece İcî’nin belâgat geleneğinin neresinde durduğu sorusunun cevabı da ortaya çıkmaktadır: Kelâm’ın aksine İcî’nin belâgat alanında üstlenmiş olduğu görev kurucu nitelikteki kapsamlı metinleri ihtisar ederek tedris ve şerh için uygun hale getirmek olmuştur. Bundan dolayı onun alana katkıları sınırlıdır ve İcî Meşârika geleneğinin bir halkasını oluşturmaktadır

İlmî münakaşaların nasıl yapılması gerektiğine dair kuralları veren bir ilim olan “Âdâbü’l-bahs ve’l münâzara” ile ilgili olan İcî’nin “Risâletü’l Âdâb ve’l münâzara”sı kitabın dördüncü konusu olarak Mehmet Özturan tarafından işlenmektedir. Özturan, İcî’nin ilgili risâlesine dair genel bir değerlendirme neticesinde İcî’nin bu metni formel ifade türlerinden

arındırıp “çelişki” kavramına odaklanarak yazdığını göstermeyi hedeflediğini ifade etmektedir. Bu bağlamda ilk olarak tartışma potansiyeline sahip bir ifade olarak önerme ve gerekçe sunmayı, daha sonra ise delillendirilmiş bir iddianın nasıl geçersiz kılınacağını ve savunulacağını açıklamaya çalışmak üzere makaleyi iki bölüm üzerine oluşturmakta ve son olarak ilgili risâlenin metin ve tercümesini sunmaktadır. İlk olarak tartışmanın gerçekleşebilmesi için doğru ve yanlışa imkân sağlayan dil formları ve bunların içerikleri hakkında bilgi vermektedir. Münâzara ilminde bir tartışmanın başlaması için “mürekkeb-i tâmm-ı haberi” olan bir iddianın olması gerekmektedir. Özturan burada İcî’yi alana dair telif veren diğer müelliflerden ayrıştırın bir hususa değinmektedir: İddia terimi bir önermedir. Her önermenin de bir bilgi olduğu dikkate alındığında bilginin kısımları kadar önermenin de kısımları bulunmaktadır. Bilgi ise “nazarî” ve “bedîhî” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bedîhî bilgilerin aksine nazarî bilgiler ise aslında kendisini önceleyen başka bir kıyasın sonucudur. Ancak bedîhî bilginin kendisine ulaşmak için herhangi bir ön bilgiye gerek yoktur. Bundan dolayı ispata konu olabilecek veya başka bir ifade ile tartışmanın gerçekleşeceği iddialar nazarî olanlardır. Özturan bu açıklamalar doğrultusunda İcî’nin metninin şu şekilde okunmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir: “Eğer ispata elverişli olan nazarî bir bilgiyi iddia olarak öne sürdüysen onu ispatlaman gerekir.” Buna göre İcî’nin bu yaklaşımının, onun bedîhî bilgileri tartışma alanının dışına attığını söyleyen Özturan, münâzara kitaplarında bedîhî bilgilerin delillendirilmesinin beklenebileceğini söyleyerek aradaki ayrışmaya işaret etmektedir. Bununla birlikte sadece “nazarî bilginin” ortaya konulması tartışmanın başlaması için yeterli değildir. Nitekim nazarî bir iddia ortaya atan kimsenin bu iddiayı kendisinden söylemesi mümkün olduğu gibi başkasından aktarması da mümkündür. Bu sebeple tartışmanın oluşması için ya nazarî iddiayı ortaya atan kimsenin bunu kendisinden söylemesi ya da başkasından aktarmakla birlikte bu nazarî iddianın içeriğini kabul etmesi gerekir. Şayet ortada içeriği kabul edilmeksizin salt bir aktarım (nakil) söz konusu ise tartışmanın başlaması mümkün değildir. Burada yapılacak tek şey aktarımın doğruluğunun ispatının talep edilmesidir. Ortaya konulan iddianın aktarım olması ve bu aktarımın doğruluğunun kabul edilmesi veya kişinin bu iddiayı kendisinden söylemesi durumunda geriye tartışmanın nasıl seyredeceği sorusu kalmaktadır. Nazarî iddia bir kıyasın sonucunda oluşan bilgi olduğu için tartışmanın ilk hamlesi olarak karşı taraf bu kıyasın öncüllerinden birine men’ yöneltebilir. Men’ ise nazarî bilgiyi oluşturan kıyasın öncüllerden birinin veya ikisinin de ispatlanmasının istenmesidir. Özturan, kendisine delil sunulmamış nazarî iddiaya yöneltilen men’in İcî’ye göre sadece mecazi anlamda bir men’ olabileceğini

belirtmektedir. Nazarî bilgiyi oluşturan kıyasın öncüllerinin ispatlanmasını istemek “neden böyle olsun ki?” şeklinde her hangi bir dayanak olmaksızın olabileceği gibi “doğru olan şu iken sen bunu nasıl iddia edebilirsin?” şeklinde de olabilir. Bunlardan ilki mücerret men‘ iken diğeri senetle birlikte men‘dir. Özturan burada senetli men‘in türleri ve geçerli olan seçenekleri hakkında bilgi vermektedir. Öncüllerine karşı men‘ yöneltile muallilin ise ilk olarak bu men‘in senetli mi yoksa senetsiz mi olduğuna bakması gerekmektedir. İcî’nin muallilin yapması gereken vazifeler hakkında sadece gösterilen dayanağın kabul edilmeyen öncüle eşdeğer olması durumunda iptal edebileceğini söylediğini aktaran Özturan, yapılan men‘in senetli olması durumunda muallin men‘ ve senedi eşit kabul ederek her ikisini iptal edebileceğini söylemektedir. Men‘den sonra ikinci hamle olan nakız ile men‘ arasındaki temel ayrım noktasına işaret eden Özturan, men‘in senetli veya senetsiz olması mümkün iken nakzın mutlaka bir senetle birlikte olmasının gerektiğini belirtmektedir. Nakzın en temelde dayandığı şâhit ise tehallüf ve muhal-i istilzamdır. Tehallüf ve muhal-i istilzama açıklayan ve bunlar hakkında örnekler veren Özturan en son hamle olan muârazayı ise şu şekilde açıklamaktadır: Muâraza iddia sahibinin sunduğu delili, muhalif tarafın bu delile bir “karşıt” bir sonucu delillendirerek iptal etmesidir. “Karşıt” (muâraza) delil hamlesinin temelinde ise iki çelişik önermenin aynı anda doğru veya yanlış olmayacağı bedihî bilgisi bulunmaktadır. Muârazanın dile getiriliş formları olan muâraza bi’l kalb, muâraza bi’l misil ve muâraza bi’l gayr kısımlarını açıklayan Özturan, son olarak terimler sözlüğünü sunmaktadır.

Kitabın beşinci makalesi olarak M. Ali Koca tarafından ele alınan İcî’nin Akaid Risâlesi genel olarak şu sorular bağlamında incelenmeye tabi tutulmaktadır: Orta düzey şekilde olan “*Mevâkef*” ve ezberlenmesi mümkün olan “*Cevâbiru’l kelâm*”ı telif eden İcî’yi hayatının son dönemlerinde bir akaid metni yazmaya götüren sâik nedir? Bu soru İcî özelinden çıkarıp genel anlamda düşünüldüğünde, âlimleri akaid metni yazmaya sevk eden şey nedir? Koca, bu sorular üzerinden ilk olarak akaidin mahiyeti ve özellikleri üzerinde durmakta, akaid metinlerinin yazım tarzına temas etmekte, akaid-kelâm ilişkisinin nasıl kurulabileceğine yönelik teklifte bulunarak risâleyi yazım amacı açısından incelemekte ve son olarak ilgili risâlenin alana dair yazılan diğer risâlelerle karşılaştırmasına gitmektedir. İlk olarak akaidin mahiyetine dair bilgi sunan Koca, “İslâm akaidinin” biri özel diğeri ise genel olmak üzere iki anlamın olduğu söylemekte ve bunlardan özel olanı “üzerinde ittifak edilen ve inkârı küfrü gerektiren hususlar” olarak; geneli ise “mezheplere ait inanç yapısı olarak” açıklamaktadır. Her bir mezhep akaidinin İslâm akaiden pay alması nedeni ile özel ve genel

anlamdaki akaid arasında bir ilişkisi kuran Koca, genel anlamda akaidin “belli bir mezhebin kimlik dökümü” olduğuna işaret etmektedir. İslâm akaidinin özellikleri bağlamında Kur’an’dan ve sünnetten alınmış olması ilkesini aktaran Koca, burada bir soruna temas etmektedir: Akaid risâlelerinde ele alınan varlık, bilgi anlayışı, bilginin ve âlemin kısımları gibi bazı meselelerin Kur’an ve sünnette bulunması güçtür. O halde Kur’an’dan ve sünnetten alındığı ifade edilen İslâm akaidi ile akaid risâlelerin içermiş olduğu meselelerin arasındaki bağ nasıl kurulacaktır? Koca, bu sorunun cevabına temel teşkil etmesi bakımından İslâm akaidi ile mezhep akaidi arasında kurmuş olduğu “tümellik-tikellik” ilişkisine işaret etmektedir. Buna göre bir konunun akaid risâlelerine girmesi için Kur’an ve sünnette bulunmasına gerek yoktur. Bilakis o konunun İslâm toplumunda tartışma konusu haline gelmesi ve mezheplerin farklı kanaatler bildirmesi onun akaid risâlelerinin meselesi haline gelmesi için yeterlidir. Akaidin bir diğer özelliği de amelî ahkâmın aksine kesin/yakînî delillere dayanıyor olmasıdır. Koca, yakîn ile nefsü’l emirde vakıya mutabık kesin bilgidен ziyade delil getirene göre kesin bilginin kastedildiğini belirtmektedir. Başka bir ifade ile vakıada her ne kadar zan üzere olsa da mezhepler tarafından kesin bilgi kabul edilen bir husus akaid meselelerinin içine dâhil olmak için yeterlidir. Akaidin bir diğer hususiyeti ise esaslarının sınırlı miktarda olmasıdır. Bunun anlamı ise dinin ilk insandan son insana kadar inanmasını istediği inanç esaslarının değişmez ve sabit olmasıdır. Koca yukarıda aktarılan soruna benzer bir hususu burada gündeme getirmektedir: Akaid alanına dair risaleler incelendiğinde farklılaşmanın bulunduğu bariz bir şekilde ortadır. Söz gelimi Ebu Hanife’nin “*el-Fıkhu’l Ekber*”inde madumun şey olup-olmadığı meselesi yer almazken Ömer en-Nesefî’nin akaidinde bulunmaktadır. Şu halde bu durum kelâmcıların “akaid sabittir, artıp azalmaz” ilkesi nasıl bağdaştırılacaktır? Ayrıca akaid sabitse ve artma artıp azalmıyorsa neden tek bir akaid metni yazılıp insanlardan buna inanması istenilmedi? Koca, ilk sorunun cevabını yukarıda olduğu üzere özel ve genel anlamda akaid ayrımının izah edebileceğini, ikinci sorunun cevabının ise akaid metinlerinin nasıl ve ne amaçla telif edildiğinin açıklanması ile mümkün olduğunu söylemektedir. Akaid metinlerinin telif tarzının “ihtisar” şeklinde olduğu dikkate alındığında ve ihtisarın da en önemli özelliğinin tedris maksadı dikkate alınarak geçmiş birikimin toplu bir şekilde gelecek nesle taşınması olduğuna göre bu husus akaid metinlerinin neden çokça olduğuna bir açıdan açıklama getirmektedir. Koca, bu değerlendirmeler ışığında İcî’nin “*el-Akaidu’l Adudiyye*” risâlesinin incelmeye geçmektedir. Risâleye yetmiş üç fırka hadisi ile başlayan İcî, fırkalar içinde kurtuluşa ermiş olacak grubu ifade eden “fırka-ı nâciye”nin itikadını açıklayacağını ve bu fırkanın da “Eş’ariler” olduğunu

ifade etmektedir. Buna göre Koca, İcî'nin mutlak anlamda İslâm akaidini değil onun tikeli olan Eş'arilerin akaidini açıkladığına işaret etmektedir. Akaid risâleleri tertibi edilmeleri açısından incelendiğinde kelâmda “usûl-i selâse” olarak bilinen *ulûbiyet*, *nübüvvet* ve *sem'iyat* şeklinde bir tasnifin olduğu görülmektedir. İcî'nin kelâm alanına dair yazmış olduğu diğer eserlerle bu tertibin karşılaştırmasına giden Koca, Mevâkıf'ta aynı sıralamanın takip edilmediğini söylemektedir. Önceki akaid risâlelerinde bulunmadığı halde ilk defa el-Akaidü'l Adudiyye'de bulunan konular arasında “tecessüsün caiz olmaması” ve “Rıdvan biatına katılanlar ile bedir ehlinin cennetlik olması” başlıkları bulunurken, önceki akaid risâlelerinde yer aldığı halde İcî'nin risâlesinde yer almayan konuları ise Koca birkaç kısım içerisinde aktarmaktadır. Bunlardan ilki İcî'nin bir cümle ya da kayıtla vurgusunu kaydirdiği konulardır ki, bu kısım içerisinde “Allah'ın fiillerinde garazın bulunmadığı düşüncesinde hikmetin gözetildiğine vurgunun kaydırılması” başlığı yer almaktadır. İkinci kısım ise İcî'nin alt problemlerinden biri çerçevesinde ele alarak yönlerini ön plana çıkardığı konulardır ve bu kısım içerisinde “âlemin hudûsu düşüncesini filozofların zatî hudûs fikri çerçevesinde ele alması” ile “marifetullahın vacip oluşunun muallim öğretisine karşı ele alınması” başlıkları yer almaktadır. Akabinde ise sonuç bölümünden sonra Koca ilgili risâlenin tahkikli neşrini ve tercümesini sunmaktadır.

İcî'nin kelâmî düşüncesini belirleyen temel sorun olan “kelâmın bilimsel kimliği”nin ne olduğuna ilişkin tespit ve tartışmalar ise Ömer Türker tarafından ele alınmaktadır. Bu doğrultuda Türker ilk olarak İcî'yi eleştirisel Eş'ariliğe bağlayan görüşlerin bir hülâsasını “nefis teorisi” ve “genel kavramlar” başlıkları üzerinden sunmaktadır. Nefsin soyut bir cevher olmasının kabul edilmesi durumunda hâdis oluşunun ispatlanması mümkün olmadığından dolayı Fahreddin er-Râzî öncesinde Eş'ari gelenek içerisinde yer alan kelâmcıların çoğunluğuna göre nefis “latif bir cisim” olarak tanımlanmaktaydı. Müteahhirîn dönemde ise İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayrımının imkânlarından hareketle soyut cevherin hâdis ve yaratılmış olabileceği noktasında uzlaşıya varıldığını belirten Türker, İcî'nin de nefsin soyut olduğunu savunduğunu söylemekle birlikte nefsin içermiş olduğu kuvveler teorisini kelâmın temel ilkeleriyle uyumlu hale getirdiğini ifade etmektedir. Çünkü İcî'ye göre nefsin güçlerinin nedensel bir zorunluk içinde ele alınması kadir-i muhtar Tanrı anlayışıyla çelişmektedir. Nefsin soyut bir cevher oluşunun önemli bir sonucunun da “nefsin soyutlanması” olduğunu söyleyen ve şimdiye kadar gerek İslâm felsefesinde gerekse kelâmda üzerinde yeterince durulmadığını ifade eden Türker, bu konuda Yeni Eflatuncu filozoflar ile kelâmcılar arasındaki temel farka şu şekilde işaret etmektedir. Yeni Eflatuncu

filozoflara göre nefis varlık bakımından soyut olmakla birlikte yetkinlikleri bakımından maddeye bağımlıdır. Oysa ilk dönem Eş'arî kelâmcılarına göre soyut bir nefis tasavvuru düşünülemeyeceği için soyutlanma kavramından da bahsedilemez. Kelâmcılarda ise dinin öğretilerine iman edip sâlih amelleri ile Allah'ın rızasını kazanmaya çalışan bir insan tasavvuru söz konusudur. Türker, Gazzâlî'den sonra nefis teorisini tevarüs eden ve kendi metafizik kabulleri doğrultusunda dönüştüren kelâmcıların kadir-i mutlak Tanrı tasavvuru ile nedenselliğin dışında, bilginin tanımı ve ontolojisinde de tatbik ettiklerini söylemektedir. Bilgide bilen ile bilinen arasında bir izafetin olduğunu söyleyen İcî'nin ilk dönem kelâmcılarda olduğu gibi bilgiyi bilinen mahiyetin maddeden soyutlanarak idrak eden öznedeyne meydana gelmesi olarak tanımlamama taraftarı olmadığına işaret eden Türker, daha sonra İbn Sînâ takipçileri tarafından tashih edilen bilgi tanımının yeni formunu ise benimsediğini söylemektedir. Öyle ki Nasîruddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî gibi İbn Sînâ takipçilerinin mahiyetin özdeşliğinden vazgeçip dışakinin hakikat, zihindeki ise misal olduğu kanaatine vardıklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin zihnî varlığa yöneltmiş olduğu eleştirileri de İcî'nin kabul etmediğini belirtmektedir. İcî'yi eleştirel Eş'arîliği bağlayan ikinci husus olan “genel kavramlar”ın İcî'ye göre “mevcut ve mâdumların çoğunluğunu kuşatan durumlar” olarak düşünüldüğünü aktaran Türker, daha sonra varlık, varlık ve mahiyet gibi hususların İcî tarafından nasıl değerlendirildiğine değinmektedir. Varlığın ve hakikatin ancak kavramsal olarak ayrışabileceğini ve dışta ayrı hüviyetlerin olamayacağını söyleyen İcî'ye göre varlık ve mahiyet ayrımı lafzidir. Kelâm ilminin bilimsel kimliği bağlamında ise Türker şunları ifade etmektedir: İcî kelâmın konusu olarak birincisi malûm, ikincisi Allah'ın zatı, üçüncüsü ise var olması bakımından üç görüş aktarmaktadır. Kelâmın konusunun “var olması bakımından mevcut” olduğuna iki açıdan eleştiriler yönelten İcî'nin bu yaklaşımı Türker'e göre isabetli değildir. Şöyle ki müteahhîrîn kelâmının konusunun “malûm” olduğu yönündeki görüş İcî tarafından benimsenmektedir. Bu bağlamda İcî “var olması bakımından mevcut” şeklindeki kelâmın konusuna “kelâmda mâdum, hal ve bir kısım şeyler hariçte mevcut olması bakımından olmaksızın incelenir” şeklindeki eleştiri yöneltilmektedir. Ancak Türker bu eleştirinin lafzi ve sonuçsuz olduğunu, aslında mâdum ve halleri incelediği halde konunun mevcut olduğunu söyleyenlere göre de bunların bir şekilde var olduğunu düşündüklerini belirtmektedir. Ayrıca Basra Mu'tezilesi'nin mâdumun şeyliği görüşü ile Ebu Hâşim'in haller görüşü, kelâmın konusu mevcutken de incelenmesi bu eleştirinin başarısızlığının başka bir göstergesidir. Kelâmın konusunun “Allah'ın zatı” olması bakımından ise Türker, İcî'ye ait şu hususlara işaret

etmektedir: İcî, nesnelerin fiziksel araştırılması ile metafiziksel araştırılmasının tamamen ayrıştırılmasını, nesnelerin fiziki araştırılmasının kelâmdan dışlanmasını ve kelâmın sadece bütün mümkünleri Allah'a dayandığını ortaya koymayı üstlenen bir vazifesi olduğunu düşünmektedir. Ancak bunun nasıl olacağı konusunda tam olarak zihni berrak değildir. Ayrıca öğrencisi olan iki önemli kelâmcı Sa'deddin Teftâzânî ile Seyyid Şerif el-Cürçânî, İcî'nin yapmaya çalıştığını tam olarak algılayamadıklarından veya gerekçelerine ikna olmadıklarından kelâmın geleneksel yapısını korumayı sürdürmüşlerdir.

İcî'nin âlem tasavvurunu yansıtan fizik görüşlerinin değerlendirildiği yedinci makale ise Osman Demir tarafından kaleme alınmıştır. Bir kelamcının tabiat görüşünün itikadi kabullerinden bağımsız bir şekilde düşünülemediği ve İcî'nin fizik nazariyesinin Eş'arî kimliğin bir parçası olan fâil-i muhtar tanrı inancı ile yoktan yaratma fikrinin bir yansıması olduğu için Demir, ilk olarak İcî'yi doğru anlamak adına ona kadar ulaşan birikimin genel bir tasvirini sunmaktadır. Tabiatın yapısı hakkında ilk olarak cisim üzerine yapılan tanım ve farklı görüşlerin İcî'de tahkik esasına dayalı olarak incelendiği belirten Demir, ilk olarak madde-sureten oluşan filozofların cisim tanımına yer verdiğini ve bunun cevher-i ferdin reddi üzerine kurulduğunu söylediğini ve daha sonra kelamcılarının cisme dair görüşlerine yer verdiğini aktarmaktadır. Kendisine kadar yapılan bütün tanımları gözden geçiren ve çoğunu eleştiren İcî, Eş'arîlerin tanımının doğruya en yakın bulur: Cisim cevher-i fertlerden oluşan, mekân ve boyutu olan ve bilfiil bölünmeyi kabul eden varlıktır. Kelâmî fizik teorisinde diğer önemli bir kavram olan arazi "bir makânlıyla var olan mevcut" şeklinde tanımlayan İcî'nin arazi hakkındaki açıklamaları hususunda ise Demir şunları aktarmaktadır: Arazların bekası ve intikali mümkün değildir. Böylelikle kâdir-i muhtarın daimi yaratması ile bâki kalmaktadırlar. Ancak bu bekâ sıfatı Eş'arîlerin çoğunluğunda olduğu gibi bir arazi olmayıp itibari bir durum olarak değerlendirmektedir. Filozofların arazları dokuz kategoriye hasretmeleri sübjektiftir ve sağlam bir dayanağı bulunmamaktadır. Arazlar en genelde zatı gereği bölünen ile zatı gereği bölünmeyen şeklinde iki kısma ayrılmaktadır ve ilk kısım "niceliktir". İkinci kısım ise zatı sebebi ile nispeti gerektiren ile zatı sebebi ile nispeti gerektirmeyen şeklinde iki kısma ayrılmaktadır ve ikinci kısım "niteliktir." Zatı gereği nispeti gerektirenler ise mekân, zaman, konum, iyelik, izafet, etki ve edilgidir. İcî'nin cevher-i fert ile madde ve suret teorilerinin zayıf ve güçlü yönlerini karşılıklı olarak incelemeye çalıştığını ve nihâi amacının güçlü bir atomculuk tesis etmek olduğunu belirten İcî'nin atomculuk lehinde ve aleyhinde görüşlere dair incelemelerini aktardıktan sonra Demir, heyula-surete delillerine dair incelemelerine değinmektedir. Kelâmcıların heyûla fikrine karşı delili olan mekân kavramı

hakkında ise İcî'den şu aktarımda bulunmaktadır: Heyûlanın mekânda olması ya kendiliğinden ya da başkası sebebiyledir. Heyulanın kendi başına mekânda olmasından cisim olması gereceği için suretin ona yerleşmesi mümkün değildir. Aksi durumda ise teselsül gerekeceği için bu durumda da suretin ona ihtiyacı kalmaz. Âlemin yapısından sonra âlemin işleyişinin İcî nazarında nasıl olduğu noktasında ise Demir, onun Eş'arî gelenekten tevarüs ettiği yoktan yaratma fikri ve kâdir-i mutlak tanrı tasavvuruna bağlı olarak okasyonalist tavrı sürdürdüğünü belirtmektedir. Âlemin işleyişinde süreklilik, arazların bekası üzerine kuruludur. İki zamanda bâki kalamayan arazlar kâdir-i muhtar bir tanrı tarafından sürekli olarak yaratılmakta, Mutezile düşüncenin aksine fenâ araz ile değil, Allah'ın cismin üzerinde beka arazını yaratmaması ile de cisimsel süreklilik sona ermektedir. ,

el-İcî'nin fırak literatüründe Âmidî'nin tasnifini üzerine katlılarını değerlendiren Kadir Gömbeyaz, ilk olarak el-Mevâkıf'ta ihtisar edilen Âmidî tasnifinin özellikleri hakkında aktarımda bulunmaktadır. İcî'nin el-Mevâkıf'ta yaptığı fırka taksiminin özelliklerinden ilk husus, yetmiş üç fırka hadisine dayanması ve yetmiş üç şubeli bir tasnif oluşudur. Eş'arî âlimlerin fırka tasnifinde temel referans aldığı bu hususun, Âmidî ve İcî'ye göre Hz. Peygamberin haber verdiği şeyin meydana gelmesi şeklinde bir mucize olarak değerlendirildiğini ifade Gömbeyaz, bununla müelliflerin yetmiş üç fırkanın varlığını göstererek, bu mucizenin gerçekleştiğinin ispatı gayretinde olduklarına işaret etmektedir. Tasnifin özelliğine dair bir diğer husus ise fırkaların sekiz ana başlık altında toplanması ve yedi fırkanın alt kolları ile birlikte cehennemde olup, tek kurtuluşa erenin 'fırka-ı nâciye' olmasıdır. 'Fırka-ı nâciye'nin hangi topluluk olduğu sorusu karşısında ise Gömbeyaz, bu grubun 'Eş'arîler'e, 'muhaddislerin ilk nesli' olan selef âlimlerine ve 'Ehli sünnet ve'l cemaat'e karşılık geldiğini, bunun sebebinin de Eş'arî öncesi dönemde 'fırka-ı nâciye'nin durumuna bir cevap sunmak amacına mâtuf olduğunu ifade etmektedir. Nitekim tarihsel süreçte bu üç grubun bir birini tamamlayan cüzler olduğuna dair Şehristânî'nin ifadelerine işaret eden Gömbeyaz, Âmidî'nin de buradan ilham alarak 'fırka-ı nâciye'yi üç gruptan oluşan bir yapı olarak sunduğunu belirtmektedir. İcî'nin, Âmidî'nin *Ebkâr*'ından ihtisar yoluyla naklettiği fırka tasnifinin sonraki dönemlere tesirinin İcî'nin öğrencileri ve el-Mevâkıf'ın şârihleri olan Şemseddin el-Kirmânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî vasıtasıyla olduğunu belirten Gömbeyaz, tasnifte Âmidî'ye açık bir atıfta bulunulmamasından dolayı tasnifin Âmidî'ye değil de İcî'ye aitmiş gibi bilinmesine sebep olduğuna işaret etmektedir. Aynı şekilde Osmanlı coğrafyasında etkili olan İcî'nin tasnifi Âmidî'ye ait olarak değil de

İcî'ye nispetle bilinmiştir. Bu bağlamda Gömbeyaz, Taşköprizâde'nin itikadî fırkaların ve görüşlerin açıklamasını İcî'nin el-Mevâkıf'dan yapmasını buna bir örnek olarak sunmaktadır.

el-İcî'nin fıkıh usulünde İbn Hâcib'in muhtasarı üzerine yazdığı şerhe dair incelemelerde bulunan Tuncay Başoğlu, ilk olarak İcî'nin şerh yazmasının gerekçeleri konusunda bazı açıklamalarda bulunmaktadır: Kendisinden önce de şerhler yazılmış olmasına rağmen, bu şerhlerin eserin önemli yerlerini ortaya çıkarmakla birlikte, dakik hususların ve bir kısım hakikatlerin gizli kalması ve İcî'nin bu lafızlar ve anlamlar üzerine kafa yorması bu gerekçelerden bazılarıdır. Aynı şekilde şerhin önsözünde İcî'nin muhtasarı niçin seçtiğine dair ifadelerini aktaran Başoğlu, İcî'nin ifadelerinden hareketle muhtasarın şerh için seçilme gerekçeleri üzerinde durmaktadır: Bunlardan ilki olarak Muhtasar'ın kendi döneminde durduğu konuyla alakalı olduğuna işaret etmektedir. Nitekim eserin, usul konularını o dönemin ilmî zirvesini teşkil edecek bir bütünlük ve süzölmüşlükle ele alınması, müellifin ihtisar kabiliyeti ve yaşadığı dönemdeki ilmî mevkîinin de katkısıyla medreselerde okutulan temel usul eserlerinden biri haline gelmesi muhtasarın şerh için seçilmesinin bir başka gerekçesidir. Başoğlu, özetle el-İcî'nin müstakil bir eser yazmak yerine bir eseri temel alarak şerh yazmasının temel gerekçesini, şârihin yaşadığı dönemin ilim zihniyetinde ve eğitim sisteminde aranması gerektiğini belirtmektedir. Bu ve benzer gerekçelerle birlikte İcî'nin hangi hedefle şerh yazdığı, eserin bir iddiasının ve özgünlüğünün olup olmadığı ve son olarak şerhin usul tarihinde yer ve etkilerine cevap arayan Başoğlu, ilk soruya yönelik şu açıklamalarda bulunmaktadır: İlk olarak şerhin yazılması pratik bir amaca matuftur. Ayrıca şerhedilen metnin konumu ve İcî'nin kelâm, usul ve dil ilimlerini esas alan genel projesi, şerhin basit bir açıklama ve ilaveler olmasından öte usul meselelerini tahkik metodu ile inşa edilmesi ve fûru' fıkıh başta olmak üzere şer'î ilimleri temellendirme de şerh yazmanın hedefleri arasında sayılabilir. Eserin özgünlüğü ve iddiası sorusunun ilk sorunun cevabında bulunduğu işaret eden Başoğlu, yeni meseleler ve nazariyeler koymak yerine, eserin mevcut meseleleri yeni metafizik-mantık dili içinde açıklamasının eserin özgünlüğü ve iddiası konusunda fikir vereceğini belirtmektedir. Başoğlu son sorunun cevabının ise ancak müteahhir dönemde usul meselelerinin mahiyetinin tam olarak ortaya konulmasından sonra mümkün olacağını ifade etmektedir. İcî'nin şerhteki üslubu bağlamında ise Râzî ve Âmidî'nin temsil ettiği müteahhirun dönemi mantık ve metafizik dili üzere kurulu usul yazımının genel özelliklerini taşıdığını, meseleleri nazari açıdan ve münazara üslubu içinde işlediğini, delillendirmeye önem vererek genel olarak 'tahkik metodu'nun yapısı olan meseleleri derinlikli olarak yeniden inceleyip inşa ettiğini aktarmaktadır. Aynı şekilde diğer

şerhlerle karşılaştırıldığında iki temel hususun belirgin olduğunu ifade eden Başoğlu, ilk olarak İcî'nin Subkî ve Kirmânî'de olduğu gibi çok sayıda kaynak kullanma ve onlardan nakilde bulunma yoluna gitmediğine, ikinci olarak ise Mahmûd İsfehânî ve Bâbertî gibi, müellife açıkça sert tenkitler yöneltmediğine işaret etmektedir. Başoğlu İcî'nin fıkıh usulüne dair görüşleri bağlamında ise İcî'nin, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'daki ilimler tasnifine uygun bir anlayış benimsediğini, ilimler hiyerarşisinde en üstün ilim olarak kelâm ilmini gördüğünü, fıkıh usulü de dâhil diğer bütün ilimlerin dayanaklarını kelâmdan aldığını, akıl ve nakli birleştiren fıkıh usulünün de kelâmdan sonra geldiğini söylemektedir. İcî'nin kıyas ve tâlil konularında ise Eş'arî usulcülerden farklı olarak kıyası, 'hükmün illetinde fer'ın asla eşitliği' şeklinde tanımladığını aktaran Başoğlu, yapılan bütün içtihadların doğru olduğu şeklindeki yorumu tenkit ettiğini, erken dönemin aksine kıyasın ispatı konusunun yerine, en geniş açıklamaların kıyasın rükünleri, şartları ve illeti tespit yolları üzerine yapıldığını belirtmektedir. Başoğlu son olarak Aduddüddin el-İcî'nin şerhi etrafında oluşan gelenek ve literatür hakkında bir liste sunmaktadır.

İcî'nin tefsirci kişiliği ve *'tabkîku't tefsir'*ini inceleyen Harun Ögmüş, ilk olarak eserin yazılış gayesini, kaynaklarını ve metodunu ele almaktadır. İcî'nin tefsirini yazmasını ilahî bir işarete bağlamakla birlikte, daha önce mütedavil olan tefsir eserlerinde bazı hususların ele alınmadığını da buna eklediğini ifade eden Ögmüş, müellifin dil ve edebiyat inceliklerini gösteren bir dirayet tefsiri yazmayı hedeflediğine işaret etmektedir. Aynı şekilde eserin *Envârü't tenzîl* ve *el-Keşşâf*'ın birçok kapalı ve zor yönlerini açmak kastıyla yazıldığını ifaden Ögmüş, eserin kaynakları konusunda ise Râzî'nin *Mefâtib*'ine, Burhaneddîn el-Kirmânî'nin *el-Lübâb*'ına, Zemahşerî *el-Keşşâf*'ına ve İcî'nin kendisine övgülerde bulunduğunu söylediği Beyzâvî'nin *Envârü't tenzîl*'ine yer verdiğini aktarmaktadır. Ögmüş, bu kaynaklar üzerinden yapmış olduğu değerlendirme sonucunda, müellifin Kur'an'ın nazımını ve onun icazını ortaya koymaya çalışan ortay boy bir dirayet tefsiri yazmayı amaçladığını belirtmektedir. İcî'nin kendi tefsirinde en çok takip ettiği Beyzâvî ile müellifin tefsirlerini karşılaştıran Ögmüş, bazı ayetlerin tefsiri üzerinden bunu örneklendirmektedir. İcî'nin Kur'an algısı ve tefsir anlayışı noktasında, İcî'nin nazım bütünlüğüne büyük bir önem verdiğini ifade eden Ögmüş, bazı ifade ve terimlerle İcî'nin Bayzâvî'de eksik gördüğü bu hususu tamamlama gayretinde olduğunu belirtmektedir. Ancak nazım bütünlüğüne verilen bu önemin anlam bütünlüğünde fazla görülmediğini aktaran Ögmüş, bunun sebebini tefsirin büyük hacimli olmayışına ve doğal olarak ayetin başka bir ayetle tefsir edilmesinin az olmasına bağlamaktadır. Yine de bununla birlikte bazı tikel örnekler bağlamında Ögmüş, müellifin

Kur'an'ın anlam bütünlüğünü dikkate aldığını belirtmektedir. İcî'nin işârî ve felsefî kabilden yorumlar karşısında tutumunun net olmadığını, ancak bununla birlikte İcî'ye göre bu yorumların tefsir metodunda değil de latifeler ve uygun misaller şeklinde değerlendirilmesi gerektiği aktaran Öğmüş, İcî'nin bu tür yorumları tefsir olarak kabul etmediğine işaret etmektedir.

İcî'nin ahlâk felsefesinin temellerini ele alan Mustakim Arıcı, İcî'nin neden özgün bir metin yazmadığı veya bu sahada başka metinler varken neden Tûsî'nin metnini tercih ettiğinin önemli bir mesele olduğunu söylemektedir. Arıcı bu mesele karşısında cevap olarak, İcî'nin Ahlâk-ı Nâsırî'nin sahip olduğu felsefî derinlik ve Tûsî'nin İslâm düşüncesinin farklı alanlarda şöhreti sebebiyle metni tercihe şayan bulduğuna işaret etmektedir. Ahlâki eylemenin kaynağı olarak nefis ve nefsin güçleri konusunda, İcî'nin nefsi, “doğal organik cismin ilk yetkinliği” olarak tanımladığı, nefsin güçlerini de hayvânî, bitkisel ve insanî güçler başlığı altında topladığını belirten Arıcı, İcî'nin insanî nefsin güçlerinin ahlâkla alakasını doğrudan felsefe geleneğinde olduğu gibi üç güç üzerinden tesis ettiğini ifade etmektedir. Buna göre insanda, ‘müdrîke’, ‘yırtıcı nefis’ ve ‘hayvânî güç’ şeklinde toplam üç güç vardır. Huyun mahiyeti bağlamında literatürde farklı yorumlar ve tanımlar içeren, erdem ve erdemsizliğin ‘meleke’ mi yoksa ‘hal’ mi olarak isimlendirileceği konusunda genel olarak bilgiler aktaran Arıcı, İcî'nin Gazzâlî'den tevarüs edilen ‘meleke’ kavramı ile huyu tanımladığını belirtmektedir. Huyla ilgili bir diğer meselenin huyların kaç kısma ayrıldığı ile ilgili olduğunu söyleyen Arıcı, İcî'ye göre huyların erdem, erdemsizlik ve bu ikisi arasında olanlar üzere üç kısma ayrıldığını belirtmektedir. Buna göre erdem, yetkinlik olan şeyin ilkesi, erdemsizlik ise eksiklik olan şeyin ilkesidir. Bu ikisi dışında olmayanlar ise bu ikisinden herhangi biri olmayanın ilkesidir. Huyların değiştirilmesinin mümkün olup olmadığı sorusu karşısında, İcî'nin de bulunduğu kahir ekseriyetin huyların değişebileceği görüşünde olduğunu, buna karşın ‘huylar değişmez’ diyenlerin kendi aralarında farklı gruba ayrıldıklarını ifade eden Arıcı, huyların değişebileceği görüşünde olanların istidlâleri bağlamında şunları aktarmaktadır: Huyların değişeceğinin birinci delili tecrübedir. İkincisi kötü huylardan uzak durmayı emreden naslar, üçüncüsü ise farklı filozofların huyların değişebileceği üzerine ortak kanaatleridir. Arıcı, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ahlâkî içeriğini merkez ele alarak ‘mizâc’ kavramı üzerinde durmaktadır. Ahlâkî hastalıkların tedavisi konusunda İcî'nin metninin tıp metni sayılabilecek unsurlara sahip olduğunu söyleyen Arıcı, erdemleri korumanın ve rezaletlerden kurtulmanın İcî'ye göre dört yolundan bahsetmektedir: Erdemleri korumanın birinci yolu erdemli insanlarla sıkıca oturmaktır.

İkincisi kişinin düşünceye alışması için zihnini ilmî ve fikrî ödevlerle çalıştırmasıdır. Üçüncüsü kişinin yanlış yapması durumunda kendisini uyaracak arkadaşalar seçmesidir. Dördüncüsü ise kişinin kendinde bir gevşeklik görmesi durumunda katı riyazetlerle nefsini kendisine getirmesidir. Ruhânî hastalığın tedavisinde ise ilk yöntem, nefiste meydana gelen erdemsizliğin karşıtı olan erdemın işlenmesidir. İkincisi hastalık karşısında sert durarak kişinin tedavi edilmesidir. Bu ise açıktan ve kapalı olarak kınama ile olur. Üçüncüsü yerleşik hal alan erdemsizlik, karşıtı olan erdemın işlenmesi ile tedavi edilemiyorsa karşıt olan erdemsizliğin işlenmesine sevk edilir. Örneğin kişi cimrilik erdemsizliği karşısında cömertlik erdemi ile tedavi edilemiyorsa, israfa yöneltilir. Dördüncüsü ise erdemsizlik iyice yerleşik bir hal almış ise ve yukarıdaki yöntemlerle tedavisi mümkün değilse kişinin daha çetin egzersizlere yöneltilmesi gerekir.