

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI**

**İMAM MÂTÜRÎDÎ’NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE
AHLAK**

DOKTORA TEZİ

**Hazırlayan
NİMET ATEŞ**

**Danışman
Prof. Dr. SÜLEYMAN TOPRAK**

KONYA-2020

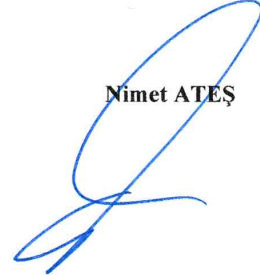
 KONYA	<p style="text-align: center;">T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	--	--

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nimet ATEŞ		
	Numarası	148106013061		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Nimet ATEŞ



 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	--

ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Nimet ATEŞ		
	Numarası	148106013061		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Kelam		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		
Tezin Adı	İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak			

Bu çalışmada İmam Mâtürîdî'nin kelam düşüncesinde ahlak anlayışı kelami bir çerçevede ele alınmaktadır. Ahlak ilmi tarihte felsefenin bir alt dalı olarak değerlendirilse de Kelam ilminin ahlak kapsamına giren bir takım konuları incelemesi ahlakın kelami bir bakış açısıyla ele alınabileceğini de göstermektedir. Bu nedenle bu çalışma, temel iki ana bölüm halinde incelenmiştir. Bunlardan ilkinde Mâtürîdî'nin İnsan Anlayışı ve Ahlak başlığı altında Mâtürîdî'ye göre ahlakî failin özelliklerinin incelenmesi hedeflenmiştir. İkinci Bölümde ise Mâtürîdî'de İnsan Fiilleri ve Ahlak başlığıyla ise Mâtürîdî'ye göre ahlakî fiilin nitelikleri belirlenmeye çalışılmıştır.

İlk bölümde ahlakî bir varlık olarak insanda Mâtürîdî'nin kabul ettiği unsurların neler olduğu ele alınmıştır. Bu unsurların insanın ahlakî kimliğinin oluşmasındaki etkileri ve ahlaka kaynaklık etme bakımından durumları incelenmiştir. İkinci bölümde ise Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının farkını ortaya koymak için onun reddettiği ahlak düşünceleri değerlendirilmiştir. Bu bağlamda özellikle seçme hürriyetine bağlı fiillerin zorunlu fiillerden farklı olması düşüncesi esas alınmıştır. Ardından tercihe bağlı fiilin anlamı ve hangi özellikleri taşıması gerektiği üzerinde durulmuştur. Daha sonra da ahlakî sorumluluk açısından sorumluluğa neden olan fiil öncesi ve fiil sonrası durum incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Kelam, Ahlak, Tabiat, Fiil, İrade, Sorumluluk



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Nimet Ateş		
	Student Number	148106013061		
	Department	Basic Islamic Sciences / Islamic Theology (Kalam)		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Süleyman TOPRAK		
Title of the Thesis/Dissertation	The Morality In The Thought System Of İmam Mâtürîdî			

In this study, the understanding of morality in the Kalam thought of Imam Maturidi is considered in a theologian framework. Although science of morality is considered as a sub-branch of philosophy in history, the examination of a number of issues within the scope of Kalam science shows that morality can be handled from a theological perspective. For this reason, this study is examined in two main sections. In the first of these, it is aimed to examine the characteristics of the moral perpetrator according to Maturidi under the Human Understanding and Morality title of Maturidi. In the second section, with the title of Human Verbs and Morals in Maturidi, the qualities of the moral verbs according to Maturidi were tried to be determined.

In the first section, what are the elements accepted by Maturidi in human beings as a moral being is discussed. The effects of these elements on the formation of human moral identity and their status in terms of being a source of morality are examined. In the second section, to reveal the difference of Maturidi's moral understanding, the moral thoughts that he refused were evaluated. In this context, the idea that verbs related to freedom of choice is different from compulsory verbs is based on. Then, the meaning of the optional verb and what features it should have, have been emphasized. Then, the pre-verb and post-verb situation that caused responsibility in terms of moral responsibility was examined.

Keywords: Maturidi, Kalam, Morality, Nature, Verb, Will, Responsibility

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1
1. Çalışmanın Konusu ve Amacı	2
2. Çalışmanın Sınırlılıkları.....	2
3. Çalışmanın Yöntemi	3
4. Çalışmanın Kaynakları	4
5. Kelamî Düşüncede Ahlak	6
6. Matürîdî Dönemi Ahlak Anlayışının Özellikleri	10

BİRİNCİ BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'NİN İNSAN ANLAYIŞI VE AHLAK

1. 1. MATÜRİDÎ'YE GÖRE İNSANDAKİ TEMEL UNSURLAR VE AHLAK.	17
1. 1. 1. İnsan Tabiatı.....	20
1. 1. 1. 1. İnsan Tabiatında Doğuştan Varolan Eğilimler.....	28
1. 1. 1. 2. İnsan Tabiatında Sonradan Kazanılmış Özellikler	37
1. 1. 2. Akıl	42
1. 1. 3. Nefs.....	48
1. 2. MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE AHLAKÎ İYİ VE KÖTÜ	59
1. 2. 1. Nesnel İyi ve Kötü	68
1. 2. 2. Öznel İyi ve Kötü.....	76
1. 3. MATÜRİDÎ'YE GÖRE AKIL VE TABİATIN AHLAKÎ BİLGİDE ROLÜ .	79
1. 3. 1. İnsan Tabiatının Ahlaki Bilgide Rolü	83
1. 3. 2. Aklın Ahlakî Bilgide Rolü	89

İKİNCİ BÖLÜM

MÂTÜRÎDÎ'DE İNSAN FİİLLERİ VE AHLAK

2. 1. İNSAN FİİLLERİ VE NEDENSELLİK.....	97
2. 1. 1. İnsan Fiillerine Determinist Yaklaşım Ve Ahlak.....	99
2. 1. 1. 1. İnkarcı Akımlarda Determinizm Ve Ahlak.....	100
2. 1. 1. 1. 1. Tabiatçıların Ahlak Görüşleri Ve Tenkidi	101
2. 1. 1. 1. 2. Dualistlerin Ahlak Görüşleri Ve Tenkidi.....	111

2. 1. 1. 2. İslam Düşüncesinde Determinist Yaklaşım Ve Ahlak	116
2. 1. 1. 2. 1. Cahız'ın İnsan Tabiatı Yaklaşımı Ve Ahlak	116
2. 1. 1. 2. 2. Cebrî Yaklaşım Ve Ahlak	124
2. 1. 2. Özgürlükçü Yaklaşım Ve Ahlak	132
2. 1. 3. Kısmî Özgürlükçü Yaklaşım Ve Ahlak	138
2. 2. İRADÎ FİİL VE AHLAK	144
2. 2. 1. İradî Fiilin Tanımı Ve Özellikleri	144
2. 2. 2. İradî Fiilin Ahlaki Tercihle İlişkisi	153
2. 2. 3. İradî Fiilin Ahlaki Tahlili	161
2. 3. AHLAKÎ SORUMLULUK AÇISINDAN İNSAN FİİLLERİ	169
2. 3. 1. FİİL ÖNCESİ AHLAKÎ SORUMLULUK	172
2. 3. 1. 1. Sorumluluğa Sebep Olan İnsanî Özellikler	172
2. 3. 1. 1. 1. İnsanın Akıl Sahibi Olması	173
2. 3. 1. 1. 2. İnsanın Ahlaki Bilgiye Sahip Olması	178
2. 3. 1. 2. Sorumluluğa Neden Olan Fiile Ait Özellikler	185
2. 3. 1. 2. 1. Fiili Tercih Edebilme Yeteneğine Sahip Olmak	186
2. 3. 1. 2. 2. Fiilde Yapabilme Kudretine Sahip Olmak	190
2. 3. 2. FİİL SONRASI AHLAKÎ SORUMLULUK	197
SONUÇ	205
KAYNAKÇA	209

KISALTMALAR

age.	: Adı geçen eser
agm.	: Adı geçen madde
a. mlf.	: Aynı müellif
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
md.	: Maddesi
MÖ	: Milattan önce
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TYEKBY	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
vs.	: Ve saire
vd	: Ve devamı

ÖNSÖZ

Müslümanların yeni bir medeniyet inşa etmeye başlamalarıyla hayat bulan Kelam, özünde İslam inancını yabancı tesirlerden korumakla beraber, Allah'ın zatını ve sıfatlarını, varlığın yaratılışını ve sonunu, nübüvvet konularını kesin delillerle ortaya koyarak inceleyen bir ilimdir. Aslında Kelam, İslam inancını ilgilendiren her türlü meseleyi kapsar. Bu konular İslam düşünce tarihinin gelişim seyrine göre ilerleyerek devam eder. Kelam'ın doğrudan ahlak ilmiyle bir ilişkisi olmasa da ele aldığı insan ve fiilleri, husun ve kubuh gibi konular temelde ahlak ve insanla ilgilidir. Bu açıdan bakınca “neden ahlakî konular bir kelamcının bakış açısına göre ele alınmasın?” sorusu aklımıza gelmiştir.

Ahlak ise insanların birbirleriyle ilişkilerinin düzenlenmesinde önemli bir role sahiptir. İlk çağlardan beri çeşitli problemler birbirinden farklı sorularla ahlaki açıdan ele alınmıştır. Bu nedenle ahlak sayesinde her bir problem, bireysel ve toplumsal konuları yansıtan birer ayna görevi görmüştür. Yunan medeniyetinden ve diğer kültürlerden yapılan tercümelemler sayesinde İslam dünyası, farklı inançlardaki düşünürlerin özellikle de Yunan filozoflarının ahlak felsefesine dair düşünceleriyle tanışmıştır. Onların insan ve ahlak anlayışları, müslüman filozofları derinden etkilemiştir. Fakat İslam ahlak düşünürlerinin ahlakı ele alış şekli daha çok ahlakın pratik yönüne vurgu yapmak tarzında karşımıza çıkmaktadır. Bu düşünürlerden bir kısmı nasihatler vasıtasıyla insanların daha ahlaklı bir hale gelmesini temel gaye edinmiştir. Diğer bir kısmı ise insan ruhunun ve melekelerinin açıklanması yoluna gitmiş, ardından da Aristoteles ve Platon'un tasnifleri çerçevesinde çeşitli faziletleri sınıflandırmışlardır.

Ahlakın pratik yönünün incelenmesi kadar teorik yönünde ele alınması oldukça önemlidir. Çünkü pratik ahlakın ilkelerinin belirlenmesi onu daha anlaşılır ve etkin hale getirecektir. Bu nedenle bu çalışmada İmam Mâtürîdî'nin teorik ahlak kapsamına giren düşüncelerinin incelenmesi hedeflenmiştir.

Bu bağlamda yapılan bu çalışmada; ahlak ilmindeki fail ve fiil ilişkisinin önemi nedeniyle ahlaki fail olan insanın ve ahlaki fiilin özelliklerinin incelenmesi hedeflenmiştir. Bu nedenle çalışma temel iki bölüme ayrılmıştır. İlk bölüm olan “Mâtürîdî’nin İnsan Anlayışı ve Ahlak” isimli kısımda insanın ahlaki kişiliğinin oluşmasını sağlayan unsurlar özellikleriyle beraber ele alınmıştır. Bunlardan özellikle tabiat ve akıl, nesnel ve öznel ahlaki değerlere göre bilginin kaynağı olması bakımından incelenmeye çalışılmıştır.

“Mâtürîdî’de İnsan Fiilleri ve Ahlak” ismini taşıyan ikinci bölümde ise insanın hür iradesiyle eylem yapma imkanını kabul eden ve etmeyen grupların ahlak anlayışlarına yönelik Mâtürîdî’nin tenkitlerine değinilmiştir. Ardından Mâtürîdî’ye göre iradeli fiilin tanımı yapılarak özellikleri belirlenmiş, ahlak açısından iradeli fiilin önemi saptanmıştır. Daha sonra insanın iradeli fiilleri, ahlaki sorumluluk açısından incelenmeye çalışılmıştır.

Burada engin bilgisi ve tecrübesi sayesinde tezimin belirli bir kıvama gelmesini sağlayan danışman hocam Prof. Dr. Süleyman Toprak’a özellikle şükranlarımı sunarım. Tez izleme komitemde yer alan ve bana yol gösteren, verdikleri fikirlerle tezimin şekillenmesine ve zenginleşmesine katkıda bulunan hocalarım Prof. Dr. Ramazan Altıntaş ve Dr. Öğretim Üyesi Ömer Faruk Erdem’e, ayrıca değerli görüşlerinden faydalandığım tez savunmamdaki hocalarım Prof. Dr. Hüseyin Aydın’a, Doç. Dr. Mustafa Özgen’e ve Doç. Dr. Osman Zahit Çiftçi’ye teşekkür ederim.

Nimet Ateş

KONYA 2020

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Amacı

İslam aleminde özellikle de Türk dünyasında önemli bir yeri olan İmam Mâtürîdî'nin hem kelimî hem de ahlakî düşüncelerinin tanınmasının gerekliliğine olan inancımız nedeniyle çalışmanın konusu “İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak” şeklinde belirlenmiştir. Böylece ahlaka, Mâtürîdî'nin kelami düşünceleri ekseninde bir bakış açısı sunmayı amaçladığımız bu çalışmamızla, Kelam ve Ahlak ilmine bir katkı sağlamayı ümit ediyoruz.

Günümüzde İmam Mâtürîdî hakkında çalışmalar yapıldığını görmek bizi mutlu etmektedir. Buna karşılık daha önceki dönemlerde onun ilmî yönünün yeterince tanınmadığına dair gözlemlerimiz de bu çalışmanın yapılmasında etkili olmuştur. Örneğin “İslam Ahlak Teorileri” adlı eserin yazarı Macit Fahrî'nin, Mâtürîdî'yi Eş'ariyye'nin bir taklitçisi gibi göstermesi ve onunla aynı kabul etmesi hatta onun ahlaki konulardaki derin akıl yürütmelerini tesadüfi ve incelikten yoksun olarak vasıflandırması¹, doğru bilginin ortaya konmasını gerekli kılmıştır. Bu nedenle ahlaki sorumluluk açısından özellikle özgür irade ve akıl konusunda İmam Mâtürîdî'nin, Eş'arîlerden farklılığını göstermek de bu tezin amaçları arasında yer almıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin insan ve fiilleri kapsamındaki kelami görüşlerini merkeze almak suretiyle onun ahlak anlayışını ortaya çıkartmayı hedeflemekteyiz.

2. Çalışmanın Sınırlılıkları

Kelam'ın temel meseleleri olan ilahiyat, nübüvvet ve âhiret konuları kelamcılar tarafından daha çok Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını ispatlama düşüncesiyle incelenmiştir. Bunlarla alakalı insanla ilgili meseleler ise daha arka planda kalmıştır. Kelam'ın ahlak ile ilişkilendirilmesi ise insan konusuna öncelik verilmesini gerekli kılmıştır. Bu nedenle bu çalışmada insanın ahlaki kimliği, özgürlüğü ve sorumluluğu açısından insan ve fiilleri merkeze alınmıştır. Bunun dışında kalan Allah-insan ilişkisi kapsamındaki ilahiyat, nübüvvet ve ahiret konularına değinilmemiştir.

¹ Fahri, Macid, İslam Ahlak Teorileri, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 85.

Çalışmada Mâtürîdî düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi için bir takım sınırlandırmalara gidilmiştir. Mâtürîdî'nin eleştirdiği tabiat teorilerinin bir uzantısı olan ahlak anlayışlarını esas aldığımızda Platon (MÖ 348), Galen (ö. 200) gibi Yunan düşünürlerine yer verilmiştir. İnsan tabiatı konusunda aynı kategoriye giren İslam ahlak düşünürlerinden İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ile Mu'tezile'den Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız'ın (ö. 255/869) ahlakla ilgili düşüncelerine karşılaştırmalarda değinilmiştir. Mâtürîdî ile olan benzerlikleri nedeniyle ilgili konularda Aristoteles'in (MÖ 322) görüşlerinden bahsedilmiştir. Mâtürîdî'nin insanın özgürlüğü konusundaki düşüncelerinin farklılığını ortaya koymak için yapılan mukayeseler, Eş'arîler'den Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-936), İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşleri ile sınırlandırılmıştır. Mâtürîdî'nin fikirlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için ayrıca Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115), Beyâzîzâde'nin (ö. 1098/1687), İbnü'l-Hümmam'ın (ö. 861/1457) görüşlerine yer verilmiştir.

3. Çalışmanın Yöntemi

Çalışmada literatür taraması ve yorumlama yöntemi esas alınmıştır. Tez konusunun iki ayrı ilimle ilgisi nedeniyle ilk olarak ahlak ilmi konusunda yazılmış eserler tetkik edilmiştir. Bunlar arasında ahlakın temel meselelerine yönelik olan ve ahlak felsefesi hakkında bilgi veren eserlere öncelik verilmiştir. Ardından ilkçağ, aydınlanma sonrası ve günümüzdeki ahlak felsefesine dair eserlerden ve çalışmalardan okumalar yapılmıştır. Bunun yanı sıra İslam ahlak felsefesine ait eserler ve İslam ahlak teorileri hakkında temel bilgiler veren kaynaklar incelenmiştir.

Mâtürîdî'nin günümüze kadar gelen bütün eserleri Arapça metin esas alınmak suretiyle incelenmiştir. Diğer kelimcilerin ise tezimizdeki konularla ilgili görüşleri hem kendi kaynaklarından hem de onlarla ilgili yapılan çalışmalardan faydalanılarak ele alınmıştır. Tercümesi yapılan bazı kaynak eserlerde, hem Türkçe metin hem de Arapça metin karşılıklı sayfalarda verilmiştir. Böyle durumlarda Arapça kaynaklar esas alınmıştır.

Yazım esnasında kavramdan yola çıkılarak bir görüş temellendirilmek istendiğinde öncelikle o kavramın hangi problemten dolayı incelendiği belirtilmiştir. Ardından o kelimeyle ilgili kaynak niteliğinde olan sözlüklere müracaat edilmiştir. Kelimenin sözlük ve terim anlamları için diğer sözlüklere de bakılmıştır. Daha sonra terimle ilgili kelamcı ve ahlak filozoflarının görüşlerine kısaca yer verilmiştir. Bütün bunlardan sonra Mâtürîdî'nin bu kavramı nasıl değerlendirdiği ve bununla temelde ne anlatmak istediği belirlenmeye ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Onun görüşlerinin belirgin hale gelebilmesi için onunla ortak veya ona muhalif olan kelamcı veya ahlakçılarla karşılaştırma yapılmıştır. Mukayesenin sonunda Mâtürîdî'nin savunduğu görüşün nedenlerine değinilmiştir. Yine her hangi bir konuda Mâtürîdî'nin görüşünü incelerken de öncelikle konuyla ilgili problem ortaya konduktan sonra aynı yöntem kullanılmıştır. Bunlar yapılırken kimi zaman soru-cevap yönteminden de faydalanılmış, böylece o konuda bazı meselelere dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

4. Çalışmanın Kaynakları

Bu çalışmada faydalanılan kelami kaynakların başında Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*² ve *Kitâbü't-Tevhîd*³ adlı eserleri gelmektedir. Neseî'nin *Tebşıra*⁴, Beyâzîzâde'nin *İşâretü'l-Meram*⁵ ve el-Usûlü'l-Münîfe⁶, Sâbûnî'nin *el-Bidâye*⁷ adlı eseri Mâtürîdî düşüncesinin anlaşılmasında kullanılan temel kaynaklar arasında yer almaktadır.

Eş'arîyye'ye ait eserler arasında Eş'arî'nin *el-İbâne*⁸, *el-Luma*⁹, *Mâkâlâtü'l-*

² Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed; Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim el-Müsemma Te'vilâtü Ehli's-Sünne, tahkik: Fatıme Yusuf el'Hiyemi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, I-V.

³ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, Kitâbü't-Tevhîd, tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûcî, Dâru's-Sâdır, Mektebetü'l-İrşad, Beyrut & İstanbul, 2001.

⁴ Neseî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed; Tebsiratü'l-Edille fî Usûld'd-Dîn, tahkik: Hüseyin Atay, Ankara, 2004, c. 1.

⁵ Beyâzîzâde, Ahmed Efendi; İşâretü'l-Merâm min İbâratü'l-İmam, tahkik: Ahmet Ferîd Mezîdî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyetiLübnân, 2007.

⁶ Beyâzîzâde, Ahmed Efendi; Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hânîfe, tahkik: İlyas Çelebi, İstanbul, 2010.

⁷ Sâbûnî, Nureddîn; el-Bidâye Fi Usûli'd-Dîn, hazırlayan; Bekir Topaloğlu, DİA, Ankara, 2000.

⁸ Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmail b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim; el-İbâne an Usûli'd-Diyane, Dâr İbn Zeykûn, Beyrut, trsz.

⁹ Eş'arî, Ebû'l-Hasen; Kitâbü'l-Luma' Fi'-'Red Ala Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bid', hazırlayan: Mahmut Zeki Çurabî, Beyrut, 1955.

*İslamiyyin*¹⁰, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl*¹¹, Bâkillânî'nin *et-Temhîd*¹², Bağdâdî'nin *Usûlü'd-Dîn*¹³, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*¹⁴, *İhyâ*¹⁵, *el-Münkız*¹⁶, *Kimya-i Saadet*¹⁷, Râzî'nin *el-Metâlib*¹⁸ ve *el-Muhassal*¹⁹, Taftazânî'nin *Akaidü'n-Neseftiyye*²⁰ bulunmaktadır.

Mu'tezilî kaynaklarda ise Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*²¹, Câhız'ın *Kitâbü'l Hayevân*²² isimli eserleri bulunmaktadır. Mu'tezilî eserlerin günümüze kadar gelememesi nedeniyle daha çok Mu'tezilî'den bahseden eserlerden faydalanılmıştır.

Çalışmada faydalandığımız Ahlak ilmine ait kaynaklar arasında Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*²³, *Ruh Üzerine*²⁴, *Kategoriler*²⁵, *Fizik*²⁶, Platon'un *Devlet*²⁷, *Euthyphron*²⁸, İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlak*²⁹, Mâverdî'nin *Edebü'd-Dünya*

¹⁰ Eş'arî, Ebu'l-Hasan; Makalatü'l-İslamiyyîn, tahkik: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısıriyye, Kahire, 1950.

¹¹ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr b. Ahmet; el-Milel ve 'n-Nihâl, tahkik: Useyr Ali Mehna-Ali Hasan Fâur, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1993, c. 2.

¹² Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib; Kitâbü't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsü't-Delâil, tahkik: Ahmet Haydar, Müessesetü'l-Kütübi'l-Arabiyyeti, Beyrut, 1987.

¹³ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, Usûlü'd-Dîn, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.

¹⁴ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed; el-Mustasfâ an İlmi'l-Usul, tahkik: Hamza b. Zühayr Hafız, c. 1.

¹⁵ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed; İhya Tercüme Ve Şerhi, TYEKBY, çev. Yusuf Sıtkı el-Mardinî, İstanbul, 2015.

¹⁶ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed; el-Münkız Mine'd-Dalal, tahkik: Mahmut Beycu, Dimeşk, 1992.

¹⁷ Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed; Kimya-i Saadet, çev. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul, 1976, c. 1.

¹⁸ Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn; el-Metâlibü'l-Âliye Mine'l-İlmi'l-İlâhî, tahkik: Dr. Ahmet Hicazî, es-Sekâ, Dâru'l-Kitâbü'l-Arabi, Beyrut, 1987, c. 9

¹⁹ Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrüddîn; Muhassal Efkarî'l-Müteghaddimîn ve'l-Müteahhirîn nine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütellimîn, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyyeti, Kahire, trz

²⁰ Taftazânî, Mesud b. Amr, Şerhu'l-Akaidü'n-Neseftiyye, tahkik: Ali Kemal, Dâru'l-İhyâü't-Terasi'l-Arabi, Beyrut, 2013.

²¹ Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Metin-Çev. İlyas Çelebi, TYEKBY., İstanbul, 2013, c. 2.

²² Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, Kitâbü'l-Hayevân, tahkik: Abdüsselâm Muhammed b. Hârûn, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebi, Mısır, 1965, c. 1.

²³ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2017.

²⁴ Aristoteles, Ruh Üzerine, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2018.

²⁵ Aristoteles, Kategoriler-Önermeler, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

²⁶ Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.

²⁷ Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1975.

²⁸ Platon, Euthyphron, çev. Güvenç Şar, Kabalıcı Yayınları, İstanbul, 2011.

²⁹ İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-Ahlak, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan, 1985.

ve 'd-Dîn³⁰, İsfehânî'nin *ez-Zerîa*³¹ eserleri yer almaktadır.

Günümüzde yazılmış ahlak eserleri ile yapılmış çalışmalardan faydalandığımız bazıları ise şunlardır: Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak*³²; Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*³³; Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik*³⁴; Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlak*³⁵.

Bunlardan başka yazım tekniği açısından Yunus Cengiz'in *Eylem Teorisi*³⁶ ve Ramazan Altıntaş'ın *Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi Ve Bu Teorinin Bazı Kelâmî Konulara Uygulanması*³⁷ isimli makalesi; nedensellik kapsamında insan hürriyeti konusunda Osman Demir'in *Kelam'da Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*³⁸ isimli çalışması insan fiillerinin nedensellik açısından incelenmesi konusunda çalışmamıza rehberlik etmiştir. Bununla beraber Felsefe ve Din Bilimleri Alanında yapılmış Sami Şekeroğlu'nun *Mâtürîdî'de Ahlak Problemi*³⁹ adlı çalışması da çalışmamıza yol gösterici olmuştur. Yapılan bu çalışmada Mâtürîdî'nin ahlaka dair görüşleri değerler felsefesi açısından ahlakın pratik yönüne vurgu yapılarak incelenmiştir.

5. Kelâmî Düşüncede Ahlak

Ahlak, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren hadis, tasavvuf, fıkıh, kelam gibi ilimlerle daima bir arada bulunmuştur. Özellikle bu ilimler tarafından farklı biçimlerde ele alınan ahlak ilmi böylece geniş bir sahaya sahip olmuştur. Bununla beraber kelam ilminde incelenen ahlak kapsamına da giren konular ayrı bir başlık

³⁰ Mâverdî, Edebü'd-Dünya ve 'd-Dîn, Dâru'l-Minhâc, Lübnân, 2013.

³¹ İsfehânî, Râgıb; *Ez-Zerî'a İla Mekârimi's-Şerî'a*, Ebu'l-Yezîd Ebu Zeyd el Acemi, Dâru's-Selâm, Kahire, 2007.

³² Ülken, Hilmi Ziya; *Ahlak*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001.

³³ Heller, Agnes; *Bir Ahlak Kuramı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015

³⁴ Cengiz, Yunus; *Doğa ve Öznellik Cahız'ın Ahlak Düşüncesi*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

³⁵ Özturan, Hümeyra; *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

³⁶ Cengiz, Yunus; *Mu'tezile'de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbar Örneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.

³⁷ Altıntaş, Ramazan; *Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi Ve Bu Teorinin Bazı Kelami Ekollere Konulara Uygulanması*, Kader, c. 16, Sayı 2/2018.

³⁸ Demir, Osman; *Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

³⁹ Şekeroğlu, Sami; *Mâtürîdî'de Ahlak Problemi*, (Doktora Tezi), İzmir, 2007.

altında ahlakî bir mesele olarak veya kelam-ahlak ilişkisi bağlamında değerlendirilmemiş sadece kelamî bir problem olarak ele alınmıştır. Bunun en önemli nedeninin kelam ilminin konusunun belirli bir çerçeveye ve gayeye göre gelişmesi olduğu söylenebilir. Kelam ilminin konusunu Allah'ın zatı ve sıfatları, mevcut ve İslam akaidini ispatlamaya yarayan her ma'lum şeklinde sınırlandırmak mümkündür.⁴⁰ Özellikle insan fiilleri de dahil insanla ilgili pek çok problem ulûhiyet bahsi içerisinde uluhiyetle ilgili meseleleri ispat etmek amacıyla incelenmiştir. Fakat Kelam ilminin görevlerinin değişen dünyanın özelliklerine göre yenilenmesi gerektiğine vurgu yapan İzmirli, kelamcılarının inanç esaslarını savunurken ilmî ve felsefî kurallardan faydalandığını belirtir.⁴¹ Benzer bir yaklaşımı Hasan Hanefî'de de görmekteyiz. Ona göre her teolojinin ters çevrilmiş bir antropolojisi vardır. Daha açık bir ifadeyle teolojideki zat ve sıfatlarla ilgili her hangi bir problem bizzat insan varlığındaki kaynağa atfedilerek çözümlenebilir. Vahyin muhatabı insandır ve vahiy, insan için vardır. Dolayısıyla kelamın konusu da insan olmalıdır.⁴²

Araştırmacılar, insan merkezli bir kelam anlayışının oluşturulmasında etik gibi bir takım pratik disiplinlere dikkat çekerler.⁴³ İslam düşüncesinde Macid Fahri, Ali Sami en-Neşşar, Mustafa Çağrıcı gibi İslam ahlak düşünürleri kelami bir yaklaşımla ahlakın ele alınabileceğini kelam tarihinden örnekler vererek gösterirler. Macid Fahri; kelâmî ahlak olarak isimlendirdiği ahlak anlayışlarının karmaşıklığından bahsederek onları, akılcı akım ve nassın bağlayıcılığını kabul eden yarı akılcı ve iradeci şeklinde ikiye ayırır. Ona göre Kaderî ve Mutezilî kelamcılar ahlak konusunda akılcı bir yaklaşım sergilerken Eş'arîler kısmî bir akılcılıkla beraber iradeci bir anlayışa sahiptirler.⁴⁴

⁴⁰ Toprak, Süleyman-Gölcük, Şerafettin; Kelam, Tekin Kitabevi, 1998, s. 22-23.

⁴¹ İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlmî Kelam, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 15-16.

⁴² Hasan Hanefî; Teoloji mi Antropoloji mi?, çev. Mustafa Said Yazıcıoğlu, AÜİFD, 1979, c. 23, s. 513.

⁴³ Cengiz, Mu'tezile'de Eylem Teorisi, s. 14.

⁴⁴ Fahri, İslam Ahlak Teorileri, s. 22.

Ali Sami en-Neşşar, Mu'tezile'nin adalet ilkesinden hareketle onların temelde ahlak felsefesinin konularını işlediğini belirtir.⁴⁵ Mu'tezile'nin adalet düşüncesinin özünde insanın, fiillerinde hür olup olmadığı ve Allah'ın çirkin ve kötü olanı yaratıp yaratmayacağı tartışması vardır.⁴⁶ Bu düşünceleriyle Mu'tezile'nin, insanın ahlaki sorumluluğunu temellendirmek istediğini söyleyebiliriz.

Mustafa Çağrııcı ise kelamın ele aldığı konuların, ahlak problemleriyle de ilişkili olduğunu belirtir. Ona göre kader ve ona bağlı konulardan irade, ihtiyar, adalet, husun ve kubuh konuları sadece metafizikle değil aynı zamanda ahlakla da ilişkilidir.⁴⁷

Kelami düşüncenin ahlakla ilişkisini daha iyi anlamak için öncelikle ahlakın anlamı ve mahiyetine bakmamız gereklidir. Ahlak, Arapça huluk kelimesinin çoğuludur. Huluk ise din, tabiat ve seciyye anlamındadır. Huluk daha çok insanın iç özelliklerini anlatmak için kullanılır.⁴⁸ Bu özellikler sadece basiretle algılanabilen niteliklerdir.⁴⁹ Terim olarak ahlak; insanların davranışlarını ve birbirleriyle olan ilişkilerini düzenlemek için oluşturulmuş eylem kuralları, normlar silsilesi ve değerler sistemidir.⁵⁰ Ahlak aynı zamanda insanın niteliklerini ya da kişiliğini ifade eden tavır ve davranışların tamamıdır.⁵¹ Buna göre ahlakın iki yönü dikkatimizi çeker. Bunlardan ilki onun toplumsal, diğeri ise bireysel bir anlama sahip olmasıdır. Ahlakı, insanların davranışlarını düzenleyen kurallar bütünü olarak aldığımızda kuralların toplum içinde doğal bir şekilde veya nesilden nesile aktararak ya da fikir birliği sonucunda oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan ahlakın, insanlık tarihiyle beraber var olduğunu söylemek mümkündür.⁵²

⁴⁵ en-Neşşar, Ali Sami; İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, c. 2, s. 266-267.

⁴⁶ Toprak-Gölcük; Kelam, s. 46.

⁴⁷ Çağrııcı, Mustafa; İslam Düşüncesinde Ahlak, Dem Yayınları, İstanbul, 2016, s. 94.

⁴⁸ İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, "hulk" maddesi, Daru'l-Mearif, tahkik: Abdullah Ali el-Kebîr, Haşim Muhammed eş-Şazilî, Muhammed Ahmed Hasbullah, Kahire, trsz., c. 2, s. 1245.

⁴⁹ İsfehânî, Ragıb; el-Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an, "hulk" md. tahkik: Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 2009, s. 297.

⁵⁰ Cevizci, Ahmet; Etik-Ahlak Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 13.

⁵¹ Cevizci, Ahmet; Felsefe Sözlüğü, "ahlâk" md., Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 17.

⁵² Cevizci, Etik-Ahlak Felsefesi, s. 12-13.

Bununla beraber insana gelenek ve alışkanlıklarla kazandırılan ahlakın, insan tarafından olduğu gibi yansıtılması veya öğretilen ahlaki bilgilerin sorgulanması, onun bireysel yönünü oluşturur. İnsan, kendisine öğretilen ahlaki kuralların gerçekten iyi veya kötü olup olmadığını, buradaki ölçünün ne olması gerektiğine dair pek çok şey düşünebilir.⁵³ Buradaki düşünme faaliyeti akla aittir. Akıl ise insanı en seçkin varlık konumuna getiren bir özelliktir. İnsanın var olmasıyla beraber onun ayrılmaz bir parçası olan akılla yapılan ahlaki sorgulama da bir bakıma ahlakın insanla var olduğunu gösterir. Her ne kadar ahlak, felsefenin ana disiplinlerinden birinin temelini oluştursa da aynı zamanda hem sosyolojik ve kültürel alanla hem de dinle ilgilidir.⁵⁴ Buna göre ahlak, tarihten günümüze birey ve toplum seviyesinde fiilen yaşanan bir olgudur.⁵⁵

Bunun yanısıra ahlakın kaynağının ne olduğu konusunda iki farklı temel görüşün olduğunu görürüz. Bunlardan ilki; din, diğeri toplum sözleşmesidir. Dinin, ahlakın kaynağı olması demek; insana sorumluluklarını, neler yapması ve neler yapmaması gerektiğini bildiren ahlak kurallarının kaynağının Allah'a dayanmasıdır. Ahlakın kaynağının toplum sözleşmesine dayanması ise sekülerleşme ile beraber ortaya çıkmıştır. Buna göre insanların uymaları gereken ahlak kuralları, toplumdaki fertlerin uyum içinde yaşamalarını sağlayan kurallar bütünü olarak değerlendirilir.⁵⁶

Bütün bunların sonucunda ahlakın hem insana has olması ve insanlık tarihiyle başlaması hem de dinin ahlaka kaynaklık edebilmesi nedeniyle kelamî düşüncenin ahlak konusunda söz söylemesinin mümkün hale geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü kelam, dini ilgilendiren her türlü meseleyi konu edinir. Bu bakımdan kelamın, ahlakı kendi konuları arasına kabul etmesi her zaman imkan dahilindedir. Kelami bakış açısıyla ahlakın imkanını belirttikten sonra Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının özelliklerine değineceğiz.

⁵³ Özlem, Doğan; Etik-Ahlak Felsefesi, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2004, s. 16-17.

⁵⁴ Cevizci, Etik-Ahlak Felsefesi, s. 12-13.

⁵⁵ Doğan, Etik-Ahlak Felsefesi, s. 25.

⁵⁶ Cevizci, age., s. 16-17.

6. Matürîdî Dönemi Ahlak Anlayışının Özellikleri

Geçmişte yaşayan bir düşünürün görüşlerini anlayabilmek için onun yaşadığı dönemin özelliklerinin bilinmesi önemlidir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin ahlak görüşünü tanıyabilmek için onun yaşadığı zaman dilimi olan orta çağın ahlak anlayışına değinerek o devir ile modern dönemin ahlak yaklaşımını kısaca mukayese edeceğiz. Ardından onun ahlak düşüncesinin hangi niteliklere sahip olduğunu inceleyeceğiz.

Ahlak açısından ilk çağ ve orta çağı klasik dönem olarak adlandırmak mümkündür. Bu dönemde normatif ahlak anlayışının hakim olduğu görülür. Ahlaki eylemler, kurallar ve değerlerin ön plana çıktığı, neyin yapılması gerektiğine dair yasaların olduğu ahlak anlayışı, normatif ahlakı oluşturur. Bu dönemin önemli bir özelliği nesnel ahlaki değerlerin insanın kendi varlığının dışında bulunduğunun kabul edilmesidir. Nesnel değerlerin varlığını kabul etmek, tüm insanlık için geçerli ahlak ilkelerinin ve insanlara nasıl davranmaları gerektiğine dair kuralların olduğunu onaylamak demektir. Bu kuralların kaynağı Allah'tır. Allah aynı zamanda değerlerin kaynağıdır. Bu nedenle değer, nesnel bir olgu olarak Allah ve yaratıklarından inkar edilemeyecek bir hakikat olarak ortaya çıkar. Bu durum bize dünya genelinde bireylerin ve toplumların değer yargılarının şekillenmesinde dinin en büyük etken olduğunu gösterir. Bu nedenle orta çağda ahlakın, din üzerinden temellendirildiğini; insanın eylem ve davranışlarının amaca göre değil, Allah'ın emir ve yasaklarına uygun olup olmamaya göre değerlendirildiğini görürüz⁵⁷

Modern dönemde değerler ise varlıktan bağımsız hale gelmiştir. Bunun anlamı değerlerin varlık merkezli değil, insan merkezli açıklanması ve insandan hareketle tanımlanmasıdır. Bu nedenle değerlerin nesnel olduğu düşüncesi şiddetle reddedildiği için değer olgudan, olması gereken de olandan tamamiyle ayrılmıştır.⁵⁸ Buna göre dinin etkinliği azalmış ve nesnel değerler yerine göreceli değerler esas alınmıştır. Dolayısıyla ahlaki yaşam, doğal yaşamın bir uzantısı olduğundan buradaki

⁵⁷ Cevizci, Ahmet; Ortaçağ Felsefesi Tarihi, Asa Kitabevi, İstanbul, 2001, s. 19; a. mlf; Etik-Ahlak Felsefesi, s. 35-36.

⁵⁸ Cevizci, Etik-Ahlak Felsefesi, s. 36.

ahlaki yaşamı insanın yarar ve menfaati belirler. Bu bakımdan olması gereken şey, fayda sağlayan şeydir.⁵⁹ Bu nedenle modern dönemin, klasik dönemin ahlak anlayışını anlaması çok mümkün gözükmemektedir. Ayrıca klasik dönemde hakim olan düşüncenin daha çok ahiret ile ilgili olduğunu görürüz. Bu nedenle mutluluk arayışları bu dünyadan sonraki hayata yöneliktir ve ebedi saadete ulaşma inancıyla şekillenir.⁶⁰ Halbuki modern dönem, daima içinde yaşanılan dünyayı ön plana çıkarmıştır.

Ortaçağ döneminde yaşayan İmam Mâtürîdî'nin bir mütekellim olması nedeniyle kelamî düşüncelerinin ahlak anlayışına da yansıdığını görürüz. Onun bir kelamcı olarak yaptığı en temel şey İslam Dini'ni her türlü zararlı düşüncelere karşı korumak ve İslam inancını sarsılmaz bir şekilde delillendirip sistemleştirmektir. Bu nedenle onun ortaya koyduğu ahlakın tamamıyla dini karakterde olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla beraber onun ahlak düşüncesinde din ve akıl birbirine karşıt unsurlar olarak görülmez. Aksine hem din hem de akıl, Allah'ın insanlara doğru bilgiyi elde etmeleri için verdiği bir vasıttan ibarettir. Bunların her birinin kendilerine göre belirli sınırları ve özellikleri vardır. Her ikisinin kaynağının Allah olması nedeniyle bunlar hiç bir zaman birbirleriyle çelişmezler. Eğer ortada bir çelişki varsa bunların verdikleri bilgi denetlenmelidir. Zira bu bilgilerin belirli özellikler taşıması gereklidir. Eğer bu niteliklerde uyumsuzluk varsa çatışmanın olması doğaldır.⁶¹ Bununla beraber Mâtürîdî'nin dini alan hariç insanın gündelik hayatına karşılık gelen her türlü meselede önceliği akla verdiğini söyleyebiliriz. Zaten ona göre iyi ve kötüyü ayırt etmek, doğru işleyen bir aklın temel özelliğidir.⁶² Bu nedenle onun tavrını akılcı bir yaklaşım olarak değerlendirebiliriz.

⁵⁹ Doğan, Etik-Ahlak Felsefesi, s. 132.

⁶⁰ Cevizci, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, s. 18.

⁶¹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 70-72.

⁶² Mâtürîdî, Tevhîd, s. 304.

Onun insanın ahlaki kimliğinin oluşmasında eğitime önem vermesi, insan tabiatını, doğuştan gelen eğilimler ve kazanılmış özellikler şeklinde tasnif etmesi ve alışkanlıkların ahlaki karakterde önemine dikkat çekmesi⁶³ erdem etiğini merkeze alan bir anlayış sergilediğini gösterir. Ona göre kişilik, ahlaki kimliğin en önemli unsurudur. Eğer insan, iyi alışkanlıklar edinirse ve iyi bir kişilik sahibi olursa ondan çıkan fiiller de iyi olacaktır.⁶⁴ O, bu yönüyle Aristoteles ile büyük bir benzerlik gösterir. Özellikle alışkanlıklar sebebiyle ahlaki kişiliğin oluştuğu düşüncesi her ikisinde de en temel prensiptir. Fakat Mâtürîdî’de hiç bir şekilde belirli bazı erdemlerin ön plana çıktığını görmeyiz. İyiyi akla ve tabiata uygun olan şey diye tanımlayan⁶⁵ Mâtürîdî’nin ahlaki kişiliğin oluşmasında etkili olan fiillerde akla uygunluk ilkesine daima vurgu yaptığını belirtebiliriz.⁶⁶

O, kişiliğin ana unsuru olan ahlaki faile oldukça önem vermekle beraber kişiliğin oluşumunda ve ahlaki sorumlulukta ahlaki fiile de ayrı bir değer verir. Çünkü fiil, ahlakın somut ve pratik halini yansıtır. O, fiil hakkındaki değerlendirmenin sonuç hakkında olması gerektiğini vurgulayarak failin, fiil öncesinde o fiilin sonucunu düşünmesi gerektiğini belirtir. Bu nedenle Mâtürîdî, fiilin sonucunu hesaplamadığı için kötü sonuca ulaşan kişiyi sefih olarak vasıflandırır.⁶⁷ Onun, fiilin sonucunu düşünmenin gerektiğine dair yaptığı bu tür açıklamalarından dolayı sonuç ve gaye odaklı bir yaklaşım sergilediğini söyleyebiliriz.

Bununla beraber onun farklı yerlerde ahlaki bir kimlik veya ahiret saadetini elde etmek için yapılması gerekenlere dair ifadeleri⁶⁸, onun ahlak anlayışının normatif bir yapıda olduğunu gösterir. Bu bağlamda o, kimi zaman insanın karşısına hem iyi hem de kötüye dair seçenek sunar ve bunları sonuçları itibarıyla

⁶³ Mâtürîdî, Te’vilât, c. 5, s. 251; c. 3, s. 98-99.

⁶⁴ Mâtürîdî, Te’vilât, c. 3, s. 138.

⁶⁵ Mâtürîdî, Te’vilât, c. 4, s. 69.

⁶⁶ Mâtürîdî, Te’vilât, c. 1, s. 251.

⁶⁷ Mâtürîdî, Te’vilât, c. 5, s. 345.

⁶⁸ Mâtürîdî, Te’vilât, c. 3, s. 6; c. 4, s. 46.

değerlendirir. Böylece o, insanın tercihleri sonucunda ne ile karşılaşacağını gösterir.⁶⁹ Mâtürîdî bu yönüyle insanın ahlaki fiillerinde özgür oluşuna da vurgu yapar. Böylece onun anlayışına göre insan; sebep-sonuç çerçevesinde hareket eden tabii bir varlık değil, bilinçli olarak yaptığı her türlü ahlaki eyleminden sorumlu bir kişidir.

Bu bölümde çalışmamızın konusu, amacı, sınırlılıkları, metodu, kaynakları, kelimî bir ahlakın imkanı ve Mâtürîdî'nin ahlak anlayışı hakkında genel bir bilgi verdik. Şimdi de ahlaki kimliğin esası olan kişiliğin Mâtürîdî açısından anlamını, ahlaki kişiliğin oluşmasına etki eden unsurları ve bunların ahlakın kaynağı olması bakımından durumlarını inceleyeceğiz.

⁶⁹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 550; c. 4, s. 291.

BİRİNCİ BÖLÜM
MÂTÜRÎDÎ'NİN İNSAN ANLAYIŞI VE AHLAK

MÂTÜRÎDÎ'NİN İNSAN ANLAYIŞI VE AHLAK

Ahlak felsefesinde iki temel konu vardır. Bunlardan ilki; ahlaki fiil, diğeri; ahlaki faildir.¹ Hem ahlaki fail hem de ahlaki fiil insanla ilgilidir. Bununla beraber bir düşünürün ahlak anlayışının bilinmesine katkı sağlayacak en önemli mesele, o düşünürün insanın ahlaki kişiliği hakkındaki yorumunun bilinmesidir. Çünkü ahlaki değerlerin hem öznesi hem de nesnesi insandır. Bu değerlerin insanla ilgisi bakımından kişilik, ahlaki fiilin hedefi ve nesnesidir. Değerlerin gerçekleşmesini sağlaması açısından insanın kişiliği, ahlaki fiilin failini oluşturur.² Bu nedenle Mâtürîdî'nin insan anlayışında kişiliğin nasıl şekilendiğini anlayabilmemiz için o dönemin insan tasavvurlarının özelliklerine kısaca değinmemiz faydalı olacaktır. Ardından onun, kişiliğin oluşumuna etkisi olduğunu belirttiği unsurları tanıyacağız.

İslam düşüncesindeki insan tasavvurlarının ve tanımlarının, varlık bilimi ve teorik fiziğin farklılaşmasıyla beraber değişime uğradığını söylememiz mümkündür. Bu nedenle insan tasavvurlarının şekillendiği dönemleri üçe ayırabiliriz. Bunlardan birincisi; hicrî 100 ile 250 yılları arasındaki dönemdir. Bu dönem, üçüncü yüzyılın ortalarında tamamlansa da etkisi Gazzâlî'ye (ö. 505/111) kadar devam etmiştir. Bu devrede kelamcılar birbirinden farklı insan tanımları yapmışlardır. Bu sürecin temel özelliği; teorik fiziğe dayanan tanım ve tasavvurlarda Tanrı-alem ayrışmasının kesin çizgilerle belirlenmesidir. İkinci dönem ise Hicrî 200-250 yılları arasındadır. Bu zaman diliminde Yunan felsefesinden yapılan tercümelemlerin etkisiyle ortaya çıkan aklı nefis görüşünü bir grup İslam filozofunun benimsediği görülür. Onlar, önceki medeniyetlerin insan tasavvurlarını İslam'ın temel inanç ve prensipleriyle ilişkilendirirler. Üçüncü dönem ise; teorik fiziğin önemini kaybettiği Gazzâlî sonrası dönemdir. Bu süreçte delillerin ikna ediciliği ve teorilerin açıklama gücünün ön plana çıktığı görülür.³

¹ Ülken, Ahlak, s. 14.

² Ülken, age., 222.

³ Türker, Ömer; İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani, İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları, Editörler; Ömer Türker&Halil İbrahim Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 19-20.

Kelam ilminin geneline baktığımızda konularının celîlü'l-kelam ve dâkîku'l-kelam şeklinde ikiye ayrıldığını görürüz. Celîlü'l-kelam konuları Allah'ın varlığı ve varlığının delilleriyle O'nun sıfatlarını kapsarken, dakîku'l-kelam konuları tabiatı ve yapısını, onu oluşturan unsurlar arasındaki ilişkileri kapsar. İlk dönem kelamcılarının eserlerinde tabiat, özelde insan tabiatıyla ilgili konular müstakil bir başlık altında ele alınmayıp, Allah'ın varlığı ve sıfatlarıyla ilgili meseleler arasına serpiştirilmiştir.⁴ Bununla beraber tabiat hakkında üç temel problem ön plana çıkmıştır. Bunlardan ilki alemin oluşturan temel unsurlar, ikincisi alemin işleyişi, üçüncüsü de insan tabiatıdır. İnsan tabiatı hakkındaki problemler ise insanın fiziksel ve ruhi özellikleriyle bilgi ve alışkanlıkların oluşmasına yönelik mevzulardır.⁵

İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı zaman dilimi ve metodu göz önünde bulundurulduğunda onun insanı, Allah-alem ilişkisi çerçevesinde ele aldığını görürüz. O, insanın Allah karşısında kul olarak pozisyonunu belirgin bir şekilde vurgular.⁶ Bu nedenle o, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatlamak için yararlandığı cevher ve araz teorisini, alemdeki yaratılmışların özelliklerini belirlerken de kullanır. Buna göre onun insanın yapısını kendi tabiat görüşü çerçevesinde değerlendirdiğini görürüz.⁷ Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesine göre tabiat kavramı insanın ahlaki kişiliğinin oluşumunda akıldan sonra gelen en önemli unsurdur. Çünkü tabiat, bilgi ve eylem sayesinde şekillenerek ahlakı oluşturur.⁸ Buna göre yukarıdaki insan tasavvurları hakkındaki tasnif açısından incelediğimizde onun görüşlerinin ilk iki dönemin özelliklerini yansıttığını söyleyebiliriz. Ancak onda ikinci dönemin özelliklerinden olan aklî nefis görüşü bulunmamakla beraber yapılan tercümelemler sayesinde İslam dünyasına aktarılan bir kısım insan anlayışlarını, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu temellendirmek adına kendi akılcı metoduyla reddettiğini görürüz.

⁴ et-Tâî, Muhammed Bâsil Kelam Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelam) Bilimsel Değeri, çev.Mehmet Bulğen, MÜİFD, 2010/2, c. 39, s. 150.

⁵ Bulğen, Mehmet; Klasik Dönem Kelamında Dakîku'l-Kelâm'ın Yeri ve Rolü, İslam Araştırmaları Dergisi, 2015, sayı 33, s. 54-55.

⁶ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 9, 78, 113-114.

⁷ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 67, 235-237.

⁸ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 138.

Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesindeki insanı, ahlaki bir birey olarak tanıyabilmemiz için ona göre kişiliğin oluşmasını sağlayan unsurları bilmemiz gerekir. Ahlaki fail olan insan, onun tabiat görüşünün uzantısı olarak bir takım nitelikler taşır. O, bu vasıflar sayesinde insanın ahlaki kimliğinin temel yapısını bize gösterir. Bu bölümde öncelikle Mâtürîdî'nin insan yapısında bulunduğunu kabul ettiği, kişiliğin oluşumunda etkili olan temel unsurları inceleyeceğiz. Böylece bu unsurların ahlaka kaynaklık etmedeki ve ahlakın oluşumundaki rolünü belirlemeye çalışacağız. Ayrıca kişilik ve değer ilişkisi bağlamında Mâtürîdî'nin ahlaki değerleri nasıl yorumladığını ele alacağız.

1. 1. MATÜRİDİ'YE GÖRE İNSANDAKİ TEMEL UNSURLAR VE AHLAK

Ahlaki bir varlık olan insanın, ahlaki yönünü göstermesi kişiliğiyle ortaya çıkar. Kişilik, Latince'de maske anlamına gelmektedir. Bu bakımdan kişilik, her insanın hayatta kendisine düşen rolü oynaması demektir.⁹ Kişilik aynı zamanda insanı diğer insanlardan ayıran öznel, nesnel nitelikler ve davranışları içermektedir.¹⁰ Buna göre kişiliğin insan davranışlarını açıklamaya yarayan teorik bir yapıyı ifade ettiğini söyleyebiliriz.¹¹

Kişiliğin oluşumuna kalıtımla gelen etkenlerle doğal, ekonomik, kültürel faktörler katkıda bulunur.¹² Bu unsurlar aynı zamanda insanın değerler dünyasını da meydana getirir. Çünkü insan, belirli yatkınlıklar ve eğilimlerle dünyaya gelse de nerede nasıl davranacağına dair değerler, insana sonradan eğitim vasıtasıyla verilmektedir.¹³ Değerlerin yerleşik hale gelmesiyle oluşan kişiliğin var olması için insanın içsel bir takım özelliklere sahip olması gereklidir. Bu niteliklerin Mâtürîdî açısından üç temel unsur olduğunu görürüz. Bunlar; insan tabiatı, nefis ve akıldır. Ona göre insanın ahlaki kişiliği bu üç unsurun birbiriyle çatışması sonucunda ortaya

⁹ Haviland, W. A.; Prins, H. E. L.; Walrath, D; McBride, Bunny; Kültürel Antropoloji, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2008, s. 277.

¹⁰ Bakırcıoğlu, Rasim; Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü, "kişilik" md., Anı Yayınları, Ankara, 2012, s. 958.

¹¹ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, "kişilik" md., s. 514.

¹² Bakırcıoğlu, age., "kişilik" md., s. 957.

¹³ Özen, Yener; Değerlerin Kişilik ve Kimlik Kazanımındaki Rolü, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 2012, c. 1, sayı 4, s. 179-180.

çıkılmaktadır. İnsan tabiatı, hem aklın hem de nefsin etkinliklerini gösterdiği alan konumundadır. Nefs ve insanın doğuştan gelen eğilimlerinin (tabiat), akıl tarafından kontrol altına alınması, hem iyi bir kişiliği hem de güzel ahlakı oluşturur. Buna karşılık aklın etkisiz hale gelmesiyle insan tabiatının, nefsin arzularına göre şekillenmesi ise kötü bir kişilik ve ahlakı meydana getirir.¹⁴ Bu bakımdan Mâtürîdî'ye göre tabiat ve nefsin kontrol edilebilir bir yapıya sahip olduğunu, aklın ise onları yönetecek kapasitede var edildiğini söyleyebiliriz.

Mâtürîdî'de gördüğümüz akıl, nefs ve tabiat kavramları Aristoteles'in insanın yapısında var olduğunu kabul ettiği bir takım unsurları çağrıştırır. Bu nedenle Mâtürîdî ile Aristoteles arasında insanın ahlaki yapısını belirleyen unsurlar açısından bir takım benzerlikler olduğunu söylememiz mümkündür. Mâtürîdî'nin insanın yapısında bulunduğunu kabul ettiği bu unsurlar Aristoteles'te akılsal, akılsal olmayan ve akla karşı çıkarak onunla çatışan şeklinde ruha ait birbirinden farklı birer öge olarak karşımıza çıkar. Aristoteles akılsal olmayan kısmı ikiye ayırmıştır. Bunlardan birincisi; insan ve diğer canlılardaki biyolojik özelliklerdir. Biyolojik yapının akılla ilgisi yoktur. İkincisi ise akıldan pay alan kısımdır. Bu kısım, akla aykırı davranmasına rağmen akla boyun eğerek kontrol altına alınabilir. Akla karşıt olan üçüncü kısım da akıl tarafından kontrol altına alınıp yönlendirilebilir. Bu alan daha çok arzularla ilgilidir.¹⁵ Aristoteles'in bu tasnifi başka bir eserinde daha net bir ayrımla beslenme gücü, duyumsama gücü, arzulama gücü, akıl yürütme gücü, yer değiştirme gücü şeklinde tasnif edilmiştir. O, bu gruplandırmada duyumsama ve arzu güçlerini birbirine bağlı olarak düşünür. Çünkü insanın bir şeyi isteyebilmesi, o şeyi duyumsamasına bağlıdır. Duyumsamaya sahip olan varlık, kendisine haz ve acı veren şeyi anlar ve ona göre tavır alır. Arzulama gücü de haz odaklı bir yapıya sahiptir. Yani arzulama gücü, duyumsama gücü gibi zevk verene yönelirken acı verenden kaçır.¹⁶ Aristoteles'te ahlakla ilgili hususlar da bu alanlarla ilgilidir. Ona göre akılsal alan düşünce erdemlerini, duyumsama ve arzulamayla ilgili alan ise karakter

¹⁴ Mâtürîdî, Te'vilâtü Ehli's-Sünne, c. 3, 138; c. 1, s. 250-251; c. 5, s. 251.

¹⁵ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, 27-29.

¹⁶ Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 101.

erdemlerini oluşturur. Bir insanın karakterinden bahsedilmesi onun huy ve alışkanlıklarının belirtilmesi demektir. Bu da duyumsama ve arzulama güçlerinin akıl gücüyle alışkanlıklar kazanmasına bağlıdır.¹⁷

Burada Aristoteles'in akılsal olmayan fakat akılla yönlendirilebilen arzulama ve duyumsama gücü hakkındaki ifadeleri, İmam Mâtürîdî'nin ileride inceleyeceğimiz tabiat ve nefis kavramlarına verdiği anlamlarla örtüşmektedir. Nitekim ona göre Allah, nefsin arzularını yasaklamadığı halde nefsin doğru ve iyiyi bilmede zaafiyet göstermesi nedeniyle nefsin arzularına uymayı yasaklamıştır. Nefsin özünde şiddetli arzulara meyletmek ve onları istemek vardır. İnsan, nefsin arzularına uyduğu sürece onu ve onun arzularını engellemeye güç yetiremez. Bu nedenle insan daima akla, iyi ve doğru olana uymalıdır ki nefsin arzularını belirli bir disipline koyabilsin.¹⁸

Duyumsayan kısma karşılık geldiğini düşündüğümüz tab'/tabiat terimi hakkında Mâtürîdî'nin kullandığı ifadeler önemlidir. O, Allah'ın insanı bizzat algıladığı çeşitli lezzetlere meyleden, kendisine elem veren şeyden nefret eden tabiatlara sahip olarak yarattığından bahseder. Ona göre tabiatlar, insanı zevklere davet eder. Bununla beraber tabiatın meylettiği şeylere karşı insanda var olan şiddetli tutkular sebebiyle bu zevkler insan tarafından daima arzulanır. Bu nedenle tabiat, bir şeyi iyi veya kötü görme konusunda akılla çelişerek onunla çatışır. Mâtürîdî akıl ve tabiat mukayesesi yaparak aklın, bir şeyin güzel ve çirkin oluşu hakkında verdiği kararın hiçbir zaman ve şartta değişmediğini belirtir. Buna karşılık tabiatın güzel ve çirkin gördüğü şeyler değişkenlik gösterir. Dolayısıyla aklın doğru ve iyi bildiği davranışın tabiat üzerinde etkin olabilmesi için tekrarlar yaparak o davranışın alışkanlık haline gelmesi sağlanır. Böylece tabiat, aklın doğrularına göre değişmiş olur.¹⁹

¹⁷ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, s. 29.

¹⁸ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 267.

¹⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 303.

Mâtürîdî Kitabü't-Tevhîd'de Aristoteles'i tenkid etmesine²⁰ rağmen ahlak konusunda onunla benzer görüşlere sahiptir. Fakat Mâtürîdî'nin bu düşüncelerini ondan aldığına dair elimizde kesin bir delil de bulunmamaktadır. Bununla beraber onun, insanın yapısına yönelik düşüncelerini hem tabiat anlayışına hem de Kur'ânî bakış açısına bağlamak daha doğru olacaktır. Çünkü o, bir taraftan Hint yarım adasındaki çeşitli inançlara mensup kişilerle Allah-alem ilişkisi hakkında tartışırken bir yandan da Mu'tezilî alimlerle Allah-alem ilişkisine ek olarak insan ve fiilleri konusunda münazaralar yapmaktaydı. Bu nedenle onun düşüncelerinin bu aktif zihinsel faaliyetlerin ürünü olduğunu söylemek de mümkündür.

Mâtürîdî'nin düşüncelerini incelememiz sonucunda ahlaki kişiliğin, insan tabiatının şekillenmesi üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle ona göre insan yapısındaki temel unsurları incelerken ilk olarak insan tabiatını ele alacağız. Bu bakımdan öncelikle insan tabiatının mahiyeti, özellikleri ve insan tabiatına yönelik sınıflandırmalar tetkik edilecektir. Ardından sırasıyla aklın ve nefsin insan tabiatı üzerinde etkisini anlamamız için akıl ve nefis kavramları ele alınacaktır.

1. 1. 1. İnsan Tabiatı

Kişiliğin oluşumunda tab'/tabiat, hem esnek yapısı hem de kalıplaşabilmesi nedeniyle ahlakın inşasında önemli bir role sahiptir. Onun bu önemli fonksiyonunu daha iyi anlamak için tabiatın anlamını ve ahlak açısından özelliklerini incelemeye çalışacağız.

Tabiat, Arapça'da yaratmak, inşa etmek,²¹ mühürlemek²², biçimlendirmek²³ anlamına gelen "t-b-a" fiilinin mastarı olan tab' kelimesinin müennesidir.²⁴ Türkçe'ye tab' yerine tabiat kavramı geçmiştir. Tabiatın Türkçe'deki anlamı ise doğa,

²⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 215-218.

²¹ İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, "tab' "md., c. 4, s. 2634.

²² Cevherî, İsmail b. Hammâd; es-Sıhah Tacü'l-Luğa ve Sıhahu'l-Arabiyye, "tab' " md., tahkik; Ahmed Abdugaffar Attâr, Lübnan, 1990, c. 3, s. 1252

²³ İbrahim Mustafa-Hasan ez- Zeyyad-Abdülkadir Hamid-Muhammed Ali Neccâr; el-Mu'cemü'l-Vasıt, "tabiat" md., Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996, s. 549.

²⁴ İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, "tab' " md., c. 4, s. 2634.

doğal özellik, huy ve karakterdir.²⁵ Arapça kaynaklarda insanın yapısının ahlaka yönelik kısmını araştırdığımızda daima tab' kavramının tercih edildiğini görürüz. Fakat Türkçe'ye bu kelimenin "tabiat" şeklinde geçmesinden dolayı sözlük anlamlarının verildiği kısım hariç diğer kısımlarda tabiat kelimesi kullanacağız.

Tab' insanın yaratılışında bulunan özellikler²⁶ ve bir şeyi herhangi bir şekilde biçimlendirmek anlamına gelmektedir. Bu kelime insan için kullanıldığında nefsi herhangi bir surette nakşetmek anlamına gelir.²⁷

Klasik sözlüklerde yapılan tanımların hemen hepsinde tabiat, bu şekilde tarif edilmiştir. Bu tanımda insanın doğuştan getirdiği özelliklere, belirli bir yapıya ve öze sahip olmasına vurgu yapıldığını görürüz. Bununla beraber bazı sözlüklerde tabiat kavramının farklı yönlerine de işaret edilmiştir. Örneğin İsfehânî (ö. 971/1563), tab'ı, değiştirilme imkanı olmayan güç için kullanılan bir isim olarak tarif eder.²⁸ Cürçânî (ö. 816/1413) tab'ı, insanda iradeden farklı olarak bulunan şey olarak tanımlar. Ona göre tabiat, cisimlere nüfuz eden, cismin doğal bir olgunluğa ulaşmasını sağlayan kuvvettir.²⁹ Tehnevî (ö. 1158/1745) ise tab' kavramının hem ruhi hem de fiziksel özelliklerde geçerli olduğunu belirtir. Daha açık bir ifadeyle tab'; insanın yemesi, içmesi, yürümesi gibi fiziksel özellikleriyle ilgili olabileceği gibi devam eden kaybolmayan huylarıyla da ilgilidir.³⁰ İsfehânî insan tabiatının şekillenmesinin hem yaratılıştan hem de alışkanlıklarla (âdet) olabileceğini belirtir.³¹

Tab'/tabiat kelimesinin bu tanımlarından çıkardığımızın sonuca göre insan tabiatı; değişmesi mümkün olmayan veya çok zor değişebilen, iradeden farklı, etkileme özelliği bulunan, ruhi ve fiziksel yapıyla ilgili hem doğuştan hem de sonradan edinilen alışkanlıklarla ortaya çıkan bir unsurdur. Bununla beraber

²⁵ <http://www.tdk.gov.tr>. "Tabiat" maddesi. (Erişim Tarihi: 27.09.2019)

²⁶ İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, "tab'" md., c. 4, s. 2634.

²⁷ İsfehânî, el-Müfredât, "tab'" md., s. 515.

²⁸ İsfehânî, ez-Zerî'a, s. 96.

²⁹ Cürçânî, Ali b. Muhammed Şerif; Kitâbü't-Ta'rîfât, "tab'-tabiat" md., Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985, s. 145.

³⁰ Tehnevî, Muhammed Ali; Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm, "Tabiat" md., tahkik; Ali Rahrûc, Mektebetü Lübnân, Lübnan, 1996, c. 2, s. 1127.

³¹ İsfehânî, el-Müfredât, "tab'" md., s. 515.

Muhammed Bâsil et-Tâî'nin *tab'* ve tabiat kavramlarının kullanıldığı alanı birbirinden ayırması tabiat kavramının Arap dilindeki kullanımını daha anlaşılır hale getirmektedir. Ona göre insan *tab'*ı denildiğinde insanın huyu (huluk) anlaşılmaktadır. İnsan tabiatı denildiğinde de insanın şekli, rengi, boyu gibi fiziksel özellikleri kastedilir.³² Bu açıklama bize kelimelerin kültürler arası geçişlerde nasıl değişerek farklı anlam ve kullanımlara sahip olduğunu göstermektedir.

Tab'/tabiat kavramının insanın fiziksel özelliklerinin dışında ahlakla da ilgili olması insan davranışlarını göz önünde bulundurmaya gerekli kılmıştır. Kalıcı hale gelmiş insan davranışları huy olarak adlandırılmış ve bunun da insan fiillerine etki eden bir tür tabiat olduğu söylenmiştir.³³ Bu nedenle tab'/tabiat kavramıyla ilgisinden ve Mâtürîdî'nin tabiatın kalıcı yönüne vurgu yapmasından dolayı huy kelimesini de incelememiz gerekmektedir.

Huy, Arapça'da huluk kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Huluk; din, tabiat ve seciyye³⁴, âdet³⁵ anlamındadır. Bu kelimeyle insan nefsi ve özellikleriyle ona has anlamların anlatılması amaçlanır. İnsanın huy sahibi olmasından kasıt kişinin yaratılıştaki tabiatından farklı özelliklere sahip olmasıdır.³⁶ İsfehânî'ye göre huluk, halk kelimesi gibi bir takım özellikleri anlatır. Fakat huluk, daha çok soyut konularla ilgilidir ve hulukun idrak edilmesi için belirli bir bilgi birikimi gereklidir. Halk ise somut olan ve herkesin kolayca algıladığı durum, şekil, ve görünümle ilgilidir. Bu nedenle halk, kimi zaman doğuştan gelen bir kuvvete ait kabul edilirken huluk insanın çoğunlukla yapmaya eğilimli olduğu şeylerin sonradan kazanılan (mükteseb) bir durum haline gelmesini anlatmak için kullanılmıştır. Buna göre huluk, insanda mevcut olan güçlerin tekrarlar yapılarak kalıcı hale gelmesidir. Böylece huya ait fiiller düşünmeksizin kendiliğinden ortaya çıkar.³⁷ Tehnevî de benzer bir tanım

³² et-Tâî, Muhammed Bâsil; Dakiku'l-Kelam, Âlemü'l-Kütübi'l-Hadi, Ürdün, 2010, s. 166.

³³ Eyüboğlu, İsmet Zeki; Türk Etimoloji Sözlüğü, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991, s. 328; <https://nisanyansozluk.com>. (Erişim Tarihi 28.09.2019)

³⁴ İbn Manzur, Lisânü'l-Arap, "hulk" md., c. 2, s. 1245.

³⁵ Tehnevî, Keşşâf, "huluk" md., c. 1, s. 762.

³⁶ İbn Manzur, age., "hulk" c. 2, s. 1245.

³⁷ İsfehânî, ez-Zerîa, s. 96-97.

yapar. Fakat burada huyu bir meleke olarak nitelendirir. Ona göre huy, düşünmeksizin ve zorlanmaksızın nefse ait fiillerin kolayca yapılmasını sağlayan bir melekedir. Bir sıfatın huy olabilmesi için onun insanda yerleşik hale gelip sabitlenmesi gerekir. Örneğin yumuşak huylu bir insanın öfkelenmesi huy değildir. Çünkü huy haline gelen bir fiilin huy olmadan önceki halinde, zorlanma ve düşünme söz konusudur. Halbuki öfkelenmede düşünme olmadığı gibi devamlılık da yoktur. Bu nedenle insanda yerleşik hale gelmemiş davranışlar huy olamaz.³⁸ İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ise huyu her hangi bir düşünme olmaksızın insanı fiile sevkeden (kalıcı) bir hal olarak tarif eder. Ona göre huy ikiye ayrılır. İlki; mizaçtan kaynaklanan tabiî huylardır. Diğeri; alışkanlıklarla ve eğitimle kazanılan huylardır.³⁹

Huluk kavramıyla ilgili yapılan bu tanımlarda huyun daha çok tekrarlarla sabit hale gelen alışkanlıklar için kullanıldığını görürüz. Nitekim bu tanımlarda geçen âdet kelimesi de zorlanmadan yapacak şekilde alışkanlık haline gelen her davranış için kullanılır.⁴⁰ İsfehâni bu hale gelen davranışların ikinci tabiat olduğunu belirtir.⁴¹ Demek ki huyun olabilmesi için bir fiilin sık sık tekrarlanarak alışkanlık haline gelmesi gerekir. Böylece alışkanlık haline gelen davranış huy olmaktadır. O halde doğuştan gelen tabiatla sonradan edinilen tabiat birbirinden farklıdır.

Bununla beraber Mâtürîdî'nin tab'/tabiat kelimesine verdiği anlamı anlayabilmek için bu kelimenin sadece sözlük anlamlarına bakmanın yeterli olmadığı görülmektedir. Ayrıca o, insanı anlatırken *tab'* kavramını pek çok yerde kullanmasına rağmen bu kavramın ne olduğuna, bununla neyi kastettiğine dair en ufak bir açıklama yapmaz. Bu nedenle Mâtürîdî'nin *tab'* kavramıyla anlatmak istediği anlamın anlaşılabilmesi için mantık ilminden faydalanmanın doğru olacağı kanaati oluşmuştur. Çünkü Mâtürîdî, Aristoteles'in kategorilerini çok iyi bilmekte ve onun, cevherin ezeli olarak tek başına var olabileceği görüşünü tenkit edip

³⁸ Tehânevî, Keşşâf, "huluk" md., c. 1, s. 762; Cürçânî, Ta'rîfât, "huluk" md., s. 106.

³⁹ İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-Ahlak, s. 25-26.

⁴⁰ Komisyon, Mucemü'l-Vasıt, "âdet" md., s. 635.

⁴¹ İsfehânî, "a-v-d" md., el-Müfredât, s. 594.

reddetmektedir.⁴² Bununla beraber onda varlıkların kategorize edilmesi açık bir şekilde görülmez. Ancak onun cevher, araz, *tab'* ifadelerini kelami meseleleri ispatlamakta kullanması, Aristoteles'in kategorilerinden istifade ettiğini de gösterir. Bu nedenle mantık ilminin temelini oluşturan kategoriler bahsine kısaca değineceğiz.

Kavram, bir objenin zihindeki tasavvurudur.⁴³ Aristoteles, Organon serisinin ilk kitabı Kategoriler'de kavram incelemesi yapar. Kategori, varlığın veya bir konuya yüklenen yüklemnin çeşitli sınıflarıdır. Daha açık bir ifadeyle kategori, varlığın ne çeşit olduğu gösteren genel kavramlardır.⁴⁴ Aristoteles'e göre kategoriler öz (cevher), nicelik, nitelik, görelilik, zaman, durum, sahiplik, etki ve edilgenliktir.⁴⁵ Bir varlığın kategorik kısımlara ayrılması demek; cevher olup olmadığının, nicelik bakımından sayısal özelliklerinin, nitelik açısından da bir takım vasıflarının, zaman ve mekan içerisindeki durumunun, başka bir şeyi etkilemesi ve etkiye maruz kalmasının incelenmesidir. Kategoriler, tasdik ve inkar etme özelliği olmadığı için doğru veya yanlış değillerdir.⁴⁶ Bunlardan hiç birinin tek başına bir şeyi onaylaması veya reddetmesi söz konusu olamaz. Onay veya reddin olması için başka bir terime ihtiyaç vardır. O zaman onay veya reddetme, doğru ya da yanlış yargıları oluşur.⁴⁷

Kategorilerde bizim konumuzla ilgili olan bölüm niteliktir. Nitelik, kendisi ile bir şeyin nasıl olduğu söylenen terimdir. Nasıl sorusunun cevabı, o şeyin niteliğini bize gösterir. Niteliğin dört çeşidi vardır. Birincisi; durum⁴⁸ bildiren niteliklerdir.

⁴² Mâtürîdî, Tevhîd, s. 215-216.

⁴³ Öner, Necati; Klasik Mantık, Bilim Yayınları, Ankara, 1996, s. 27.

⁴⁴ Çapak, İbrahim; Ebu Hamid El-Gazali'nin Mantık Anlayışı, (Doktora Tezi), Ankara, 2003, s. 49; Öner, age., s. 38.

⁴⁵ Aristoteles, Kategoriler-Önermeler, s. 23.

⁴⁶ Öner, age., s. 39.

⁴⁷ Öner, age., s. 38; Aristoteles, Kategoriler, s. 23.

⁴⁸ Durum diye ifade ettiğimiz bu kelimenin orijinali "heksis" dir. Aristoteles'in Fizik kitabında "heksis", Saffet Bâbür tarafından durum olarak tercüme edilmiştir. bkz. Aristoteles, Fizik, s. 317. Yine bu kelime Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik isimli eserinin ilk tercümesini yapan İshak b. Huneyn tarafından hey'e olarak tercüme edilerek huy kavramının karşılığı olarak düşünülmüştür. (bkz. Özturan, Hümeýra; Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı, s. 169.) Heksis kelimesinin hal kavramı yerine durum olarak çevirisi daha uygun gözükmektedir. (bkz. Aristoteles, Kategoriler, s. 41.) Halbuki hal olarak kabul edilen şeyde her zaman devamlılık olmayabilir. Ayrıca hal geçici şeylere ait bir kullanımı çağrıştırmaktadır. (bkz. Komisyon, Mucemü'l-Vasıt, "hâl" md., s. 209.) Bu nedenle Öner'in Mantık kitabında geçen hal kelimesi durum olarak alınmıştır.

Bunlar fazilet, adalet gibi ifadelerdir. İkincisi; meyil ifade eden niteliklerdir. Bunlar kolayca değişebilirler. Üçüncüsü; duyu nitelikleridir. Tatlılık, acılık, kokular, renkler vs. Dördüncüsü; şekil niteliğidir. Bir şeyin eğri veya doğru oluşu, üç veya dört köşeli olması gibi.⁴⁹

Aristoteles, niteliğin birinci türü olan durum bildiren niteliklerle ikinci türü olan meyil ifade eden yatkınlığı birbiriyle kıyaslar. Ona göre durum; süreklilik veya duraksama bakımından yatkınlıktan ayrılır. Bilimler ve erdemler kolaylıkla değişmediklerinden ve önemli bir neden olmadığı sürece aynı kaldıklarından durum olma özelliğine sahiptirler. Buna karşılık sıcaklık, soğukluk gibi şeyler yatkınlıktır ve insan bunlardan etkilenmeye meyillidir. İnsan, vücut sıcaklığı normalden üşüyebilir, sağlıklıyken hastalanabilir. Dolayısıyla insan vücudundaki sıcaklık değişkendir. Her ne zaman yatkınlıklardan birisi doğallaşır ve sürekli hale gelirse ona durum denir. Durum; sürekli olan ve değişmesi zor niteliklerdir.⁵⁰ Burada durum ve yatkınlıklar süreklilik ve etkilenme açısından belirgin bir şekilde ayrılmıştır.

Aristoteles'in kurduğu mantık ilmi, mütakaddimûn kalamcılarının çoğunluğu tarafından eleştirilmiş olsa⁵¹ bile, Mâtürîdî de dahil bir kısım mütakallimler tarafından İslamî bir şekle büründürülerek Allah'ın sıfatları ve tabiat konusunda kullanılmıştır.⁵² Aristoteles'in tabiat düşüncesinde yer alan nesnelere, ölçülebilen değerler açısından değil nesneye özelliği kazandıran nitelikler bakımından ele alınmıştır.⁵³ Tıpkı Aristoteles gibi Mâtürîdî'nin tabiat düşüncesinde de nitelikler ön plandadır. Bu nedenle onun tabiattan kastı bir şeyin ne olduğuna ve nasıl olduğuna yönelik cevapta saklıdır. Kategorilerdeki öz yani cevherden sonraki diğer kısımların birer araz olduğu göz önünde bulundurulursa nesnelere niteliğini bildiren tab'ın aslında bir tür sıfat veya araz olduğu anlaşılır. Buna göre tab', varlığın hem özünü

⁴⁹ Öner, age., s. 39-40.

⁵⁰ Aristoteles, age., s. 41.

⁵¹ Köz, İsmail; "Mantık Kelam İlişkisi", Kelam Öğretimi Sempozyumu, AÜİFD, Ankara, 2008, s. 86.

⁵² Köz, "Mantık-Kelam İlişkisi", s. 93-94.

⁵³ Köz, İsmail; Aristoteles Mantığı ile Felsefe Bilim İlişkisi, AÜİFD, 2002, sayı 2, c. 43, s. 370.

hem de ondaki gelip geçici durumları anlatmaya yarayan keyfiyet bildiren bir kavramdır.

Bu açıdan bakınca insan tabiatı denildiğinde Mâtürîdî'nin insana ait kalıcı ve geçici olan özelliklerden bahsettiğini anlarız. O, aslında ahlak açısından insan huylarını ve eğilimlerini anlatır. Kalıcı olan nitelikler durum bildiren niteliklerdir ki bunlar insanda yerleşmiş huylardır. Bunun yanısıra insanın etkilenmesi anlamına gelen geçici durumlar vardır ki bunlar da yatkınlıklardır.⁵⁴ Özellikle yatkınlıklar anlamında tab' kavramı, ahlaki eğitimin en önemli unsurudur. Buna göre Mâtürîdî'nin tab' kavramından insanın hem doğuştan getirdiği yatkınlıkları ile sonradan edindiği kazanılmış özelliklerini yani kişiliğini anlarız.

Ona göre insanda sadece tek bir tabiatın olduğu söylenemez. O, varlık görüşünün bir gereği olarak insanda pek çok tabiatın varlığını kabul eder.⁵⁵ Bu tabiatlar yani nitelikler birbirlerine karşıt olabileceği gibi birbirini destekleyip kuvvetlendirebilir veya birbirinin olumsuz yönünü giderebilir. Örneğin insanda cimrilik, acelecilik gibi birtakım olumsuz eğilimler olabilir. Fakat insanda bu özelliklerin düzenlenmesini sağlayacak, kendini eğitmeye⁵⁶ ve değiştirmeye⁵⁷ yönelik bir tabiat da vardır. İnsanın eğitilebilir olması ondaki olumsuz eğilimlerin düzenlenip kontrol edilmesini sağlar. Bu nedenle insan hiçbir şekilde ne tamamiyle kötüye eğilimli ne de tamamiyle iyiye meyillidir. İnsan olumlu ve olumsuz temayüllere eşit mesafede yaratılmıştır. İnsanın bir şeyi isteme eğilimine karşılık onu terketme tabiatının yaratılması bunun bir örneğidir.⁵⁸

Mâtürîdî insanın iyi ve kötü tabiatlara eşit mesafede olduğunu söylerken, kimi insanların yaratılıştan seçkin tabiatla yaratıldığını iddia eden düşünceleri reddeder. O, insanların hiçbir şekilde yaratıldıkları tabiatları sebebiyle birbirlerinden üstün olamayacağını belirtir. Eğer insanlarda bir seviye farkı olacaksa da bunun sadece akıl

⁵⁴ Aristoteles, Kategoriler, s. 41.

⁵⁵ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 67.

⁵⁶ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 251.

⁵⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 138.

⁵⁸ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 251.

nedeniyle olacağını dile getirir. Ona göre insan, tabiatı nedeniyle değil akli sebebiyle mükelleftir. Çünkü yaratılıştan gelen özelliklerin değişken olması ve başka bir şey meyletme potansiyelini taşıması, tabiatın mükellefiyet için bir şart olmasını engeller. Bu nedenle doğruları hiçbir şart ve zeminde değişmeyen akıl, sorumluluk sebebidir.⁵⁹ İnsan ise akli nedeniyle değerlidir.

Mâtürîdî'ye göre insan tabiatı temelde kendisine lezzet veren şeylere yönelirken acı veren şeylerden de kaçır.⁶⁰ Bu özelliği nedeniyle tabiatın özünün hazza yönelik olduğu anlaşılır. Fakat insanın yaratılışında olan bu vasıf, değişme özelliği ile beraber düşünüldüğünde aslında insanı iyi ve doğru olana yöneltmede itici bir güç konumunda olabilir. İnsan ileriye dönük fayda ve zarar dengesini kurduğunda kendi tabiatındaki zevk alma ve acıya katlanma duygusunu erteleyebilir. Bu sayede insandaki bir takım tabii özellikler yani yatkınlıklar değişebilir. Nitekim insan kendi tabiatının hoşlanacağı ve aklın da onayladığı daha büyük zevk ve tatları kendisi için hedef olarak tayin edebilir. İnsanın bu hedefe odaklanarak tercih ettiği davranışlar, kendisinde yeni bir tabiatın oluşmasına ve bir takım olumlu huylar kazanmasına neden olacaktır.⁶¹ Buradaki metot insan tabiatının bahsettiğimiz temel özelliğinden yola çıkarak yine onun tatminini sağlayacak şekilde sadece hedefin değiştirilmesi tarzında akılcı bir uygulamadır. Bu nedenle onun bu yönteminin insan tabiatına uygun bir eğitim anlayışı olduğunu söyleyebiliriz.

Mâtürîdî'ye göre insandaki çeşitli mesleklere ve biyolojik yapıya dair tabiatların, ahlakın konusu olan yatkınlıklardan farklı olduğunu görürüz. Bununla beraber o, bu tür eğilimlerin ahlakla ilgisini de kurmayı ihmal etmez. Ona göre insanlar, kendi eğilimlerine uygun meslekler seçerler. Çünkü insanlar farklı eğilimlerde yaratılmışlardır. Bu nedenle çeşitli meslek grupları ortaya çıkmıştır. Tabiatları gereği kimi insan yüce ve üstün vasıflar gerektiren meslekleri tercih ederken, diğer bir kısmı düşük meslekleri severek yapar.⁶² Bununla beraber o, hangi

⁵⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 303-304.

⁶⁰ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 1, s. 274.

⁶¹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 251.

⁶² Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 138-139.

mesleğe yatkın olursa olsun her insanda olumlu ve olumsuz niteliklerin bulunacağını savunur. İnsana düşen görev disiplinli bir eğitimle, yaratılışında bulunan olumsuz nitelikleri iyi olanlarla değiştirmektir. Çünkü insan bunu yapabilecek özellikte yaratılmıştır ve bununla da mükelleftir.⁶³

Yine insanın biyolojik yapısına ait bazı eğilimleri vardır. Bunlar canlılığın ve hayati fonksiyonların devam etmesi için gerekli olan tamamıyla engellenmesi ve ortadan kaldırılması mümkün olmayan yatkınlıklardır. Matürîdi, insanın varlığını devam ettirebilmesi için bu eğilimlerin aklın belirlediği ahlaki ilkeler doğrultusunda tatmin edilmesini savunur.⁶⁴ Bu bakımdan biyolojik yapıya ait özellikler hiçbir şekilde ortadan kaldırılamazken ahlakın konusu olan eğilimler akıl tarafından eğitilerek tamamıyla ortadan kalkar ve yeni bir ahlaki tabiat yani kişilik ortaya çıkar.

Ahlakın varlığı, insanın eğitilebilir olmasına bağlıdır. Ahlaki eğitimin mümkün olması insan tabiatının buna müsait olmasını gerektirir. Bu da insanın değişebilen yatkınlıklarının bulunması demektir. Bununla beraber yatkınlıklar, yapılan bilinçli veya bilinçsiz tekrarlarla alışkanlık haline gelerek huy adını alır ve bir kişilik özelliği olur. Dolayısıyla insanda iki türlü tabiatın var olduğunu söylemek mümkündür. İlki doğuştan var olan eğilimler diğeri sonradan kazanılmış eğilimlerdir. Burada ilk olarak insan tabiatında doğuştan var olan eğilimleri inceleyeceğiz.

1. 1. 1. 1. İnsan Tabiatında Doğuştan Varolan Eğilimler

İslam ahlakçıları, daha önce bahsettiğimiz huy kavramını hem doğuştan gelen özellikler hem de sonradan kazanılan alışkanlıklar için kullanmışlardır.⁶⁵ Bununla beraber huyun sadece sonradan kazanılan bir alışkanlık olduğuna dair görüşler de mevcuttur. Bu görüşlere göre doğuştan gelen yatkınlıklara tabiat denirken sonradan edinilen ahlaka, huy denilmiştir.⁶⁶ Mâtürîdî de huyun sonradan kazanıldığını

⁶³ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 251-252.

⁶⁴ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 267.

⁶⁵ İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-Ahlak, s. 25-26; İsfehânî, ez-Zerîa, s. 96-97.

⁶⁶ Erdem, Hüsamettin, "Osmanlı'da Ahlak Ve Bazı Ahlak Risaleleri", SÜİFD, Konya, 2000, sayı: 10, s. 36.

belirtmekle beraber onun, eserlerinde hem doğuştan gelen eğilimler hem de kazanılmış ahlak için *tab*’ kavramını kullandığını görürüz. Fakat o, doğuştan gelen tabiatı anlatmak için *tab*’ kavramını *halk* kelimesiyle birlikte *tab’u’l-halk*⁶⁷ şeklinde kullanır. Bu kavramların yanısıra doğuştan gelen eğilimler için *hilkat* ve *metbu*’ kavramlarını da tercih eder.⁶⁸

İnsan tabiatında doğuştan var olan eğilimler dediğimizde insanın yapısında bulunan ve yaratılıştan gelen, değişmeye ve gelişmeye müsait, eğitilmemiş, işlenmemiş eğilimleri kastederiz. Mâtürîdî, Allah’ın insanları çeşitli tabiatlarda yarattığından bahsederken, bu tabiatların mevcut lezzetlere meylettğine, insanı bunlara teşvik ettiğine ve bu lezzetleri insana güzel gösterdiğine değinir. Ona göre tabiatın bu özelliğinin nedeni; insan tabiatının meylettği şeylere yönelik isteklerin insana doğuştan yerleştirilmesindedir.⁶⁹ Onun doğuştan olan eğilimler konusundaki ifadelerinde daima iki şey dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan ilki; tabiata ait bir fiil olan meyl kelimesidir. Diğer de insan tabiatının insanı yönlendirici bir etkiye sahip olmasıdır. Bu nedenle doğuştan gelen tabiatı tanıyabilmemiz için Mâtürîdî’nin vurgu yaptığı meyl ve yönlendirici olmakla neyi kastettiğini anlamaya çalışacağız.

Her hangi bir cisme baktığımızda onun tabiatına yönelik üç türlü durumun olduğunu görürüz. Birincisi; cismin temel özelliğinin ortaya çıkmasıdır. Bunlar sıcaklık, soğukluk vs. gibi niteliklerdir. İkincisi; cismin, tabiatının dışında bir konumda bulunmasıdır. Buna meyl ve hareket denir. Yukarı atılan taşın hareketi gibi. Nitekim yukarıya atılan taşın aşağıya düşmesi de meyldir.⁷⁰ Üçüncüsü cismin kendi konumunda olmasıdır. Bu da durağanlıktır.⁷¹ Bizim konumuzla ilgili olan meyl; cismin engellendiği tabiata, uygun olmasını sağlayan bir niteliktir. Ayrıca cisme arız olan ve hareketini değiştiren hale de meyl denilmiştir.⁷² Bunu daha açık bir şekilde

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. 3, s. 198.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, c. 3, s. 138; c. 5, s. 251.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 303.

⁷⁰ Tehânevî, *Keşşâf*, c. 2, s. 1674.

⁷¹ İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdillâh b. Ali, *Kitâbü’n-Necât*, ilmi kontrol Macid Fahri, Dârul-Afakı’l-Cedîd, Beyrut, 1982, s. 179.

⁷² Cürcânî, *Ta’rîfât*, “meyl” md., s. 258.

şöyle ifade edebiliriz. Bir cisim için belirlenen bir nitelik vardır. Bununla beraber cismin sahip olduğu bu nitelik, kendisine karşıt konumda olan başka bir özelliğin var olmasını engeller. Cismin sahip olduğu şimdiki niteliğin bir sebeple etkisini yitirip karşıtı olan özelliğe yönelmesine veya o özelliğe sahip olmasına meyl denildiği söylenebilir. Buna göre meylin, tabiatın veya içinde bulunduğu durumun değişmesini sağlayan bir hareket olduğunu söyleyebiliriz.

İnsan tabiatı ve meyl ilişkisini incelediğimizde insanda bir meylin olabilmesi için duyular vasıtasıyla her hangi bir algının olması gereklidir.⁷³ Algılama sonucunda insan yapısında bir etkilenme meydana gelir.⁷⁴ Oluşan etki insan tabiatına uygun olduğu zaman insanın bu etkilenmeye verdiği cevap meyletmek şeklindedir.⁷⁵ Tanımdan da anlaşılacağı üzere meylin olması aynı zamanda insan tabiatına ait bir niteliğin değişmesi demektir. Çünkü meyllle beraber cismin herhangi bir niteliği cisimden ayrılırken meyl sayesinde başka bir nitelik öncekinin yerine geçmektedir. Ahlak açısından değerlendirdiğimizde ise insan yapısındaki pek çok tabiatın meyl ile değişebildiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle Mâtürîdî'nin pek çok yerde bahsettiği değişebilen tabiat kavramıyla insanda var olan doğuştan gelen nitelikleri anlıyoruz. Zira bu nitelikler işlenmediği için henüz sabitleşmemiştir. Bu nedenle meyl fiiline sahip olan, sabit olmayan ve değişkenlik gösteren bu nitelikler doğuştan gelen tabiatı oluşturur ki; bunlara insan tabiatında doğuştan olan eğilim denilmesi mümkündür.

Mâtürîdî'nin insan tabiatına yönelik ifadelerinde dikkatimizi çeken diğer bir husus; tabiatın insanı teşvik etmesidir ki onun bunu ifade ederken kullandığı kelime davet etmek anlamındaki *deâ*' fiilidir. Tabiat hakkında bu fiilin kullanılması tabiatın; çağırın, teşvik eden bir unsur olduğunu da gösterir. Tabiatın bu özelliği de onun bir eğilim olduğunu doğrulamaktadır. Bununla beraber Mâtürîdî'nin, tabiatın davetini tabiata ait isteklere bağlaması, onun insanı fiile sevkeden bir rolü olduğu göstermektedir.⁷⁶ Nitekim günümüzde eğilim; bir nesnede potansiyel olarak bulunan,

⁷³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 302.

⁷⁴ Aristoteles, *Fizik*, 315-317.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. 1, s. 251-252.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 303.

herhangi bir şeye doğru harekete geçiren güç ya da etki olarak tanımlanmaktadır.⁷⁷ Bu nedenle eğilimin aynı zamanda insanı belirli davranışlara iten duygu ve güç olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuçta Mâtürîdî'nin tabiatın hem meyl yönüne hem de insanı bir şeye teşvik edici yönüne vurgu yapması doğuştan gelen tabiatın, birer eğilim olduğunu gösterir. Bu nedenle doğuştan gelen özelliklerden ve değişebilen tabiattan bahsedildiğinde onun eğilim ve yatkınlıkları kastettiğini ifade edebiliriz.

Mâtürîdî'nin doğuştan gelen tabiat anlamında hilkat, tab'u'l-halk, metbu' kelimelerini kullandığını söylemiştik. Farklı alimlerin tabiat kavramı yerine fitrat kelimesini kullanması ve bu kelimenin yaygınlık kazanması nedeniyle Mâtürîdî'nin de onlar gibi tabiat kavramıyla fitratı kastettiği düşünülebilir. Fakat onun fitrat kelimesini Allah'ın insanın yapısına yaratıcısını tanıma yeteneğini yerleştirmesi şeklinde anladığını görürüz. Fitrat kelimesinin kendisinden türediği “f-t-r” fiili ve türevleri Kur'an'da pek çok yerde geçmektedir. Ancak bunlardan sadece bir tanesi insanın yaratılışıyla ilgilidir.⁷⁸ Nitekim İmam Mâtürîdî bu ayette fitratın birkaç anlama geldiğini belirterek kelimeyi Allah'ın, insanların yaratılışına koyduğu kendisinin varlığına dair bilgi olarak tanımlar. Bu bilgi, Allah'ın her doğan insanın yaratılışına, kendisinin Rab ve bir tek oluşunu bilmeleri için yerleştirdiği bir özelliktir. Bu özellik, bebeklerin doğduktan sonra annelerinden gıdalarını alış biçimini kimse onlara öğretmediği halde bilmeleri gibidir. Nitekim ona göre Hz. Peygamber'in “Her çocuk İslam fitratı üzere doğar. Sonra anne-babası onu yahudileştirir veya hristiyanlaştırır.”⁷⁹ buyurması bu gerçeği ifade etmektedir. Fitratın ikinci anlamı ise insanların bizzat kendilerine ve yaratılış özelliklerine bakarak Allah'ın birliği ve rab oluşu bilgisine ulaşmalarıdır. Burada akıl, insana yol gösterici ve rehberdir. İnsanın yaratılışında Allah'ın birliğine ve rab oluşuna işaret eden deliller vardır. İnsan bunları tefekkür ederek Allah hakkındaki bilgiye ulaşır. Fitratın

⁷⁷ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, “eğilim” md., s. 283-284.

⁷⁸ Rûm, 30/30.

⁷⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahimel-Cû'fî, el-Câmi'u's-Sahîh, İstanbul, 1992, Tefsir (Rûm) 2.

bir diğerk anlamı, Allah'ın insanları imtihan sorumluluğunu taşıyacak şekilde yaratmasıdır.⁸⁰ Bunun da insanın akıl ve tercih yeteneğine bağılı fiil işleme kudretine sahip olması anlamına gelmesi muhtemeldir.

Buna göre Mâtürîdî'nin fıtratı insanın yaratılıştan getirdiğı pek çok eğilimden sadece biri olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla fıtrat, Allah'ın bir ve tek olduğunu bilmeye yönelik yaratılıştan gelen bir tabiat yani yatkınlıktır. Onun fıtrat kelimesini bu anlamının dışında insandaki doğuştan gelen bütün eğilimlerin genel bir adı olarak kullandığına dair bir izaha hiçbir yerde rastlayamadık. Nitekim Mâtürîdî'nin doğuştan gelen eğilimler hakkında hilkat, tab' kelimelerini kullanması onun "fıtrat" kelimesine daha özel bir anlam verirken tabiat kavramını daha genel bir manada kullandığını göstermektedir.

İnsanın doğuştan sahip olduğu tabiatlar/eğilimler çeşitlidir.⁸¹ Bu aynı zamanda insanda iyi ve kötü eğilimlerin olduğunu da gösterir. Burada insanda kötü eğilimlerin olması insanın kötü olduğu anlamına mı gelmektedir? sorusu karşımıza çıkar. İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflanması hakkında Mâtürîdî'nin, *tab'* ve *âdet* kavramlarını kullandığını görürüz. Ona göre bir insanda kötü vasıflar, tabiat/huy ya da âdet/alışkanlık haline geldiğinde o insan, iyi ve kötüyü ayırt edemez ve ahlaki olarak iyi bir sonuca erişemez. Fakat insanda kötü eğilimler, bir huy ve alışkanlık haline gelmediğı takdirde bu insanın ahlaki açıdan iyiliğe ulaşması mümkündür.⁸² Buna göre bir insanı iyi veya kötü olarak vasıflandırmak için ondaki iyi ve kötüye yönelik eğilimlerin huy veya alışkanlık olarak yerleşmesi gereklidir. Daha önce de belirtildiğı gibi bir fiilin alışkanlık olması o fiili yaparken hiçbir şekilde zorlanmanın olmaması ve o fiilin tabiatıtan kaynaklanan zorunlu yapılan fiil konumuna gelmesiyle mümkündür. Buna göre Mâtürîdî'ye göre eğilimler insanın iyi veya kötü olarak vasıflanmasına sebep olmaz.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. 4, s. 47.

⁸¹ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 67.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. 4, s. 345.

İnsan tabiatında doğuştan var olan eğilimlerin meyl özelliği sebebiyle değişime uğrayacağı daha önce belirtilmişti. Bu eğilimlerin değişebilirliğini kabul etmek aynı zamanda ahlakın eğitim yoluyla öğrenilebileceği görüşünü de benimsemek demektir. Nitekim Mâtürîdî, hayvanların düzenli bir terbiyeden sonra doğuştan gelen eğilimlerine karşıt bir eylemi sanki öz tabiatlarından kaynaklanan bir fiil gibi yapabileceklerini belirtir. Ona göre insan, tabiatına aykırı bir davranışı düzenli ve disiplinli bir eğitimden sonra zorlanmadan yapabilecek hale gelir.⁸³ Böylece insan yeni bir tabiat sahibi olur.

Buna karşılık insan tabiatının değişebilme imkanının zayıf olduğunu kabul eden görüşler de mevcuttur. Bunlardan en önemlisi Cahız'ın insan tabiatı hakkındaki düşünceleridir. Ona göre cisimlerde olduğu gibi nefste de birbirinden farklı ve birbirine karşıt, devamlı birbiriyle mücadele eden veya birbirini destekleyen tabiatlar vardır. Bunlar birbirlerinin etkisini azaltır veya çoğaltırlar. Her bir tabiat daha etkin olmak için mücadele eder. Bu nedenle var olan hiçbir tabiat yok iken var edilen bir şey değildir. Bunlar daima insan tabiatında mevcuttur ve uygun ortamda tekrar ortaya çıkarlar. Örneğin cimrilik, cömertlik, cesaret gibi nitelikler aslında insan doğasında daima mevcuttur ve bunlar fırsat bulunca açığa çıkan özelliklerdir.⁸⁴ Cahız'ın bu düşüncesinin temelinde Nazzam'ın (ö. 231/845) kumûn ve zuhur teorisi vardır. Nazzam, alemdeki her şeyin zıddıyla iç içe geçmiş halde bulunduğunu iddia etmiştir. Sıcak olan soğukla, hafif olan ağırla, acı olan tatlıyla beraberdir. Burada kuvvetli olan zayıf olana baskın olur ve kuvvetlinin etkisi ortaya çıkar. Ancak diğeri de asla yok olmaz.⁸⁵ Buna karşılık Mâtürîdî, kumûn ve zuhur teorisinin cisimde gizlenen şeyin ilk başlangıçtan beri hep bulunması ve hiçbir şekilde yok olmaması ve daima var olması nedeniyle yaratıcı düşüncesini ortadan kaldırdığını savunur. Bu özelliği bakımından bu teori, hudûs delilinin tam karşıtını ifade eder.⁸⁶ Dolayısıyla Cahız'ın

⁸³ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 138.

⁸⁴ Cengiz, Yunus; "Cahız'ın Mizaç Düşüncesi Yeni Bir Ahlak Edinme İmkânı Üzerine", İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Nobel Yayınları, Ankara, 2016, s. 36.

⁸⁵ Eş'arî, Makalât, c. 2, s. 23.

⁸⁶ Mâtürîdî, Tevhîd, 96; Uluç, Tahir; İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, 119-120.

insan tabiatı hakkında Nazzam'ın görüşüne dayanarak yaptığı bu yorumların Mâtürîdî açısından kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü ona göre insandaki yatkınlıklar eğitildiği zaman önceki durum tamamiyle ortadan kalkar ve yeni bir tabiat meydana gelir.

İnsan tabiatının ikiye ayrılması konusunda İbn Miskeveyh'in Mâtürîdî'deki gibi bir tasnif yaptığını görürüz. Bununla beraber o, Mâtürîdî gibi tabiat kavramını temel alarak bir ayırım yapmaktan ziyade *huluk* kelimesine göre bir sınıflandırma yapar. Ona göre huy insanda iki türdür. Birincisi; mizaçtan kaynaklanan huydur. En basit bir sebepten dolayı insanın öfkelenmesi gibi durumlar bu tür huya örnektir. İkincisi; kazanılan huydur ki alışkanlıklarla ve eğitimle elde edilir.⁸⁷ İbn Miskeveyh özellikle mizaçtan kaynaklanan huy görüşüyle Mâtürîdî'den ayrılmaktadır. İnsanın yapısını anlatırken kullanılan mizaç ise insan tabiatındaki bileşenleri ve bunların birbirleriyle ilişkilerini ifade eder.⁸⁸ Daha açık bir ifadeyle kökü Empledokles'e (MÖ. 432) kadar giden daha sonra Galen'in Hipokrat (MÖ. 375) tıbbına dayanarak geliştirdiği mizaç anlayışında, insan dahil olmak üzere bütün maddî varlıkların su, ateş, hava ve topraktan oluştuğu iddiası bulunmaktadır. Daha sonra bu dört unsur kuru, yaş, sıcak ve soğuk olarak değerlendirilirken insandaki biyolojik özelliklerle ilişkilendirilir. Bu nedenle bu unsurlar sarı safra, siyah safra ve balgam, kan şeklinde ifade edilmiştir. Galen tarafından mizaç, bu dört niteliğin yani kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluğun karışımı şeklinde anlaşılır. Ona göre bu karışımların az veya çok oluşuna göre insanın yapısı oluşmakta ve insanların davranışlarıyla huyları bu karışıma göre belirlenmektedir.⁸⁹

Varlıkların bu dört unsurla oluştuğu ve onlardan etkilendiği düşüncesini Mâtürîdî şiddetle reddeder. Çünkü bu görüşün temelinde bahsi geçen maddelerin ezeli olduğu iddiası bulunmaktadır. Kendileri yaratılmış konumunda olan varlıkların

⁸⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-Ahlak*, s. 25-26.

⁸⁸ Cengiz, Yunus; "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi Yeni Bir Ahlak Edinme İmkânı Üzerine", s. 32.

⁸⁹ Galen, "Kuva'n-Nefsi Tevâbiu' li Mizâci'l-Beden," nşr. Abdurrahman Bedevî, *el-Felsefe ve'l-Ulûminde'l-Arab*, Beyrut, 1981, s. 183-184; Kuşlu, Harun-Aydın, *Metin*; "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, editör: M. Zahit Tiyaki-Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayınları, Ankara, 2016, s. 9-12.

diğer varlıkları yaratması ve etkilemesi asla mümkün değildir. Nitekim ona göre tabiatlar cisimlerin içinde bulunduğu durumdan kaynaklanır. Örneğin bir cisimdeki fazla durağanlık rutubete sebep olurken fazla hareket ısı meydana getirir. Bu da alemin tabiatlardan değil, tabiatların alemin çeşitli hallerinden meydana geldiğini gösterir.⁹⁰

Bunun gibi daha pek çok delil sunan Mâtürîdî, özellikle insanın hür iradesi ve akıl vasıtasıyla fiil yapan bir varlık olduğunu vurgular. Bu nedenle onun doğuştan gelen insan tabiatı anlayışı, İbn Miskeveyh'in Galen'e dayanarak izah ettiği mizaç anlayışı temelindeki doğuştan gelen eğilim düşüncesinden ayrılır. Doğaldır ki İmam Mâtürîdî'nin bu anlayışının özünde Allah'ın tek ve eşsiz bir yaratıcı olmasının hassas bir şekilde ispatlanması yatmaktadır. Onun, insanın yaratılmış cevher ve arzılardan meydana geldiğini söylemesi insan tabiatını da bu bağlamda değerlendirmesini gerekli kılar. Ona göre insanda pek çok cevher mevcuttur. Bu cevherlerin herbirinin kendi tabiatı yani özü vardır. Dolayısıyla insanda çok sayıda öz anlamında tabiat da vardır. Bu nedenle kimi zaman tabiattan kasıt, o cevherin özünü oluşturan ve onun temel özelliği olabilecek nitelikler ve eğilimlerdir. Örneğin o, akıllı bir cevher olarak nitelirken onun tabiatının yeme ve içme değil, tefekkür etmek ve ibret almak olduğunu belirtir. Yine İmam Mâtürîdî, nefsin de bir cevher olduğu görüşündedir. O, Allah'ın insanda elem ve lezzet kabul edebilecek bir cevher yarattığı belirtirken kendi tabiat düşüncesine göre insanı ve onun sorumluluklarını açıklar.⁹¹ Dolayısıyla insan tabiatının ahlaki yönü, insanın bünyesindeki kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluktan kaynaklanmaz. Acelecilik, cimrilik, öfkellik gibi olumsuz eğilimler insanda Allah tarafından yaratılmakla beraber bunları giderecek olumlu eğilimler de var edilmiştir.

Nitekim günümüz psikologlarından Paul Bloom'un ahlakın doğuştan geldiğine yönelik bebekler üzerinde yaptığı kukla deneylerinde elde ettiği sonuç, Mâtürîdî'nin insanın iyi ve kötüye meyilli olarak ve iyiyi kötüden ayırt edebilecek

⁹⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 213-214.

⁹¹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 235-237.

şekilde doğduğuna dair düşüncesini doğrulamaktadır. Bloom ve ekibi, bebeklerin yardım ve engellemeye karşı nasıl tepki vereceklerini öğrenmek için onlara geometrik şekillerin kullanıldığı bir animasyon izlettirirler. Animasyonda tepeye çıkmaya çalışan bir topa ona yardım eden bir kare ve topu engellemeye çalışan bir üçgen vardır. Başka bir animasyonda ise topa, kendisine yardım eden kare ile kendisini engelleyen üçgen arasında bir tercih yaptırılır. Top, kendisini engelleyen üçgeni seçerek onun tarafına gider. Topun böyle hareket ettiğini gören bebeklerde şaşkınlık belirtileri ortaya çıkar. Bu deneyin sonucunda bebeklerin iyi ve kötüyü ayırt edebilmeleri nedeniyle belirli bir ahlaki kapasitede doğdukları anlaşılır.⁹²

Bu konuda bir başka deney ise bebeklere animasyonda izledikleri geometrik şekillerin üç boyutlu kuklalarının izlettirilmesidir. Bu izlemeden sonra bebeklerin engelleyen üçgenle yardımsever kare arasında seçimde bulunmaları sağlanmıştır. Bebeklerin tamamına yakını yardımsever kareyi almaya yönelmiştir. Bebeklerin bu tercihlerinin bilinçli olup olmadığının tesbit edilmesi için ortama nötr bir karakter konulmuştur. Bebeklerin kare, üçgen ve nötr karakter arasında seçim yapmaları istenmiştir. Bebekler yardımsever kare ile nötr karakter arasında seçim yaparken kareyi, engelleyen üçgen ile nötr karakter arasındaki tercihte nötr kalanı seçmişlerdir. Bu deneyin sonucuna göre bebeklerin iyi ve kötüyü ayırt edebildikleri gibi her zaman iyiyi seçtikleri, kötüden kaçındıkları görülmüştür.⁹³

Bebeklerin sadece iyi özelliklerle mi dünyaya geldikleri yoksa kötü eğilimleri taşıyıp taşımadıkları konusunda Bloom bir başka deney yapar. 3, 11 ve 12 aylık bebekler üzerinde yapılan bu deneyde bebeklerde ön yargının bulunduğu ve bunun kötü davranışlara yol açtığı görülmüştür. 3 aylık bebekler kendi ten rengiyle uyumlu olanları, 11 aylık bebekler kendileriyle aynı şeyi tercih edenleri, 12 aylık bebekler ise kendileriyle aynı dili konuşanları seçmişlerdir. Bu seçimin ardından kendileri gibi olanları kayırıp, diğerlerini dışlamışlardır. Adalet konusunda da kendilerine yakın

⁹² Çiftçi, Osman Zahit-Çiçek Nuri; “Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak”, Geçmişten Geleceğe Ahlak, Editör: Asife Ünal, Bartın Üniversitesi Yayınları No: 23, Bartın, 2015, s. 127-128.

⁹³ Çiftçi-Çiçek, agm., s. 128.

olanın lehinde davranmışlardır. Bu deneyin sonucuna göre çocuklarda adalet duygusunun bulunduğu ve bu duygunun dinlerde tarif edilen şekle uyduğu belirlenmiştir. Buna göre insanda iyi ve kötü potansiyel olarak vardır. Bu potansiyel çevre ve kültürün etkisiyle belirli bir şekle bürünür.⁹⁴

Mâtürîdî'nin doğuştan gelen tabiatları eğilimler olarak kabul etmesi aslında insanın doğuştan ahlakı kabul edecek bir alt yapı ve belirli bir donanımla dünyaya geldiğini gösterir. Fakat o, genel anlamda insanda sadece eğilimler anlamına gelen tabiattan değil, ondan farklı manadaki tabiattan da bahseder. Şimdi de ahlakın görünür kısmı olan ve kişilik anlamına gelen bu tabiatı inceleyeceğiz.

1. 1. 1. 2. İnsan Tabiatında Sonradan Kazanılmış Özellikler

İnsan tabiatında kazanılmış özellikler dediğimizde aile ve gelenekler gibi çevresel etkenlerle beraber insanın bizzat kendi tercihiyle yaptığı eylemlerinin tekrarlanmasıyla insanda karakteristik hale gelen birtakım huylar ve alışkanlıkları anlıyoruz. Mâtürîdî tab' ve âdet⁹⁵ kavramlarını bahsettiğimiz sonradan kazanılan huylar, alışkanlıklar anlamında kullanır. O, insanın kazanılmış tabiatının oluşmasındaki en önemli unsurun tercih edilen fiilin sıkça tekrarlanması olduğunu belirtir. Çünkü tekrarlanan fiil pekişir, yerleşir ve kuvvetlenir. Daha sonra da âdet, alışkanlık haline gelir. Böylece sanki o fiil, insanın asli tabiatı gibi olur. Öyle ki insan o eylemini hiç düşünmeden ve beklemeden hemen yapar. Buradaki fiil, sanki bir refleks gibi hemen kendiliğinden ortaya çıkarır.⁹⁶

İnsanın doğuştan getirdiği eğilimlerle sonradan kazanılmış tabiat arasında önemli farklılıklar vardır. Bunlardan ilki; doğuştan gelen eğilimlerin ortaya çıkmasında herhangi bir zorlanma olmazken kazanılmış tabiatın oluşumunda meşakkat bulunmasıdır. Çünkü doğuştan gelen eğilimlere aykırı bir davranış, alışkanlık haline getirilmek isteniyorsa insanın uğraşması ve mücadele etmesi

⁹⁴Çiftçi-Çiçek; agm, s. 128-130.

⁹⁵ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, 345; c. 3, s. 198.

⁹⁶ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 267.

gerekecektir.⁹⁷ Diğer bir fark; doğuştan gelen eğilimlerin zorunlu fiil statüsünde olmasıdır. Buna karşılık kazanılmış tabiatta seçme hürriyeti söz konusudur. Örneğin Mâtürîdî, insanın tabiatı gereği bir şeyden hoşlanmasını “tab’an hoşlanma” şeklinde ifade eder. Fakat o, bir şeydeki iyililiği bizzat akıl sayesinde görerek tercih etmeyi ihtiyarî hoşlanma ve sevgi olarak adlandırır.⁹⁸ Doğuştan gelen eğilimlerle kazanılmış tabiat arasındaki üçüncü bir fark ise doğuştan gelen eğilimlerin geçici olması ve değişebilmesidir. Sonradan kazanılan tabiat ise kalıcıdır ve değişmesi zordur.⁹⁹

İzahını yapmaya çalıştığımız kazanılmış tabiat, doğuştan gelen eğilimlerin, aksi istikametinde oluşturulan veya eğilimlerin pekiştirilmesiyle yerleşen yeni bir tabiattır. Bununla beraber aile ve gelenek gibi çevresel unsurların sayesinde insanın edindiği davranış kalıpları kazanılmış tabiat haline gelir. Ancak insan olumsuz anlamda kazanılmış tabiata sahip olduğunda aklî yeteneklerini kullanıp sonradan edindiği huyun iyi veya kötü olup olmadığını sorgulamalıdır. Eğer kötü huylara sahipse bunları değiştirmek için mücadele etmelidir. İşte kazanılmış tabiatın oluşmasındaki asıl zorluk buradadır. Çünkü insan kalıplaşmış bir davranışı değiştirmek için uğraşacaktır. Bu nedenle geleneksel değerlerle şekillenmiş kötü olan kazanılmış tabiatın değiştirilmesi, eğilimlerin değiştirilmesine göre çok daha zordur.¹⁰⁰

Mâtürîdî’ye göre kazanılmış tabiatın oluşmasında en önemli yöntemlerden birisi öğrenme ve öğretme yani eğitimidir. Hayvanlar bizzat Allah’ın kendilerine yerleştirdiği tabiat sayesinde fiillerini içgüdüsel olarak yaparlar. Onlar içgüdüleriyle kendi faydalarına ve zararlarına olan şeyleri zaruri olarak bilirler ve icra etmeleri gereken fonksiyonları yerine getirirler. Fakat insan, kendisine faydalı ve zararlı olanı ancak eğitim ve öğrenme ile bilebilir.¹⁰¹ Yine insanın doğuştan gelen tabiatı daha çok içgüdüsel nitelik taşımakla beraber eğitim ve öğrenme ile onun iyi eğilimleri

⁹⁷ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 5, s. 251.

⁹⁸ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 1, s. 251-252; c. 2, s. 588.

⁹⁹ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 3, s. 267.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 2, s. 86.

¹⁰¹ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 3, s. 98-99.

pekiştirilir, kötü eğilimleri de değiştirilir. Nitekim bebeklerin içgüdüsel hareket eden bir varlık olarak dünyaya gelmelerinin ardından hem fiziksel hem de zihni gelişmeleri devam eder. Bu gelişmeyle beraber iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın bilgisi onlara öğretilir. Böylece öğrenilen bilgilerin tekrarlanmasıyla kazanılmış tabiatın oluşması sağlanır.

Mâtürîdî’de olduğu gibi doğuştan ve kazanılmış olarak ikiye ayrılan insan tabiatı düşüncesi çeşitli düşünürler tarafından da savunulmuştur. Fakat onlardan bazılarının kazanılmış tabiat anlayışları, doğuştan gelen tabiattan anladıkları şey doğrultusunda gelişmiştir. Bu düşünürlerden Yunanlı filozof Platon (MÖ. 348) insanın doğuştan gelen eğilimlerinden farklı olarak ikinci bir tabiat kazanabileceğini savunur. Ona göre ikinci tabiatın oluşması bir şeyin taklit edilmesiyle olur. Çünkü insan taklit ede ede taklit ettiği şeye alışır. İnsanda oluşan bu alışkanlık hem bedenine hem de görüşlerine yansır. Artık insandaki bazı davranışlar, taklit edilen şey doğrultusunda değişir. Dolayısıyla taklit edilen şeyin insana yansımış hali ikinci tabiattır. Bu nedenle insan ancak iyileri ve iyi davranışları taklit ede ede güzel huylar edinebilir.¹⁰² Fakat burada ince bir ayrıntı dikkatimizi çeker. O da Platon’a göre iyi yaratılışlı bir insan eğer kötü bir eğitim alırsa bu kişi orta seviyedeki bir insandan daha da kötü olacaktır.¹⁰³ Ona göre insanların yaratılışları birbirinden farklı farklıdır. Çünkü o, bütün değerler karşısında kiminin yaratılışının iyi ve düzgün iken kiminin de kötü ve bozuk olduğunu belirtir.¹⁰⁴ Platon’a göre iyi yaratılıştaki bir insan iyi bir eğitim alırsa akıl ve düşünce vasıtasıyla ölçülü isteklerle, iyi bir hayat yaşayabilecektir. Bu tür insanların sayısı ise oldukça azdır.¹⁰⁵ Platon’un insan tabiatı anlayışında insanlar iyi yaratılışlı veya kötü yaratılışlı olarak var olmaktadır. Ona göre verilen eğitim yaratılış doğrultusunda gelişir. Dolayısıyla ahlaki eğitim yaratılışa göre önem kazanan ve şekillenen bir unsur olarak karşımıza çıkar. Buna karşılık Mâtürîdî’de insanlar iyi veya kötü yaratılışa sahip olma noktasında aynı

¹⁰² Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1975, s. 86.

¹⁰³ Platon, age., s. 178-179.

¹⁰⁴ Platon, age., s. 220.

¹⁰⁵ Platon, age., s. 121.

konumdadır. Yani her insanda iyi ve kötü eğilimler vardır. Ancak bu eğilimler iyi veya kötü yönde gelişir ve sabit hale gelir.

Benzer bir yaklaşımı Hint kültürünün önemli eserlerinden olan Kelile ve Dimne adlı eserde görmekteyiz. Burada da kazanılmış tabiat anlayışı olmakla beraber tıpkı Platon'unki gibi sadece doğuştan var olan eğilimlerin sabitlenmesi şeklinde gelişecek bir tabiat anlayışı bulunmaktadır. Bu eserde yer alan bir hikayeye göre insan ne kadar uğraşırsa uğraşsın yaratılışındaki kabiliyeti ne ise o doğrultudaki şeyleri yerine getirir. Ayrıca orada kendi yetiştiği toplumun geleneksel yapısına aykırı davranış sergileyenin cahil sayılacağına yönelik bir ifadenin olması¹⁰⁶ eğitimin sadece geleneksel yapıyı devam ettiren bir unsur olarak algılandığını gösterir. Bu düşünceyi ahlaki açıdan ele aldığımızda kazanılmış tabiatın sadece doğuştan gelen iyi veya kötü oluşla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim aynı eserde insanların yaratılış bakımından ikiye ayrıldıkları belirtilir. Bir kısmının tabiatının huysuzluk ve kötülük, diğerlerinin ise kolaylık ve yumuşaklık üzerine kurulduğundan bahsedilir.¹⁰⁷

Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonraki ilk edebi eser olan Yusuf Has Hâcib'in yazdığı Kutadgu Bilig'te de iyi ve kötü hakkında aynı düşünceyi görmemiz mümkündür. Burada iyi ve kötünün yaratılıştan geldiğine dair net ifadeler vardır.¹⁰⁸ Yine aynı eserde insanların yapısı hakkında bir başka düşünce dikkatimizi çeker. O da insanların kendisinden meydana geldikleri dört unsur olarak kabul edilen su, toprak, ateş ve havanın insan vücudundaki etkilerine yönelik düşüncelerdir. Bu unsurların insan vücudundaki yansımaları da siyah, beyaz, kırmızı ve sarı şeklinde ifade edilmiştir.¹⁰⁹ Buradan hareketle o dönemde bazı Türklerde Yunanlı hekim Galen'in dört unsur ve insan tabiatına yönelik düşüncelerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁰⁶ Beydebâ, Kelile ve Dimne, çev. Hayrettin Karaman-Bekir Topaloğlu, Nesil Yayınları, İstanbul, 1990, c. 2, s. 252-254.

¹⁰⁷ Beydebâ, age., c. 1, s. 170.

¹⁰⁸ Yusuf Has Hâcib, Kutadgu Bilig, çev. Ayşegül Çakan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017, s. 85.

¹⁰⁹ Hâcib, age., s. 345-346.

Aristoteles'te de insan tabiatı hakkında ikili bir tasnif söz konusu olmasına rağmen onda bu ayrımı açıkça göremeyiz. Fakat biz onun ifadelerinden bu tasnifi anlarız. O, karakter erdemi ve düşünce erdemi şeklinde bir ayrıma giderek düşünce erdeminin eğitimle, karakter erdeminin ise alışkanlıkla meydana geldiğini savunur. Ona göre erdemler insanda yaratılıştan gelmez. Bununla beraber insanda bu erdemlere yönelik yatkınlıklar bulunur. Alışkanlıklar, insandaki bu yatkınlıkları geliştirir.¹¹⁰ Aristoteles'te, Platon'dan farklı olarak insanların doğuştan iyi veya kötü olarak doğduğuna yönelik bir ifade bulunmaz.

Bütün bu görüşlerin çeşitliliği tarihte ahlakın eğitimle mi yoksa insan tabiatından mı kaynaklandığına yönelik derin görüş ayrılıkları olduğunu göstermektedir. Gerek Platon'un yaşadığı dönemin gerekse Hint kültürünün inanç ve yaşam biçimi dikkate alındığında böyle bir düşüncenin arka planında toplumda hakim olan sınıflaşmanın korunması veya sürdürülme isteğinin yattığını söylememiz mümkündür. Platon'un yaşadığı dönemde Yunan topraklarında aristokrasi hakimdir. Zaten o, her ne kadar yaşadığı dönemdeki uygulanan aristokrasi anlayışından memnun olmasa da aristokrasinin en iyi yönetim şekli olduğunu savunmaktadır.¹¹¹ Platon'un hayal ettiği yönetim şeklinde belirli bir meslek erbabının çocuğu dahi o mesleğe uygun olarak dünyaya gelir. Bununla beraber Hint kültürüne baktığımızda orada aşılması asla mümkün olmayan kast sisteminin hakim olduğunu görürüz. Onlara göre insanların bu sistemdeki statüleri doğuştan belirlenir. Bu nedenle insanın kastlar arasında geçiş özgürlüğü yoktur. Dolayısıyla bu sistemlere sıkı sıkıya bağlı düşünürlerin, insanların doğuştan iyi veya kötü olduğu şeklindeki iddialarında eğitim, sadece onların buldukları statüyü korumaya yöneliktir.

Bu açıdan bakınca Mâtürîdî'nin kazanılmış tabiatın, kadersel bir belirlemenin ürünü olduğunu kabul eden ahlak anlayışını benimsemesi asla düşünülemez. Çünkü iyi veya kötü olmak, iyi veya kötü olarak yaratılmaktan kaynaklanmaz. Bu nedenle insanın elinde olmayan ve kendi tercihinin bulunmadığı fiiller nedeniyle övünmesi

¹¹⁰ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, s. 30.

¹¹¹ Platon, Devlet, s. 227-228.

doğru değildir. İnsanı değerli yapan asıl şey; insanın Allah'a isyandan sakınmayı tercih edip gereğini yerine getirmesi ve O'nun emrettiklerini yapmasıdır.¹¹²

Matürîdî'nin ahlak anlayışında kazanılmış tabiat, ahlakın temelini oluşturur. Bu nedenle onun özenle ve dikkatli bir şekilde inşa edilmesi gereklidir. Ancak güzel ahlakın oluşmasında kazanılmış tabiatın aklın ilkelerine göre şekillenmesi de gerekir. Ahlakın oluşumuna etkisini anlamak için şimdi de aklın Mâtürîdî ahlakındaki yerini tanımaya çalışacağız.

1. 1. 2. Akıl

Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu ahlaki bir varlık haline getiren en temel özelliktir. Akla önem veren Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının içeriğinin çözümlenmesi için aklın konumunun belirlenmesi gerekir. Bu amaçla akıl kavramının anlamı ve ahlak açısından önemine değineceğiz.

Arapça bir kelime olan akıl; engellemek, yasaklamak¹¹³, tutmak, sımsıkı kavramak¹¹⁴, hapsedmek, bağlamak¹¹⁵ anlamlarına gelmektedir. İsfehani, aklın iki türlü anlamı olduğunu belirtir. Bunlardan birincisi aklın ilmi kabul etmeye hazır olan güç olmasıdır. Diğeri ise bu güçle insanın elde ettiği ilmin akıl olmasıdır. Buna göre aklın hem güç hem bilgi anlamı vardır. Yine İsfehânî, akıl tanımına uygun olarak akli ikiye ayırır. Bunlardan birincisi doğuştan gelen akıl, ikincisi; kesbî akıldır.¹¹⁶ Doğuştan gelen akıl insanda kuvve halinde bulunurken diğer bu kuvvenin bir ürünüdür.

Cürcânî akli; eşyanın hakikatini kavrayan şey olarak tanımlar. Yine o, aklın duyularla algılananları gözlem ve deneyle; duyu ötesini vasitelerle algılayan soyut

¹¹² Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 549.

¹¹³ Cevherî, Tâcü'l-Luga, "akl" md., c. 5, s. 1769.

¹¹⁴ İsfehânî, el-Müfredât, "akl" md., s. 578.

¹¹⁵ İbn Manzur, Lisânü'l-Arap, "akl" md., c. 4, s. 3046.

¹¹⁶ İsfehânî, age., "akl" md., s. 578.

bir cevher olduğunu belirtir.¹¹⁷ Cürcânî'nin bu tanımına göre akıl, ruhun epistemolojik (bilişsel) ilkesidir.¹¹⁸

Aristoteles ruhu; duyumsama, arzulama, düşünme ve hareket gücü şeklinde tasnif eder.¹¹⁹ Akıl, bu tasnifte düşünme gücüne karşılık gelir. Ruh, akıl sayesinde algılama ve anlamlandırma yaptığı için Aristoteles aklı, düşünüp anlamayı ve yargıya ulaşmayı sağlayan, ruha ait bir yeti şeklinde tanımlar. Ona göre aklın ruha ait bir kuvve olması nedeniyle bedenle ilişkisi yoktur. Bundan dolayı akıl, bedene ait olan hiçbir organla ilişkili olmadığı gibi her hangi bir organın işlevi de değildir.¹²⁰

Aristoteles ahlakla ilişkilendirdiği aklı, pratik ve teorik akıl olarak iki kısma ayırır. Ona göre insanın sadece duyumsama, arzulama ve düşünme gücü yoktur. Aynı zamanda insanda hareket ve eylem yapma gücü de vardır. Bilginin oluşmasında etkili olan duyumsama, arzulama ve düşünme güçleri teorik akıl; hareket gücü ise pratik akıl ifade eder.¹²¹

Teorik akılla pratik aklın ilişkisi; arzu gücünün, düşünme gücünü etkilemesi ve düşünme gücünün de insanı harekete geçirmesine dayanır. İnsan bir şeyden hoşlanır veya nefret eder. Fakat bunun belirlenmesi düşünce gücüne dayanır.¹²² Yine akıl bir şeyin iyi veya kötü oluşunu söylerken ruh, aklın yargısına göre harekete geçer. Hareket gerçekleşinceye kadarki olan süreç zihinsel bir çabayla gerçekleşir.¹²³ Dolayısıyla düşünce gücü ile hareket arasında yani teorik akıl ile pratik akıl arasında arzu gücü, birleştirici bir unsur görevini görmektedir. Bununla beraber hareket gücünü ortaya çıkaranın ise düşünme gücü olduğu söylenebilir.

¹¹⁷ Cürcânî, Ta'rifât, "akıl" md., s. 157-158.

¹¹⁸ Altıntaş, Ramazan; Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi, Marife, yıl 5, sayı 3, 2005, s. 235.

¹¹⁹ Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 101.

¹²⁰ Aristoteles, age., s. 187.

¹²¹ Arslan, Ahmet; İlkçağ Felsefe Tarihi 3 (Aristoteles), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 226.

¹²² Arslan, age., s. 227.

¹²³ Arslan, age., s. 228.

İslam düşüncesinde bazı ekoller akli bir kuvve yani yetenek olarak kabul ederken kimisi onun bilgi olduğunu savunur. Mutezile'nin önde gelen isimlerinden Ebu Huzeyl el-Allâf'a göre (ö. 235/849) akıl, insanın kendisiyle diğer varlıkların arasını ayırmasını sağlayan zorunlu bilgilerdir. Bunun yanısıra o, ilmin elde edilmesini sağlayan güce akıl adını verir.¹²⁴ Diğer bir Mutezîlî âlim Muhammed Abdülvehhâb el-Cubbâî (ö. 303/916) ise akli, ilim olarak tarif ederken aklın bilgiye sahip olmayı sağlayan bir kuvve olmasını reddeder. Ona göre insan akli kemale ermediği halde nesnelere hakkında deneysel bilgi sahibi olabilir ve bunlar hakkında fikir yürüterek akli işlemler yapabilir.¹²⁵

Mâtürîdî ise aklın belirgin bir tanımını vermemekle beraber akli, işlevlerinden bahsederek anlatır. Onun ifadelerinden aklın; nesne¹²⁶ ve fiillerdeki¹²⁷ iyiliğin ve kötülüğün, güzelliğin ve çirkinliğin, hem duyu alanına giren hem de duyu ötesine ait şeylerin bilinmesini¹²⁸ sağlayan bir yetenek olduğu anlamı çıkarılabilir. Bu tanımda iki husus dikkatimizi çekmektedir. Birincisi; aklın mukayese ve sınıflandırma yapmasıdır. Bu nedenle akla mizan denilmiştir.¹²⁹ Diğeri ise onun analiz ve sentez yapma özelliğidir.¹³⁰

Mizan, adaleti ve teraziye çağrıştıran bir kavramdır. Arapça ölçmek anlamına gelen “v-z-n” fiilinden¹³¹ türeyen mizan, nesnelere ölçülmesini sağlayan bir alettir.¹³² Terim olarak ahirette mükelleflerin sorguya çekilmelerinin ardından ceza ve mükafatı gerektiren amellerinin kemiyet açısından değerlendirilmesidir.¹³³

Aklın mizan olarak değerlendirilmesi insan davranışlarının akıl vasıtasıyla otokontrole tabi tutulması demektir. Bu kontrol esnasında insanın, daima yaptığı

¹²⁴ Eş'arî, Makalat, c. 2, s. 154.

¹²⁵ Eş'arî, Makalât, c. 2, s. 155.

¹²⁶ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 7.

¹²⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 1, s. 314.

¹²⁸ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 304.

¹²⁹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 7.

¹³⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 73.

¹³¹ Komisyon, Mucemü'l-Vasıt, “v-z-n” maddesi, s. 1029.

¹³² Komisyon, age., s. 1030.

¹³³ Toprak, Süleyman, “Mizan” maddesi, DİA, İstanbul, 2005, c. 30, s. 211.

fiilin sonucunu hesaplaması esastır. Böyle yapan insanlar, temyiz ehli olarak vasıflandırılır ve bunlar her türlü davranıştan önce fiillerinin ahlaki sonuçlarını akıl yürütmeye incelerler.¹³⁴ Bu nedenle nasıl ki insan ahiret hayatında yaptıklarının değerlendirilip tartılacağı bir mizanla yüz yüze gelecekse, dünya hayatında da insana, fiillerini ahlaki açıdan ölçüp biçip değerlendirebileceği bir mizan kendisine lütfedilmiştir ki; o da akıldır. Bu açıdan bakınca insana dünyada akıl adı verilen bir ölçünün verilmesi Allah'ın hikmetinin bir tezahürüdür.¹³⁵

Mâtürîdî'nin akli mizan olarak kabul etmesi onun aynı zamanda akla delil anlamını verdiğini gösterir. Nitekim onun, insan yapısına yönelik açıklamalarında aklın delil olması, iyi ve kötünün birbirinden ayrılmasındaki ahlaki yönü yansıtır. İnsan öz itibarıyla kendisindeki eğilimlere ve alışkanlıklara uygun şeylerle karşılaşınca onlara meyleder. Fakat akıl, insan tabiatın meylettığı o şeyin görünenin ötesindeki fayda ve zararlarını analiz ederek değerlendirir. Bu nedenle akıl ve tabiatın istekleri kimi zaman birbiriyle uyumlu olurken bazen de birbiriyle çatışır. Ayrıca insan tabiatı istediği şeyi hemen elde etmek isterken akıl ileriye dönük bir inceleme yapar. Böylece akıl, insanın ileride nelerle karşılaşabileceğine yönelik ihtimalleri gözler önüne serer.¹³⁶

İnsan zorunlu bilgi kapsamına giren konuları akli vasıtasıyla doğrudan bilmesine rağmen diğer pek çok konuda aklını kullanması, onun iradesine bağlanmıştır. Nitekim Mâtürîdî geleneğin önemli isimlerinden Sâbûnî (ö. 580/1184), bilginin, zorunlu ve kesbî oluşunu sistematik bir biçimde tasnif etmiştir. O, zorunlu bilgilerin herhangi bir akli çabaya girmeden zihinde birden oluştuğunu; kesbi bilginin ise aklın kullandığı metodlardan yararlanarak ortaya çıktığını belirtir.¹³⁷ Bu açıdan bakınca Mâtürîdî'de açık ve net bir bilgi tasnifi olmasa da onun ifadelerinin bilgiyi, bedihi ve kesbî olarak ikiye ayırmaya müsait olduğunu görürüz. Çünkü ilkinde akıl yaratılıştan gelen bir berraklıkla doğrudan nesne ve fiildeki iyiliği ve

¹³⁴ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 345.

¹³⁵ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 67-68.

¹³⁶ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 74.

¹³⁷ Sâbûnî, el-Bidâye, s. 17.

kötülüğü ayırt eder. Bununla beraber akıl, daha ileri boyuttaki iyilik ve kötülüğü eğitilip geliştirildiğinde ve kendine has yöntemleri kullanmayı öğrendiğinde bilir.¹³⁸

Aklın gelişim seyrine bağlı olarak elde edilen bilgilerin zorunlu ve kazanılmış diye ikiye ayrılması, aklın da ikiye ayrılmasının mümkün olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî’de aklın hem doğal hem de kazanılmış akıl şeklinde ikiye ayrılabilceğini söyleyebiliriz. Nitekim o; insana göz, kulak ve akıl verilmesini açıklarken Allah’ın insana gözlem ve haber yoluyla fayda ve zararı, iyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayacak bilgi vasıtalarını verdiğini belirtir. İnsan kendisine verilen bu vasıtalarla algıladıklarını aklıyla değerlendirir ve buna göre bir tercihte bulunur.¹³⁹ Burada kastedilen aklın, yaratılıştan gelen doğal akıl olduğunu söyleyebiliriz.

Mâtürîdî, aklın bilgiye ulaştırıcı bir vasıta olmasına rağmen varlıkların gerçek mahiyetini ve iç yüzünü bilemeyeceğinden de bahseder. Akıl bu bakımdan insanı yükseğe çıkartan ama orada ne olduğunu bilmeyen bir merdiven gibidir. Ya da bir memlekete ulaştırıcı yollar gibidir. Nasıl ki insan, yüksekte ne olduğunu veya ulaştığı beldede nelerin bulunduğunu bilgi edinerek öğrenirse akıl da bilgiyi öğrendikçe gelişir ve nesnelere hakkında daha detaylı bilgiye sahip olur.¹⁴⁰ Yine insan, eğer bilgi vasıtalarını gereği gibi kullanmaz ve geliştirmezse onlardan yararlanamaz hale gelir. Bunun en belirgin örneği aklın, özelliklerine uygun bir şekilde veya hiç kullanılmamasından dolayı işlevini yerine getirememesidir. Halbuki akıl, nazar ve tefekkür gibi bilgi edinmeyi sağlayan kendine has metotları kullandıkça gelişir. İnsan aklını geliştirip bilgi sahibi olmaması nedeniyle bilgisiz konumuna düşmüş ve kendisine verilmiş bu nimetten faydalanamamıştır.¹⁴¹ Mâtürîdî’nin aklın bilgi edinmeyle ilerleyeceğini ve gelişeceğini söylerken kazanılmış akli kastettiğini söyleyebiliriz.

¹³⁸ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 4, s. 86; c. 5, s. 464.

¹³⁹ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 3, s. 412-413.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 3, s. 20.

¹⁴¹ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 4, s. 35.

Bu bağlamda doğal aklın, genel anlamda akıl kavramıyla kastedilen anlamı karşıladığı görülmektedir. İnsanın ilk sorumluluk almasıyla ilgili bahsedilen akıl da budur. Burada aklın teklife yönelik bir sınırı vardır.¹⁴² Aklın varlığının akla ait fiillerle bilineceğini belirten Muhasibî (ö. 243/857), doğuştan gelen aklın fiilinin bilmek olduğundan bahseder. Ona göre insanın kendisini, annesini, babasını bilmesi nasıl doğuştan bir bilgiyle mümkünse bu bilgiyi sağlayan aklın da doğuştan olduğunu söylemek mümkündür. Onun garîzî akıl dediği doğal akıl, bütün insanlarda vardır. İnsanların mükellef olmasına neden olan akıl da budur.¹⁴³ Osmanlı dönemi Mâtürîdiyye alimlerinden Beyâzîzâde de insanın yaratılışında aynı duyuların idrak ettiği gibi idrak eden potansiyel halde bir yeteneğin bulunduğu bahseder. O, bu yeteneği doğal (garizî) akıl olarak adlandırır.¹⁴⁴

Kazanılmış akıl ise doğal aklın gelişmesi sonucunda oluşur. Bu akıl, keskin bir bakış açısı sağlayarak ilmin elde edilmesini, isabetli fikirler ortaya çıkmasını sağlar. Onun doğal akıl gibi bir sınırı yoktur. Çünkü sürekli kullanılırsa gelişir, ihmal edilip kullanılmazsa körelir.¹⁴⁵ Kazanılmış aklın ilerlemesi tecrübelerin çoğalmasıyla da ilgilidir. Tecrübeler arttıkça zekanın görüş alanı genişler ve doğal aklın yetenekleri ilerler.¹⁴⁶ Beyâzîzâde, bu tür aklın oluşumunu Allah'ın yaratmasıyla ilişkilendirir. Ona göre insan, aklını kullandıkça Allah'ın yaratması sayesinde yavaş yavaş ilerleyen doğal akıl, kemal derecesine ulaşır. Olgunlaşan bu akıl ise müstefad akıl yani kazanılmış akıldır.¹⁴⁷ Kazanılmış akılda en dikkat çekici husus insanın bilinçli bir şekilde akıl ve eylemini birleştirmesidir. Beyâzîzâde'nin yorumu bu açıdan Mâtürîdî geleneğin güzel bir örneğidir. Çünkü o, kesbi bilgiyi edinmek için insanın çabalamasına vurgu yaparak hem insanın iradesinin gerekliliğini belirtmiş hem de bu iradeye bağlı olarak Allah'ın ilmi yaratmasına değinmiştir.

¹⁴² Maverdi, Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn, s. 42.

¹⁴³ Muhasibî, Hâris b. Esed, Şerefü'l-Akl ve Mahiyetühu, tahkik M. Abdülkadir Ata, Beyrut, 1986, s. 17-21; Altıntaş, Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi, s. 237.

¹⁴⁴ Beyâzîzâde, İşâretü'l-Merâm, s. 61-62.

¹⁴⁵ Maverdi, age., s. 45.

¹⁴⁶ Maverdi, age., s. 50.

¹⁴⁷ Beyâzîzâde, age., s. 61-62. Altıntaş, agm., s. 238.

Mâtürîdî'ye göre aklın temel özelliklerinden birisi insanı iyi bildiği şeye teşvik etmesi, kötü olduğunu bildiği şeyden de alıkoymasındır. Çünkü akıl temelde iyi ve kötü hakkında yanılmayan bir bilgiye sahip olacak şekilde yaratılmıştır. Akıl, doğruluk ve adalet gibi değerleri iyi; zulüm ve yalan gibi şeyleri de kötü olarak kabul etme esasına göre var edilmiştir. Bu nedenle akıl, kendi tabiatına muhalif olacak davranışlarda insanı engellemeye, kendi yapısına uygun fiillerde onu teşvik etmeye çalışacaktır. Aslında aklın bu eylemini vicdanın sesi olarak isimlendirmek mümkündür.¹⁴⁸

Aklın mükellefiyet sebebi olmasının başka bir nedeni de onun hem duyularla algılanan hem de duyu ötesi iyilik ve kötülüğü bilme gücüne sahip olmasıdır. Akıl iyi ve kötü hakkında insana sadece anlık bilgi sunmaz, ileriye dönük bilgi de verir. Ayrıca duyularla algılanan şeylerin arka planındaki iyi ve kötüyü ayırt ederek belirler. Aklın bu belirlemede özünde iyi ve kötü olanı esas alması nedeniyle yaptığı değerlendirmeler, değişik kriterlere göre asla değişmez. Bu nedenle Mâtürîdî aklın, şartların değişmesiyle bilgisi hiçbir şekilde değişmeyen ve her türlü durumun kendisine dayandırıldığı bir asıl olduğunu belirtir.¹⁴⁹

Buraya kadar ahlaki bakımdan konumunu belirlemek açısından aklın ne olduğu ve sahip olduğu nitelikler incelenmeye çalışıldı. Aklın ahlaki iyi ve kötü hakkındaki fonksiyonunu ve ahlaka kaynaklık etme açısından durumu “Mâtürîdî'ye Göre Aklın Ahlaki Bilgide Rolü” başlığı altında inceleneceği için burada sadece Mâtürîdî'ye göre kişilik üzerindeki etkisinden dolayı aklın anlamına değinildi. Şimdi de kişiliğe etki eden unsurlardan tabiat ve akıldan sonra nefis kavramı ele alınacaktır.

1. 1. 3. Nefs

Nefs kelimesinin ruh, beden, bir şeyin özü, zâtı ve cevheri, kan anlamlarına geldiğini söyleyen İbn Manzur, Arap dilinde bu kelimenin iki şekilde kullanıldığını belirtir. Bunlardan ilki; ruh ve gönül diğeri; bir şeyin tamamı ve hakikatidir. Ona göre

¹⁴⁸ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 249.

¹⁴⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 304.

her insanda iki tane nefis bulunur. Bunlardan ilki; kendisiyle temyiz yapılan akıl, diğeri ise kendisiyle hayatın var olduğu ruhtur. Hayat nefsi ortadan kalkınca diğeri nefis de yok olur. Hayata sebep olan nefis, ruhtur; insanın hareketinin ve gelişmesinin sebebidir.¹⁵⁰

İslam felsefesinde nefis, insanın vücudunu ve her türlü biyolojik ihtiyaçlarını anlatmak için kullanılan bir kelimedir. Tasavvufta insanı fani şeylere, maddeye, ihtiraslara yönelten eğilimleri anlatmak için kullanılmıştır. Nefsin bu özellikleri nedeniyle daima irade tarafından kontrol edilmesi gerektiği belirtilmiştir. Bunun dışında nefsin, insanın Tanrı ile birleştiği yer, gönül ve düşünce gücü olduğu da kabul edilmiştir.¹⁵¹

Nefis kelimesi ilk ve ortaçağda bitki ve hayvanlardaki canlılığı ifade eden bir kelime olarak kullanılırken insanın psikolojik özelliklerini de anlatan, bedenden bağımsız manevi bir cevher olarak yorumlanmıştır. Nefisle ruh arasında fark olduğunu belirtenlerin olmasına karşılık İslam filozofları bu iki terim arasında herhangi bir fark görmezler. Kelamcılar ise filozofların nefisle anladıkları şeyi daha çok ruh olarak ifade etmişlerdir.¹⁵²

İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefis kavramlarını birbirinden farklı anlamlarda kullandığını görürüz. Onun nefis kavramı hakkında yaptığı yorumlarsa İslam felsefesindeki kimi anlayışlar gibi psikoloji eksenli değildir. Onda belirgin bir nefis tanımı olmadığı gibi nefsin ne olduğuna dair tatminkar açıklamalar da yoktur. Onun ifadelerinde nefis, insanın biyolojik varlığının yanında insanda bulunan, akıl tarafından eğitilmesi mümkün olan, insanın doğuştan gelen eğilimleriyle aynı doğrultuda işleyen şiddetli duygular alanını anlatan bir kavram olduğunu görürüz. Bunun yanı sıra ona göre nefsin bir tür algılama gücü olduğu da söylenebilir. Fakat nefsin algılama gücü olarak kabul edilmesine rağmen gündelik hayat için nefsin gerek bilgi edinmede gerekse diğeri hususlardaki fonksiyonları Mâtürîdî tarafından

¹⁵⁰ İbn Manzur, Lisânü'l-Arap, "nefs" md., c. 6, s. 4500-4501.

¹⁵¹ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, "nefs" md., s. 621.

¹⁵² Türker, Ömer; "nefis" maddesi, DİA, Ankara, 2006, c. 32, s. 529.

belirtildiğini görürüz. İleride de değineceğimiz gibi nefsin algılama gücü olarak değerlendirilmesinin nedeni cismani haşri temellendirmek olduğu söylenebilir. Bununla beraber onun, sadece işlevlerinden ve sebep olduğu sonuçlardan yola çıkarak ahlaka etkisi bağlamında nefsi ele aldığını söylemek mümkündür. Elbetteki bu tür yorumların temeli onun benimsediği algılama gücü olan nefse dayanmaktadır. Fakat bu ilişki hiçbir şekilde açık ve net ifade edilmemiştir.

Mâtürîdî, insanda nefis ve ruh şeklinde iki ayrı unsurun varlığını kabul eder. Ona göre ruh insanın hayat sahibi olmasını sağlarken nefis denilen şey idrak etmeyi sağlar. Nefis sayesinde hem duyuvar hem de akıl idrak eder. Mâtürîdî bunu *nefs-i derrake* olarak isimlendirir. Buna aynı zamanda algılayan nefis de demek mümkündür. Algılayan nefsin bedenden ayrılışı hayatı sağlayan nefsin ayrılması gibi değildir. Hayatı sağlayan ruh, bedenden ayrıldığında beden canlılık fonksiyonunu kaybeder ve çürümeye başlar. Buna karşılık algılayan nefis, bedenden ayrıldığında insan vücudunda hiçbir değişiklik olmaz. Algılama hariç bedenin her türlü fonksiyonu devam eder. Uyku sırasında hayatı sağlayan ruh, insandaki varlığını devam ettirirken algılayan nefis bedenden ayrılmıştır. Bu da ruh ve nefsin birbirinden farklı olduğunu gösterir. Ona göre algılayan nefis, uyku anında bedene ait idrak işlemini yerine getirememekle beraber dünyanın çok uzak yerlerinde acı duyar, tat alır, arzularını yerine getirir.¹⁵³

Te'vîlât'ta ruh ve nefis hakkındaki açıklamaların olduğu başka bir bölümde Mâtürîdî, yine buradaki gibi insanın canlılığını ve idrakini sağlayan şeyi birbirinden ayırır. Fakat her ikisi için de ruh ifadesini kullanır.¹⁵⁴

Mâtürîdî'nin, nefsin mahiyeti hakkında bahsettikleri bunlarla sınırlıdır. Bu ifadelerde onun algılayan nefis kavramını özenle seçtiğini görürüz. Çünkü ona göre ahiretteki ve kabirdeki acı ile lezzetin bilinmesi yine algılayan nefis sayesinde olacak ve yeniden yaratılmada algılayan nefsin bedene tekrar iadesi ile gerçekleşecektir.

¹⁵³ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 311.

¹⁵⁴ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 213

Ona göre kabir azabı canlılığı sağlayan ruha değil, algılayan nefse yapılacaktır. Nasıl ki insan uykudayken algılayan nefis, haz ve acıyı tatmaktaysa kabirde de aynı o şekilde azabı ve ikramları tadacaktır.¹⁵⁵ Algılayan nefis ölümden sonra canlılığı sağlayan ruhun alınmasıyla beraber insandan alınır ve işlevsiz olarak belirli bir süre bekletilir. Belirli bir süre sonra algılayan nefis bedene tıpkı daha önce olduğu gibi iade edilir.¹⁵⁶

Mâtürîdî'ye göre ruh bir bütün mü yoksa parçalı bir halde mi net değildir. Bununla beraber o, ruhun parçalı bir yapısı bulunduğunu savunanların olduğunu söyler. Onlara göre her bir duyu organının ayrı ayrı ruhu vardır. Onların düşüncesinde de bu ruh insana canlılık veren ruhtan ayrıdır. Çünkü bu ruh insandan alındığında tekrar insana geri verilebilir. Buna karşılık canlılığı sağlayan ruh insandan alındığında insana iade edilmez. Duyulardan birisi işlevini yerine getiremediği halde diğer duyu kendi fonksiyonunu yerine getirir. Bu da her bir duyunun ayrı ayrı ruha sahip olduğunu gösterir. Örneğin insanın kulağı işitmez hale gelebilir ama aynı zamanda o; konuşabilir, görebilir ve düşünebilir. Ayrıca her duyunun belirli bir kapasitesi vardır ve her duyu bu kapasite oranında algılar.¹⁵⁷ Bir kısım kelamcıların savundukları bu yoruma İmam Mâtürîdî hiç itiraz etmez. Onun idraki; şartlar tam sağlandığında insanın duyu alanına giren şeylerin tam anlamıyla algılanması¹⁵⁸ şeklinde tanımlaması da ruhun parçalı oluşunu benimsediğini gösterir. Çünkü hiçbir duyu diğer bir duyunun işlevini yerine getiremez ve her birinin fonksiyonu birbirinden tamamiyle farklıdır. Bundan dolayı her bir duyunun algılayan bir nefse sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Mâtürîdî'nin ruh kavramını, hayatı sağlayan ruh ve algılamayı sağlayan ruh/ nefis şeklinde ikiye ayırması Aristoteles'in ruh tanımını anımsatmaktadır. O, ruhu; yaşamayı ve duyumsamayı ilk anda sağlayan şey olarak tanımlar.¹⁵⁹ Ona göre eğer

¹⁵⁵ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 311.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 312.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 2, s. 125.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 309.

¹⁵⁹ Aristoteles, Ruh Üzerine, s. 99.

göz bir canlı olsaydı onun ruhu görmek olurdu. Çünkü gözün form anlamındaki varlığı görmektir. Göz, görmek fiilinin maddesi konumundadır. Eğer görme eylemi gözden alınırsa göz artık göz olma özelliğini kaybeder. Hiçbir fonksiyonu olmayan resmedilmiş bir göz halinde kalır. Burada gözün işlevi gitmiş sadece ismi kalmıştır. Göz için söz konusu olan bu durum insanın tüm bedeni için de geçerlidir. Nitekim yaşama gücüne sahip bir beden, ruhu olan bir bedendir. Ölü bir beden ise yalnızca ismen bedendir.¹⁶⁰ Bu açıdan bakınca Aristoteles'in duyumsama gücünün Mâtürîdî'nin algılayan nefis anlayışına benzediği söylenebilir.

Algılayan nefis anlamındaki nefis-i derrake kavramı gerek filozofların gerekse kelamcılarının kullandığı bir kavram değildir. Bu kavram İmam Mâtürîdî'den başka sadece İbn Sînâ'da (v. 428/1037) “el-kuvvetü'l-müdrîke” yani “idrak eden kuvvet” şeklinde karşımıza çıkar. İdrak eden kuvvet; İbn Sînâ'nın bitkisel nefis, hayvanî nefis ve insani nefis şeklinde taksim ettiği nefsin kısımlarından hayvanî nefis kategorisine girmektedir. İbn Sînâ, idrak eden kuvveti; dış idrak kuvveti ve iç idrak kuvveti şeklinde ikiye ayırır. Dış idrak kuvveti duyulardır.¹⁶¹ İç idrak kuvveti de ikiye ayrılır. Bunlardan ilki idrak edilenlerin suretini algılayanlar diğeri idrak edilenlerin manasını algılayanlardır. İbn Sînâ iç idrak kuvvetinden beyne (dimağ) ait bir takım özellikleri ve onların idraklerini anlar.¹⁶² İbn Sînâ'nın İmam Mâtürîdî'ye göre daha sistematik bir şekilde açıkladığı algılayıcı kuvvetin, öz itibarıyla onun anlatmak istediğiyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sînâ'nın kendisinden yaklaşık bir asır önce yaşayan bu mütekellim ile bu şekilde yakınlığında aynı medeniyetin bireyleri olmaları kuşkusuz önemlidir. Her ikisi de Sâmânîler döneminde yaşamıştır. O topraklarda Mâtürîdî'nin oldukça etkin ve meşhur olmasından dolayı İbn Sînâ'nın onun eserlerini tanınması ve okumuş olması uzak bir ihtimal değildir.

Bununla beraber İbn Sînâ'nın duyuların algılamasını anlatmak için idrak eden güç kavramını bilinçli olarak tercih ettiği söylenebilir. Dönemin tıbbi

¹⁶⁰ Aristoteles, age., s. 91.

¹⁶¹ İbn Sînâ, Kitâbü'n-Necât, s. 198.

¹⁶² İbn Sînâ, age., s. 200-202.

kavramlarıyla düşünülürken idrak ve türevleri olan kelimelerin nefis kavramıyla ilgili hususları daha iyi anlatacağı düşünölmüş ve bu nedenle İbn Sîna tarafından tercih edilmiş olabilir. Buna karşılık kelimelerin sözlük anlamlarına sıkı sıkıya bağı olan Mâtürîdî'nin sözlüklerde yer alan nefsin temyiz eden anlamını almak yerine tahminimizce o güne kadar tercih edilmemiş bir kavram olan “derrake” kelimesini kullanmayı tercih etmesi de önemlidir. Çünkü o, ahiret inancıyla ilgili hususları hayat nedeni olan ruha değil de algılayan ruh üzerine kurduğundan, onun bilinçli bir şekilde algılayan nefis anlamındaki “nefs-i derrake” ifadesini tercih ettiğı söylenebilir.

Buna karşılık Mâtürîdî'nin tercümele vasıtasıyla İslam'a aktarılan soyut/aklı nefis anlayışını benimsemediğini görürüz. Antik Yunan felsefesinin eserlerini ve Hint kültürünün düşünce sistemini yakından tanıyan bir mütekelimin bu düşünceden uzak kalmasının elbette bir takım sebepleri vardır. Bunlar arasında akli nefis görüşünü benimsemenin hem cismanî haşrı hem de ahiret inancını inkara neden olacağı endişesi olduğu söylenebilir. Çünkü akli nefis düşüncesini kabul edenlerce beden ölümle dağılıp parçalanmakta geriye sadece soyut nefis kalmakta ve varlığını devam ettirmektedir. Onlara göre ölümden sonraki hayat ise, bedenle olan bir yaşam değil, sadece nefsin idrakiyle gerçekleşen akli bir hayattır. Bu nedenle cismani haşre gerek yoktur. Çünkü nefis her şeyi akli olarak algılamaktadır¹⁶³

Bu konuda Mâtürîdî, Bâtınîler'i örnek verir. Onlar cismani haşrla ilgili ayetlerde anlatılanın gerçekte öyle olmadığını iddia ederek tekrar yaratılmanın sadece ruhi olacağını savunmuşlardır. Bu nedenle de cismani haşri reddetmişlerdir. Bâtınîler'e göre, insanlar dünyadaki aynı yapıları ile yaratılmayıp şu andaki görünen durumlarından farklı olarak ruhani nefisler olarak var edileceklerdir.¹⁶⁴ Dolayısıyla onlara göre bedenın yaratılmasına gerek yoktur. Akli nefis, beden olmadan hem acıyı

¹⁶³ Türker, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı”, İnsan Nedir? İnsan Düşüncesinde İnsan Tasavvurları, s. 25-26.

¹⁶⁴ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 215; c.5, s. 12.

hem de hazzı bizzat kendisi hissedebilecektir. Bu tür bir yaklaşım ise Mâtürîdî'nin asla benimsemeyeceği bir düşüncedir.

Mâtürîdî'nin soyut nefis anlayışına yönelmemesinin diğer bir nedeni ise soyut nefis anlayışının ruh göçü olarak adlandırılan tenasühün imkanını kabul etmek anlamına gelmesidir. Ölümle beraber nefsin ya da ruhun yok olmayıp varlığını başka bedenlerde devam ettirdiği inancı Hint kültüründe hakim olan ruh göçünün de temelini oluşturur.¹⁶⁵ Tenasüh inancına göre insanın şu andaki yaşamı daha önceki hayatının bir gereğidir. Çünkü insanın önceki hayatında yaptığı iradeli eylemlerinin sonucuna göre şimdiki hayatı belirlenmiştir. Buna göre insanın kaderinde tanrısal bir etki yerine insanın iradeli eylemleri söz sahibidir.¹⁶⁶

Mâtürîdî'nin doğrudan tenasüh kelimesini kullanmadan yaptığı bir takım açıklamaları vardır. O, insanların yeniden dirilme meselesinde dirilmenin cismani mi yoksa ruhani mi olacağı konusunda ihtilaf ettiklerinden bahseder. Onun ihtilaf ettiklerini söylediği gruptan bir kısmı filozoflardır. Bu filozoflardan bir kısmı dirilmeye konu olan varlığı nefis; diğer bir kısmı ruhani cevher; bazısı da basit cevher olarak nitelendirmiştir. Onlara göre bedende ruhani ve latif bir öz vardır. Beden bunun sayesinde her konuda faydalanacağı şeylere ulaşır. Ne zaman ki bu ruhani özün bedenle ilişkisi kesilir işte o vakit eşyaya nüfuz eder ve onu etkileyerek ona hulul eder.¹⁶⁷ Bu öz, bedenle beraber olduğu sürece beden tarafından hapsedilmiş demektir. Bu filozoflar, düşüncelerine insanların uykudaki durumlarını örnek verirler. Uyku esnasında nefis bedenden çıkar, organlarla ilişkisi kesildiğinden organlar hareketsiz kalır ve nefsin bedenle ilişkisi kesilir. Nefs, hakikati olan cevherine geri döner. Bu nedenle uykudaki kişi, nefsinin dünyanın çeşitli yerlerinde dolaşıyor görür;

¹⁶⁵ Yüksel, Emrullah; Sistematik Kelam, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 183.

¹⁶⁶ Yitik, Ali İhsan; "Budizm", Yaşayan Dünya Dinleri, DİBY., Ankara, 2007, s. 323.

¹⁶⁷ Burada geçen "yetehalle" kelimesi tahkikini Fatıma el-Hiyemî'nin yaptığı Te'vilâtü Ehli's-Sünne'de يتخلل şeklinde noktalı "ha" harfi ile gelmiştir. Tahkikini Bekir Topaloğlu'nun yaptığı Te'vilâtü'l-Kur'an'da يتحلل şeklinde noktasız "ha" harfi iledir. Mâtürîdî'nin açıklamaları göz önünde bulundurulduğunda Bekir Topaloğlu'nun tahkikini yaptığı Te'vilât'taki kelimenin daha uygun ve doğru olduğu kanısı oluşmuştur. Bundan dolayı bu kelimenin anlamı verilirken Te'vilâtü'l-Kur'an esas alınmıştır. (bkz. Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed; Te'vilâtü'l-Kur'an, tahkik: Bekir Topaloğlu-Mehmet Boynukalın, Dâru'l-Mizan, İstanbul, 2005, c. 3, s. 279.)

yüksek yerlerde gezinir. Hatta herhangi bir olayı şahit olmuş gibi anlatır. Bu nedenle yeniden dirilme de ruhani nefisle olacaktır. Ruhani nefis, bedenin bütün organlarına dağılmıştır. Bu bakımdan onun bedene ait bir kuvvet olduğu söylenir. Ölümle beraber ruhani nefis bedenden ayrılır.¹⁶⁸ Bahsi geçen filozoflar ruhani nefis anlayışının bir gereği olarak onun ebedi olduğunu kabul ederler.¹⁶⁹

Burada dikkatimizi çeken şey ruhani nefsin bedenle irtibatı kesilince herhangi bir engelle karşılaşmadan dilediği her şeyi etkilemesi ve ona hulul etmesidir yani yerleşmesidir. Ruha ait olduğuna inanılan bu eylem aslında tenasühün kısa bir özetidir. Bu bakımdan hulul kavramı ruh göçüne zemin hazırlayan bir terim niteliğindedir. Bu terimin genel bir kural olarak kabul görmesi tenasüh fikrinin yaygınlaşmasını ve yerleşmesini kolaylaştırmıştır.¹⁷⁰

Buna karşılık Mâtürîdî nefsin idrak gücüne dolaylı olarak vurgu yapar ve şahidin gaibe delil olmasından yola çıkarak ahiretteki yeniden dirilmenin hem cismani hem de ruhani olacağını belirtir. Tıpkı bunun gibi insanların bu dünyada elemeleri ve lezzetleri algılayacak özellikte yaratılması aslında onların ahirete yönelik mükafat ve cezasıyı anlamaları içindir. Hem ruhta hem de bedende bir takım sıkıntılarla beraber bazı sevinçlerin de bulunması, insanda lezzet aldığı bir mutluluk veya elem duyduğu bir üzüntü haline gelir. Bedenin böyle bir özellikte yaratılmasının hikmeti; ahiret hayatının lezzet ve elemelerini bu şekilde yaşayacağı içindir. Dolayısıyla yeniden dirilme hem cismânî hem de ruhî olacaktır.¹⁷¹

Algılayan nefis ifadesi ile insandaki zevk ve arzu odaklı yapının ilişkisini nasıl kurmak gerekir? sorusuna nefsin yapısına idrakle beraber şiddetli duyguların da verilmiş olması şeklinde karşılık verebiliriz. Yani nefis için idrak ve arzu öyle gözüküyor ki birbirinden ayrılmayan iki kavramdır. İdrak gerçekleştiğinde hemen akabinde arzu veya nefret ortaya çıkmaktadır. Bu da bize nefste zorunlu bir sebep-

¹⁶⁸ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 1, s. 437.

¹⁶⁹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 1, s. 438.

¹⁷⁰ Dalkılıç, Mehmet; İslam Mezheplerinde Ruh, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 302.

¹⁷¹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 1, s. 439.

sonuç ilişkisinin varlığını göstermektedir. Bu bakımdan Mâtürîdî nefsin, zevk aldığı şeylere meyledecek şekilde ve bu konudaki arzularını tatmin etmek isteğiyle yaratıldığını söyler. Bu nedenle o, nefsin bu özelliğinin ortadan kaldırılamayacağını fakat akıl vasıtasıyla kontrol altına alınıp eğitilebileceğini belirtir.¹⁷²

Zevklere çokça düşkün olan nefsin eğitiminde iki tür metot olduğunu belirten Mâtürîdî, bunlardan birincisinin ona istediği şeyleri vermemekle onu hor ve hakir duruma getirerek yani bir tür zorlamayla yapılacağını belirtir. Fakat burada daima bir mücadele ve inatlaşma söz konusudur. Diğer yöntem ise nefse karşılaşıcağı sonuçları hatırlatarak onu iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten uzaklaştırmaktır. Buradaki hatırlatma; iyilik yaptığında sanki çok yakinen şahit olmuş gibi iyi insanlara verilecek mükafatı göstermek, kötülükleri meşru kabul ettiğinde neler olabileceğini bildirmek şeklindedir. İmam Mâtürîdî bu tarz bir yaklaşımın nefsi kolayca doğru yola çekebileceğini ve böylece nefsin ahiret zevklerini, dünya zevklerine tercih edebileceğini belirtir. Çünkü nefis ahiret zevklerinin devamlı ve daha büyük olduğunu görünce ona meyledecektir. Nefsin eğitimi konusunda Mâtürîdî'nin tercihi ikinci yoldur.¹⁷³ Onun tercih ettiği bu metotta doğrudan aklın nefsi ikna etmesi söz konusudur. Böylece her şeyin akılda çözümlendiği bir yaklaşımla insanın kendini buna ikna etmesi gerekir. Ardından iyi şeyler nefse sıkça tekrarlatılırken kötü davranışlardan da devamlı sakındırılır. Nefiste alışkanlık haline gelen bu davranışın nihayetinde insanda kazanılmış bir tabiat haline getirilmesi mümkün olacaktır.

Mâtürîdî'nin nefis hakkında bahsettikleri nefsin daha çok olumsuz bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaya yöneliktir. Ona göre nefis, dünyada yeme ve içme ile imtihan olan, kusur ve belalara karışan bir varlıktır.¹⁷⁴ Çünkü nefis, şiddetli arzulara, lezzetlere ve hevaya yani insanı felakete sürükleyen duygulara meyilli yaratılmıştır ve bu durum, onun özünü oluşturmuştur.¹⁷⁵ Nefis aynı zamanda insanın eğilimleriyle

¹⁷² Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 267.

¹⁷³ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 379.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 1, s. 440.

¹⁷⁵ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 2, s. 588; İsfehânî, el-Müfredât, "hevâ" md., s. 849.

aynı doğrultuda ve hiçbir delile dayanmaksızın hareket eder.¹⁷⁶ Mâtürîdî, nefsin delilsiz hareket etmesini hevaya uymak olarak nitelendirir.¹⁷⁷ Nefsin özünde güzel gördüğü bir şeyi çokça istemek, sıkıntılardan ve zorluklardan kaçmak vardır.¹⁷⁸ Nefs, bu özellikleri bakımından akılla devamlı mücadele eden ve çekişen bir yapıya sahiptir.¹⁷⁹ Bu nedenle nefsi, kötü ahlakın kaynağı olarak görmek mümkündür. Çünkü nefis, insanı devamlı olarak kendi arzularına çekmek ister ve bu uğurda neredeyse bitmek bilmeyen bir mücadeleye girer.

Bunu daha iyi anlayabilmek için nefis kavramıyla devamlı birlikte kullanılan heva kelimesinin anlamına bakmak faydalı olacaktır. Heva dünyada kendisini takip edeni felakete sürükleyen bir unsur olarak kabul edilir. Bu nedenle hevanın şiddetli tutkulara meyletmek anlamı da vardır. Heva ile aynı kökten türeyen “hüviyye” kelimesi üstten alta düşmek anlamındadır.¹⁸⁰ Bu açıdan bakınca hevanın, nefsin özünü yansıtan bir kavram olarak insanın şerefini ve onurunu düşürerek onu alçaltan bir anlama sahip olduğu görülür. Çünkü heva, nefsin arzularını anlatır. Bununla beraber Mâtürîdî, Allah’ın nefsin hevasını yasaklamadığı halde ona uymayı yasakladığını belirtir. Ona göre insan ancak akıl sayesinde nefsin hevasını engeller ve nefsinin hakka uymaya sevkeder. Eğer insan, nefsin arzularına uyarsa ayağının kayması kolaylaşacak ve doğru yoldan sapacaktır. Bu nedenle “Nefsini ilah edinene görmedin mi?”¹⁸¹ ayetini delil getiren Mâtürîdî, nefsinin arzularına delilsiz uyan kişinin Allah’tan başkasını ilah edinmiş gibi olacağını belirtir.¹⁸²

Onun burada bahsettiği hususu; insanın düşünmeksizin tekrar tekrar nefsinin arzularına uyması ve aklın işlevlerini yitirmesi sonucunda nefsin arzularına yönelik eylemlerin ve davranışların insanda kazanılmış tabiat halini alması şeklinde anlamamız mümkündür. Böylece insan tamamıyla kendini nefsinin teslim eder ve

¹⁷⁶ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 4, s. 267.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 3, s. 47.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 2, s. 588.

¹⁷⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 256.

¹⁸⁰ İsfahânî, el-Müfredât, “hevâ” md., s. 849.

¹⁸¹ Furkan, 25/26.

¹⁸² Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 4, s. 267.

onun arzularını yerine getirmek için çabalar durur. Bu konuda da kötü davranışlarla ilgili her türlü yolu meşru sayar. Buna karşılık insana doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ayırt edecek akıl ve tercih etme özelliği verilmiştir. Nefsinin arzularına uyan insan bu yeteneğini kullanamamış demektir. O, önüne sunulan doğruları, nefsin arzularına yenik düştüğü için reddeder. Halbuki insana doğru bilgiye ulaşması için her türlü vasıta verilmiştir. Bunları değerlendirmedeği ve kullanmadığı için o insanın bu bilgisizliği ve cahilliği mazur da görülmeyecektir.¹⁸³ Ayrıca nefsinin arzularına uyan insan, kendi amacına yönelik her türlü kötülüğü meşru görmesi nedeniyle kötü lehine bir tercihte bulunurken doğruyu ve iyiyi fark edemeyecektir.¹⁸⁴ Böylece o insandaki akıl, iyiyi kötüden ayırt edemez hale gelecek ve hatta aklın iyiyi kötüden ayırt etme yeteneği tamamıyla kaybolacaktır ki Kur'an'ın ifadesiyle kalp mühürlenmesi¹⁸⁵ denen durum meydana gelecektir. Çünkü nefsinin arzularını yerine getirmekte ısrar eden insanda bu durum kazanılmış tabiat haline gelecektir. Bu insan kendisine karşı çıkanlara karşı kibirlenme, büyüklenme ve yalanla cevap verecek öyle ki; kibirlenme ve yalan da o insanda kazanılmış tabiat yani huy halini alacaktır. Dolayısıyla bu insan, bu tavrını inanç boyutunda da devam ettirecektir. Aynı davranışı, kendisini yaratana karşı da yapacak ve kendini değiştirmek için de hiçbir çaba harcamayacaktır. İşte bu nedenle Mâtürîdî'ye göre yalancılık, aşırılık, nankörlük, aklını kullanmadan reddetme yani ön yargılılık gibi davranışlar kendisinde huy, alışkanlık ve âdet haline gelen insan asla doğruyu bulamayacaktır. Bu noktada Mâtürîdî bir kıyaslama yapar ve bu tür kötü alışkanlıklara ve huylara sahip olmayan fakat cahil yani bilgisiz olan insanın doğruyu bulabileceğinden bahseder. Çünkü bu insanın bilgisizliği, kibirden ve büyüklenmeden kaynaklanan bir bilgisizlik değildir. O, sadece dünya işleriyle meşgul olmaktan, detaylı ve derinlemesine düşünmemekten ve kendisindeki birtakım zanlardan dolayı sapmış olabilir. İşte bu insanın iyi huylara sahip olması onun doğruyu bulmasına yardımcı olacağından o kişi doğruyu bulabilir.¹⁸⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî, nefesine uyan ve bu

¹⁸³ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 318.

¹⁸⁴ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 342.

¹⁸⁵ Mü'min, 40/35.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 344-345.

tercihi kendisinde sonradan kazanılan tabiat haline gelen insanla durumu böyle olmayanın inanç ve ahlak boyutuna yansımaları bu şekilde ifade eder. İşte bu nedenle nefsin arzuları insanda kazanılmış tabiat olursa, bu tabiat doğru ve iyiyi tamamiyle kendi arzuları ve istekleri çerçevesinde belirleyen nefsin etkisiyle oluştuğu için güzel ahlakın oluşmasını engelleyecektir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; Mâtürîdî, nefsi iki açıdan değerlendirmektedir. İlki; onun ahiret hayatını temellendirirken nefsi, idraki sağlayan bir güç olarak kabul etmesidir. Diğeri ise onun, nefsi bu idrake bağlı olarak kendisinde şiddetli arzuların bulunduğu ve insanı kendi isteği doğrultusunda yönlendirmeye çalışan bir güç olarak ele almasıdır. İnsanın ahlaki yapısının şekillenmesinde ve kişiliğinin oluşmasında nefsin akıl tarafından yönlendirilmesi Mâtürîdî açısından büyük bir öneme sahiptir. Fakat burada iyi ve kötünün ne olduğunun bilinmesi önemlidir. Bundan sonraki başlıkta insanın yapısında bulunan unsurların ahlaka nasıl etki ettiğini anlayabilmek için ahlakî iyi ve kötünün ne olduğu ve insandaki bu unsurlardan özellikle akıl ve tabiatın ahlaki iyi ve kötüyü bilmedeki işlevi incelenecektir.

1. 2. MÂTÜRÎDÎ'YE GÖRE AHLAKÎ İYİ VE KÖTÜ

Ahlaki iyinin ne olduğu meselesi ahlak düşünürlerince her zaman sorgulanmıştır. Çünkü insan, eylemlerini değerli bulduğu ve önem verdiği şeye göre gerçekleştirir. Bunun temel nedeni ise insanın değerli bulduğu veya önem verdiği şeyin onun için en iyi olduğunu düşünmesidir.¹⁸⁷ İyi ve kötünün ne olduğuna dair bilginin insan eylemleriyle doğrudan bir ilişkisi vardır. Bu nedenle “Neyi yapmalıyım?” sorusunun cevabı “iyi olanı yapmalısın” şeklinde olabilmektedir. Fakat en iyi olanın yapılmasının istenmesine karşılık iyinin ne olduğuna dair herkesçe kabul edilen belirgin bir tanım görmek zordur. Bu nedenle ahlak düşünürleri, benimsedikleri düşüncelere göre birbirinden farklı iyi tanımı ortaya koymuşlardır.¹⁸⁸

¹⁸⁷ Özlem, Etik-Ahlak Felsefesi, s. 31.

¹⁸⁸ Özlem, age., s. 32.

Bunun gibi İslam ahlak düşüncesinde de iyi ve kötü hakkında farklı tanımlar görmemiz mümkündür. Fakat burada önemli bir husus karşımıza çıkmaktadır. Türkçe’de iyi ve kötü olarak iki kelimeyle ifade ettiğimiz bu değerler Arapça’da birbirinden farklı birden fazla terimle karşılık bulmuştur. Bunun temel nedeni ise Kur’an’da geçen iyi ve kötüye dair kavramların çeşitliliğidir. Tayyib, maruf, birr, hayr, hasen iyi hakkında kullanılan kelimelerden bazılarıdır. Kötü hakkında kullanılan kelimeleri ise habis, münker, fücür, şer ve kabih olarak belirlemek mümkündür. Ahlak düşünürlerinin tercihlerine göre bu kelimelerden kimisi daha çok ön plana çıkarken diğer bir kısmı daha geri planda kalmıştır. Örneğin güzel ve çirkin olarak ifade edebileceğimiz husun-kubuh meselesinin hem kelimelerde hem de fıkhîta ilmi bir mesele olmasından dolayı bir kısım kelimeler tarafından iyi ve kötünün belirlenmesinde bu iki kelime ön plana çıkartılmıştır. Buna karşılık bazı ahlak düşünürleri hayır ve şer kavramını tercih etmiştir.

İslam ahlak düşüncesini etkileyen iki önemli Yunan filozofundan biri olan Aristoteles, iyiyi belirlerken fiilin amaçla ilgisini kurar. Ona göre yapılan her şeyin bir amacı vardır ve bu amaç iyiyi ifade etmektedir.¹⁸⁹ O, aynı zamanda iyiyi, erdemle ilişkisine göre tanımlar. Erdem, bir amacın gerçekleştirilmesinde insanın belirli tarzda eylemde bulunma kapasitesi ve yeterliliğidir. Bu nedenle erdem sadece ahlakla ilgili değil ahlak dışındaki diğer meselelerle de ilgilidir. Çünkü amaç her türlü fiil için vardır. Mesela bir güreşçinin başarıya ulaşmak hedefidir. Fakat onun bu hedefe ulaşabilmesi için güçlü ve kuvvetli olması gerekir. Bu nedenle güreşçinin güçlü ve kuvvetli olması onun erdemidir.¹⁹⁰ Bu açıdan bakınca Aristoteles’e göre her şeyin kendine özgü erdemine uygun olarak yapılması aynı zamanda iyinin yapılması demektir. Bu nedenle insana ait iyi, ruhun erdemle uyumlu etkinliğidir.¹⁹¹

İslam ahlak filozoflarından İbn Miskeveyh, Aristoteles’in iyi hakkında yaptığı tanımı ve açıklamaları benimsediğini açıkça dile getirir. O, iyinin karşılığı olarak

¹⁸⁹ Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, s. 16.

¹⁹⁰ Özlem, Etik-Ahlak Felsefesi, s. 36.

¹⁹¹ Aristoteles, Nikomakhos’a Etik, s. 18.

“hayr” kelimesini kullanır. Ona göre iyi, her şeyin hedeflediği ve ulaşmayı amaçladığı son gayedir.¹⁹² Daha açık bir ifadeyle her varlık, neye ulaşmayı hedefliyorsa o şey onun için iyi demektir. Burada iyinin göreceli olduğuna dair bir anlam olsa da İbn Miskeveyh bütün insanların ortak olarak ulaşmayı hedeflediği şeyin mutlak iyi olduğunu belirtir.¹⁹³ Böylece herkes için nesnel bir iyinin var olduğunu vurgular.

Maverdî, iyi kelimesi için “birr” kavramını tercih eder. İyinin açıkça tarifini yapmamakla beraber iyiliğin insanlar arasındaki dostluk ve kaynaşmayı sağlayan özelliklerden biri olduğunu belirtir. Çünkü iyilik, insanların kalplerine nazikçe etki ederek, sevgiye ve muhabbete sebep olur.¹⁹⁴ Mâverdî, iyi kavramını insanlar arasındaki sosyal ilişkiler açısından değerlendirir.

İyi ve kötüye husun-kubuh problemi açısından yaklaşan Gazzâlî, iyi ve kötüyü Aristoteles’in tanımına benzer şekilde tarif eder. Ona göre failin amacına uygun olan şey iyidir. Failin amacına uygun olmayan şey ise kötüdür.¹⁹⁵

Mâtürîdî’nin iyi ve kötü tanımı dikkatlice incelendiğinde Kur’anî bir çerçevede geliştiği farkedilir. Ayetlerde geçen iyi ve kötü hakkındaki ifadeler onun iyi ve kötüye dair temel kavramlarını oluşturur. Fakat o, bunları kelami çerçevede yorumlar. Böylece biz onun Kur’an’da geçen bu kavramlara verdiği anlamlarla ahlaki iyi ve kötü hakkındaki düşüncelerini öğreniriz. Bunun yanısıra onun kelimelerin sözlük anlamlarını korumaya dikkatli bir şekilde özen gösterdiğini de görürüz. Bu nedenle onun, iyi ve kötüye dair kavramları, kendi kelami görüşü çerçevesinde, kelimelerin sözlük anlamlarını göz ardı etmeden yorumladığını söyleyebiliriz.

Mâtürîdî’nin iyi ve kötüye dair kullandığı kelimeler Kur’anî kavramlara göre şekillendiği için çeşitlilik gösterir. Kimi zaman bu kavramların tanımlarını vermekle

¹⁹² İbn Miskeveyh, Tehzîbü’l-Ahlak, s. 63.

¹⁹³ İbn Miskeveyh, age., s. 64.

¹⁹⁴ Mâverdî, Edebü’l-Dîn ve’l-Dünya, s. 294.

¹⁹⁵ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. 1, s. 180.

beraber daha çok onların bilgisine nasıl ulaşılabilceği üzerinde durur. Çünkü insanın sorumluluğunu temellendirmek için ahlaki bilgiye ulaşmak, onun için oldukça önemlidir. Onun iyi ve kötüyü ifade eden kelimelere verdiği anlamlar incelendiğinde iyi ve kötünün bilgisine ulaşma yolunu üç ayrı gruba ayırmamız mümkündür. Bu gruplandırmada geçen kelimelerin İmam Mâtürîdî tarafından verilen anlamlarını inceleyerek hangilerinin ahlaki alanda kullanılabileceğini bulmaya çalışacağız. Çünkü Mâtürîdî’de açık ve net bir şekilde iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın tek bir tanımını göremeyiz. Bununla beraber onda ulaşılması hedeflenen belli başlı birtakım erdemlerin varlığını da görmeyiz. Onun yaptığı şey; iyi ve doğrunun bilgisine nasıl ulaşılacağına dair bir ölçü vermek ve bu ölçüye uyan şeylerin doğru ve iyi olduğunu kabul etmektir. Dolayısıyla iyi ve kötünün ne olduğunu incelediğimizde bunlara yönelik kavramların onun kendine has bakış açısının bir gereği olarak tasnif edilmesinin uygun olduğu anlaşılmıştır. Bu nedenle iyi ve kötüyü sadece tabiat ile bilinenler, hem tabiat hem de akıl ile bilinenler, akıl ve din ile bilinenler şeklinde tasnif ettik. Bu tasnifle Mâtürîdî’ye göre ahlaka yönelik iyi ve kötünün hangi kavramlarla ifade edildiğinin ve bunlarla neyin anlatılmak istendiğinin tesbit edilmesi amaçlanmıştır.

Sadece tabiat ile bilinen iyi ve kötü hakkında Mâtürîdî’nin kullandığı kelimeler habis ve tayyiptir. Bu kavramlar zorunlu bilgi kapsamına giren hususlardır. İnsanın duyu vasıtasıyla elde ettiği bilgilerle insan tabiatı hemen o şeyin iyi veya kötü oluşunu bilir. Bu nedenle Mâtürîdî tayyip kelimesini; kendisiyle lezzet alınan ve bünyesinde kötülük barındırmayan şey olarak tanımlar. Çünkü içinde kötülüğü barındırdığı endişesi o şeyi eksik bir konuma getirerek ondaki iyiliği ve lezzeti giderir. Tayyibin zıt anlamlısı olarak habis kelimesi kullanılmıştır. Habis de insan tabiatının kötü gördüğü, hoşlanmadığı şeydir.¹⁹⁶ Fakat tayyib ve habis kelimeleri daha çok nesnelere hakkında kullanılmıştır. Örneğin bir gıdanın temiz ve iyi olduğuna dair bilginin saf insan tabiatı ile bilinebileceğini belirten Mâtürîdî açısından burada bahsedilen bilgi; içgüdüsel yani insan tabiatına ait zorunlu bilgidir. Bununla beraber

¹⁹⁶ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 2, s. 373.

o, tayyib ve habis kavramlarını sadece insan tabiatına ait zorunlu bilgiyi anlatırken değil aynı zamanda akla ait zorunlu bir bilgiden bahsederken de kullanır. Çünkü akıl şüphelerle karışmadığı zamanlarda nesnelere iyiliği ve kötülüğü bilebilir. Fakat şüphelerle, aklın çalışması bozulunca nesnelere ait bu tür bilgi sadece peygamberlerin bildirmesiyle bilinir.¹⁹⁷

Tayyib ve habis kelimeleri çoğunlukla nesnelere hakkında kullanılsa da insan fiillerini nitelemek için de kullanılmıştır. Nitekim İmam Mâtürîdî kafir ve müminin davranışları hakkındaki bir yorumunda habis ve tayyib kelimesini kullanır.¹⁹⁸ Buradaki kullanımda İmam Mâtürîdî, kafir ve müminin davranışlarının iyiliği veya kötülüğünü anlatırken bizzat mümin ve kafirin özünün iyiliği ve kötülüğünden bahsettiği gibi onların fiillerinin iyiliği ve kötülüğünü de bu kelimelerle açıklar. Bu ifadelerde Mâtürîdî'nin meseleyi dayandırdığı temel fiil, iman ve inkardır. Buna göre müminin özünün iyiliğinden dolayı yaptığı fiil, iyi olmaktadır kafirin özünün kötülüğü nedeniyle yaptığı fiil de kötüdür.

Burada bir tür sebep sonuç ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü iman insanda yerleşince artık iman onda kazanılmış bir tabiat haline gelecek ve onun fiillerinin iyi olması ümit edilir. Küfür de bir insanda yerleşip kazanılmış tabiat haline gelince aslı iyi olan imanın karşıtı fiiller ortaya koyacağı için yapılan fiiller kötülük vasfını taşıyabilecektir. Burada bir tür zorunlu fiilden bahsedilmektedir. İman ve küfür insanda kazanılmış bir tabiat olunca insanın, iman ve küfre dair yaptığı bütün davranışlar alışkanlık yani zorunlu (tab'an) olarak meydana gelecektir. Dolayısıyla habis ve tayyib kelimelerinin kazanılmış tabiat haline gelen ve başlangıçta tercihle olan ama daha sonrasında tercihle yapılmayan fiili vasıflandırmada kullanmak daha yerindedir. Bu nedenle tercihe bağlı ahlaki fiilin bilgisi hakkında Mâtürîdî'nin kullandığı farklı kelimelere göre değerlendirme yapmak daha doğru olacaktır.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 2, s. 295.

¹⁹⁸ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 2, s. 247.

Hem insan tabiatı hem de akıl vasıtasıyla bilinen kavramlardan ilki hasene ve seyyie kelimeleridir. İmam Mâtürîdî haseneyi; insanın yaratılışına, yapısına ve Allah'ın yarattığı şeyler arasında insana verilen değere uygun olan fiiller olarak tanımlarken seyyieyi; insan tabiatına, insanın temel özelliklerine ve Allah'ın insana verdiği değere uygun olmayan fiiller şeklinde tarif eder.¹⁹⁹ İmam Mâtürîdî'nin bu tanımında insan tabiatı ön plana çıkarken insanın yapısına uygun fiillerin belirlenip, temyiz ve tahlil edilmesi akla ait bir işlevi gerektirmektedir.²⁰⁰ Dolayısıyla hasene ve seyyienin hem insan tabiatı hem de akıl tarafından bilinen iyilik ve kötülükleri kapsadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle tercihe bağlı ahlaki fiilin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesinde bu kavramlar da göz önünde bulundurulabilir.

Yine hem akıl hem de tabiat tarafından iyi ve kötüye dair diğer iki kavram ise maruf ve münkerdir. Ma'ruf ve münker kelimelerine baktığımızda Mâtürîdî ma'rufu, insanın yaratılışında bulunan ve zorunlu olarak bilinen iyilikler şeklinde tanımlar. Bunlar üç türdür. İki insan ile Allah arasında diğeri insanların birbirleri arasında olan iyiliklerdir. İnsan ile Allah arasında olan hususlar imani meselelerdir. İnsanların birbirleri arasındakiiler de ahlaki konulardır. İnsanlar arasındaki ilişkide maruf, insanın kendi nefsinin çokça istediği her türlü iyiliği yapmayı ve yine insan nefsinin nefret ettiği her türlü kötülükten kaçınmayı kapsar. İnsan ilişkilerindeki marufun temelini insanın yaratılışıyla uyumlu olan davranışları yapması, yaratılışına aykırı olanlardan kaçınması oluşturmaktadır.²⁰¹

İmam Mâtürîdî bir başka yerde ma'rufu akılların güzel gördüğü şey; münkeri ise akılların çirkin gördüğü şey olarak tanımlar. Yine o, ma'rufu kesin ve kat'i delillerle (ayetlerle) iyi olduğu bilinen şey; münkeri de ayetlerin işaretiyle kötü olduğu bilinen şey olarak olarak tarif eder. Maruf aynı zamanda peygamberlerce iyi olduğu bildirilen şeyken münker, onlar tarafından reddedilen ve yasaklanan şeydir.²⁰² Münker, iyi ve doğru davranışlarıyla tanınan insanların yaptıkları hatalar için

¹⁹⁹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 2, s. 199.

²⁰⁰ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 587.

²⁰¹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 2, s. 321-322.

²⁰² Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 1, s. 299-300.

kullanılır. Bu tür insanların iyilikle tanınmaları nedeniyle onların bu hataları yadırganır ve tuhaf karşılanır.²⁰³ Mâtürîdî'nin bu değerlendirmelerine göre münker, daha çok iyi olarak bilinen bir insanın sahip olduğu tabiata/kişiliğine muhalif bir tavır sergilediğinde kullanılmaktadır.

Buna göre ma'ruf ve münker, tabiatla bilinen zorunlu bilgi kategorisine girebileceği gibi aynı zamanda akılla bilinen zorunlu bilgi grubuna da dahil edilebilir. Bununla beraber Mâtürîdî'nin değerlendirmeleri maruf ve münkerin akıl yürütme ve peygamberler vasıtasıyla bilinen kesbi bilgi sınıfında da ele alınabileceğini göstermektedir. Bu tür iyilik ve kötülüklerin zorunlu bilgi kategorisinde olması bizzat insan tabiatı ve aklın zorlanmadan hemen iyi veya kötü oluşu bilmesiyledir.²⁰⁴ Ayetlerden yola çıkarak akıl yürütme veya haberî bilgi vasıtasıyla bilme ise kesbi bilgi kategorisinde yer almaktadır.²⁰⁵ Bu nedenle ahlaki iyi ve kötünün belirlenmesinde maruf ve münkerin önemli işleve sahip ve geniş kapsamlı kavramlar olduğunu söyleyebiliriz.

Hem akıl hem de din tarafından bilinen ve kötülüğü ifade eden kelimelerden fahşayı Mâtürîdî, kötü davranışlarıyla tanınan insanların, yaptıkları kötülükler yani yapılan kötü fiiller olarak tanımlar.²⁰⁶ Bu kelimeyi insan tabiatını da esas alarak açıklayan Mâtürîdî, bir şeyin ancak kötülükte (fahş) ve çirkinlikte (kubh) nihai noktaya ulaşmakla fahşa kelimesini hak edeceğini söyler.²⁰⁷ Kötülükteki son sınır ise o şeyde hiçbir şekilde iyiliğin bulunmadığı düşüncesinin olmasıdır. Nasıl ki bir şeyin iyi olması kendisiyle tat alınması ve hiçbir şekilde bu lezzeti yok edici bir unsurun bulunmaması²⁰⁸ iyilikteki son nokta oluyorsa²⁰⁹ kötülüğü ifade eden fahşa kelimesinin nihai sınıra ulaştığını söylemek bizce onda hiçbir şekilde iyiliğe ait bir unsurun olmamasıdır. Buna göre fahşa, daha sonra göreceğimiz mutlak kötülük

²⁰³ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 115.

²⁰⁴ Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akaidi, s. 55-56.

²⁰⁵ Özcan, Hanifi; Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, MÜİFVY, İstanbul, 2015, s. 114.

²⁰⁶ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 115.

²⁰⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 1, s. 314.

²⁰⁸ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 2, s. 373.

²⁰⁹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 2, s. 295.

kapsamına giren kavramlardan biridir. Aynı zamanda fahşa akıl ve din tarafından da çirkinliği (kubuh) apaçık bilinen şeydir.²¹⁰ Buna örnek olarak zulüm, katliam gibi kendisinde hiçbir şekilde iyilik barındırmayan kötü fiilleri verebiliriz.

Fahşa ile ortak kökten türeyen fahişe kelimesini Mâtürîdî, şiddetle yasaklanan ve engellenen, ağır bir suç ve çokça yapılan, çirkinlikte ve çoklukta haddi aşan şey olarak tarif eder ve fahişenin iki şekilde bilinebileceğini söyler. Bunlardan birincisi; akıl, diğeri ise dindir.²¹¹ Fahşa ve fahişe kelimelerini insanın aklıyla bulma imkanından dolayı evrensel anlamdaki ahlaki iyi ve kötünün bilgisi kapsamında değerlendirebiliriz.

İmam Mâtürîdî zulüm kelimesinin fahişe kelimesiyle aynı anlama gelebildiği gibi farklı da olabileceğini söyler. Ona göre bu iki kelimenin aynı anlama gelmesi kötülüğü (fuşş) yapan insanın bu kötülüğü yaptığı sırada aslında kendisine zarar vermesi ve böylece de kendi konumuna uygun olmayan bir davranışta bulunarak kendisine zulmetmesidir. Çünkü bu insan kendisine verilen tercih yeteneğini kötülük için kullanmıştır. Ayrıca bu insan aklın ve dinin suç kabul ettiği ve yasakladığı bir davranışı tercih ederek yapmıştır. Bu nedenle onun davranışı hem zulüm hem de kötülük olmuştur. Bununla beraber zulmün fahişeden farklı bir kullanım tarzının olduğunu belirten Mâtürîdî kötülük bakımından fahişe seviyesinde olmayan ister küçük ister büyük, kötü olan her davranış için de zulüm kavramının kullanılabilirliğini söyler. Çünkü ona göre iyi davranışlarda bulunan insanların yaptıkları hatalar da zulüm kapsamında değerlendirilir.²¹² Onun fahşa ve münkerin aynı anlama geldiğini²¹³ belirtmesine karşılık zulüm kavramına böyle bir anlam vermesi bu kelimenin diğerlerinden daha geniş kapsamlı olduğunu göstermektedir.

Son olarak fücür kelimesine baktığımızda fücûr kelimesinin meyletmek olduğunu belirten İmam Mâtürîdî'ye göre meyl iki şekilde ortaya çıkar. Birincisi;

²¹⁰ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 2, s. 225.

²¹¹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 2, s. 221-222.

²¹² Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 1, s. 314.

²¹³ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 115.

inanç ve fiilin her ikisinin terkedilmesiyle olan meyldir. İkincisi; diğer insanlarla ilişkilerde ve davranışlardaki meyldir. Bu tür meyilde insanın söz ve davranışları birbiriyle uyumlu değildir ya da konuşmasındaki ifadeleri birbirine karşıttır ve birbiriyle çelişkilidir.²¹⁴ Meyl kelimesi ise orta olandan sapıp iki taraftan birine yönelmektir. Haksızlık ve zulümle ilgili konularda bu kelimenin kullanıldığı²¹⁵ göz önünde bulundurulursa fücür kelimesinin ahlaki açıdan ne denli önemli olduğu ortaya çıkar. Nitekim fücür kelimesi de tıpkı fahşa kelimesinde olduğu gibi sadece din ve akıl ile bilinebilen kötülük kapsamındadır.²¹⁶

Buna karşılık fücürün karşıtı olan “birr” kelimesi iyilik yapan ve bu iyiliği geniş bir çevreye yayılan insana ait bir kavramdır. Bu insan kendisinden istenen şeye çaba sarfeder ve kendisi iyi olana çağırıldığı zaman buna hemen cevap verir. Yine dini açıdan bakıldığında bu insan, Allah’ın kendisinden istediği tevhid inancını yerine getirir, O’nun emirlerini uygular, yasaklarından kaçınır. Mâtürîdî’ye göre bu kelime uygulamada iki türlü karşımıza çıkar. İlk olarak bu kelimenin anlamı bir şeye inanmakla ve bu inandığını hem eylemle hem de karşılıklı ilişkilerde göstermekle gerçekleşir. Bu da kendisinden istenilen şeyi hem sözle ve hem fiille yerine getirmek demektir. İkinci olarak ise insanın kendisinden istenildiği şekilde inanması fakat inandığını fiilen yerine getirmemesidir. Birr kavramının birinci anlamı pratik hayatta uygulandığında takva kavramının anlamı ortaya çıkmaktadır. Çünkü takva; kendini kötülüklerden koruma ve kendisine bildirilen güzel şeye söz ve fiille karşılık vermek, kendisindeki kötülükleri de söz ve fiille terk etmek anlamındadır.²¹⁷

Burada dikkatimizi çeken önemli bir nokta ise Mâtürîdî’nin fücür ve takva kelimeleriyle ilgili söylediklerinin onun husun ve kubuh hakkındaki düşünceleriyle örtüşmesidir. Nitekim o, bir şeydeki iyilik ve kötülüğün bilinmesinde insana yüklenen sorumluluğu temellendirmek istemiştir. Ona göre insan tabiatının, daha çok kendisine hoş gelene meyletmesi ve onun arka planındaki güzellikleri veya

²¹⁴ Matürîdî, Te’vilât, c. 5, s. 410.

²¹⁵ İsfehânî, el-Müfredât, “meyl” md. s. 783.

²¹⁶ Mâtürîdî, Te’vilât, c. 5, s. 464-465.

²¹⁷ Matürîdî, Te’vilât, c. 5, s. 409-410.

çirkinlikleri farketmemesi nedeniyle insanlar tabiatlarından kaynaklanan bilgiyle değil akli yetenekleri nedeniyle sorumlu olmuşlardır.²¹⁸

Bütün bu incelemelerimizin ardından Mâtürîdî'ye göre ahlaki iyi ve kötude esas alınması gereken kavramların; akılla örtüşen insan tabiatı, sadece akıl, hem akıl hem de din ile bilinenler olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla iyi ve kötüyü İmam Mâtürîdî'nin tarif ettiği hasene-seyyie, maruf-münker, takva-fücur kelimeleri çerçevesinde açıklamak daha doğru olacaktır. Buna göre iyi; insanın tabiatına yani yaratılış özelliklerine ve onun diğer varlıklar arasındaki konumuna uygun, aklın iyi ve doğru kabul ettiği şeydir. Kötü ise insanın yaratılış özelliklerine ve onun diğer varlıklar arasındaki konumuna aykırı ve aklın kötü kabul ettiği şeylerdir. Fakat insan tabiatının hataya düşme ihtimali yüksek olduğu için kimi zaman sadece aklın belirlediği ve iyi kabul ettikleri iyidir. Aklın işlevini düzgün olarak yerine getiremediğinde iyi ve kötü hakkında dinin belirledikleri esas alınır.

Burada bir başka husus dikkatimizi çekmektedir. O da iyi ve kötü oluşun bizzat o şeyin kendisinden mi yoksa arızî nedenlerle mi olduğudur. Bununla beraber herkes için söz konusu olan ahlak ilkelerinden söz edilebilir mi? sorusu zihnimize gelmektedir. Mâtürîdî iyi ve kötü oluş açısından nesne ve olayların iki türlü olduğundan bahseder. Bunlar asli yapılarında iyilik ve kötülük olanlar ile geçici bir sebepten dolayı iyi ve kötü olanlardır.²¹⁹ Şimdi de bunların neler olduğunu inceleyeceğiz.

1. 2. 1. Nesnel İyi ve Kötü

Gerek İslam düşüncesinde gerekse de diğer inançlarda iyiliğin ve kötülüğün, varlığın özüne ait olup olmadığı tartışmaları hep yapılagelmiştir. Varlığın kendi yapısında yani özünde iyiliğin ve kötülüğün olduğunu kabul edenler nesnel ahlak ilkelerinin varlığını benimsemişlerdir. Buna karşılık hiçbir şeyin özünde kötülük olmadığını fakat sonradan o şeyin iyi veya kötü olarak nitelendirildiğini kabul

²¹⁸ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 303.

²¹⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, 274.

edenler ise nesnel ahlak ilkelerini kabul etmezler. Çünkü onlara göre özünde iyi ve kötü olan hiç bir şey yoktur. İyi ve kötü olarak nitelendirme ise geçici yani ârizî bir durumdur. Kelamda husun ve kubuh şeklinde isimlendirilen bu tartışmanın temelinde iyi ve kötünün bilinmesinde aklın yeterli olup olmadığı sorunu vardır. Bununla beraber iyi ve kötünün belirlenmesinde insan tabiatının mı yoksa aklının mı esas alınması konusunda ihtilafın bulunduğunu da söyleyebiliriz. İyilik ve kötülüğün ârizî olduğunu ve nesnel iyi ve kötünün olamayacağını savunanlar insan tabiatını temel alırlar. Nesnel iyi ve kötünün varlığını kabul edip nesnel iyi ve kötüye inananlar düşüncelerinin merkezine akli yerleştirmişlerdir.

Mâtürîdî'nin ahlaki değerlere yaklaşımını incelediğimizde değerleri, varlığın yapısına ait bir nitelik olarak kabul ettiğini görürüz. Ona göre insanın dış dünyasında ve insandan bağımsız olarak bulunan değerler vardır. Bu değerler sayesinde toplumsal düzen sağlandığı gibi alemin işleyişindeki ahenk de korunmuş olur.²²⁰ Bu nedenle nesnel ahlaki değerler, insan varlığının ve alemin korunmasına yönelik bir tür güvencedir.

Nesnel ahlaki değerlerin varlığını akli esas olarak açıklayan Mâtürîdî'ye göre akıl, zaten iyiyi ve kötüyü ayırt edecek nitelikte yaratılmıştır. Aklın iyi ve kötü hakkındaki bilgisi her zaman aynıdır, farklılık göstermez. Çünkü akıl, iyi ve kötünün bilinmesinde asıldır.²²¹ Aklın iyi ve kötünün bilinmesinde sağlam ve sabit kriterlere sahip olması bir bakıma değişmeyen ahlaki değerlerin varlığını da gerektirdiği söylenebilir. Bununla beraber aklın belirli bir sınırı vardır. Akıl, bu sınırın ilerisini bilme özelliğinde değildir. Ayrıca meşguliyetler, acılar, şiddetli arzular sebebiyle akıl, iyi ve kötüyü ayırt etmekte zorlanabilir.²²² Toplumsal yapıya ait ortak aklın işlevini yerine getirememesi, nesnel ahlaki değerlerin geçerliliğini yitirmesine ve adaletsizliğin yaygınlaşmasına sebep olur. Bu nedenle nesnel ahlaki değerleri hak ettiği konuma getirmek için vahyî bilgi gereklidir. Bundan dolayı Allah, insanların

²²⁰Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 67-68, 274-275.

²²¹Mâtürîdî, *age.*, s. 304.

²²²Mâtürîdî, *age.*, s. 253.

akıl vasıtasıyla bilemediklerini bildirmek ve nesnel ahlaki ilkeleri bedihi olarak bilen akıl bilgiyi desteklemek için peygamberlerini gönderir.²²³ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre akıl ve vahyin birbirini destekleyen iki temel bilgi kaynağı olduğu anlaşılır. Nitekim o, hiçbir zaman günümüze kadar devam eden akıl ve vahiy çatışmasının içinde yer almamıştır. Çünkü ona göre akıl, tıpkı vahiy gibi Allah'ın delillerindedir ve insana verilmiş bir lütuftur. Aklın iyi ve kötüyü bilme özelliği nedeniyle insan ahlaki iyi ve kötüyü ayırt edebilir. Bu nedenle insan ahlaki açıdan sorumludur.

Nesnel ahlaki değerlerin varlığını aklın yapısına dayandıran Mâtürîdî, bu değerleri ayrıca dilsel özelliklerden yararlanarak ispatlamaya çalışır. Ona göre iyi ve kötüye ait kullanılan kelimeler, sadece iyiliğe ve kötülüğe dair olan isimlerdir. O, bu tür şeyler için “isminden dolayı kötü” veya “zatından dolayı kötü” ifadelerini kullanır. Çünkü aslı ve özü iyi olan bir şey, hiçbir şekilde kendisinde kötülük barındırmaz ve asla kötü olamaz. Yine aynı şekilde aslı ve özü kötü olan bir şey hiçbir şekilde kendisinde iyilik bulundurmaz ve asla iyi olamaz. Bunların iyi veya kötü oluşu bütün insanlık tarafından akıl vasıtasıyla bilindiği için iyi olan sadece iyiliği anlatan bir isimle anılır ve bizzat kendisinin iyi olması sebebiyle “zatından dolayı iyi” olarak vasıflandırılır.²²⁴ Örneğin zulüm kavramı herkes tarafından kötü kabul edilir. Bizzat kendisi kötü olduğu için kötülüğü anlatan bir kelimeyle isimlendirilir. Dolayısıyla bu kelime iyiliği ifade eden bir şey için asla kullanılamaz.²²⁵ Nesnel ahlaki değerlerin iyiliği ve kötülüğü herkes için aynı olduğundan bunların karşıtlarının da aynı şekilde herkes için iyi veya kötü olması gereklidir. Özünde iyi olan bir şeyin karşıtı, özünde kötüdür. Özünde kötü olanın karşıtı da özünde iyidir. İnsan mutlak kötülük olan bir fiili yaparken aynı zamanda mutlak iyi olan bir eylemi ihlal etmiş demektir.²²⁶

Adaletsizlik ve zulüm kavramlarını İmam Matüridi'nin tahlillerine göre incelediğimizde adaletsizliğin ve zulmün her halükârda kötü olduğu görülür. Bu iki

²²³ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 66-68.

²²⁴ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 518.

²²⁵ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 59.

²²⁶ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 518.

kavramın her zaman kötü oluşu aslında özlerinde kötülük olmasındandır. Bu kavramların manalarında iyiliğe dair herhangi bir anlam da yoktur. Adaletsizlik ve zulüm herkesin nefret ettiği ve asla istemediği şeylerdir. Dolayısıyla bunların iyiliği ve kötülüğü kişiden kişiye, zaman ve mekana göre değişmez. Ayrıca zulüm ve adaletsizliğin tam karşıtı adaletli olmaktır ki bu fiil, herkes tarafından istenen herkesçe iyi kabul edilen ve özü itibarıyla da iyiliği ifade eden bir kavramdır.

Yine aynı şekilde insanları alaya almak ve kusur arama fiilleri de mutlak kötülük kapsamındadır. Mâtürîdî “Arkadan çekiştiren, alay edip kusur arayan her kişinin vay haline”²²⁷ ayetini tefsir ederken Allah tarafından kınanan insanların, sadece Allah’ı inkar etmelerinden dolayı kınanmadıklarını belirtir. Aksine o kişilerin, insanları arkalarından çekiştirip kınayarak alay etmeleri sebebiyle de ayıplandıklarını ifade eder. Ona göre iman eden kişi, bir şeye inanırken aynı zamanda başka bir şeyi reddetmiş olmaktadır. Bu nedenle iman ve inkar kavramı, öznelliği ifade eder. Halbuki insanları küçük düşürüp, arkalarından kaş-göz işareti yaparak alay etmek de büyük bir kötülüktür. Dolayısıyla bu kişiler inkar etmelerinin yanında böyle kötü bir davranışta bulunmaları nedeniyle kınanmışlardır.²²⁸

Bunun yanısıra Mâtürîdî nesnel ahlaki değerlerin varlığını, dinlerin insanlara uymaları gereken nesnel ahlaki ilkeler getirmesinden yola çıkarak da delillendirir. Ona göre hangi dinden olursa olsun bütün insanların ortak olarak iyi ve kötü kabul ettiği değerler vardır. Bu nedenle dinler iyi ve güzel olan davranışları güzel ahlaka ait birer iyilik²²⁹ olarak görmüşlerdir.

Matürîdî’nin düşüncesinden çıkardığımız sonuca göre her insan topluluğunun kullandığı dilin kendine has özellikler barındırması nedeniyle her dil birbirinden farklıdır. Bununla beraber tüm insanların nesnel anlamda iyilik ve kötülüğü anlatan kelimelere verdiği anlam ve kullandığı kelime türü aynıdır. Kelime türü denildiğinde her toplumun mutlak iyilik ve kötülüğü anlatırken sadece ve sadece iyilik ve kötülük

²²⁷ Hümeze, 104/1.

²²⁸ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 5, s. 518.

²²⁹ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 5, s. 516. (Asr, 103/3.)

ifade eden sözcükler kullanması kastedilmektedir. Her toplum bu sözcükleri kendileri seçerler ve seçilen bu kelimelere başka hiçbir manaya ihtimal vermeyecek şekilde ya sadece kötülüğü ya da sadece iyiliği anlatacak tarzda kullanırlar. Bu açıdan bakınca tüm toplulukların, zatından dolayı kötü veya zatından dolayı iyi olanı isimlendirirken anlam ve lafız uyumunu göz önünde bulundurduklarını söyleyebiliriz. Buna göre bu kavramların hem lafız hem de anlam beraberliğinin olması onların sadece iyiliği veya sadece kötülüğü anlatan kelimeler olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu kelimeler hiçbir şekilde lafız veya mana bakımından birbiriyle karşıt olmaz. Biri iyiliği anlatırken diğeri kötülüğe ihtimal verecek şekilde kullanılmaz.

Mâtürîdî'nin dille ilgili fikirlerinin temelinde insanların bizzat kendi iradeleriyle ve akıllarıyla kelimeleri seçtikleri düşüncesinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Öyle anlaşılıyor ki ona göre akıl, nesnel iyiliği ve kötülüğü ayırt edecek şekilde yaratıldığından, insanların nesnel iyiliği ve kötülüğü belirtmek için seçtikleri kelimeler de aklın bu tasnifine uygundur. Aklın her türlü şart ve zeminde anlamını yitirmeyen doğruları bilmesi²³⁰ nedeniyle bütün insanlardaki ortak aklın bu tür kelimeleri seçmeyi gerekli gördüğünü ifade edebiliriz.

Nitekim Mâtürîdî'nin kelimelerin iradeyle belirlendiği düşüncesine benzer bir yaklaşımı hem İbn Sînâ'da hem de Fârâbî'de görmekteyiz. Fakat dillerin iradeyle oluşturulmasına karşılık bunların anlamlarının iradeyle mi yoksa zorunlulukla mı olduğu konusunda farklılık vardır. İbn Sînâ'ya göre dildeki kelimelerin oluşturulmasının temelinde toplumsallaşma vardır. Toplumsallaşma sayesinde insanlar ihtiyaçlarını temin ederken bir yandan da dili oluştururlar. Çünkü insan, zihnindeki anlatabilecek yapıda yaratılmıştır.²³¹ Bununla beraber lafızlar kendiliğinden ifade ettikleri anlama delalet etmezler. Yani her bir lafız, doğuşundan itibaren değişmeyen anlamlarla var olmaz. Eğer kelimelerin ilk kullanılmaya başlamasından itibaren değişmeyen anlamları olsaydı birbirinden farklı dillerin

²³⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 304.

²³¹ Çam, Elmas Gülhan; "Dillerin Kökenine İlişkin Kelamî Yaklaşımlar: Bakillânî Örneği", OMÜİFD, 2018, sayı 45, s. 371-372; İbn Sînâ, Yorum Üzerine, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 2-3.

ortaya çıkması mümkün olmazdı. Bu nedenle İbn Sînâ, lafız ile anlamın bütünlüğünü sağlamak için insan iradesinin gerekliliğini savunur. Bu irade sayesinde lafzı telaffuz eden kişi, o lafzı istediği şekilde belirli bir anlam çerçevesinde kullanır. Dolayısıyla irade olmaksızın lafza ait bir anlamın olması düşünülemez.²³² İbn Sînâ dillerin insanların iradeleriyle olduğunu söylerken anlamlarının da iradeyle oluşturulduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle onun anlayışında nesnel iyiliğin ve kötülüğün var olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Fârâbî ise lafızların oluşmasında insanlar arasında uzlaşımın önemli olduğunu vurgular. Bununla beraber hangi dili konuşurlarsa konuşsunlar insanların ifade etmek istedikleri anlam her toplumda aynıdır. Bu nedenle şeylerin bilgisinden kasıt onların lafzı değil, manalarıdır. Dolayısıyla lafızların anlamları zihinde zorunlu ve doğal olarak bulunur. Akılla idrak edilen anlam ve kavramların varlıklara nisbeti doğal ve zorunlu iken bu anlam ve kavramların lafızlara nisbeti ise uzlaşım yoluyla.²³³ Fârâbî'nin bu düşüncesi Mâtürîdî'nin anlayışıyla uyumludur. Dolayısıyla onun için de nesnel iyi ve kötülüğün varlığından söz etmek mümkündür.

Mâtürîdî'nin varlığın özünde iyilik ve kötülük bulunduğuna dair düşüncesine karşılık İslam düşüncesinde varlığın özünde iyilik ve kötülük olamayacağı inancı da mevcuttur. Eş'arîliğin önemli temsilcilerinden Gazzâlî, nesnelere ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğün tabiata göre olduğunu belirtir. Ona göre insan tabiatı birine meylettğinde onun iyi bir insan olduğunu düşünürken, birinden nefret ettiğinde onun kötü bir insan olduğuna hükmeder. İyilik ve kötülüğün tabiata göre belirlenmesinden dolayı nesne ve fiillerdeki iyilik ve kötülük aslî bir vasıf değildir.²³⁴ Yine bir şeyin amaca uygun olup olmaması da o şeyin iyi veya kötü olmasında belirleyicidir.²³⁵ Bu da fiilde gerçek anlamda iyilik ve kötülüğün olmadığını gösterir.

²³² Çam, agm., 372; Demir, Ramazan; Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi, (Doktora Tezi-MÜSBE) 2008, s. 118.

²³³ Demir, Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi, s. 110.

²³⁴ Gazzâlî, el-Mustasfâ, c. 1, s. 181.

²³⁵ Gazzâlî, age., s. 180.

Gazzâlî'ye göre fiillerdeki kötülük ve çirkinlik ârızîdir. Çünkü bir fiilin kötülüğünü insan çocukken kendisine yapılan telkinlerle öğrenir. Mesela yalan söylemenin kötülüğü, çocuğa yalanın kötü olduğunun devamlı söylenmesiyle meydana gelir. Dolayısıyla çocukta bu konuda bir bilinç oluşur ve sonuçta çocuk yalanın kötü olduğuna hükmeder.²³⁶ Bununla beraber yalanın iyi olduğu durumlar da vardır. Örneğin masum bir insanın öldürülmesini engellemek için yerini gizlemek adına yalan söylenebilir. Bu nedenle Gazzâlî, bir şeydeki iyilik ve kötülüğün o şeyin özünde bulunan zati bir nitelik olmadığını, ahlaki iyi ve kötünün akıl vasıtasıyla bilinemeyeceğini savunur. Hatta o, insanların ortak akıllarıyla kabul ettiği değer yargılarının nesnel anlamda iyi ve kötünün varlığına delil olmadığını da iddia eder.²³⁷ Buna göre Gazzâlî'nin Mâtürîdî ile farklı düşündüğünü söyleyebiliriz.

Özellikle Gazzâlî'nin akıl hakkındaki düşüncelerine kısaca değinmek onun akıl vasıtasıyla iyinin ve kötünün bilinemeyeceğine dair görüşlerini anlamamızı sağlayacaktır. Ona göre akıl insanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliktir. Akıl sayesinde insan değer kazanır.²³⁸ Akıl aynı zamanda bir bilgi kaynağı ve bir nurdur.²³⁹ Akıl hakkında söylediği bütün bu tanımlamalara rağmen onun şüpheli ve sorgulayıcı yapısı, aklın gerçekten bir bilgi kaynağı olup olamayacağı konusunda onu düşünmeye sevkeder. Çünkü ona göre kesin bilgide asla şüphe bulunmamalıdır. Eğer bir bilgide şüphe varsa, o bilgi kesinlik ifade etmez.²⁴⁰ Bilginin ilk basamağı olmasına rağmen duyuların yetersizliğini akıl vasıtasıyla ispatlayınca aklın da yeterliliği hakkında Gazzâlî'de bir şüphe oluşur. Bunun üzerine o, aklın da bir şekilde yetersizliğini görünce ondan daha üstün bir bilgi vasıtasının ne olabileceğini araştırır.²⁴¹ Sonunda ona göre sağlam bir kriter olan “kalp” kavramı devreye girer. Çünkü insan nefis ve bedenden meydana gelmiştir. Akıl, nefse ait bir kuvvedir. Dolayısıyla beden fizik aleme yönelik iken nefis metafizik alemle ilgilidir. İslam

²³⁶ Gazzâlî, el-Mustafâ, s. 188.

²³⁷ Gazzâlî, age., c. 1, s. 183.

²³⁸ Gazzâlî, Kimya-i Saadet, c. 1, s. 31.

²³⁹ Gazzâlî, İhya, c. 1, s. 555-556.

²⁴⁰ Gazzâlî, el-Münkız, s.10; Ağırman, Ferhat-Türkmetin, Ahmet; “Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği”, Kaygı, 2012/18, s. 199.

²⁴¹ Gazzâlî, el-Münkız, s. 33-37.

felsefesi ve tasavvufunda hakim olan bu düşüncenin, Gazzâlî'yi etkilediğini bu nedenle onun, metafizik alemi idrak etmede aklın yetersiz olduğunu kabul ettiği söylenebilir. Bu nedenle o, aklın bu kifayetsizliği nedeniyle onun yerine sağlam bir kriter aramış ve kalbin bu kriteri sağladığına inanmıştır. O, kalbi doğrudan doğruya Allah'a dayanan bir vasıta olarak kabul eder. Ona göre insani bilgi arada hiçbir vasıta olmaksızın doğrudan Allah'a dayanır ve bu nedenle de kesinlik kazanır. Allah'a dayanan bilgi, gayb lambasından saf ve boş olan kalbe bir ışık gibi akmaktadır. Böylece o, yakînî bilginin aslını insan haricinde bulundurarak Allah'a ve peygambere dayandırır.²⁴² Buna göre bütün bilgilerimizin kaynağı kalptir. İnsan önce kalbini bilmelidir. Kalbin bilinmesiyle insan kendini bilecektir. İnsan kendini bilince Allah'ı bilecektir. Böylece bütün her şeyin bilgisi insana verilecektir.²⁴³

Buna göre Gazzâlî aklın yetersiz kaldığı durumda ikinci bir akıl veya kalp ile kesin bilgiye ulaşılabileceğine inanmaktadır. O, burada aklılığı tamamiyle terketmemekle beraber sezgiciliği de ön plana çıkartmaktadır.²⁴⁴ Tasavvufda önemli bir bilgi edinme vasıtası olan keşf ve sezgi, bir sufi için en güvenilir bilgi kaynağıdır. Sezgiye dayalı kesinlik ve suffinin tecrübesi, "hal" olarak kabul edilir ve bu halin yanılmaz olduğuna inanılarak buna imtiyazlı bir konum verilir. Hal ancak onu yaşayanlar için geçerli olduğundan objektif bir gerçekliği olmadığı gibi tecrübenin ötesine geçmesi de söz konusu değildir.²⁴⁵ Bu nedenle kalbin bilgiye ulaşmasını ifade eden tasavvufî bir terim olan keşf ve ilham da aynı zamanda özneliği beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla herkes tarafından kabul edilecek, ispatlanabilir bir doğrunun varlığından söz etmek mümkün değildir.

Gazzâlî'nin bu düşüncesinde özellikle ilhamı ön plana çıkarması²⁴⁶, Mâtürîdî'nin bu yöntemi kesin bilgi olarak kabul etmemesi ahlaki iyi ve kötünün bilinmesindeki farklı anlayışların önemli sebeplerinden biri olarak karşımıza

²⁴² Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1980, s. 391-392.

²⁴³ Ağırman-Türkmetin, agm., s. 205.

²⁴⁴ Bolay, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, s. 255-256.

²⁴⁵ Özcan, Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, s. 166-167.

²⁴⁶ Oruç, Cemil; İmam Gazzâlî'nin Eğitim Anlayışı, (Doktora Tezi-MÜSBE), İstanbul, 2009, 154.

çıkılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bir yerde kesinlikten söz edebilmek için mutlaka bir delilin olması gereklidir.²⁴⁷ Ayrıca bir bilginin doğrulanabilmesi için tesbit edilebilmesi, başkalarına nakledilebilmesi ve anlaşılabilir olması da gereklidir. Oysa ilhamla elde edilen şey doğrulanamaz ve ölçülemez. Buradaki doğrulamanın olmaması demek o şeyin doğruluğunun ispat edilememesidir. Bu tür bir doğrulama ilhamla elde edilen şeyde yoktur. Fakat ilhamda kesinlik duygusu olabilir. Kesinlik duygusu da o kişiye aittir ve bu durum kişiden kişiye değişir. Dolayısıyla ilhamda mantıksal kriterler yerine duygusal bir ölçüt söz konusudur.²⁴⁸ Yine aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre eğer ilham, bilgi vasıtası olsaydı o zaman çeşitli inançlar arasında hiçbir farklılık ve çatışma olmazdı. İlham nedeniyle inançların kaynakları tek ve aynı olacağından aynı zamanda birbirlerini destekleyeceklerdi. Halbuki her inancın birbirinden farklı olmasına ve birbirleriyle çatışmasına rağmen herkes kendisinin doğru yolda olduğunu iddia etmektedir. Böylece hak ve yalan birbirine karışmaktadır. Dolayısıyla bazılarının yalancılığı ortaya çıkmış olacaktır ki yalancılığı bu şekilde ortaya çıkan kişilere güvenmek imkansız olduğundan keşf ve ilhamın doğru bilgiye ulaştırması asla söz konusu olamaz.²⁴⁹

Buraya kadar Mâtürîdî'nin nesnel ahlaki değerleri akla dayandırdığı ve dil özelliklerinden yola çıkarak herkes tarafından kabul edilen iyi ve kötünün varlığını nasıl delillendirdiği görülmüştür. Gazzâlî ile Mâtürîdî'nin nesnel ahlaki değerler hakkındaki görüş ayrılıkları, kullandıkları metotlar açısından değerlendirilmeye çalışılmıştır. Şimdi de Mâtürîdî açısından öznel iyi ve kötü incelenecektir.

1. 2. 2. Öznel İyi ve Kötü

Öznel iyi ve kötü denilince kişiden kişiye değişen değer yargıları anlaşılır. Bunlar evrensel olmayan öznel bir yapıya sahip olduklarından herkes için geçerli bir doğru ve iyiden söz edilemez. Öznel ahlaki değerlerde aklın belirlediği iyi ve kötüden ziyade insan tabiatının ve nefsin iyi ve kötü kabul ettiği şeyler söz

²⁴⁷ Özcan, age., s. 164; Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 217.

²⁴⁸ Özcan, age., s. 166.

²⁴⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 69.

konusudur. Bunların akılla çelişen istekleri ve arzuları olmadığı sürece bu arzu ve isteklerin yerine getirilmesinde bir sakınca yoktur. Fakat ne zamanki bunlar aklî iyi ve kötüyle uyumsuz hale gelirlirse bu değerlerin akıl yoluyla evrensel ahlaki ilkeler seviyesine çekilmesi zorunlu olur.²⁵⁰

İnsanların farklı tabiatlarda yaratılmasının yanında bir insanda pek çok tabiatın varlığını da öznellik nedenleri arasında sayabiliriz.²⁵¹ Kendisine güzel ve iyi geleni istemek, elem verenden uzaklaşmak tabiatın temel özelliği olunca insan için pek çok tercih seçeneği ortaya çıkacaktır. Bu durumu her bir insan için ayrı ayrı düşünebileceğimiz gibi bir tek insanın yapısında bulunan pek çok tabiatın arzusu şeklinde de yorumlayabiliriz.

Bununla beraber aklın iyi ve kötüyü ayırt etmesini engelleyen durumların olması da bir tür öznellik nedenidir. Mâtürîdî, ahlaki iyi ve kötünün açık ve net olmasına rağmen aklın çeşitli nedenlerle fonksiyonlarını yerine getiremediği durumların bulunabileceğini söyler. Bu nedenler arasında; insan tabiatının zevk aldığı şeye meyletmesi, bazı alışkanlıkları bırakmanın insana zor gelmesi, insanın güvendiği birini taklit etmesi ve doğruyu araştırmaması, doğru bilgiyi elde etme konusunda isteksizlik, kendi aklına aşırı güvenme, herhangi bir konuda yeterince araştırma yapmama bulunmaktadır. Bu gibi durumlarda aklın normalde bilmesi gereken şeyler bile akıl için bilinemez hale gelir.²⁵²

Mâtürîdî'ye göre öznel ahlaki değerler, nesnel değerler gibi bizzat kötülüğü veya iyiliği anlatan bir isimle adlandırılmazlar. Bu nedenle kötü görülen bir şey başkalarına göre iyi olabilirken, iyi görülen bir şey de diğerlerine göre kötü olabilir. Örneğin küfür fiili, bir gruba göre kötülük ifade eden bir kavramken başka bir gruba göre iyilik ifade eden bir kavramdır. Küfür fiili bu açıdan zulüm fiili gibi değildir. Çünkü zulüm her hâlükârda kötülüktür ve herkes tarafından kötülük olarak kabul edilir. Zulmün zıttı adalettir. Adalet ise herkesçe iyi ve güzel görülür. Küfür ise

²⁵⁰ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 267.

²⁵¹ Mâtürîdî, Tevhîd, 67.

²⁵² Mâtürîdî, Tevhîd, s. 303.

herkes tarafından kötülük olarak görülmez ve zıttı olan iman da herkesçe olumlu kabul edilmez. İnanan kişi, inancını benimsediği grup tarafından övülüp mümin kabul edilirken; inancını reddettiği başka bir kesim tarafından yerilir ve kafir kabul edilir.²⁵³ Bu nedenle İmam Mâtürîdî bu tür değerler için “kendinden kötü” ve “kendinden iyi” ya da “binefsihi kötü” ve “binefsihi iyi” ifadelerini kullanmaz. Çünkü bunlar özünde kötü veya iyi şeyler değildir. Kendileri dışında onlara yüklenen anlamlar nedeniyle iyi veya kötü kabul edilirler.

Bir arada yaşayan insanların birbirleriyle uyumlu olabilmesi için öznel iyi ve kötünün dengeli bir şekilde gerçekleştirilmesi gereklidir. Toplumdaki her birey daima kendi arzularının, ihtiyaçlarının, menfaatlerinin peşinde koşacak olsa o zaman insanların hem birbirlerine hem de dünyaya zarar vermesi kaçınılmaz hale gelecektir. Bununla beraber toplum içinde öznel değerleri esas alan ve sadece bu seviyeye göre düşünen insanlar olduğu gibi nesnel değerleri göz önünde bulunduranlar da mevcuttur. Bu kişiler öznel değerleri nesnel değerler çerçevesinde yaşatıp geliştiren insanlardır²⁵⁴ ki Mâtürîdî’ye göre topluma önder olabilen bu kişilerin peygamberler olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, ortak ahlaki değerlerin ihlal edilmesi veya nesnel ahlaki ilkelerin yaygın bir şekilde öznel hale gelmesi nedeniyle insanlar arasındaki anlaşmazlıkların ileri boyutlara ulaşip insanlığa zarar vereceğinden bahseder. Böyle bir durumda insanlığa iyi ve kötünün ne olduğu konusunda aklı hak ettiği konuma oturtup onları aydınlatan peygamberî bilgiye insanların uymaları zorunludur.²⁵⁵

İnsanın ahlaki bir eylem yapabilmesi için öncelikle o fiil hakkında bilgi sahibi olması gerekmektedir. Mâtürîdî’ye göre iyi ve kötünün belirlenmesinde esas alınan unsurların akıl ve insan tabiatı olduğu göz önünde bulundurulunca onların iyi ve kötünün bilinmesindeki işlevini incelemenin gerekliliği de ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle insanın iyi ve kötüyü bilmesinde tabiat ve aklın özelliklerini inceleyeceğiz.

²⁵³ Mâtürîdî, Te’vilât, c. 3, s. 59-60.

²⁵⁴ Ülken, Ahlak, s. 280.

²⁵⁵ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 66-68.

1. 3. MATÜRİDİ'YE GÖRE AKIL VE TABİATIN AHLAKİ BİLGİDE ROLÜ

Mâtürîdî ahlakının şekillenmesinde iki önemli unsur olan akıl ve tabiat, ahlaki bilginin edinilmesinde önemli işlevlere sahiptir. Fakat bunların fonksiyonlarını daha iyi belirlemek için bilgi meselesinde onların hangi konumda olduklarını ve ahlakın kaynağı olma açısından durumlarını tesbit etmek oldukça önemlidir. Bu nedenle öncelikle bilginin tanımları kısaca verildikten sonra Mâtürîdî'nin ilmi nasıl tarif ettiği belirlenecektir. Daha sonrasında ilmin özellikle Matürîdî kelamcılarının bilgi tasnifleri dikkate alınarak iyi ve kötünün bilinmesinde Mâtürîdî'nin hangi bilgi türünü esas aldığı tesbit edilecektir.

İslam düşüncesinde bilgi ve bilgiye ulaşma yöntemleri önemli bir yer tutmaktadır. Başta Mâtürîdî olmak üzere pek çok kelamcı eserlerinin giriş bölümünde bilgiyle ilgili meselelere yer vermiştir. Bunlar arasında Bâkılânî'nin (v. 403/1012) Kitabü't-Temhîd'i²⁵⁶, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (v. 429/1037) Usûlü'd-dîn'i²⁵⁷, Cüveynî'nin (v. 478/1085) el-İrşâd'i²⁵⁸ sayılabilir.

İsfehânî bilgiyi, bir şeyin hakikatini idrak etmek olarak tanımlar. Ona göre idrak iki şekilde olur İlki; o şeyin zatını (özünü) idrak etmek, diğeri; bir şey hakkında onda olan şeylerin varlığı veya yokluğuna göre yargıda bulunmaktır.²⁵⁹ İsfehânî'nin bu tanımında bir şeyin kendisinde olan veya olmayan özelliklere göre belirlenmesinin esas olduğu anlaşılmaktadır.

Cürcânî ilim hakkında çeşitli tanımlar verir. Bu tanımlardan ilki; ilmin gerçeğe uygun olan inanç olmasıdır. Filozofların benimsediği tarife göre ilim; bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesidir. İlim, bir şeyi olduğu gibi idrak etmek, malumdaki gizliliğin ortadan kalkması, cehaleti gideren şey gibi bir takım anlamlara sahiptir.²⁶⁰

²⁵⁶ Bâkılânî, Kitabü't-Temhîd, s. 25-36.

²⁵⁷ Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s. 4-32.

²⁵⁸ Cüveynî, Kitâbü'l-İrşâd, s. 11-22.

²⁵⁹ İsfehânî, Müredât, "ilm" md., s. 580.

²⁶⁰ Cürcânî, Ta'rîfât, "ilm" md., 160-161.

Cürcânî'nin bahsettiği tanımlardan ilmin inanç olması, Mu'tezile alimlerince kabul edilen bir tariftir. Mu'tezile alimlerinden Kâbî (v. 319/931), Ebu Ali el-Cubbâî (v. 303/915) ve oğlu Ebu Hâşim (v. 321/933) bilginin inanç olduğunu kabul etmişler ve ikisinin aynı şeyler olduğunu söylemişlerdir.²⁶¹ Fakat inanç kavramının tanımda yer alması diğer kelimeler tarafından reddedilmiştir. Buna dair birtakım deliller sıralanmakla beraber özellikle inanç anlamının Allah için kullanımının uygun ve doğru olmayacağı düşüncesinin bu tanımın reddedilmesinde etkili olduğu söylenebilir. Çünkü Allah bilendir fakat inanan değildir. Dolayısıyla tanımda inanç kavramının geçmesi doğru değildir.²⁶²

Bağdâdî, bir kısım Eş'arî kelimelerinin bilgiyi, âlim olmayı sağlayan bir sıfat olarak tanımladığını belirtir.²⁶³ Yine onlardan bazıları bilginin bilinenin olduğu hal üzere idrak edilmesi olduğunu belirtmişlerdir.²⁶⁴

Matürîdiyye'nin önemli temsilcilerinden Neseî, ilim hakkında yapılmış pek çok tanımdan bahseder ve bunları çeşitli deliller göstererek reddeder. Bununla beraber Neseî, İmam Matürîdî'ye nisbet ettiği bir tanıma zikreder. Bu tanım Mâtürîdî'nin eserlerinde de açık bir şekilde geçmez. Zaten Neseî, bu tanıma onun bir konuşma esnasında ifade ettiğini belirtir. Bu tanıma göre ilim; aklın ve duyuların sahasına giren her şeyin (mezkûrun), ilim sıfatına sahip olan kimseye tanınmasını sağlayan sıfattır.²⁶⁵ Neseî'nin Mâtürîdî'ye ait olduğunu belirttiği bu tanımda geçen "apaçık hale gelmek şeklinde tercüme ettiğimiz yetecella/yetecellî kelimesi ile kesin ve her türlü kuşkudan uzak bir bilginin kastedildiğini söyleyebiliriz. Çünkü tecellî kelimesi tam bir inkişaf ve tam bir açılma anlamındadır.²⁶⁶ Bu bakımdan bilgi konusunda tam bir açıklığın olması eksiksiz bir şekilde bilmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla şüphe, cehl, taklit bu tür bilginin dışında kalır.²⁶⁷

²⁶¹ Neseî, Tebsıra, c. 1, s. 9-10.

²⁶² Neseî, age., c. 1, s. 16.

²⁶³ Bağdâdî, Usûlü'd-Dîn, s. 3.

²⁶⁴ Neseî, age., c.1, s. 14.

²⁶⁵ Neseî, age., c.1, s. 19. Tanımın Arapçası العلم صفة يتجلي بها لمن قامت هي به المذكور şeklindedir.

²⁶⁶ Taftazânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Neseîyye, s. 29

²⁶⁷ Özcan, age., s. 49.

Bilginin kısımları Mâtürîdî'nin eserlerinde dağınık bir halde bulunmakla beraber onu takip eden kelimciler tarafından daha sistematik bir şekilde belirtilmiştir. Onların yaptığı tasnifi esas aldığımızda bilginin ikiye ayrıldığını görürüz. Birincisi kâdim bilgi ki; bu bilgi Allah'a aittir. Diğeri ise hâdis bilgidir. Bu bilgi türü de insana aittir. Hâdis bilgi; zaruri ve kazanılmış olarak ikiye ayrılır. Zarurî bilgi insanda herhangi bir çaba veya tercih olmaksızın doğrudan bildiği şeylere ait bilgidir. İnsanın açlık, susuzluk vs hissetmesi zaruri bilgiye bir örnektir. Bu tür bilgi hem insanda hem de hayvanda bulunur. Kazanılmış bilgi ise insanın gayreti, tercihi ve akli fonksiyonlarını kullanması sonucunda insanda Allah'ın yarattığı bilgidir.²⁶⁸ İnsanda oluşan kazanılmış bilgi temelde sağlıklı işleyen duyular, doğru haber ve aklın düşünmesiyle meydana gelir.²⁶⁹ Burada bahsedilen zaruri bilgi, temelde duyu bilgisidir. Her bir duyunun neyi algılamak için yaratıldıysa sadece onu algılaması, hiçbir duyu organının başka bir duyunun algı alanına giren bir şeyi algılayamaması²⁷⁰ duyulara ait zorunlu gerçekleşen bir fiilin varlığını gösterir. Buna göre duyuların yerine getirdiği algılama zorunlu bir fonksiyondur ve duyulardaki bu algılama sonucunda bir bilgi oluşmaktadır ki bu da zorunlu bilgidir. Bu nedenle bu bilginin temelini insan tabiatına ya da onun biyolojik yapısına dayandırmak mümkündür.

Bununla beraber insandaki zorunlu bilgi bununla sınırlı değildir. Aklın fonksiyonlarını ikiye ayıran Mâtürîdî kelimciler aklın, biri zorunlu diğer kazanılmış olarak iki tür bilgiyi elde ettiğini belirtirler. Akla ait zorunlu bilgide akıl, hiç düşünmeden nesnedeki veya fiildeki algılanacak şeyleri hemen algılar.²⁷¹ Buna göre insanda meydana gelen zorunlu bilgiyi ikiye ayırabiliriz. Birincisi; duyuların algılaması sonucunda insan tabiatının verdiği tepkiye bağlı oluşan bilgidir. Diğeri yine duyu algıları neticesinde akılda oluşan bilgidir.

Zorunlu bilginin oluşmasında hem akıl hem de tabiat etkiliyse ahlaki iyi ve kötude bunların işlevinin ne olabileceği sorusu karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda

²⁶⁸ Sâbûnî, el-Bidaye, s. 16.

²⁶⁹ Sâbûnî, age., s. 17.

²⁷⁰ Taftazânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, s. 32.

²⁷¹ Sâbûnî, age., s. 17.

Mâtürîdî, açık ve net bir ifade kullanır. Ona göre ahlaki iyi ve kötünün bilinmesi tabiatın kaynaklanan zorunlu bilgiyle değil, aksine aklın bedaheti ile yani akla ait zorunlu bilgi ile gerçekleşir. Çünkü tabiatın özünde kendisine lezzet veren ve fayda sağlayan şeylere yönelmek, elem veren ve hoşlanmadığı şeylerden nefret etme özelliği vardır. Dolayısıyla tabiat objektif olamaz. Ayrıca tabiat bir şeydeki fayda ve zararı ancak tatmakla bilebilir ki bu da her zaman mümkün olmaz. Gözün rengi idrak etmesi gibi duyuların algılaması zorunlu bilgi kapsamına girmekle beraber göz renkdeki güzelliği ve çirkinliği bilemez. Aynı şekilde diğer duyular da iyiliği ve kötülüğü ayırt edemez. Bu nedenle bir şeydeki iyiliğin ve kötülüğün, güzellik ve çirkinliğin ayırt edilmesi ancak akılla mümkündür. Aslında akıl da her zaman iyi ve kötüyü delillerle bilemeyebilir. Çünkü o, sadece zorunlu bilgi kapsamında iyi ve kötüye dair bilgiyi ayrıntılı olmaksızın toplu halde bilir. Bu durumda akıl, iyi ve kötüye dair detaylardaki bilgiyi ya peygamberlere dayanan doğru bir haber vasıtasıyla veya derinlemesine düşünmekle bilebilir.²⁷² Dolayısıyla insandaki iyi ve kötüye dair bilginin doğuştan var olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu bilgi nefsin tabiatından değil, aklın tabiatından kaynaklanan bir bilgidir. Çünkü akıl, yaratılışında zaten iyi ve kötüyü ayırt edecek şekilde var edilmiştir.²⁷³

Mâtürîdî, bir şeydeki iyiliğin ve kötülüğün aklın bedahetiyle bilineceğini²⁷⁴ belirtmesine rağmen o, bir başka yerde maruf olarak adlandırılan iyilik çeşidinin hem akıl hem de tabiat tarafından güzel görüldüğünden bahseder.²⁷⁵ Yine aynı şekilde münker adı verilen kötülük türünün de hem tabiat hem de akıl tarafından çirkin kabul edildiğini belirten Mâtürîdî'nin önceki değerlendirmesiyle bu ifadesi arasında sanki bir çelişki var gibi gözükmemektedir. Fakat yaptığımız araştırmanın sonucunda her hangi bir çelişkinin olmadığı görülmüştür. Mâtürîdî'nin ifadelerinde geçen tabiat kavramının, bir şeyi güzel görmesinin bir bilgi olarak değerlendirilmesinden

²⁷² Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 464.

²⁷³ Mâtürîdî, Kitabü't-Tevhid, s. 301

²⁷⁴ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 464-465.

²⁷⁵ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 69.

hareketle tabiatın ahlaki bilgiye etkisini araştırmamız gerektiği anlaşılmıştır. Bu nedenle ahlaki bilgiye kaynaklık etmesi bakımından insan tabiatını inceleyeceğiz.

1. 3. 1. İnsan Tabiatının Ahlaki Bilgide Rolü

Bu başlık altında öncelikle Mâtürîdî'nin ahlaki bilgiye ulaşmada tabiat kavramıyla neyi kastettiğini belirlemeye çalışacağız. Ardından ahlaki bilgide etkin olan tabiatın işlevini değerlendireceğiz.

Mâtürîdî, maruf kelimesini izah ederken buradaki iyiliğin, hem insanlar hem de insanla Allah arasındaki ilişkide bulunması gereken bir iyilik olduğundan bahseder. Onun burada bahsettiği bu iyilik, insanın yaratılışında bulunan bir iyiliktir. Bu da bir bakıma insanın özünde iyinin ne olduğuna dair bir bilgi bulunması demektir. Nitekim o, nefsin güzel kabul ettiği şeyleri arzuladığı, şiddet ve elem içeren her türlü kötülükten de kaçınması nedeniyle Hz. Peygamber (sav)'e insanlara nefslerinin hoş gördüğü ve iyi kabul ettikleri şekilde davranması, nefsin yapısına aykırı gelecek davranışlardan da kaçınmasının emredildiğini belirtir.²⁷⁶ Burada geçen nefis, heva kavramıyla irtibatlı olmaksızın nefsin iyiliği ve kötülüğü istemesidir. Burada kastedilen; kendin için istediğini başkası için de istemek²⁷⁷ tarzında ifade edilen nebevî davranış şeklidir. Çünkü insan iyi ve kötü davranışı özü itibarıyla ayırt eder. Nitekim bebeklere dahi yapılan sert bir bakış veya davranış, ağlamayla karşılık bulacaktır. Dolayısıyla burada bahsedilen nefsin, hevayla ilgili olmaksızın sadece ahlaki davranış boyutunda olduğu söylenebilir.

Bununla beraber Mâtürîdî'ye göre nefsin kısmi olarak iyi ve kötüyü bilme özelliğinin de olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü Allah nesnelere lezzet ve elem bulduracak şekilde yaratmıştır. Böylece insanlar nefislerin çokça istediği ve kaçındığı şeylerin neler olduğunu bilecek ve imtihanlarında nefsin bu durumu onlar için bir örnek olacaktır. Dolayısıyla insanlar kendilerine fayda ve zarar veren şeyleri

²⁷⁶ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 321-322.

²⁷⁷ Buhârî, İman, 7.

öğrenecektir.²⁷⁸ Bununla beraber burada bahsedilen nefis kavramının insan tabiatı olması da mümkündür. Nitekim Mâtürîdî'nin kimi yerde nefis kavramını tabiat manasında kullanması da muhtemeldir. Onun nefis kavramı hakkında canlılığı sağlayan ruh ve algılayan nefis hakkında söyledikleri düşünüldüğünde tabiat anlamı daha uygun gözükmektedir. Çünkü bir şeyin özünü anlatırken hem nefis hem de tabiat kavramı kullanılabilir. Dolayısıyla buradaki anlatımda onun nefis kelimesinin farklı anlamlarını tercih etmesi mümkün olduğu gibi nefsi tabiat kavramının yerine kullanmış olması da mümkündür.

Mâtürîdî'nin insanın doğuştan gelen biyolojik yapısıyla, ahlaka yönelik eğilimlerini birbirinden ayırdığı daha önce belirtilmişti. Ona göre insan, yaratılıştan gelen bir bilgi vasıtasıyla biyolojik yapısına hitap eden iyi ve kötüyü ayırt edebilir. Buna içgüdüsel bilgi de demek mümkündür. Tabiatın genel özelliği olan kendisine uygun olanı istemesi, kendisine karşıt olandan uzaklaşması; iyi ve kötüyü belirlemede tabiatın bir ölçü olduğunu gösterir. Fakat Mâtürîdî, tabiatın bu özelliğinin her zaman insana doğruyu bildiremeyeceğinden hareketle ahlaki alanla biyolojik alanı birbirinden ayırmış ve ahlaki alanda aklın etkinliğini şart koşmuştur. Çünkü biyolojik alana yönelik tabii bilgi duylara dayanmaktadır. Halbuki ahlaki alana yönelik eğilimler duyu bilgisini kullansa da tamamıyla ona bağlanamaz. Zira duyu bilgisi insana, tecrübi bir bilgi sunar ve bu bilgide deneme yanılma söz konusudur. Oysa insan, ahlaklı olmak için deneme yanılma metodunu kullanamaz. İnsanın ahlaklı olabilmesi için doğru ve iyi davranışları iradesini kullanarak bilinçli bir şekilde tekrarlayarak yapması gereklidir.²⁷⁹ Bu nedenle Mâtürîdî, ahlak için aklı gerekli görmüştür.

Ahlaki alanı ilgilendiren doğuştan gelen eğilimler, tabiatın öznel tercihleri nedeniyle daima değişebilen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle insandaki bu eğilimlerin, iyi ve kötünün bilgisini belirlediğini söylemek oldukça zordur. Anlaşılan o ki; Mâtürîdî, nesnel ahlaki ilkeleri temellendirmek istemesinden dolayı insan tabiatının

²⁷⁸ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 235-236.

²⁷⁹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 464.

ahlaki iyi ve kötüye dair bilgiyi bilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü insanların hem kendi yapısında pek çok tabiatın bulunması hem de her insanın farklı tabiatlara sahip olması bir tür görecelilik nedenidir.²⁸⁰

Ona göre insanın aklaki yapısının oluşumu öğrenmeyle başlar, öğrenilenlerin alışkanlık haline gelmesiyle devam eder. Ahlaki bilgi, eğitim vasıtasıyla öğrenilir. Örneğin çocuk belirli bir ahlaki bilginin kendisine öğretilmesiyle ve bu bilgiye yönelik eylemin sıkça tekrarlanmasıyla ahlaki davranışı öğrenir.²⁸¹ Buradaki temel hedef insanda ahlaki davranışın kazanılmış bir tabiat haline gelmesidir. Böylece ahlaki davranış insanda bir alışkanlık haline gelecek ve insan, ahlaki iyiyi zorunlu bir fiili yerine getirir gibi yapacaktır. Dolayısıyla bu fiil, Mâtürîdî'nin ifadesiyle “tab'an” yapılan bir fiil haline gelecektir. Tabiatın temel özelliği olan kendisine uygun olanı isteme, aykırı olandan uzaklaşma özelliği²⁸² bu noktada devreye girmektedir. İnsanın doğuştan gelen tabiatı, tekrarlanan fiiller vasıtasıyla değişerek kazanılmış tabiat haline gelir. Doğaldır ki yeni oluşan bu tabiatın istek ve arzuları daha önceki halinden çok daha farklı bir şekle bürünecektir. Dolayısıyla önceki tabiatın istekleriyle sonradan olan tabiatın arzuları birbirinden farklı olacaktır. Bu nedenle ahlaki iyiliğin ve kötülüğün belirlenmesiyle oluşan ve yerleşik hale gelen kazanılmış tabiat, benimsediği bu iyi ve kötünün ölçülerine göre bir yönelim gerçekleştirecektir. Bu açıdan bakınca Mâtürîdî'nin iyiliğin, hem tabiat hem de akıl tarafından güzel görülen, kötülüğün de hem tabiat hem de akıl tarafından kötü görülen²⁸³ olduğunu belirtirken bahsettiği tabiatın, kazanılmış tabiat olduğunu söyleyebiliriz.

Mâtürîdî, kazanılmış tabiat kavramından bahsederken Arapça “a-v-d” fiilinden gelen “âdet” kelimesini kullanır. Âdet; çabalamaksızın yapacak hale gelinceye kadar huy haline gelen her şey için kullanılan bir kelimedir.²⁸⁴ Âdet ile aynı anlama gelen itiyat ise insanın ahlâkî yapısında iyi veya kötü fiilleri yapmayı

²⁸⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 67.

²⁸¹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 328, 478-479

²⁸² Mâtürîdî, Te'vilât, c. 1, s. 251.

²⁸³ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 69.

²⁸⁴ Komisyon, Mucemü'l-Vasıt, “âdet” md. s. 635.

kolaylaştıracak melekeler oluşuncaya kadar o fiilleri tekrar etmesini yahut bu şekilde tekrar edilerek kazanılan alışkanlıkları ifade etmektedir.²⁸⁵ Bu açıdan bakınca âdet ile ahlak arasında sıkı bir bağlantının olduğunu söyleyebiliriz.

Mâtürîdî, fiilin çokça yapılması sonucunda pekişeceğini belirterek sanki bu fiilin insanda ikinci bir huy yani âdet olacağından bahseder. Ona göre âdet, insanın gerekli durumlar ortaya çıkınca hiç beklemeksizin hemen gerekli eylem ve davranışları yerine getirmesini ifade eder.²⁸⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre alışkanlıkların; iyi veya kötü huyların insanda yerleşmesi, sabitlenmesi anlamını taşıdığını görürüz.

Alışkanlık-irade ilişkisinde ise iki farklı durum söz konusudur. Bunlardan ilki iradenin çok etkili olmamasıdır. Örneğin çocuklarda herhangi bir irade olmaksızın güzel veya kötü huyların kazanılmasını ifade eden alışkanlıklar bulunmaktadır. İyi alışkanlıkların yerleşmesi doğrudan çocuğun eğitilmesiyle mümkünken²⁸⁷, kötü alışkanlıkların eğitim yetersizliği ve kötü arkadaşlıklar sebebiyle oluştuğu söylenebilir. Diğerisi ise yetişkinlerde iradeye bağlı olarak oluşturulan bilinçli alışkanlıklardır. Burada iradenin etkisi oldukça kuvvetlidir. İnsan, akıl ve irade vasıtasıyla iyi veya kötü alışkanlıkları bilinçli olarak tercih eder ve edinir. Böylece alışkanlıklar, hem iyi hem de kötü huyların insana yerleşmesine neden olur.²⁸⁸

Alışkanlığın oluşmasında güdülerin önemli bir rolü vardır. Gudu, insanın enerjisini belirli bir amaca yöneltmesini sağlayan istekler, duygular, beklentiler gibi bilinçli ya da bilinçsiz nedenlerdir.²⁸⁹ Güdülerin insanın var oluşuyla beraber ortaya çıkan itici birer güç olduğu düşünülürse güdülerin daima alışkanlıklardan daha önce var olduklarını söyleyebiliriz. Fakat güdüler düzensiz ve kontrol edilmesi gereken motor tepkileri olduğundan onların belirli bir şekilde organize edilmesi gereklidir. Bu organize ise alışkanlıklar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Alışkanlıklar ahlaki

²⁸⁵ Çağrı, Mustafa; "İtiyat", DİA, 2001, İstanbul, c. 23, s. 463.

²⁸⁶ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 267.

²⁸⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 479.

²⁸⁸ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 251.

²⁸⁹ Bakırcıoğlu, Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü, "gudu" md., s. 748.

tecrübenin oluşmasında olumlu ve işlevsel bir konuma sahiptir. Bu bakımdan alışkanlıklar pratik hayatta insana, ahlaki tercihlerinde ve davranışlarda kolaylık sağlayarak ahlaki davranışın kolayca gerçekleşmesine neden olur. Bununla beraber ahlaki davranışta alışkanlıkların sağladığı bu kolaylığa karşılık ahlaki bilgiye ulaşmak nasıl mümkün olmaktadır? sorusuyla karşılaşabiliriz.²⁹⁰

İnsanda yerleşen alışkanlıklar insana belirli bir davranış kalıbı sunar. İnsan, o davranış kalıbına uygun durumlarla karşılaştığı zaman bundan memnun olurken, aykırı bir durumla karşılaştığında bundan rahatsızlık duyar. Nitekim tabiatın temel özelliği de bu istikamettir. Fakat kazanılmış tabiatın, ahlaki iyi ve kötüye dair bilgiyi belirleyebilmesi için onun iyi niteliklere sahip olması gereklidir. Çünkü ahlaki iyiye göre oluşan kazanılmış tabiat, iyi olanı hemen tanıyıp ona meyleder. Kötüyü de anında farkedip ondan uzaklaşır.

Bununla beraber alışkanlıklar, özünde aklın kontrolü sonucunda oluşan iyi bir tabiatla zaten akli ölçüler onda etkin olacaktır. Bu bakımdan akli metodlarla uyum içinde olmanın onun özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim insan, ahlaki bir problemle karşılaştığında bu problemin çözümüne yönelik ilk tepki alışkanlıklarla karşılık vermek olacaktır. Fakat öyle ahlaki problemler olabilir ki, insanın bilinçli olarak edindiği alışkanlıklarına dayanarak bir tercihte bulunma imkanı yoktur. Böyle zamanlarda akıl devreye girecektir. Çünkü insan bildiğinden farklı bir durumla karşılaştığı için ister istemez ne yapması gerektiğini düşünecektir.²⁹¹

Mâtürîdî’de gördüğümüz alışkanlıkların insanda kazanılmış bir tabiat haline gelmesi, iyi alışkanlıkların iyi tabiatlara, kötü alışkanlıkların kötü tabiatlara neden olması ve ahlaki alanın diğer ilim sahalarından farklılığına dair görüşleri Platon’da da görmekteyiz. Nitekim Platon’da bu konuda güzel bir örnek vardır. Mâtürîdî’de olduğu gibi Platon da ahlakın sonradan oluştuğunu ve insanın iyilikleri yapa yapa iyi, kötülükleri tekrarlayarak kötü olacağını belirtir. Platon, devlette görev alacak bir

²⁹⁰ Tüerer, Cemal; “Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak”, Felsefe Dünyası, 2014/2, sayı 60, s. 11.

²⁹¹ Tüerer, agm.,s. 12.

yargıçla hekimin durumunu kıyaslar. Ona göre hekimin hastalara faydalı olabilmek için hastalarla hep iç içe olması gereklidir. Çünkü hekim, ne kadar çok hasta görürse o kadar çok tecrübe sahibi olacaktır. Hatta hekimin kendisi de hastalık çekmelidir ki hastanın durumunu anlayıp daha faydalı olabilsin. Zira bu, onun için bir tecrübe olacaktır. Hekim, insan bedenini aklî melekelerini kullanarak tecrübî bir metotla iyileştirir. Buna karşılık devlette görev alacak yargıç, hekim gibi çoğunlukla tecrübî metodu kullanmaz. En azından görevinin başında. Çünkü o, iyilikleri ve kötülükleri akli metotla çözümler. Hekimin, hastalığı tanımak amacıyla hastalarla beraber olması hekime fayda sağlamasına karşılık yargıcın kötülüğü tanımak için kötülerle beraber olup onlarla düşüp kalkması hatta kötülüğü deneyimlemesi asla yargıca fayda vermez. Yargıcın iyiyi kötüden ayırt edebilmesi için gençliğinde asla kötülüğe bulaşmaması ve temiz olması gerekir. İyi insanlar gençken saf ve temiz olurlar. Bu nedenle kandırılmaları kolay olur. Çünkü onlarda kötülüğün örneği yoktur. Bir yargıç yaşlandıkça başkalarındaki kötülüğü göre göre kötülüğü öğrenir. İyi bir yargıç kötülüğü deneyimle değil, bilgi yoluyla tanır.²⁹²

Platon iyi insan ve kötü insan mukayesesini de yapar. Ona göre kötü insan, kötülüğü daima yaptığı için onları sezmekte ustalaşır. Çünkü onun kendi yapısında bunun örnekleri vardır. Kendisine kötülük yapmak isteyenleri fark eder ve kendisini koruyacak tedbiri alır. Fakat böyle bir insan iyi insanlarla karşılaştığında budalalığını gösterir. İyi insanlardan gereksiz yere şüphelenir. Kendi yapısında iyiliğe yer bulunmadığı için başkasındaki iyiliği de göremez. Dünyada kötülüğün çoğunluğu nedeniyle bu insanlar hem kendilerince hem de diğer insanlar tarafından bilgili kabul edilir. Böyle bir insan, kötülüğün kötü olduğunu bilmediği gibi, iyiliğin de ne olduğunu bilemez. İyilik ancak eğitimle zenginleşir. İyi insan bilgi vasıtasıyla hem iyiliğin ne olduğunu bilir hem de iyiliği kötülükten ayırt eder. Bu nedenle bilgili olmak kötünün değil, iyinin harcıdır.²⁹³

²⁹² Platon, Devlet, s. 98-99.

²⁹³ Platon, age., s. 99.

Mâtürîdî ve Platon'un benzer bir bakış açısı sergilediğini görürüz. Platon, verdiği hekim ve yargıç örneğinde ahlaki alanla biyolojik alanı birbirinden ayırır. Çünkü insan bedenini konu edinen doktorun insanın biyolojik yapısını çok iyi bilmesi gerekir. Fakat yargıçlık mesleğinde biyolojik saha bir yere kadardır ve esas olan ahlak alanıdır. Ayrıca Platon, bu iki alanın bilgiye ulaşma yöntemlerinden hareketle onların birbirinden farklılığını gösterir. Bununla beraber iyi insanla kötü insanın mukayesesini yaparken kötü insanın kötülüğü farketmesine rağmen iyiliği ayırt edemeyeceğini belirtir. Çünkü kötülük, kötü insanda bir tabiat ve alışkanlık haline gelmiştir. Bu nedenle o, kendine uygun olanı hemen farkedecektir. İyi insan ise kötülükleri başkasında görerek kötüyü öğrenerek iyi ile kötüyü ayırt edecektir. Dolayısıyla ahlaki iyi ve kötünün bilgisi sadece iyi ahlakın, kazanılmış bir tabiat haline geldiği iyi insanlarca fark edilip bilinecektir.

Buna göre insan tabiatının ahlaki bilgide kaynak oluşu sadece kazanılmış tabiat çerçevesindedir. Bunun dışında insanın doğuştan getirdiği eğilimlerinin Mâtürîdî'ye göre ahlakın kaynağı olması mümkün değildir. Kazanılmış tabiatın durumunu bu şekilde tesbit ettikten sonra şimdi de ahlakın kaynağı olarak aklın değerlendirilmesine değineceğiz.

1. 3. 2. Aklın Ahlakî Bilgide Rolü

İnsanın kendisi dışında nesnel olarak iyi ve kötünün varlığını kabul etmesi, herkes için geçerli olan değerlerin bulunduğunu onaylaması demektir. Bütün insanlığa hitap eden bu değerlerin bir dayanağı yani bir kaynağının olması gereklidir. Nesnel değerlerin varlığını kabul eden düşünürler ahlaki değerlerin kaynağının akıl olduğunu söylerken nesnel değerleri kabul etmeyenler ahlakın kaynağını tabiata dayandırırılar.²⁹⁴ Fakat İslam düşüncesinde ahlaki bilgiler ister akla isterse de tabiata dayansın hepsi sonuçta Allah'a ulaşır. Biz de bu konuda Mâtürîdî'nin akıldan hareketle ahlaki önermelerin kaynağını Allah'a nasıl dayandırdığını inceleyeceğiz.

²⁹⁴ Cevizci, Etik-Ahlak Felsefesi, s. 37-38.

Ahlakın var olabilmesi, öncelikle onun öğrenilebilir ve öğretilebilir olmasına bağlıdır.²⁹⁵ İyinin bilgisi nasıl öğretilir ve öğrenilir? sorusunu sorduğumuzda cevabımız kuralları tartışmasız kabul etmek şeklinde olabilir. Örneğin anne ve babası çocuğa çeşitli kuralları öğretir ve çocuk, benzer durumlarda nasıl davranması gerektiğini bu şekilde öğrenir. Burada çocuğun kuralları koşulsuz kabulü vardır. Çocuk bu kurallara göre davrandıkça bunlar hakkında tecrübi bilgi sahibi olur. Böylece çocukta ayırım yapma yeteneği gelişir.²⁹⁶ Bununla beraber akıl, belirli bir olgunluğa eriştiğinde öğrenilen bilgilerin doğruluğunu denetler. Temel niteliği iyi ile kötüyü ayırt etme olan akıl, elde ettiği tecrübelerden de faydalanarak ahlaki bilgiye ulaşır. Bu bakımdan ahlakın iki şekil de bilindiğini söyleyebiliriz. İlki gelenekler diğeri akıl vasıtasıyladır.²⁹⁷

Mâtürîdî'ye göre ahlakın bilinebilirliği konusunda öğrenme daima ön plana çıkmasına rağmen insan gelenekler vasıtasıyla öğrendiği bilgiyi akıllı ile denetlemelidir.²⁹⁸ Çünkü akıl, gerek duyular gerekse haberi yolla gelen bilgiyi ister istemez düşünür.²⁹⁹ Buradaki düşünme sanki aklın otomatik olarak yaptığı bir şeydir. Aklın düşünme işlemi sonucunda yaptığı en önemli işlem temyizdir. Bu özellik sayesinde akıl, düşündüğü şeylerden zorunlu olarak bilinenleri hemen ayırt eder. Fakat karmaşık olanlar için belirli bir takım işlemler uygular. Akıl yürütme, inceleme, tecrübi bilgiye yönelme, kıyas, delillendirme bunlardan sadece bir kaçıdır. Bu işlemlerden sonra akıl, kesin bilgiye ulaşır. Örneğin akıl nasıl birbiriyle karışmış haldeki sesleri işiterek ve dinleyerek bir mukayese yapıp bunların neye ait olduğunu ayırt edebiliyorsa insan da kendisine gelen bir çok karmaşık düşünceyi bu metotları kullanarak ayırt edebilir.³⁰⁰ Bu nedenledir ki Mâtürîdî, insan zihnine gelerek düşünmemeyi telkin eden vesvesenin şeytandan olduğunu belirtir.³⁰¹ İnsanın iyi ve kötü hakkında duyularla elde ettiği, gerek tecrübi bilgi gerekse haberi bilgiden sonra

²⁹⁵ Heller, Bir Ahlak Kuramı, s. 157.

²⁹⁶ Heller, age., s. 158.

²⁹⁷ Heller, age., s. 159.

²⁹⁸ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 1, s. 119.

²⁹⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 76.

³⁰⁰ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 464-465.

³⁰¹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 204.

elde edilecek nihai sonuç yine akla dayanır.³⁰² Çünkü akıl, iyi ve kötüyü tanıyıp bilecek özellikte yaratılmıştır.³⁰³

Bununla beraber Mâtürîdî'nin aklın insanı teşvik edici ve engelleyici yönüne de vurgu yaptığını görürüz.³⁰⁴ Aklın bu yönü daha çok eylemden önce karar aşamasında ortaya çıkmaktadır. Eylemden önceki bu süreçte aklın, insandaki tabii arzularla ve şiddetli tutkularla bir mücadelesi gerçekleşir. Bu sürece oldukça önem veren Mâtürîdî'nin, bu aşamada insanın kesinlikle temyiz ve tanıma özelliği nedeniyle aklın doğru bildiği şeye yönelmesi gerektiğini pek çok yerde vurguladığını görürüz. Çünkü fiilden önceki karar aşamasının önemi insanda iyi veya kötü ahlakın meydana gelmesi için birer basamak olduğundanır. Eğer insan burada aklın verilerini göz ardı ederse insanı kötü durumlara sürükleyecek arzular, onu yönlendirecektir. Sonuçta arzuların doğrultusunda yapılan eylem tekrarlandıkça alışkanlık haline gelecek ve insanın bu duygulara karşı koyma yeteneği azalacağından aklın fonksiyonu da zayıflayacaktır. Böylece olumsuz duyguların etkisiyle oluşan bir ahlak ortaya çıkacaktır. Bu nedenle fiilden önceki karar aşamasında aklın doğrularının esas alınması ve onun ilkelerine göre hareket edilmesi gerekir.³⁰⁵

Mâtürîdî'ye göre akıl, Allah'ın insana bir lütfu olmakla beraber aynı zamanda bir sorumluluk sebebidir. Çünkü insan, akıl vasıtasıyla iyi ve kötüyü ayırt ederek tanır.³⁰⁶ Bununla beraber kullanılmayan nesnelere nasıl işlevini kaybederse akıl da kullanılmadığı zaman bu özelliklerini kaybeder. Aklın bu niteliklerini kaybetmesine sebep olduğu için insan sorgulanacaktır ve bu konuda ondan hiç bir mazeret de kabul edilmeyecektir.³⁰⁷

Aklın bizzat Allah tarafından insanı, diğer varlıklardan ayıran bir özellik olarak yaratılması, insanın onunla seçkin hale gelmesi³⁰⁸, iyi ve kötüyü ayırt etme

³⁰² Mâtürîdî, Tevhîd, s. 74.

³⁰³ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 204.

³⁰⁴ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 249.

³⁰⁵ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 74.

³⁰⁶ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 301.

³⁰⁷ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 35-36.

³⁰⁸ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 73.

niteliğine sahip olması³⁰⁹ nedeniyle Mâtürîdî'ye göre ahlakın kaynağının bir bakıma Allah'a dayandırıldığını söyleyebiliriz. Çünkü ona göre Allah, alemi hikmet esasına göre yaratmıştır.³¹⁰ Alemdeki her şey belirli bir ölçü ve hikmete göre var edilmiştir. Böyle bir yapı içerisinde insanın ahlaki açıdan başı boş bırakılması asla düşünülemez. İnsan çeşitli tabiatlarda ve bunlara bağlı arzularla yaratılmıştır. Eğer insana akıl nimeti verilmezse insan sadece bu arzuların tatminini kendisi için tek amaç olarak belirleyecektir. Halbuki böyle bir durumda insanların hem kendi içlerinde hem de dış dünyalarında diğer hemcinsleriyle bir çatışma içine girip birbirlerini ve alemi yok etmeleri söz konusudur.³¹¹ O zaman Allah, bu alemi yok olmak üzere yaratmış ve yaptığı şeyin sonucunu hesaplayamamış bir varlık konumuna getirilecektir ki bu asla kabul edilemeyecek bir şeydir.³¹² Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre Allah, insanların uymaları gereken ahlaki kuralların bilgisini, onların yaratılışına yerleştirerek yaratmıştır. Buna karşılık eğer insanlar, akli özelliklerini kullanmaz ve toplumda ahlaki kaos ve şiddet hakim olursa vahyi bilgi gereklidir.³¹³ Bu bakımdan ona göre ahlakın kaynağı bizzat Allah'tır.

Aklın iyi ve kötüyü bilme noktasında Mâtürîdî'nin kısmen Mu'tezile'ye yaklaştığını söyleyebiliriz. Ona göre herkesin kolayca bileceği iyi ve kötü vardır. Bunlar özü nedeniyle bizzat kendi yapıları sebebiyle iyi ve kötüdür. Bu tür iyi ve kötü akıl tarafından kolayca bilinir. Fakat iyilik ve kötülük bir şeyin özünden olmayıp harici bir sebepten kaynaklanıyorsa bunun iyiliği ve kötülüğü öncelikle aklın detaylı bir araştırmasıyla, incelemesiyle bilinebilir. Fakat akıl buna rağmen yetersiz kalıyorsa o zaman o şeydeki iyilik ve kötülük din vasıtasıyla bilinecektir.³¹⁴ Mâtürîdî'nin bu tesbitine göre akıl tarafından bedihi olarak bilinen evrensel değerlerle, kesbi olarak bilinen göreceli değerlerin var olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Nitekim iyilik ve kötülüğün nesnelere zatından olup olmadığı konusunda

³⁰⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 301.

³¹⁰ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 397;

³¹¹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 67-68.

³¹² Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 398.

³¹³ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 66-68.

³¹⁴ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 464-465.

Mâtürîdî'nin düşüncesinin Nazzam'ın anlayışıyla uyum içinde olduğunu olduğunu görürüz. Nazzam, bir şeydeki iyilik ve kötülüğün onun aslından olabileceği gibi belirli bir nedenden dolayı da onda bulunabileceğini belirtir. Buna göre iki türlü iyilik ve kötülük ortaya çıkar. Kötülük eğer bir şeyin aslından ise Allah, o şeyi asla emretmez. Fakat kötülük, o şeyde geçici bir neden sebebiyle ise Allah'ın o şeyi emretmesi mümkündür. İyilik ve kötülüğü zatından olmayan şeylerdeki bu vasıflar, Allah'ın onları emredip yasaklamasıyla bilinir.³¹⁵

Buna karşılık Eş'arîler'in ahlak anlayışlarının temelindeki iyilik ve kötülüğe dair vasıflandırmaların öznel bir temel üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Bu düşünceye göre hiç bir şey, özü sebebiyle iyi veya kötü olarak vasıflanamaz. Yani bir şeydeki iyilik ve kötülük o şeyden değil onun dışındaki bir nedenden kaynaklanır. Bu nedenle de iyilik ve kötülük değişkendir. Kişiden kişiye, zaman ve mekana göre değişir. Nesnelere iyilik ve kötülük değerlerini atfeden insan zihnidir. Fakat onların bu şekilde vasıflanması, Allah'ın emri ve yasaklaması nedeniyledir. Değerlerdeki farklılık onların bir kaynağa dayandırılmasını gerekli kılmıştır. O kaynak ise Allah'ın mutlak iradesi ve emirleridir. Eş'arîler'in bu düşüncelerinin temelinde değerlerin insan tabiatına dayandığı fikri vardır. Tabiatın değişkenliği iyilik ve kötülük yargılarının da değişmesini gerektirir. Onlar, toplumsal yapının varlığı, korunması ve devamı için değişmez ve mutlak ahlaki yargılara dayanmasının önemini savunurlar. Eğer böyle bir düzen olmazsa, toplumda kaosun ve şiddetin hakim olacağından hareketle bunun sadece dinle olabileceğini belirtirler.³¹⁶

Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında akıl merkezî bir noktada yer aldığından onun ahlak düşüncesi öncelikle akıl üzerine inşa edilir. Bozulmamış ve doğru ölçülerle çalışan bir akıl, onun için dinin anlaşılması da dahil her konuda bir ölçüdür. O, bu yaklaşımıyla Mutezîle akılcılığını uç noktalardan makul bir noktaya çekerken

³¹⁵ Eş'arî, Makâlât, c. 2, s. 43.

³¹⁶ Kazanç, Fethi Kerim; "İlk Dönem Eş'arî Kelam Ekolünde Ahlaki Önergelerin Kaynağı Sorunu", İslam Düşüncesinde Ahlaki Önergelerin Kaynağı, editör: Eşref Altaş&Merve Nur Yılmaz, Nobel Yayınları, Ankara, 2016, s. 44-45.

Eş'arîyye'nin akıl anlayışından uzaklaşır. Özellikle insan ve fiillerinin söz konusu edildiği konularda bu tavır daha belirgindir.

Bu bölümde ahlaki fail olan insanın Mâtürîdî açısından hangi niteliklere sahip olduğunu, bunların insanın ahlaki kişiliğinin oluşumuna etkilerini ve ahlaka kaynaklık etmeleri bakımından durumlarını incelemeye çalıştık. İnsanın ahlaki davranabilmesinin temel koşulu olan iyinin ne olduğunu bilmenin gerekliliğinden hareketle Mâtürîdî'ye göre iyinin anlamı, iyi ve kötü değer yargılarının neler olduğunu ve bunların kaynağını ele aldık. Şimdi de ahlakın görünen yüzü olan ahlaki davranışı yani Mâtürîdî'ye göre ahlaki fiili inceleyeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM
MÂTÜRÎDÎ'DE İNSAN FİİLLERİ VE AHLAK

MÂTÜRÎDÎ'DE İNSAN FİİLLERİ VE AHLAK

Birinci bölümde insanın ahlaki bir varlık olması nedeniyle onun ahlaki kimliğinin oluşmasını sağlayan, insanda var olan unsurlar incelenmeye çalışılmıştır. Fakat ahlaki bir kişiliğin oluşması için insanda sadece bu unsurların bulunması yeterli değildir. Bu unsurların işlenmesi ve etkin olması da önemlidir. Bu bakımdan insanın iradeye ve sorumluluğa yönelik durumunu da incelememiz gerektiği anlaşılmıştır. Çünkü iyi ahlak ve iyi bir kişilik sahibi olmak, iyi ve doğru yaşamakla ilgilidir. İyi ve doğru olan ise doğru bilgiye, değerlere ve eylemlere dayanır. Bilgi ve değerler, ahlakın teorik yönünü; eylemler ise pratik yönünü oluşturur. Bu da bize ahlakın hem pratik hem de teorik boyutu olduğunu gösterir. Bu bölümde ahlakın pratik yönüne ilişkin konulardan olan eylemleri ve özelliklerini inceleyeceğiz.

Eylemler, pratik ahlakın özündeki en temel unsurdur. Ahlaki eylem denildiğinde ahlakî açılarından değerlendirilebilen, ahlaki değerler bakımından yargılanabilen, ahlaki bir amacı ve sorumluluğu gerçekleştirmeye yönelik fiillerin kastedildiğini söyleyebiliriz. Bu nedenle ahlaki eylemde bir takım özellikler vardır. Bunlar; eyleme yönelen bir niyet veya başka bir öge, bilinçli bir tercihte bulunan sorumlu bir özne, zorlama olmaksızın yapılan bilinçli bir tercih, iyi veya kötü gibi ahlaki değerlerin varlığı ve amaçtır.¹

Kelam ilminde insan fiilleri ve bunların nitelikleri genellikle “Kaza ve Kader” başlığı altında incelenmiştir. İnsan fiilleri; fiillerin yaratılışı, irade hürriyeti, fiillerin vasıflandırılması, kötülük problemi, kudret ve sorumluluk açısından ele alınmıştır. İnsan fiillerinin bu şekilde incelenmesi bir bakıma fiillerin ahlaki boyutunu da ortaya koymaktadır.

Bir fiilin ahlaki açıdan değerlendirilmesindeki temel prensip insanda iradenin ve tercihin bulunmasıdır. İnsanda tercihin bulunup bulunmadığı sorusu aynı zamanda özgürlük problemini gündeme getirmektedir. Klasik dönemde bu problem daha çok

¹ Cevizci, Ahmet; “Ahlaki Eylem”, Felsefe Ansiklopedisi, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, c. 1, 131.

zorunluluk ve özgürlük meselesi şeklinde değerlendirilirken günümüzde determinizm ve özgürlük olarak karşımıza çıkar.² İlk dönem kelamcılarının ele aldığı özgürlük probleminin, insanın Allah karşısındaki konumunu belirlemeye yönelik olduğunu görürüz. Daha açık bir ifadeyle temelde Allah'ın varlığını ve sıfatlarını ispatlama çabaları bir bakıma insanın konumunu şekillendirmiştir. Buna göre kimi kelamcılar insanı, Allah'ın kudretini ön plana çıkarmak amacıyla hiçbir irade ve eylem özgürlüğüne sahip olmayan bir varlık olarak değerlendirmiştir. Kimileri ise Allah'ın adalet sıfatının bir gereği olarak, insanın sorumluluğunu temellendirmek için ona eylemlerini yaratma gücü vermiştir. Böylece onlar, insana çok geniş bir özgürlük alanı bırakmıştır. Bununla beraber üçüncü bir grup, Allah'ın hikmet sıfatını ön plana çıkararak insanın belirli bir alanda tercih yapma imkanına sahip olduğunu savunmuştur. Bu düşünceleriyle onlar, insanın kısmi bir özgürlük imkanının bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bu üç temel görüş; hem Mâtürîdî döneminde hem de ondan sonra günümüze kadar varlığını devam ettiren ve farklı kalıplarla karşımıza çıkan düşüncelerdir. Günümüzde insanın özgürlüğü konusunun merkezinde, tabiatta hakim olan sebep-sonuç ilişkisinde insanın diğer varlıklardan farklılığının olup olmadığı tartışması vardır. Bu nedenle ilk olarak insan fiillerinin tabiatteki nedensellik bağlamında nasıl değerlendirildiğini, bu değerlendirmelere göre ortaya çıkan ahlak ve irade anlayışlarını ve bunlar karşısında Mâtürîdî'nin irade ve ahlak düşüncesini inceleyeceğiz. Ardından insanın iradi varlığını ve bunun özelliklerini daha sonra da insanın ahlaki sorumluluğunu ele alacağız.

2. 1. İNSAN FİİLLERİ VE NEDENSELLİK

Nedensellik, klasik İslam düşüncesinde “illiyet” kavramı ile karşılık bulur. İllit kelimesi sözlükte sebep anlamına gelmektedir.³ Buna göre olaylar ve nesnelere arasında sonucun meydana gelmesine etki eden şeye illet, bu etki sonucunda meydana gelene malul, etki edenle meydana gelen şey arasındaki ilişkiye illiyet denilmiştir.⁴ İlliyet, illet kelimesinin sonuna yâ ve tâ ekleyerek elde edilen bir

² Açıkgöz, H. Mustafa, Sağduyu Eylem Felsefesi, Elis Yayınları, Ankara, 2017, s. 197.

³ İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, “illet” md., c. 4, s. 3080.

⁴ Erdemci, Cemalettin; “İslam Kelamında Kozalite Problemi”, SİÜİFD., Siirt, 2014, c. 1, sayı 2, s. 11.

mastardır. Kelime terim olarak kainattaki her şeyin mekanik ve akli zorunlu bir hareketle sebep ve sonuç zincirine göre var olması anlamındadır.⁵

Yunan medeniyetinden yapılan tercümelemlerle ilk dönem kelamcılarının, illiyyet kavramından haberdar oldukları bilinmekle birlikte bu kavramı onlardan tamamiyle farklı bir tarzda ve eklettik bir yaklaşımla kullandıklarını görürüz.⁶ Çünkü Yunan filozoflarından bir kısmı, Tanrı'nın varlığına inanmakla beraber alemdeki her şeyin aracı varlıklar vasıtasıyla Tanrı tarafından meydana getirildiğini kabul etmiştir. Diğer bir kısmı Tanrı'nın varlığını ve aracı varlıkları inkar edip her şeyin tesadüf sonucu var olduğuna inanmıştır. Buna karşılık kelamcılar Allah'ın alemi sınırsız kudretiyle aracısız olarak yarattığını ve yönettiğini; alemde meydana gelen her şeyin doğrudan Allah'ın yaratma fiili ile varlığa kavuştuğunu belirtir.⁷

İslam düşüncesinde illiyyet kavramının insan fiilleri hakkındaki tartışmaların sonucunda ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Buradaki tartışmaların merkezî noktasını insan fiillerinin failinin yani sebebinin kim olduğu hakkındaki yorumlar oluşturmaktadır.⁸ Diğer bir ifadeyle müslüman düşünürler arasındaki insan fiilleri hakkındaki tartışmalar; bunların Allah tarafından yaratılıp yaratılmadığı, yaratıldıysa bunun bir müdahale anlamına gelip gelmediği şeklinde çeşitli yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kelamcıların başka din mensuplarıyla yaptıkları alemin kudemine ve tanrı inançlarına yönelik tartışmaların ise Allah'ın bir ve tek oluşunu ispatlamanın yanısıra tanrı veya tanrısal özelliklere sahip olduğuna inanılan varlıkların insan fiillerine etki ettiği inancının reddine yönelik olduğu söylenebilir.

Tartışılan bu konular aynı zamanda insanın ahlaki sorumluluğunun da odak noktasını oluşturmaktadır. Bu açıdan bakınca müslüman düşünürler arasındaki illiyyet tartışmalarının insan fiilleri ve onun ahlaki sorumluluğu açısından üç türlü

⁵ Bolay, Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, "Nedensellik" md., s. 334. Topaloğlu-Çelebi, Kelam Terimleri Sözlüğü, "illiyyet", İSAM, İstanbul, 2010, s. 150-151.

⁶ Erdemci, agm., s. 13.

⁷ Wolfson, H. Austryn; Kelâm Felsefeleri, çev. Kasım Turhan, Kitabevi yayınları, İstanbul, 2001, s. 398-399.

⁸ Demir, Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan, s. 17.

yaklaşımın gelişmesine neden olduğunu görürüz. Matürîdî'nin insan fiilleri hakkında yaptığı tasnifi esas aldığımızda bu gruplardan birincisini cebrî yaklaşım, ikincisini tam özgürlükçü yaklaşım, üçüncüsünü kısmi özgürlükçü yaklaşım şeklinde isimlendirmemiz mümkündür. Cebrî yaklaşıma İslam dışı inanışları da eklemenin doğru olduğu kanısındayız. Çünkü bu tür inanışlarda insanın başka varlıkların etkisinde olduğu iddiası, onun ahlaki sorumluluğu meselesini çözümlenemez bir sorun haline getirmektedir. Böyle bir durumda ahlaktan söz etmenin imkanı da kalmamaktadır. Bu nedenle Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesinin daha iyi anlaşılması için reddettiği inançların ahlaka yönelik düşüncelerinden ve onun bunlara dair ileri sürdüğü delillerden bahsetmenin faydalı olacağı kanısındayız.

2. 1. 1. İnsan Fiillerine Determinist Yaklaşım Ve Ahlak

Determinizm, evrendeki her şeyin nedensellik bağlantısı içinde olduğunu ve her olayın silsile halinde birbirine bağlı bir nedenle oluştuğunu iddia eder. Bu bakımdan determinizme göre insanın her türlü eylemi de sebep-sonuç zinciriyle meydana geldiğinden insanın hürriyeti ve iradesi yoktur. Çünkü insanın eylemleri, onun kişisel özellikleri ve mizacının bir sonucudur. Bu mizaç ve özellikler, insanın tesir etmesinin mümkün olmadığı unsurlardan oluşmuştur. Buna göre nasıl ki her şeyin bir nedeni bulunuyorsa insanın duygu, düşünce, istek ve arzularının da insanın dışında ve onun etki edemeyeceği sebepleri vardır.⁹

İslam düşüncesinde determinizmin insan fiilleriyle ilgili karşılığı cebrdir. Cebr kelimesi sözlükte bir kişiye zorla bir şeyi yaptırmak¹⁰, zor kullanarak bir şeyi düzeltmek¹¹ anlamlarına gelmektedir. Cebr kelimesine nisbet ekinin ilave edilmesiyle ortaya çıkan cebriyye; zorlayıcı bir gücün hakimiyetini benimseyenler için kullanılmıştır. Bu kelimenin kelamcıların ittifakla kabul ettiği bir tanımı olmamakla beraber insanın kendine ait bir iradesi olmadığını, zihnî ve amelî bütün fiillerinin

⁹ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, “determinizm” md., s. 223.

¹⁰ İbn Manzur, Lisanü'l-Arab, “cebr” md., c. 1, s. 536.

¹¹ İsfahânî, el-Müfredât, “cebr” md, s. 218.

ilahi gücün zorlayıcı etkisiyle meydana geldiğini savunanlar için kullanıldığını söylemek mümkündür.¹²

İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde değindiği cebrî yaklaşımı iki ayrı grup halinde inceleyeceğiz. Bunlardan ilki; inkarcı akımlara ait cebrî yaklaşım, diğeri; İslam düşüncesinde cebrî yaklaşımdır. Fakat tezin işlenişinde cebr kelimesi sadece İslam düşüncesinde yer alan Cebriyye mezhebinden bahsedilirken kullanılacaktır. Özellikle insan fiillerinde zorunluluğu ifade eden hususlarda determinizm kelimesi yer alacaktır.

2. 1. 1. 1. İnkarcı Akımlarda Determinizm Ve Ahlak

İnkarcı akımlardaki determinizm; alemi kadim sayarak yaratıcı düşüncesine yer vermeme şeklinde kendini gösterir. Bu inanca göre alemdeki her şey zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi içinde, ezeli ve ebedi olarak var olmuştur.¹³ Bu akımları tabiatçılar ve dualistler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.

Bunlardan tabiatçıların dört unsur teorisi, İslam düşüncesindeki ahlak anlayışlarını etkilemiştir. Fakat bu teori İslamî bir şekle bürünmekle beraber İslam düşüncesinde mizaç teorilerinin temelini oluşturmuştur. Buna karşılık yıldızların insanlar üzerinde etkisi olduğu iddiası ve dualist tanrı inancının insan anlayışı, kalamcılar tarafından tamamiyle reddedilmiştir. Mâtürîdî ise bu teorilerin hepsini tenkit ederek kendine has bir ahlak anlayışı ortaya koymuştur. Dört unsur teorisini ilk kullananların Yunanlı filozoflar olması ve Mâtürîdî'nin tenkitlerinin doğrudan onlara yönelmesi nedeniyle bu teorinin İnkarcı Akımlarda Determinizm ve Ahlak başlığı altında incelenmesi uygun görülmüştür. Şimdi de Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesinin daha iyi anlaşılabilmesi için onun tenkit ettiği bu yaklaşımlara ait ahlak teorilerini inceleyeceğiz.

¹² Toprak-Gölcük, Kelam, s. 226; İrfan Abdülhamîd Fettah, "Cebriyye", DİA, Ankara, 1993, c. 7, s. 205.

¹³ Uluç, İmâm Mâtürîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi, s. 113-114.

2. 1. 1. 1. 1. Tabiatçıların Ahlak Görüşleri Ve Tenkidi

Bu başlık altında tabiatçı grupların kimler olduğu, savundukları düşünceler örnekleriyle beraber verilecektir. Tabiatçıların ahlak anlayışları değerlendirildikten sonra Mâtürîdî'nin, ahlakî açıdan bunlara yönelik tenkitleri ele alınacaktır.

Tabiatçılar; milattan önce VI. yüzyılda yaşayan Anaximandros (MÖ 546), Tales (MÖ 545), Anaximenes (MÖ 524), Herakletos (MÖ 475) gibi doğa filozoflarıdır.¹⁴ Aslında bu filozoflar doğayı konu edinen, doğayla ilgili nedenleri araştıran fizikçilerdir.¹⁵ Bu filozoflar tabiatın kaynağının ne olduğunu ve nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışarak doğa hakkında çeşitli hipotezler ileri sürmüşlerdir. Bu nedenle astronomi ve coğrafya ile ilgilenen bu filozoflar dünyanın şekli ve yapısı ile güneş ve yıldızların mahiyeti hakkında çeşitli fikirler geliştirmişlerdir. Ayrıca dünya ve yıldızlar arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığını da araştırmışlardır.¹⁶ Onlara göre varlığın temel ilkesi hava, su, ateş ve topraktır. Bu dört unsurda sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluk gibi birbirine karşı nitelikler bulunmaktadır. Bu niteliklerin etkileşimiyle nesnelere oluşmaktadır.¹⁷

Alemin kaynağı meselesiyle sadece doğa filozofları değil teologlar da ilgilenmiştir. Teologlar bu konuda mitolojiden hareket ederken filozoflar nesnelere üzerinde gözlem, düşünce ve yorumu temel almışlardır. Doğa hakkında araştırma yapan düşünürler hem alemin ilk ilkesine yönelik araştırmalarını sürdürmüşler hem de bilgi ve bilgi edinme yolları, din ve insan davranışlarını araştırmışlardır.¹⁸ Tabiatçıların araştırmalarındaki temel metotları, gözlem ve deneydir. Onlar bu yöntemleriyle tabiatın nereden geldiği, menşei ve ana ilkesinin ne olduğu sorularına cevap aramışlardır. Onlara göre tabiat; karalar, denizler, hayvanlar, bitkiler ve insanlardan oluşmuştur.¹⁹

¹⁴ Erdem, Hüsamet, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Konya, 1998, s. 66, 88. Köroğlu, Burhan; "Tabiatçılar", DİA, İstanbul, 2010, c. 39, s. 327.

¹⁵ Arslan, Ahmet; İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, İBÜNY., İstanbul, 2006, s. 75.

¹⁶ Birand, Kâmiran, İlkçağ Felsefesi Tarihi, AÜİFY, Ankara, 1958, s. 13.

¹⁷ Köroğlu, "Tabiatçılar", c. 39, s. 327.

¹⁸ Erdem, İlkçağ Felsefesi Tarihi, s. 62.

¹⁹ Erdem, age., s. 66.

Mâtürîdî'nin Kitabü't-Tevhîd'ini esas aldığımızda tabiatçıları iki kısma ayırmamız mümkündür. Her ne kadar tabiatçılar denildiğinde Yunan filozofları anlaşılrsa da özellikle gök cisimlerinin insan ve alem üzerinde etkili olduğunu savunan Hint medeniyetine ait inançlar da bu kapsamda değerlendirilecektir. Buna göre tabiatçılardan ilki alemin temel ilkesinin ateş, hava, su ve toprak adı verilen dört unsurdan meydana geldiğini ve bu unsurların temel niteliklerinin sıcaklık, soğukluk kuruluk ve nemlilik olduğunu savunan tabiatçı filozoflardır.²⁰ Onlara göre tabiatta her şey bu dört unsurun uyum ve uyumsuzluğuna göre oluşmaktadır. Bu dört unsurun uyumu her şeyde düzeni sağlarken birbirleriyle uyumsuzluğu da karmaşayı meydana getirmektedir. Hatta onlara göre yıldızların, güneşin, ayın hareketleri bile bu dört unsurla ilişkilidir.²¹

Tabiatçılardan diğer bir grup ise Münecime'dir. Onlar, tabiatın dirlik ve düzenini yıldızların olumlu etkilerine, tabiatdaki düzensizliği ise onlardan gelen olumsuz etkiye bağlamıştır.²² Şehristânî (ö. 548/1153), gök cisimlerine ve putlara tapanların Sâbiî fırkasına ait olduğunu belirterek onları “ashab-ı heyakil” olarak isimlendirir. Bu inançtakiler yedi tane yıldızla inanarak belirli konularda bilgi edinmek için bunlara yönelmişlerdir. Hatta onlar, yıldızları birer ilah kabul ederek Allah'a yakınlaşmaya vesile kıldıkları gibi ihtiyaçları için de bu yıldızlara başvurmuşlardır. Buna göre Allah, rabler rabbi ve ilahlar ilahi iken onlar sadece birer ilah ve rabdir.²³

İbn Hazm (ö. 456/1064) münecime ismini açıkça zikretmemekle beraber bir grup insanın, yıldızlara sadece görme ve işitme gibi algılama yeteneğini atfettiklerinden; koklama ve dokunma duyusunu ise yıldızlardan nefyettiklerinden bahseder. O, böyle bir düşüncenin aklın temel prensipleriyle reddedilen batıl bir şey olduğunu söyler. Çünkü yıldızların hareketleri değişmeksizin tek bir düzende akıp

²⁰ Köroğlu, “Tabiatçılar”, c. 39, s. 327.

²¹ Mâtürîdî, Tevhid, s. 210.

²² Mâtürîdî, Tevhid, s. 212.

²³ Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, c. 2, s. 359.

gider. Bu da seçme hürriyeti olmayan cansız varlıkların temel özelliğidir.²⁴ Ayrıca onlara göre yıldızların, sıcaklık ve soğukluk gibi çeşitli vasıfları vardır. Örneğin onlar satürnün tabiatının soğukluk ve kuruluk, marsın tabiatının sıcaklık ve kuruluk, ayın tabiatının soğukluk ve rutubet olduğuna inanmışlardır. İbn Hazm yıldızların bu sıfatlarını, ay altı alem için de geçerli olduğunu kabul eden bu insanların düşüncelerini tamamiyle reddeder.²⁵

Tabiatçıların dört unsur teorisinin ahlaka yansımalarının güzel bir örneğini Galen'in mizaç teorisinde görmekteyiz. Antik Yunan'da Empedokles'in ileri sürdüğü dört element kuramı, mizaç teorilerinde önemli bir işleve sahiptir.²⁶ Galen, Platon'un nefis anlayışıyla Empedokles'in ateş, su, hava, topraktan oluşan dört element teorisini Hipokrat tıbbına uygulayarak kendi ahlak kuramını ortaya koyar.²⁷ Galen'in Platon'a yakın bir çizgi takip etmesinin nedeni; onun ahlaka dair düşüncelerinin Hipokrat tıbbına uygulanmasının Aristoteles'in düşüncelerinden daha uygun olmasıdır. Galen'in geliştirdiği bu teoriye göre hastalıkların kaynağı vücuttaki karışımlarla ve bu karışımların ölçüleriyle ilişkilidir. Galen, karışım teorisine karakter yorumunu da ekler. Ona göre nesnelere cevherini oluşturan nemlilik, kuruluk, sıcaklık ve soğukluk gibi etkenler aynı zamanda insan yapısını oluşturan unsurlar olarak insanın karakterini şekillendirir. Ayrıca karaktere mevsim, iklim, çevre gibi faktörler de etki eder. Aslında karakter, hem organlarda hem de insan ve toplumda bu karışımdaki dengenin sağlanmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu teori insanların sınıflandırılmasını beraberinde getirerek antropolojik bir şekle bürünmüştür.²⁸

Galen'in bahsettiği insan vücudundaki karışım, dört sıvıdan meydana gelmiştir. Bu sıvılar sarı safra, siyah safra, kan ve balgamdır. Hiç bir şekilde insan bedeninden ayrılmayan bu sıvıların karışım oranlarına göre insanın mizaç özellikleri

²⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmet Saîd b. Hazm, El- Fasl Fi'l-Milel ve'l-Hevâ ve'n-Nihal, çev.Halil İbrahim Bulut, Arapça metin hazırlık, Ayşegül Sıvakçı-Esra Tellioğlu Ünver, TYEKB Yayınları, c. 3, s. 709.

²⁵ İbn Hazm; age., c. 3, s. 715.

²⁶ Gökberk, Macit; Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s. 32.

²⁷ Kuşlu,-Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Etkisi", s. 9-10.

²⁸ Câbirî, Muhammed Âbid, Arap Ahlakı Aklı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015, s. 355.

belirlenir. Buna göre hangi sıvı daha baskınsa, insanda o sıvıya ait özellikler de aynı oranda ön plana çıkmaktadır. Nitekim bu sıvılara bağlı olarak dört temel mizaç tipi belirlenmiştir. Bunlar; soğukkanlı, sıcakkanlı, asabi ve melankolik şeklinde isimlendirilirler.²⁹

Galen'e göre bu dört element insan nefsi üzerinde etkilidir. Çünkü insan nefsinin yöneten bedeninin sağlıklı olması bu dört karışıma bağlanmıştır. Beden, insan nefsinin hakim olduğuna göre dolaylı olarak bu dört karışım da nefis üzerinde etkili olacaktır. Nitekim Galen'e göre uygun yiyecek ve içeceklerle bu dört unsur aktif hale gelecek ve böylece beden insan nefsinin hakim olacaktır. Dolayısıyla dört unsurun karışımı bedeninin mizacını oluşturmaktadır. Oluşan bu mizaç, nefsin eğilimlerinde, nefsin eğilimleri de insanın huyları üzerinde etkilidir. Bu nedenle insan bedenindeki karışımlar yani mizaç, nefis vasıtasıyla ahlakı belirlemektedir.³⁰ Buna göre insanın bedenindeki dört unsurdan hangisi etkinse ve nefsin hangi bölümünü etkiliyorsa o unsur ve nefsin ilgili kısmı daha baskın olacaktır.

Galen'e göre karakterde en önemli şey, nefstir. Ona göre nefis üçe ayrılır. Birincisi; düşünen nefstir ki bilgi, öğrenme, anlama ve kavrama ile ilgilidir. İkincisi; öfke duyan nefstir. Cezalandırma, liderlik, cüretkarlıkla ilgilidir. Üçüncüsü; arzulayan nefstir. Yeme, içme gibi haz almayla ilgili nefstir. Bununla beraber Galen her ne kadar Platon'un nefis düşüncesine kendi teorisini uygulasa da onun irade anlayışını reddeder. Ona göre kötü olarak vasıflandırılan bir insanın kötülüğü hiçbir şekilde onun iradesine bağlı değildir. Çünkü o insan, bedenindeki karışımların ölçsüzlüğü nedeniyle kötü olmuştur. Dolayısıyla o kişi isteyerek de kötü olmamıştır. Bedendeki organların şekilleri dahi karakter dolayısıyla, nefisle ilgilidir. Bölge, değişim, meslek ve beslenme gibi etkenler insan karakterini etkilediği gibi onun ahlakını da etkiler. Öyle ki; mevsimlerin değişmesiyle bile insanın ahlakı değişir.³¹ Karakter, bedendeki sıvıların karışımının bir sonucu olduğuna göre insanın ahlakı

²⁹ Kuşlu-Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Tesiri", s. 10.

³⁰ Galen, Kuva'n-Nefsi Tevâbi' li Mizâci'l-Beden, s. 184-185; Kuşlu-Aydın, agm., s. 16-17; Câbirî, Arap Ahlakı Aklı, s. 359-360.

³¹ Câbirî, age., s. 356-358.

sorumluluğu konusunda tartışmalı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışta insanın tamamiyle dış çevre ve iç unsurlarla yönlendirildiği için kendisine ait hiç bir irade ve etkinliğin olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca insanların ahlaki sorumluluğu da tamamiyle göz ardı edilmektedir. Buna göre insanın hiçbir şekilde kendi iradesiyle iyi veya kötü olmadığı söylenebilir.

Nitekim bu görüşün bir gereği olarak eğitim ve alıştırmaların kişinin karakterine etkisinin zayıf olduğu inancını görürüz. Çünkü Galen'e göre korkaklık ve aç gözlülüğün son noktasında olan bir insanın eğitimden sonra cesaret ve iffet özelliklerinin en üst noktasına ulaşması mümkün olmadığı gibi akleden nefsin, ahlaki değiştirmesi de söz konusu olamaz. Zira ahlakın kaynağı arzulayan ve öfke duyan nefislerdir. Akıl burada kaynak değildir. Aklın görevi ifrat ve tefrite giden ahlakın aşırılıklarını hafifletmek ve ölçülü bir hale getirmektir. Bu yorumlarıyla Galen'in Aristo'dan ayrıldığını söyleyebiliriz.³²

Galen'in, yiyeceklerin ve diğer öğelerin insandaki bu dört unsuru, onun nefisini ve huylarını etkilediğini söylemesine karşılık Mâtürîdî, cansız nesnelere iradeli varlıkları etkileyemeyeceğinden hareketle bu tür görüşleri reddeder. Mâtürîdî ahlakında, insanın sorumluluğu asla arka plana atılamayacak bir konudur. Bunu temellendirmek için de insan aklına ve tercih yeteneğine daima vurgu yapıldığı görülür. O, insandaki iyi huyların; aklın, nefse ve tabiata hakim olmasıyla gerçekleşeceğini söyler. Bu nedenle Mâtürîdî, daha ilk başlangıçta yiyecekler vasıtasıyla dört tabiatın meydana gelemeyeceğini belirtir. Dolayısıyla bu dört tabiatın ahlakın temel konusu olan huyların üzerinde hiçbir etkisinin olmayacağını söyleyerek reddeder. Çünkü ona göre insan davranışlarında herhangi bir irade olmasaydı insanın hastalanma endişesiyle perhiz yapmasının bir anlamı olmazdı.³³ Zira nasıl olsa hastalanacaktı, bu nedenle de perhize gerek yoktur.

³² Câbirî, Arap Ahlakî Aklı, s. 361-362.

³³ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 215.

Galen'in ahlak anlayışında insanın iyi veya kötü olması bünyesindeki bu dört unsurun karışım oranına bağlanması³⁴ ahlaka yönelik pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Ona göre insanın mizacı ahlaka yönelik eğitimi destekliyse bu eğitim başarılı olur. Fakat eğitimle mizaç örtüşmüyorsa eğitimin ahlaka bir katkısı olmayacaktır.³⁵ Galen'in, eğitimin ahlak üzerindeki etkisinin çok da etkin olmayacağını savunmasına karşılık Mâtürîdî ahlakın oluşmasında eğitimin rolü üzerinde ısrarla durur. Çünkü aklın, bilgiyi değerlendirmesi ve duygulara hakim olarak insanı hikmete uygun davranışa yönlendirmesi ancak eğitimle mümkündür. İnsan eğitim vasıtasıyla kendisinde bulunan iyiye yatkınlığı geliştirerek, ulaşabileceği en üst sınıra taşır. Yine insan kendisindeki kötü eğilimleri eğitim vasıtasıyla iyi davranışlara yönlendirir ve akıldan da yardım alarak ısrarla egzersizler yapmaya devam eder. Böylece insandaki olumsuz tabiatın değişip kazanılmış iyi bir tabiata dönüşmesi sağlanır.³⁶

Ayrıca insan kendisine hakim olacak ve onu zor durumda bırakacak çeşitli ihtiyaçlara ve arzulara sahip olacak şekilde yaratılmıştır. Bu ihtiyaç ve arzular insanda kendi kendine var olmamıştır. Bunlar varlıklarını devam ettirmeleri için Allah'ın insanda yarattığı özelliklerdir. Dolayısıyla insanların arzulara sahip ve ihtiyaçlara bağımlı halde yaratılması gıda ve tabiatlardan kaynaklanmaz. Bu durum Allah'ın insanları muhtaç şekilde yaratıp onların ihtiyaçlarını gidermelerini sağlayacak vasıtaları onlar için yaratmasından ibarettir.³⁷ Yoksa insan tabiat ve gıdalar tarafından yaratılıp yönlendirilmiş değildir.

İslam düşüncesi dışındaki bu teorilerin hepsinde temel madde veya maddeler ile yıldızlar, yaratıcı konumunda ve ezeli olarak tasavvur edilirler. Mâtürîdî onların bu yorumlarını kelami ilkeler ve doğa bilimi yani fizik çerçevesinde yaptığı ispatlarla reddeder. Onun bu tür düşünceleri reddederken dikkat çektiği noktalardan en önemlisi onların bilgiye ulaşma metotlarında yaptıkları hatadır. Ona göre bu insanlar

³⁴ Kuşlu-Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Tesiri", s. 19.

³⁵ Kuşlu-Aydın, agm., s. 23.

³⁶ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 251.

³⁷ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 125.

alemin var oluşunu açıklarken sadece duyu verilerini esas aldıkları için hata yapmışlardır. Onlar, nesnelere gıdalarla ve maddelerle değişime uğradığını, bazı varlıkların diğerlerinden doğum vasıtasıyla meydana geldiğini ve bunun böylece süregeldiğini gözlemlemişlerdir. Bu devamlılık nedeniyle onların ilk var oluşlarını ve bunun şeklini görmek mümkün değildir. Bununla beraber tabiatçılar yaptıkları bu gözlem sonucunda nesnelere dışarıdan bir kuvvetle değil de bizzat kendi içlerinde bulunan bir nedenle var olduklarını düşünmüşlerdir. Dolayısıyla her şeyin temelinin birtakım ezeli maddeler olduğu zannetmişlerdir.³⁸

Mâtürîdî'ye göre tabiatlar alemdeki çeşitli durumlar sebebiyle meydana gelir. Örneğin bir cisimde fazla bir hareket olduğunda bu hareket nedeniyle ısı meydana gelir. Yine o cisimde fazlaca durağanlık olduğunda ise rutubet oluşur. Bu nedenle alem tabiatlardan değil, tabiat elemin çeşitli durumlarından ortaya çıkmıştır. Ona göre duyular vasıtasıyla yapılan bu gözlemle ulaşılan sonuç daha doğrudur.³⁹

Mâtürîdî, tabiatçıların sıcaklığa, soğukluğa, kuruluğa ve nemliliğe sebep olan unsurların karışımından yeni cisimlerin oluştuğu şeklindeki iddialarından bahseder. Onlara göre nesnelere dört özellik tarafından bir başlangıcı olmaksızın var olmuşlardır. Onların bu düşüncesine göre tabiatın hareketleri birer arazdır ve bu hareketler sonucunda daima bir şey meydana gelir. Onlar bu iddialarını ispatlamak için boyaları örnek verirler. Örneğin onlar; siyah, beyaz, kırmızı ve yeşil gibi renklerin yoğunluk, incelik, azlık, çokluk oranlarına göre karıştıktıklarında bu renklerden daha farklı renklerin ortaya çıktığını gözlemlemişlerdir. Bu nedenle onlar gerçekte yeni bir rengin olmadığını hepsinin bunlardan türediğini savunmuşlardır. Onların bu dört rengi seçmelerinin nedeni bunların ana renk kabul edilmesi olduğu söylenebilir. Diğer bütün renkler ise ara renktir ve ana renk olarak bu dört renkten başka bir renk yoktur. Bununla beraber onlara göre renklerle uğraşanların nedenini bilemeyecekleri şekilde farklı yeni renklerin ortaya çıkması da mümkündür. Nasıl ki tüm renkler bu dört rengin karışmasıyla oluştuysa aynı şekilde tabiattaki her şey de

³⁸ Matürîdî, *Tevhîd*, s. 178.

³⁹ Mâtürîdî, *age.*, s. 213.

dört temel madde ile oluşmuştur. Mâtürîdî, tabiatçıların verdikleri boya örneğinin temelde onların düşüncelerini değil tevhid ehlinin fikrini ispatladığını belirtir. Çünkü boyalar asla tek başlarına karışmazlar. Eğer renkler kendi kendilerine karışmış olsalardı akılların çirkin kabul edeceği kötü bir renk ortaya çıkardı. Bu da boyaların bozulmasına neden olurdu. Dolayısıyla boyalar kendiliklerinden değil her şeyin sonucunu en iyi şekilde bilen alîm ve hakîm bir varlık karıştırdığında estetik bir şekle bürünür. Buna göre alemi de böyle bir yaratıcı, yaratıp şekillendirmiştir. Onların bahsettiği gibi alemi yaratıp var eden ve düzenleyen bu dört unsur değildir.⁴⁰

Galen'in mizaç temelli ahlak anlayışı İslam ahlak filozoflarının bir kısmını derinden etkilemiştir. Bunlar arasında İhvan-ı Safa (X. yy)⁴¹, Câhız⁴², Ebu Bekr Râzî (v. 313/925)⁴³, İbn Miskeveyh⁴⁴, İbn Sînâ⁴⁵ gibi filozofları göstermemiz mümkündür. Bu filozofların insanın dört unsurdan oluştuğunu ifade etmek için kullandıkları kelimeler arasında mizaç, ahlak, terkip kavramları gelmektedir. Bunlardan en dikkat çekici ve sık kullanılanı mizaç kavramıdır. Kimi ahlak filozofları doğuştan gelen nitelikleri huy olarak isimlendirirken bunu mizaca bağlar.⁴⁶ Böyle bir yorumda mizaç vb. kelimelerin kullanılması ve huyun oluşumunun mizaca bağlanması, yorum sahibinin Galen'in görüşlerini benimsediği izlenimini vermektedir.

Tabiatçıların dört unsur teorilerine bağlı olarak geliştirdikleri ahlak anlayışına benzer bir yaklaşım, müneccimedede de görülür. Bu inançtakilere göre yıldızlar ve alem sanki birbirlerine bitişikmiş gibi insanın her mutluluğu ve huzursuzluğu bunlarla belirlenir. Onlar, alemin ve insanların bu durumunu anlatmak için ipek dokuma tezgahını örnek verirler. Onların düşüncesine göre tezgahın ayak kısmındaki

⁴⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 210.

⁴¹ Çağrıçı, Mustafa, İslam Düşüncesinde Ahlak, Dem Yayınları, İstanbul, 2016, s. 157.

⁴² Cengiz, Yunus; "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlak Edinmenin İmkânı Üzerine", İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Nobel Yayınları, Ankara, 2016, s. 34.

⁴³ Tiryaki, Kübra Bilgin; "Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi", İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Nobel Yayınları, Ankara, 2016, s. 63.

⁴⁴ İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-Ahlak, s. 25-26.

⁴⁵ Üçer, Halil İbrahim, "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI.'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Nobel Yayınları, Ankara, 2016, s. 97; Aksu, İbrahim; İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Nobel Yayınları, Ankara, 2016, s. 126.

⁴⁶ İbn Miskeveyh, age., s. 25.

basamakların hareketine göre pozisyonunu değiştiren, üst kısımdaki ipliklere bağlı olan mekik, nasıl görünüp kayboluyorsa yıldızların insanlar için konumu da böyledir. Buna göre yıldızların feleklerle birleşip ayrılmasıyla meydana gelen etkiye bağlı olarak alem ve insanın hayatı şekillenmiştir. Yıldızların aralarındaki uyum veya uyumsuzluk alemin de iyi veya kötü olmasını sağlar. Onlar; yıldızların ve cisimlerin kadim, hareketlerinin ise araz olduğuna ve bu hareketin sonsuza kadar devam edeceğine inanmışlardır.⁴⁷

Mâtürîdî, müneccimenin bu görüşlerini tamamiyle reddeder. Ona göre yıldızların, alem ve alemin bir parçası olan insanlar üzerinde etkili olduğunu savunmak temelde insanın iradesini kabul etmemek demektir. Onlar bu iddialarıyla insanı, hür iradesiyle fiil işleyen değil de tab'an yani zorunlu fiil işleyen bir varlık konumuna getirmişlerdir. Böylece insanı alemdeki sebep sonuç ilişkisinin dışına çıkamayan, her fiilini zorunlu olarak meydana getiren bir varlık olarak tasavvur etmişlerdir.⁴⁸

Mâtürîdî, müneccimenin bu iddiasının hem akıl hem de duyu bilgisini inkar anlamı taşıdığını belirtir. Ona göre bu grup, duyu bilgisini inkar ettikleri halde duyu ötesi hakkında duyularıyla hüküm vermişlerdir. Bu hükmü de inkar ettikleri duyu bilgisine dayandırmışlardır. Bu nedenle müneccimenin söyledikleri çelişkili ve gerçeklikten uzaktır. Ona göre eğer gerçekten insan davranışları dahil her şey, iradesiz tabiatın ve yıldızların etkisiyle olsaydı hiç kimse her hangi bir konuda tedbir almazdı. Çünkü tedbir almak insanın iradesine bağlı olduğu halde yine de insan önlem alsa bile yıldızların belirlediği durumdan kaçamayacaktı. Dolayısıyla insan hayattan hiçbir zevk de alamayacaktı. Ayrıca canlıların beslenmesine baktığımızda yeme ve içmeye karşı iştah duyma, canlılar arasında çeşitlilik arz etmektedir. Halbuki insanlar ve diğer canlılar üzerinde yıldızların etkisi söz konusu olsa her birinin aynı

⁴⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 212.

⁴⁸ Mâtürîdî, *age.*, s. 214.

şekilde etkilenmesi gerekeceğinden iştahının aynı olması gerekirdi. Bu nedenle onların bu iddialarının hiçbir önemi yoktur.⁴⁹

Mâtürîdî'ye göre yıldızların hareketlerinin alemdeki nesne ve olayların kaynağı olması ve onları bir şeylere zorlamaları mümkün değildir. Çünkü yıldızların hareketleri tabiatlarından kaynaklanır ve onlar akıl sahibi de değildirler. Dolayısıyla akli olmayan ve zorunlu fiile sahip varlıkların nesne ve olaylardaki fayda ve zararı dengelemesi; iyi olanı seçip kötüyü terketmesi söz konusu olamaz. Hem hikmet hem de sağlam ve kesin bilgi açısından böyle bir şeyin olması imkansızdır. Çünkü tabiatın kaynaklanan tabii fiilin, hikmetin gereğini gözetme özelliği yoktur.⁵⁰

İmam Mâtürîdî, tabiatçıların gerek dört unsurun gerekse gök cisimlerinin insan davranışlarını etkilediği iddialarının yanlışlığını ispatlamak için bu nesnelere ait fiillerden yola çıkar. Bu amaçla o, iradeli varlığın fiili ile iradesi olmayan varlığın tabiatından kaynaklanan fiili (tabii fiil, zorunlu fiil) kıyaslar. Böylece tabiat nesnelere ve gök cisimlerinin fiilleri göz önünde bulundurulduğunda onların yaratıcı olmalarının ve başkasını etkilemelerinin asla mümkün olmayacağı ortaya çıkar. Ona göre belirli bir tabiata sahip olan nesne, bu tabiata mahkum olduğu için zorunlu fiile de mahkumdur. Dolayısıyla başkasını etkileyemez. Fiili tabiatından kaynaklanan bir varlığın yaptığı eylem, o nesne var olduğu sürece devam eder. Bu da Allah'ın o nesneye böyle sabit bir fiili, engellenmesi mümkün olmayacak şekilde yerleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Yine bu tür bir nesnenin, başkasını etkileyebilmesi ancak onun etkisini kabul edecek yapıda bir şeyle karşılaşmasıyla mümkündür. Yoksa onun etkisini kabul etmeyen bir varlığa etki etmesi ise imkansızdır. Bu nedenle tabii fiille hareket edenin etkisi sınırlıdır. Ayrıca tabii fiille hareket eden varlığın fiiline hiç müdahale edilmese bile o varlık yeni herhangi bir şey meydana getiremez. Buna karşılık iradî fiile sahip bir varlık kendi fiiline hakim olabilir ve yaptığı şeylerle de başkasını etkiler.⁵¹ Halbuki tercih yeteneği olan bir

⁴⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 215.

⁵⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 225.

⁵¹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 184.

varlığın fiili değişik şekillerde meydana gelebilir ve de istediği zaman fiilini değiştirebilir. Kendisine yapılacak herhangi bir müdahaleyi engeller. Böyle bir varlık hem kendisini hem de başkasını fiiliyle etkiler. Bu nedenle cansız ve tabii fiile sahip varlıkların, tercih yeteneğine sahip insana etki etmeleri ve onu ahlaki açıdan yönlendirmeleri söz konusu olamaz.

Tabiatçıların cansız varlıkların insan üzerinde etkisi olduğu iddiaları aslında varlıklar arasında katı bir determinizm olduğu düşüncesine dayanır. Bu anlayışa göre insanın iradesi, tercih yeteneği ve aklı arka plana atılmış hatta yok hükmünde kabul edilmiştir. İnsanın her türlü eylemi, düşüncesi, arzuları vs. tamamiyle yıldız ve tabiatlara verilmekle insan sadece bir kukla rolünü üstlenerek, tabiatların ve yıldızların bir oyuncağı haline getirilmiştir. Bu düşünceye göre insanın, yaptıklarından sorumlu tutulması mümkün görünmemektedir. Ayrıca ahlaklı olup olmama insanın kendi elinde olmayıp sadece tabiat nesnelere bağlı bir lütuftur. Böyle bir bakış açısına göre insanın cansız nesnelere hiçbir farkı olmadığı gibi insanın ahlaklı bir varlık olmak için çabalamasının da bir anlamı olmayacaktır.

Şimdi de inkarcı akımlardan ikili tanrı anlayışına sahip inançların ahlak anlayışlarını inceleyerek Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının dualistlerden farkını ve onları ahlak açısından nasıl tenkit ettiğini belirlemeye çalışacağız.

2. 1. 1. 1. 2. Dualistlerin Ahlak Görüşleri Ve Tenkidi

Genel olarak her hangi bir alanda birbirine indirgenemeyen, birbirinden bağımsız iki ilke veya iki unsurun varlığına inanan her sisteme dualizm denir.⁵² Alemi nur ve zulmet adında iki tanrının yarattığına inanan din ve mezheplere dinler tarihinde “seneviyye” adı verilmiştir. Dinler tarihinde dualizm, alemi yaratıp idare eden varlığın iyilik-kötülük, nur-zulmet şeklinde ikiye ayrıldığını kabul eden inançlar için kullanılır.⁵³ Çin’in Yin ve Yang, İran kültüründeki Hürmüz ve Ehrimen tanrıları⁵⁴

⁵² Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, “ikicilik” md., s. 216; Cevizci, Felsefe Sözlüğü, “ikicilik” md., s. 451.

⁵³ Tehanevi, Keşşâf, c. 1, s. 541; Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, s. 290.

⁵⁴ Bolay, age., “ikicilik” md., s. 211.

Sümerler'in yer ve gök, eski Mısır'ın aydınlık ve karanlık tanrıları ikili tanrı anlayışlarını yansıtmaktadır.⁵⁵ Fakat dinler tarihi açısından Zerdüştlüğe dayalı İran geleneği ve Hıristiyanlıktaki gnostisizm; dualist anlayışın temel özelliklerini yansıtmakta diğerlerine göre daha çok ön plana çıkmaktadır.⁵⁶

Şehristânî, bu inancın Maniheizm, Mazdekiyye, Deysaniyye, Merkuniyye, Tenasühiyye gibi bölümlere ayrıldığını belirtir.⁵⁷ İmam Mâtürîdî ise dualistlerin; Dehriyye, Seneviyye ve Mecusiyye adı verilen gruplardan oluştuğundan ve bunların temelinde hayır ve şer, nur ve zulmet gibi iki ayrı ilah anlayışı bulunduğundan bahseder.⁵⁸

Dualist inanışlardaki nur ve zulmet ya da hayır ve şer adı verilen bu unsurların mücadelesi insanın yapısı da dahil her şeye yansiyarak devam eder. Nur ve karanlık, insanda beden ve ruh ikilemi şeklinde karşımıza çıkar. Burada beden maddeyi yani kötü olanı ve karanlığı yansıtırken, ruh iyiliği ve aydınlığı yansıtır. Beden daima tanrıdan uzaklaşıp kötülöklere meyledecek yapıdadır. Bu nedenle o, hiçbir zaman nur alemine yükselemeyecektir. Ölüp toprak olarak karanlık ve kötölük alanında kalacaktır. İnsanın karanlık yönünün bedenden hariç nefis adı verilen bir kısmı daha bulunmaktadır. Dualistler, nur tarafını seçenlerin kurtuluşa ereceğine, diğerlerinin ise maddeye döneceğine veya reenkarne olacağına inanırlar. Onlara göre nur tarafını seçenler zaten ilahi takdirle belirlenmiştir.⁵⁹

Dualistlerden tenasüh inancına sahip olanlara göre bedendeki ruhlar başka bedenlere geçiş yaparak varlığını devam ettirir. İnsanın karşılaştığı rahat, meşakkat, huzur, sıkıntı gibi şeyler ruhun başka bir bedendeyken daha önceden yaptığı şeyler sebebiyledir. Bu nedenle insan daima iki durumla karşı karşıyadır. Ya bir fiil işlemektedir ya da bir mükafat ve cezayla yüz yüzedir. Eğer bir mükafat içindeyse ve

⁵⁵ Hançerlioğlu, Orhan; Felsefe Sözlüğü, "ikicilik" md. Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 177.

⁵⁶ Sinanoğlu, Mustafa; "Seneviyye", DİA, İstanbul, 2009, c. 36, s. 521.

⁵⁷ Şehristânî, age., s. 290-302.

⁵⁸ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 180.

⁵⁹ Gündüz, Şinasi; "Gnostik Antropoloji", EKEV Akademi Dergisi, yıl 7, sayı 14, 2003, s. 3-9.

huzurla yaşıyorsa bu önceki yaptıklarındandır. Bir mükafat beklentisi içindeyse fiil işlemeye devam eder. Dolayısıyla cennet ve cehennem insanın bedenidir.⁶⁰

Dualistlerin tenkidi konusunda en etkili kişi şüphesiz İmam Mâtürîdî'dir. Ona göre bu kişiler nur ve karanlık adı verilen unsurların başlangıçta birbirinden ayrıken daha sonra birbirleriyle karışarak alemi oluşturduklarına inanmışlardır. Halbuki karışım olayı sonradan meydana gelmesine rağmen bu gruplar alemin ezeli olduğunu savunarak kendileriyle çelişkiye düşmüşlerdir. Çünkü başlangıçta alem yokken karanlık ve nurun karışımıyla sonradan varlık kazanmıştır. Mâtürîdî onların sonradan olmuş bir şeyi kadim kabul etmekle akıl almayacak bir iddiada bulduklarını belirtir. Ona göre iyiliği temsil eden nurun kötülüğü simgeleyen karanlıkla karışması da ayrı bir probleme sebep olmaktadır. Çünkü her türlü iyiliği kendisine izafe ettikleri tanrıları olan nur, kötülüğü temsil ettiğine inandıkları karanlıkla karışarak sonucunu hesaplamadığı bir fiili işlemiş ve böylece alemin oluşmasına neden olmuştur. Alemin çoğunluğunda kötülüklerin var olduğu göz önünde bulundurulunca onların nur adını verdikleri tanrılarının hem bilgisizce davrandığı hem de kötülük işlediği ortaya çıkar. Zira o, karanlıkla karıştığında kötülüğün ortaya çıkacağını bilemediği gibi güçlü ve kuvvetli iken karanlıkla karışarak kendini aciz ve bilgisiz durumuna düşürmüştür.⁶¹ Halbuki onlar nur cevherinden hiçbir kötülüğün gelmeyeceğine inanırlar. Oysa bilgisizlik de bir kötülüktür.⁶² Dolayısıyla onların ilah kabul ettikleri nur, sefihçe bir iş yapmıştır.

Matüridi'ye göre bu grupların yaratıcı hakkında yanılgılarının temel nedeni tıpkı tabiatçılarda olduğu gibi duyuşal alana göre hüküm vermeleri ve aklın fonksiyonunu geri plana atmalarıdır.⁶³ Diğer bir ifadeyle dualistler iyilik cevherinden kötülüğün, kötülük cevherinden de iyiliğin gelmeyeceğine olan inançları nedeniyle ikili tanrı anlayışını benimsemişlerdir.⁶⁴ Onlar evrenin her yerinde fayda ve zararın,

⁶⁰ Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, s. 300.

⁶¹ Matürîdî, Tevhîd, s. 99.

⁶² Matürîdî, Tevhîd, s. 101.

⁶³ Matürîdî, age., s. 180.

⁶⁴ Matürîdî, age., s. 101.

iyilik (hayır) ve kötülüğün (şer) bulunmasından hareketle iyilik ve kötülük yapan hakkında bir takım değerlendirmeler yapmışlardır. Onlara göre iyilik yapan insan övülür ve bu iyilikle başkasını faydalandıran da rahîm ve hakîm olarak kabul edilir. Kötülük yapan ise yaptığı bu kötülükle başkasına zarar verdiği için sefih yani abes iş yapan konumunda olduğu için yerilir. İyilik ve kötülük yapan hakkındaki bu yargı bütün insanların bildiği bir husustur. Bu noktada dualistler alemde insanlara atfedilen kötülükle ilgili sıfatların Allah'a izafe edilmesinin caiz olmadığını kabul ederler. Çünkü sefihçe iş yapmak isteyen insanın temel amacı herhangi bir menfaat elde etmek veya kendisinden bir zararı gidermektir. Bu nedenle onlar Allah hakkında kötülükleri kabul etmenin imkansız olduğuna inandıklarından ikili tanrı anlayışını benimsemişlerdir.⁶⁵

Mâtürîdî dualistlerin insanın ahlakiliği noktasında muallakta kalan düşüncelerini, insanın tercih etme yeteneğini ön plana çıkararak tenkid eder. Burada onun dikkat ettiği nokta insanın tercihte bulunabilmesi için o şeyi bilmesi ve yapılan fiilin tercih yeteneği sonucunda yapılmasıdır. Çünkü dualistlerin insanın tercih özelliği (ihtiyar) hakkında söyledikleri ifadeler, hikmet ve sefehın temel özelliği olan bilgiyle çelişmektedir. Onların inancına göre insan, kötülüğü ancak kötülük cevheriyle, iyiliği de ancak iyilik cevheri vasıtasıyla bilebilir. Fakat onların bu düşüncesine göre insanın iyilik mi yapıyor yoksa kötülük mü yapıyor bilmesi mümkün olmayacaktır. Çünkü insan, iyilik ve kötülüğün karışımından meydana gelmiştir. Bu karışımındaki her bir unsurun iyi olarak bildiği şey diğeri tarafından kötü olarak nitelenir. İnsan hikmeti sefeh, sefehı de hikmet olarak algılayacağından onun iyilik olarak gördüğü şeyin güvenilirliği ortadan kalkacaktır.⁶⁶

Bir fiilin ahlaki açıdan değerlendirilebilmesi ile ilgili şartlardan olan fiilin seçme özgürlüğüne bağlı olması ilkesine Mâtürîdî burada da değinir. O, zorunlu fiil ile hür fiil arasındaki farkdan yola çıkarak bu tür ahlak anlayışlarının yanlışlığını

⁶⁵ Matürîdî, Tevhîd, s. 180

⁶⁶ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 181.

ortaya koyar.⁶⁷ Bununla beraber hikmet ve sefeh karşıtlığından hareketle dualistlerin düşüncelerini reddeder. Onların nur ve karanlık şeklinde ifade ettikleri unsurlar da tabii fiile sahiptir. Bu nedenle nur ve karanlık hakkında iki durum ortaya çıkar. Birincisi; onların hikmet ve sefeh hakkında bilgi sahibi olmaları asla mümkün değildir. Böyle olunca onlar hikmete ait fiilin bilgisine sahip olup onun gereğini yerine getiremez ve sefehin bilgisine sahip olup ondan sakınamaz. Hikmet bir şeyi yerli yerine koymaktır ki; bilgisiz olan o şeyin gerçek konumunu bilemez. Sefeh ise bir şeyi yerli yerine koymamaktır. Fiili kendi tabiatından kaynaklanan bir varlık bunu da bilemez. Bu nedenle tabii fiile sahip bir varlığın sefeh olarak vasedilmesi de imkansızdır. Çünkü böyle bir varlık, hikmet ve sefehin gereği olan şeyleri yerine getirmek için tercih özelliğine sahip değildir. Ayrıca nur hem hikmet ve kötülüğü bilme hem de irade sahibi olma bakımından üstün olması gerekirken bu iki konuda acziyet içindedir. Çünkü o, tabii fiille hareket eden bir varlıktır ve böyle bir varlık bu durumu engellemediği gibi karşı koymaya da güç yetiremez. Karanlığın ifade ettiği kötülükten ise iyilik beklemek hiçbir şekilde mümkün değildir.⁶⁸ Özetle ahlaki olmanın ne demek olduğunu bilmeyen varlıkların ahlaki bir varlık olan insanı etkilemesi söz konusu değildir.

O halde dualistlerin iddiasına göre nur ve karanlık cevherinden oluşan insan, tabii fiil sahibi iki varlığın kontrolünde ve onların durumları bahsettiğimiz şekilde ise insanın ahlaklı olması nasıl mümkün olabilir? sorusunun cevabı karşılıksız kalmaktadır. Dualistler, insanı tabii fiil sahibi varlıkların kontrolüne verirlerken akıl, tercih ve bilgiyi göz ardı etmişlerdir. Nitekim bunlar Mâtürîdî için ahlaklı bir birey olma yolunda en temel unsurlardır. Ayrıca başkasının iradesi doğrultusunda hareket eden bir varlık irade sahibi değildir. Bu nedenle nur ve karanlığın etkisinde kalarak eylem yapan insan hiçbir zaman sorumlu ahlaki bir varlık olamayacaktır.

Dualistlerin ahlak anlayışını inceledikten sonra şimdi de İslam düşüncesinde Determinist yaklaşımın ahlak anlayışını değerlendireceğiz.

⁶⁷ Mâtürîdî, age., s. 184.

⁶⁸ Mâtürîdî, age., s. 181.

2. 1. 1. 2. İslam Düşüncesinde Determinist Yaklaşım Ve Ahlak

İslam Düşüncesinde determinist yaklaşım denilince ahlaki kimliğin oluşmasında insanın tercih yeteneğinin etkisinin olmadığını ya da zayıf olduğunu iddia eden teorileri anlarız. Bu teorilerden öncelikle İslam düşüncesinde önemli bir yeri olan Cahız'ın, ahlak düşüncesine değineceğiz. Cahız her ne kadar insan özgürlüğünü ön plana çıkararak Mu'tezile ekolüne mensup olsa da onun ahlak anlayışı temelde Galen'in fikrine dayanmakla beraber Nazzam'ın kümûn ve zuhur teorisine göre şekillenmiştir. Bu nedenle onun ahlak anlayışını ayrı bir başlık altında incelemenin doğru olacağı kanaati oluşmuştur. Ardından İslam Kelam'ında yer alan cebrî anlayışın ahlak anlayışına değinilecektir.

2. 1. 1. 2. 1. Cahız'ın İnsan Tabiatı Yaklaşımı Ve Ahlak

İmam Mâtürîdî Kümûn ve zuhur teorisini alemin kıdemini savunanların görüşleri arasında zikretmiştir.⁶⁹ Şehristânî bu teorinin kümûn ve zuhur ehli adı verilen tabiatçı filozoflara ait olduğundan bahseder.⁷⁰ Fakat Mu'tezile alimlerinden İbrahim en-Nazzam'ın bu teoriyi kelami düşüncelerini ispatlamak için İslamî bir şekle dahil ederek kullandığını söyleyebiliriz. Aynı şekilde Cahız ahlak düşüncesini bu teori üzerine inşa etmiştir.⁷¹

Kümûn; gizlenmek, gizli olmak⁷², bürûz ise açığa çıkmak, ortaya çıkmak⁷³ anlamlarındadır. Bu teori hakkında müdahale (içine girme), mükamene (içine gizlenme) ve mücavere (bitişik olma) kelimeleri de kullanılmıştır. Kümûn ve zuhur teorisinin temsilcisi olan Nazzam, her şeyin zıttıyla ve karşıtıyla iç içe geçmiş bir halde bulunduğunu iddia eder. Ona göre bir şeyin açığa çıkması o şeyin zıttının ortaya çıkmasını engeller. Örneğin tatlılık acılıkla, ağırlık hafiflikle beraberdir.⁷⁴ Nazzam'ın bu teorisine göre renkler, tatlar, kokular, sesler aynı mekanda bir arada

⁶⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 96.

⁷⁰ Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihâl, s70.

⁷¹ Cengiz, Cahız'ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlak Edinmenin İmkânı Üzerine, s. 31-32.

⁷² İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, "k-m-n" md. c. 5, s. 3933.

⁷³ İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, "b-r-z" md., c. 1, s. 255.

⁷⁴ Eş'arî, Mâkâlât, c. 2, s. 23.

duran cisimlerdir.⁷⁵ Kümün kavramı ise Cahız tarafından kelamî bir mezhep olarak isimlendirilir. Bu bakımdan ateşin taşta, kanın insanda gizlendiği gibi cisimlerin ve arazların birbiri içine gizlenmesine dair olan nazariyyeye kümün teorisi denildiğini söyleyebiliriz.⁷⁶ Bu teoride cisimde gizlenen şey başlangıçtan beri hep vardır. Bu nedenle yok olma ve var olma söz konusu olmadığından bir yaratıcının varlığı düşüncesi belirsizdir. Kümûn ve zuhur teorisi hudûs delilinin tam karşıtını ifade eder. Hudûs deliline oldukça önem veren Mâtürîdî, kümûn ve zuhûr teorisini yaratıcıya yer vermediğinden dolayı tenkit eder.⁷⁷

O, bu teoriyi çürütmek için öncelikle tabiat nesnelерinin yaratılmışlığını ispat eder. Ona göre tabiatta güzel-çirkin, küçük-büyük, iyi-kötü, karanlık ve aydınlık daima vardır. Bunlar birbirine karşıt unsurlar olarak daima değişime ve bozulmaya maruz kalırlar. Hiçbiri aynı anda var olmaz. Bu nedenle birinin varlığı, diğеrinin yok olması demektir. Halbuki bunlar birbirine karşıt olduğu için değişme ve bozulma, onlar için yok oluş ve son bulma alametidir. Çünkü birbiriyle aynı olanlar bir araya geldiklerinde güçlenir, sağlamlaşır ve büyür. Bir şey ayrıştığında ise yok olur. Bu da nesnelерin sonradan yaratıldığını ve bir yaratıcıya muhtaç olduğunu gösterir. Bu nedenle bir şeyin gözden kaybolduğunu fakat yok olmadığını iddia etmek doğru değildir. Bununla beraber Mâtürîdî, bu iddiayı ispatlamak için duyu ötesine ait bir delil kullanılması nedeniyle de tenkit eder. Çünkü tabiat duyularla tanınır. Nitekim ona göre hayatın son bulması ile zatın yok olması arasında hiçbir fark yoktur.⁷⁸

Yine ona göre bir şeyin diğеr bir şeyden oluşması sonradan oluşanın, ilkinin bünyesinde gizli olarak var olmasından değildir. Dolayısıyla bütünüyle insanların babalarında olması veya meyvalarla ağaçların hep birlikte çekirdekte bulunması söz konusu olamaz. Böyle bir şey Mâtürîdî'ye göre doğru düşünen bir aklın kabul

⁷⁵ Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhir b. Tâhir, b. Muhammed, el- Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye Minhüm, tahkik: Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü İbn Sinâ, Kahire, 1988 s. 125-126.

⁷⁶ Câhız, Kitâbü'l-Hayevân, c. 5, s. s. 10.

⁷⁷ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 79, 126; Uluç, İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi, 119-120.

⁷⁸ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 78.

edemeyeceği bir iddiadır. Bu nedenle o, bir şeyin diğer bir şeyden gizlenme yöntemiyle değil ancak yaratma yoluyla var olabileceğini belirtir. Yine ona göre insanların gıdalardan oluştuğu iddiası da doğru değildir. Çünkü gıdalar her şeyden önce cansız nesnelere. Onların insana etki edebilmesi ancak Allah'ın kudretiyle mümkündür. Ayrıca gıdaların etkisi bir varlıktan diğerine farklılık gösterir. Mesela dut ağacının yaprağını çeşitli hayvanlar yese hiç birisi ipek böceğinin özelliğine sahip olamaz. İpek böceğinin ipek üretmesi bizzat Allah'ın ona yerleştirdiği tabiat nedeniyledir. Yoksa bu, ipek böceğinin yediği duttan kaynaklanmaz.⁷⁹

Mâtürîdî'nin bu teoriyi tenkit ettiği noktalarda her ne kadar bu teorinin ahlaka yönelik yorumuna dair bir eleştiri açık bir şekilde gözükmese de onun bu teoriyi şiddetle çürütmeye çalışmasından dolayı aynı eleştirilerin kûmûn ve zuhurun ahlaka yansımış halini de kapsayacağını söylemek mümkündür.

Nitekim Cahız'ın tabiat düşüncesi temelde Galen'in teorisine dayanmakla beraber onun bu düşüncesi Nazzam'ın fizik teorisindeki tabiatlar arasındaki ilişkinin ve bunların birbirlerine göre konumunun nefis kavramına uyarlanmasıyla ortaya çıkmıştır.⁸⁰ Nazzam'ın teorisine göre bir cismin sahip olabileceği tüm özellikler karşıtlarıyla beraber o cisimde mevcuttur. Örneğin odunda sıcaklık, soğukluk, ağırlık, hafiflik gibi özellikler vardır ve bunlar kendilerinin varlığını meydana çıkarmaya çalışırlar. Bundan dolayı da aralarında bir çatışma her zaman mevcuttur. Bu çatışmada kimi nitelikler belirgin hale gelirken kimi de zayıf kalır. Cahız, cansız nesnelere bu durumu, insan nefisine uyarlar. Nefisteki her eğilim kendi hedefine kavuşmak için mücadele eder. O eğilimin güçlenmesini sağlayacak ortam olunca bahsi geçen eğilim belirgin hale gelirken, onu zayıflatan durumlarda eğilim gizlenir. Aslında insanda cansız cisimlerde olduğu gibi birbirine karşıt her türlü yatkınlık mevcuttur ve bunlar daima birbirleriyle mücadele halindedir. Fakat insandaki bu tabiatlar karşıtları olan diğer tabiatlarla mücadelede üstün olup olmamasına göre ortaya çıkar veya gizlenir. Dolayısıyla ortaya çıkan eğilimler yokken var olmuş

⁷⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 96.

⁸⁰ Cengiz, Doğa ve Öznellik, s. 73.

değildir. Onlar sadece uygun şartlar olmadığı için gizlenmiş ve uygun ortam olunca da meydana çıkmıştır. Nitekim cimrilik, korkaklık, cömertlik, cesaret gibi özellikler yok iken var edilmiş değil, uygun fırsatta ortaya çıkan eğilimlerdir.⁸¹ Buna göre insanda hem cimrilik hem de cömertlik doğası/eğilimleri vardır. Hangisinin doğası baskın gelirse o eğilim etkin olmaktadır diğeri gizlenmektedir.

Burada Cahız'ın insanda her zaman hem iyi hem de kötü eğilimlerin bulunduğu ve bunların her zaman aynı kaldığı düşüncesini savunduğunu söyleyebiliriz. Daha açık bir ifadeyle Mâtürîdî'deki doğuştan gelen eğilimlerin alışkanlıklar ve eğitimle kalıcı ikinci bir tabiat haline gelmesine karşılık Cahız'da böyle bir durum belirgin değildir. Cahız'a göre iyi ve kötü eğilimlerin, ömür boyu hiç değişmeden kaldığını ve uygun ortamda ortaya çıkıp şartlar değişince gizlendiğini söyleyebiliriz. Buna karşılık Mâtürîdî'ye göre insan belirli tabiatlara göre yaratılmıştır. Mesela insanda cimrilik gibi kınanan bir tabiat bulunabileceği gibi önceden öyle olmadığı halde sonradan bu tür bir huya sahip olabilir. Fakat insanın, eğitim ve öğrenme yeteneğini kullanarak bu kötü eğilimlerden kurtulup iyi bir huya sahip olması mümkündür. Burada insan, o kadar kararlı ve ısrarlı olmalıdır ki artık bu yeni huyu onda kalıcı tabiat halini almalıdır.⁸² Nitekim burada onun kastettiği tabiat, belirli bir süreci ve disiplinli bir çalışmayı gerektirir. Ahlakî kararlılığın olmaması kazanılmış tabiatın yani huyun kaybolup yok olmasına neden olur. Yoksa bir eğilimin gizlenip uygun ortamı bulunca tekrar ortaya çıkması şeklinde değildir. Sonradan ahlakî kararlılıkla oluşan tabiat, bu nedenle Mâtürîdî tarafından selîm tabiat olarak isimlendirilmiştir.⁸³ Bu tabiatın da kolayca kendisine muhalif durumlar ortaya çıkınca kaybolacağı düşüncesini Mâtürîdî'de görmemiz söz konusu değildir.

Her ne kadar Cahız'da da öğrenme ve eğitimle yeni bir tabiatın oluşacağı düşüncesi olsa da önceki tabiatın kaybolmaması ve uygun şartlarda tekrar ortaya çıkma ihtimalinin olması ahlaki kararlılık konusunda tereddüte neden olmaktadır.

⁸¹Cengiz, age., s. 74.

⁸² Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 251,

⁸³ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 147.

Çünkü kûmûn ve zuhur teorisine göre her şeyin karşıtlarıyla beraber varlığını devam ettirdiği ve uygun ortam bulunca karşıt tabiatlardan baskın olanın ortaya çıkacağı düşüncesi ahlaki kararlılığın olamayacağı anlamına gelmesi mümkündür. Nitekim Cahız, cinsel duyguların engellenmesine yönelik yapılan her türlü eylemin kazanılmış bir tabiat oluşturmasına rağmen uygun şartlar söz konusu olduğunda gün yüzüne çıktığını belirtir. Ona göre kazanılmış tabiat ne kadar insanda yerleşmiş olursa olsun insanın bünyesinde bulunan cinsel duyguların doğuştan gelen tabiatı harekete geçireceği ve kazanılmış tabiatı bastıracağı düşüncesi hakimdir. Bu konuda Cahız, ruhbanlığa göre hayatını düzenlemek isteyen bir rahipten bahseder. Bu rahip kendisindeki istek ve arzuları ne kadar engellemeye çalışsa ve ileri bir yaş seviyesine ulaşsa da ondaki bu arzular yok olmamaktadır. Bu nedenle Cahız'a göre cinsellik söz konusu olduğunda düzgün bir ahlak edinmek zordur.⁸⁴ Bu düşüncüyü kûmûn ve zuhur teorisine göre düşündüğümüzde evrende var olan zorunlu bir nedenselliği insanın iç dünyasında da kabul etmemiz gerekir. Bu nedenle o, herhangi bir engelleyici unsur olmadığı sürece şiddetli arzuların baskın olacağını ve bunların çeşitli şekillerde dışa vurumunun gerçekleşeceğini savunur.⁸⁵

Câhız'ın bu düşüncesinde ahlaki alanla biyolojik alanı beraber düşündüğünü söylememiz mümkündür. İnsanın yapısındaki nedensellik, onun biyolojik yapısı için doğru olabilir. Fakat bu durumu ahlaki açıdan değerlendirdiğimizde Mâtürîdî ile Cahız arasında büyük bir farkın ortaya çıktığını görürüz. Bu da Cahız'ın insanın biyolojik yapısını ahlaki alan içine almasına karşılık Mâtürîdî'nin bunu ahlaki alanın dışında tutmasıdır. İmam Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında ise bu yapının yok edilmesi değil onun belirli ahlaki ilkeler çerçevesinde eğitilmesi ve o yapının varlığını devam ettirmesi esastır.⁸⁶ Mâtürîdî'de insanın biyolojik tabiatının değiştirilememesi nedeniyle iyi bir ahlakın edinilemeyeceği anlayışı yerine onu kontrol altına alıp düzenleyen bir ahlak anlayış vardır. Çünkü ona göre insan bunu yapabilecek yapıda

⁸⁴Câhız, Kitâbü'l-Hayevân, c. 1, s. 126-128; Cengiz, Doğa ve Öznellik Cahız'ın Ahlak Düşüncesi, s. 184-185.

⁸⁵ Cengiz, age., s. 166.

⁸⁶ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 267. (Sâd, 38/26.)

yaratılmıştır. Örneğin evliliğin meşruluğu insanın ihtiyaçlarının belirli bir ahlaki disiplinle karşılanmasını sağlarken zina, ahlak dışı kabul edilmiştir. Nitekim Mâtürîdî, zinanın hem akılca hem de tabiatça çirkin görülen bir durum olduğundan bahseder. Tabiat kavramını müslim ifadesiyle sınırlandırarak “her müslimin tabiatı”, akıl kavramını da selim kelimesiyle vasıflandırarak “her selim akıl” ifadelerini kullanır. Tabiatı müslüman olmakla sınırlandırırken akıl sahibi olmayı sınırlandırmamış; ister müslüman olsun ister olmasın her selim akıl sahibi tarafından çirkin görülen anlamını vererek zinanın nesnel ahlaki ilkeler çerçevesinde kötü olarak kabul edildiğini belirtmiştir. Zinanın müslüman tabiatınca kötü görülmesi ise bu konuda müslümanda bir tabiat ve anlayış gelişmesinin gerekliliğini “müslim tabiatı” kavramıyla vurgulamıştır. Çünkü müslüman, evlilik dışı ilişkilerin yasak ve kötü olduğunun bilincinde olmalıdır. Bununla beraber o, soyların karışması, hukukun ihlali gibi sebeplerle hangi inançtan olursa olsun her akl-ı selimin de bunun çirkinliğini bileceğini belirtir.⁸⁷

Nitekim bu kapsamda Mâtürîdî ile Aristoteles arasında ahlakın biyolojik yapıyı ahlaki ilkeler doğrultusunda şekillendirebileceğine dair benzerlik vardır. Aristoteles zinayı nesnel ahlaki değerler açısından bir kötülük olarak kabul eder. Ona göre erdem; aşırılık ve eksikliğin ortasında olanı bulmak ve tercih etmektir. Fakat her konuda orta olan yoktur. Çünkü bunlar bizzat kötülüğü anlatan kelimelerle isimlendirilirler ki bunlar nesnel kötülüklerdir. Örneğin hırsızlık, adam öldürme, zina, hasetlik gibi durumlar için orta olma yoktur. Bunlar eksiklik ve fazlalıklarına göre değerlendirilmezler. Çünkü onların kendileri bizzat kötülüktür. Zina konusunda insan, bunu az veya çok yapmakla ya da belirli bir kişi ile belirli bir vakitte yapmakla kötü olmaz. Bunu işlemekle o, zaten kötülüğü yapmış demektir.⁸⁸ Buna göre insan bedenindeki sebep-sonuç ilişkisine yönelik tabii durumlarla ortaya çıkan tepkiler ahlakın olmadığını veya zayıfladığını göstermez. Çünkü ahlak akıl ve irade ile ortaya çıkar ve gelişir. Bu nedendir ki hem Mâtürîdî hem de Aristoteles için biyolojik

⁸⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 431.

⁸⁸ Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, s. 38.

tepkiler gibi insanın elinde olmayan şeyler için ahlakın sınırlı olduğunu fakat ahlaki eğitim ve ilkelerle bu yapıyı meşru olana yönlendirerek onun kontrol edebileceğini ve böylece meşru olana yönelik davranışın insanda kazanılmış bir tabiat haline gelebileceğini söyleyebiliriz. Buna karşılık insanın elinde olan konularda tamamiyle ahlaki sorumluluğa sahip olduğunu belirtebiliriz.

Cahız'a göre insana ait bütün bilgilerin insan tabiatından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Çünkü ona göre akli yeteneklerin tamamlanabilmesi için insan tabiatının, arzuların ve tecrübî bilginin gelişmesi gereklidir. Duyulardan gelen bilgiyle gelişen havatır⁸⁹ adı verilen düşünceler geliştikçe akli yetenekler de gelişir. Fakat havatırın artması için ihtiyaçların çoğalmasa gerekir ki böylece belirli bir gaye gerçekleşebilsin. Buna göre insandaki bilgi hiçbir şekilde insanın elinde değildir. İnsanın istek ve arzuları dışında yaptığı ve elde ettiği hiç bir şey de yoktur. Çünkü Cahız, duygu ve şüpheye neden olan durumların bilgiyi sağlayan imkanlar olduğunu savunur.⁹⁰ Cahız'ın bilgiyi tabiata bağlayan bu görüşü, insanın ahlaki bilgiyi elde etme ve ahlaki sorumluluğu açısından belirsizliği beraberinde getirdiği söylenebilir. Nitekim Mâtürîdî'de ahlaki iyi ve kötünün bilgisi tabiata ait zorunlu bilgi ile değil, akla ait zorunlu bilgi ile mümkündür. Çünkü Mâtürîdî'nin tabiatın devamlı kendisine iyi gelen şeyleri doğru kabul ettiği, kendisine muhalif olanları yanlış kabul ettiğine dair açıklamaları göz önünde bulundurulunca tabiatın asla tek başına iyi ve kötüyü bilemeyeceği ve bildiremeyeceği gerçeği ortaya çıkar.⁹¹ Tabiattan kaynaklanan fiiller ise hiçbir şekilde iradeli değildir. Kümûn ve zuhur teorisine göre iyi ve kötü tabiatların kimi zaman ortaya çıkıp kimi zaman kaybolduğu dikkate alınırsa bilginin

⁸⁹ Havatır kelimesi Cahız'a göre duyuların idraki sonucunda ortaya çıkan kalpte depolanan iyiyi veya kötüyü ifade eden bilgi olarak karşımıza çıkar. (bkz. Cahız, "Kitmânü's-Sır ve Hıfzu'l-Lisân", Resâilü'l-Câhız, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire, 1964, c. 1, s. 141.) Buna karşılık Mâtürîdî'ye ve Cürçânî'ye göre insanın hiç bir etkisi olmaksızın kalbine gelen iyi veya kötü düşüncelerdir. Bu nedenle bu düşüncelerin insan bedenindeki doğal nedenlerden veya akli çıkarımlardan oluştuğunu söylenemez. (bkz. Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 549; Cürçânî, Ta'rîfât, "hâtır" md., s. 101.)

⁹⁰ Câhız, Amr b. Bahr, "Hüccetü'n-Nübüvve", Resâilü'l-Câhız, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mısır, 1979, c. 3, 237-238; Câhız, Kitâbü'l-Hayevân, c. 1, s. 204; Bağdâdî, el-Fark Beyne'l-Fırak, s. 155; Altıntaş, Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi Ve Bu Teorinin Bazı Kelamî Konulara Uygulanması, s. 218.

⁹¹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 464.

insan tabiatından kaynaklandığı düşüncesine göre eğer insanda iyi bir tabiat varsa doğru bilgilerin, şayet kötü bir tabiat varsa yanlış bilgilerin ortaya çıkması muhtemeldir. Bu da insanın evrensel anlamda iyi ve kötüye dair bilginin ne olduğunu bilememesi ve ahlaki bir kimlik oluşturamaması demektir. Bununla beraber tabiatın değişken yapıda olması⁹² tabiat vasıtasıyla ulaşılabilecek bilginin de değişken olmasını gerektirecektir. Bu nedenle tabiat vasıtasıyla edinilen bilginin hiç bir zaman tutarlı olmayacağı söylenebilir.

Yine Cahız'a göre insanın tercihi veya iradesi kendi eseri olmadığı için eylemleri tabiattan kaynaklanarak zorunlulukla meydana gelir. İnsanda tercihin olabilmesi için insan bünyesinin yeterli bir kıvamda olması ve eğilimlerinin dengeli olması gereklidir.⁹³ Cahız'ın bu düşüncesi esas alındığında insanın ahlaki sorumluluğunun bağlanacağı temel özelliklerin ortadan kalktığı görülecektir. Ona göre eğilimlerin dengede olması dört unsurun doğru oranda karışmasıyla mümkündür. Bu dört unsur dengeli bir şekilde birleşince insan vücudu sağlıklı olur. Dört unsurun karşımının uygun oranda olmadığı durumda insanda tercih imkanı ortadan kalkmakta veya yanlış tercihler söz konusu olmaktadır. Eğer durum böyleyse insanın yanlış tercihte bulunduğu bu tercih nedeniyle insanın sorgulanması nasıl mümkün olacaktır? Halbuki daha önce bahsettiğimiz gibi, Mâtürîdî'ye göre gıdaların ve dört unsurun insan tabiatına etkisi asla söz konusu olamaz. Tercih konusunda Cahız'ın eğilimleri ve duyguları ön plana çıkardığı yerde Mâtürîdî daima akli ön plana çıkartarak insanın iradeli eylemlerini duygudan ve tabiattan bağımsız hareket eden akla bağlamıştır.

Bütün bu tesbitlerin ardından Mâtürîdî ile Cahız'ın ahlak anlayışlarındaki sınırların farklılığı, insan eylemlerinin tercihe bağlı olup olmaması, bilginin oluşumu, eğilimlerin değişip sabitlenebilmesi konularında temel bir ayrımın olduğu görülmüştür. Bu da her iki kelamcının esas aldığı kriterlerin özelliğinden kaynaklanmaktadır. Buraya kadar inkarcı akımlardaki determinist yaklaşım ve ahlak

⁹² Mâtürîdî, Tevhîd, s. 275.

⁹³ Cáhız, "Hüccetü'n-Nübüvve", s. 238-240; Cengiz, Doğa ve Öznellik, s. 142.

anlayışları ele alınmıştır. Şimdi de Mâtürîdî'nin tenkit ettiği İslam düşüncesindeki determinist yaklaşım incelenecektir.

2. 1. 1. 2. 2. Cebri Yaklaşım Ve Ahlak

İslam düşüncesinde determinist yaklaşım denildiğinde insanın tercih özelliğinin ve fiillerinin gerçekte hiçbir hükmü olmadığını ve bunun mecazi bir anlam taşıdığını savunanların kastedildiğini söyleyebiliriz. Bir şeyi zorlayarak düzeltmek anlamına gelen cebrden türeyen⁹⁴ cebriyye kelimesi kalamcılar arasında çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Bunlar arasında en belirgin olanı cebriyyenin kaderiyyeye muhalif olarak insanın fiilinin Allah'a nisbet edilmesine yönelik tanımıdır. Yine fiilin tamamıyla insanın kendisine izafe edilmesi de bir tür cebr olarak isimlendirilmiştir. Buna göre iki açıdan cebr vardır. İlki fiillerin tamamıyla Allah'a izafe edilmesinde ve diğeri fiillerin insana nisbet edilmesinde aşırılıktır. Bu bakımdan cebr, bir işin Allah'a havale edilmesinde aşırılığı ifade ederken insan, sanki iradesi ve seçme özgürlüğü olmayan cansız bir madde gibi görülmektedir. Cebr aynı zamanda insana fiillerinin nisbet edilmesi açısından ifrat durumu için de kullanılmıştır. Buna göre bu tür cebrde insanın hem fiillerinin hem de istikbalini yaratan olduğu savunulmuştur.⁹⁵ Bütün bunlara göre cebr adı verilen bu anlayış hakkında kalamcılar arasında ortak bir tarif bulunmadığı anlaşılmaktadır. Fakat genel olarak insanın fiilde etkisi olmadığını, fiilleri Allah'a izafe ederek⁹⁶, yaptığı fiillerin zorlama ve mecburiyetle meydana geldiğini, bu nedenle de insanın hiç bir kudretinin olmadığını savunanlar bu isimle anılmışlardır.⁹⁷

Şehristânî, cebriyye'yi ikiye ayırır. Bunlardan ilki; insanın gerçekte fiile ait hiçbir kudretinin olmadığını dolayısıyla insana ait bir fiilin olamayacağını kabul edenlerdir. Bunlar halis cebriyyedir. Diğeri ise kısmi cebriyyedir. Bunlar insana ait bir kudret bulunduğunu kabul etmekle beraber bu kudretin fiile etki etmediğine inanırlar. Bununla beraber Şehristânî, insanda yaratılmış bir kudretin bulunduğunu ve

⁹⁴ İsfehânî, el-Müfredât, s. 183.

⁹⁵ Tehânevî, Keşşâf, "cebr" md., c. 1, s. 549.

⁹⁶ Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, s. 97.

⁹⁷ Bağdâdî, el-Fark, s. 186.; İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", DİA, Ankara, 1993, c. 7, s. 205.

fiile etki ettiğini kabul edip bunu kesp olarak adlandıranların cebriyye olmadığını belirtir.⁹⁸

Matüridi'ye göre İslam düşüncesindeki cebrî yaklaşımın en temel özelliği insan fiillerinin failinin sadece Allah olduğunu kabul etmeleridir. Onlara göre bunun birtakım sebepleri vardır. Bunlardan birincisi; Allah'ın her şeyin maliki olması ve mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmasıdır. Alemdeki her şeyin yaratıcısı Allah olduğu için insan fiillerinin de yaratıcısı ve faili de Allah'tır. İnsanın yaptığı eylemler sadece mecazi anlamda insana atfedilir. Bununla beraber hayat, ölüm, birleşme, ayrılma, hareket ve sükun gibi pek çok fiil insana izafe edilmekle beraber bu fiillerin gerçek faili Allah'tır. Bu fiillerin Allah'a ait olduğu halde insana atfedilmesinin nedeni bunların insanda gerçekleşmesidir. Dolayısıyla insana fiillerin atfedilmesi mecazîdir ve gerçek anlamda değildir. Yine insana ait fiillerin Allah'a izafe edilmesinin diğer bir nedeni Allah ile insan arasında benzeşme ihtimalini engellemektir. Çünkü nesne ve olaylara ait fiillerde benzerlik hakimiyette de benzerliği beraberinde getirir. Ayrıca yaratma fiilinin insan için kullanılması insanı ezeli bir varlık konumuna getireceğinden ve ilah kelimesi anlam bakımından insana verilmiş olacağından fiillerin insana nisbeti doğru değildir. Çünkü Allah, insan fiilleri de dahil her şeyin yaratıcısıdır.⁹⁹

Cebrî görüş taraftarlarının insan fiilleri konusunda katı bir illiyet anlayışına sahip olduklarını görürüz. Halbuki böyle bir yaklaşım insanın ahlaki sorumluluğunu ortadan kaldırarak insanı mekanik bir yapı içine hapseder. Bu anlayışa göre insanın duygularının, düşüncelerinin, fiillerinin ve iradesinin kaynağı kendi dışındaki unsurlardır. Bu nedenle insanın seçme özgürlüğünden ve hür eyleminden bahsetmek mümkün olmaz. Çünkü cebrî düşünce, insan iradesini reddederek insanın sorumluluğunu ortadan kaldırmıştır.¹⁰⁰

⁹⁸ Şehristânî, El-Milel ve'n-Nihâl, s. 97.

⁹⁹ Matüridi, Tevhîd, s. 305.

¹⁰⁰ Matüridi, age., s. 214.

İnsanın fiilde hiçbir şekilde kuretinin ve tercihinin olmadığını savunanların cebriyye olduğu bilinmekle beraber mutedil cebriyyeye kimlerin dahil olduğu konusunda belirsizlik vardır. Özellikle Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasındaki ihtilafli meselelere bakıldığında insan fiilleri ve cüz-i irade konusunda Mâtürîdîler'in, Eş'arîler'i cebri mutavassıt yani mutedil cebriyye olarak vasıflandırdıklarını görürüz.¹⁰¹ Bunun temel nedeni Eş'arîler'in insanda fiile ait kudretin bulunduğunu kabul etmelerine rağmen bu kudretin fiildeki etkisini reddetmeleridir.¹⁰² Bu konuda İmam Eş'arî (v. 324/935-936)'nin şu ifadeleri dikkat çekicidir. “Hayır ve şer Allah'ın kaza ve kaderiyedir. İyi veya kötü, tatlı ya da acı olsun Allah'ın kaza ve kaderine inanırız ve biliriz ki bizim yaptığımız hata bizden değildir. Bize isabet eden şey de hatalarımız nedeniyle gerçekleşmemiştir. Muhakkak ki insan, Allah'ın dilemesi hariç kendisine fayda ve zarar vermeye güç yetiremez.”¹⁰³

Eş'arî'nin bu yorumuna göre insanın sorumluluğu meselesinin belirsiz olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü iyi niyetle söylenmiş bile olsa bu tür bir düşüncenin iman ve ahlak açısından olgunlaşmamış bir insanın, yaptığı yanlışın sorumluluğundan kaçınmasına ve Allah'ın rahmetine güvenerek kötü davranışlarını sürdürmesine kapı aralaması mümkündür. Gündelik hayatta birbiriyle irtibatlı olaylar silsilesinde yapılan yanlışlık ve dikkatsizliklerin karşılığını görmek her zaman için mümkündür. Örneğin temizliğine dikkat etmeyen ya da perhizine önem vermeyen insan hastalanabilir ya da yüksek hızda araba kullanan bir sürücü virajı alamayarak kaza yapabilir. Fakat böyle bir düşünceye göre yaptığı hataların bilincinde olmayan ve yaptıklarının sonucunu hesaplamayan insan, başına gelen felaketlerde her zaman için kendisinden başka herkesi, başta da yaratıcısını suçlayacaktır. Sonuçta böyle bir kişi “O, dilemeseydi böyle olmayacaktı.” diye suçlayacağı ve içten içe öfke duyacağı bir yaratıcı anlayışı geliştirecektir.

¹⁰¹ Yüksel, Emrullah, Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 65-66; Toprak-Gölcük, Kelam, s. 227.

¹⁰² Turhan, Kasım; Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, “Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi”, MÜİFVY, İstanbul, 2003, s. 117-118.

¹⁰³ Eş'arî, el-İbâne, s. 10.

Nitekim bu konuda Mâtürîdî, insanın işlerinin sonucunu hesaplayarak hareket etmesinin hikmetli bir davranış, sonucu gözetmeksizin yapılan işin saçma yani abes ve bunu yapanın da sefih olduğunu belirtir. Bununla beraber o, dünya hayatında iyi ve kötü olmanın karşılığının ahirette görüleceği inancından hareketle insanın sorumluluğuna vurgu yapar. Bu nedenle insanın, ahirette karşılaçağı durumu hesaplayarak eylemde bulunmasını ısrarla belirtir.¹⁰⁴

Burada Mâtürîdî'nin insanı ahlaken sorumlu tuttuğı konular bizzat insanın kendi elinde olan durumlardır. İnsanın elinde olan konularda her zaman akıl ve seçme hürriyeti daima ön planda olacaktır. İnsanın kendi kapasitesi ve konumunu aşan hususlarda insanın sorumluluğı farklıdır. Mâtürîdî'nin bu düşüncesi, Allah'ın yüce kudreti, hakimiyeti altında küçük bir alanda insana kısmi bir özgürlük vermesi inancından kaynaklanmaktadır. Bu alanın ise özellikle dini emir ve yasaklara uyma ile ahlaki iyi ve kötüyle ilgili hususları kapsadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla insanın kendi gücünü, tercihini ve sorumluluğunu aşan konulardaki istenmeyen olaylarla karşılaşmasını farklı değerlendirmek gerekir ki bu mevzu konumuzun dışında olduğu için burada değinilmeyecektir.

İmam Eş'arî, fiillerin insana ait olmadığı, gerçekte failin Allah olduğuna dair ehl-i İspat¹⁰⁵ olarak isimlendirdiğı alimlerin görüşlerini nakleder. Onlara göre Allah'ın yaratmasının anlamı hakiki anlamda fiil işlemesidir. Fakat insan gerçek manada fail olmamakla beraber hakiki anlamda kesbeder. İnsana fail anlamının nisbet edilmemesinin nedeni; bu kelimenin sözlükte yaratmak anlamına gelmesindedir. Çünkü yaratmak, Allah'a has olduğundan fiil işlemek de Allah'a mahsustur. Bu nedenle fiili ancak yaratan işleyebilir. İnsan sadece kesbeder. Kesbetmek ise yaratmak değildir. Bu nedenle eğer insan kesbettiklerinin bir kısmını

¹⁰⁴ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 323; Mâtürîdî, Tevhîd, s. 301.

¹⁰⁵ Ehl-i İspat; ilahi sıfatları ispat eden Seleften bir gruptur. Mu'tezile, sıfatları kabul etmediğı için muattıla olarak isimlendirilirken, selef sıfatıyye olarak adlandırılmıştır. Bu kişiler Allah'ın ezeli sıfatlarının bulunduğunu kabul ederek O'nun zati ve fiili sıfatlarını birbirinden ayırmamışlardır. Allah'ın sıfatlarını teşbihisiz ve ta'tilsiz görülebileceğini kabul ederler. bkz. Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, Bağdâdî, el-Fark, s. 104; Yavuz, Yusuf Şevki; "Ehl-i İspat", DİA, İstanbul, 1994, c. 10, s. 515; Çelebi, İlyas; "Sıfatıyye", İstanbul, 2016, c. ek-2., s. 509.

yaratabilseydi, tamamını da yaratabilirdi. O yüzden insanın fiilini yaratması mümkün olmadığı gibi herhangi bir fiil işleyip fail olması da söz konusu değildir.¹⁰⁶

İmam Eş'arî'nin bu düşüncesinde Mu'tezile'nin insan fiillerinin yaratıldığına dair iddiasını reddetmeye ve Allah'ı tenzih ederek O'nunla yaratıkları arasındaki benzeşme ihtimalini önlemeye yönelik bir çaba söz konusudur. Bu nedenle kelimelerin sözlük anlamlarından hareket edildiği görülmektedir. Fakat insanın hiçbir şekilde fail olamayacağına söylenmesi ahlaki alanla ilgili bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Nitekim Eş'arî'ye göre insanın yaratılmış kudreti ve seçme hürriyeti olmakla beraber bunların fiil üzerinde hiçbir etkisinin olmaması, insanın tercih hürriyetini ve fiile ait gücünü belirsiz hale getirmektedir. Öyle ki; ona göre tercihin ve kudretin, insanın kendi iradesiyle seçtiği bir şeye yönelmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla insandaki kudret kendisine takdir edilene (makdûr) yönelerek onu kesbeder. Burada insanın tercihleri bile insan tarafından belirlenmeyip bizzat Allah tarafından O'nun takdir ettiği şeye yönlendirilmektedir. Bu açıdan bakınca insan, fiili işleyen fail olmadığı için sadece fiilin mahalli konumundadır.¹⁰⁷ Bu nedenle Eş'arîler insandaki fiilin mecazi olduğunu söylemişlerdir. Bu düşüncelerin özünde tamamıyla Mu'tezile'yi reddetme ve onların iddialarını çürütme fikri olduğunu söyleyebiliriz. Fakat nasıl ki Mu'tezile bu konuda aşırı bir tarafı simgeliyorsa Eş'ariyye'nin insanın var olan ama hiçbir etkisi olmayan irade ve fiil anlayışı Mu'tezile'nin karşı tarafındaki diğer bir aşırılığı göstermektedir.

Mâtürîdî, açıkça isim zikretmese de Eş'ariyye'nin bu düşüncesini tenkid eder. Ona göre insanlara da gerçek anlamda fiil nisbet edilmelidir. Nitekim insanın bir fail olarak fiil işlediği duyu verileriyle ve nakille bilinen, akılla idrak edilen bir husustur. Bunu bile bile reddetmenin ise insanı kibirli ve inatçı duruma düşüreceğinden bahseden Mâtürîdî bu konuda deliller getirir. O, getirdiği nakli delillerde¹⁰⁸ insana doğrudan fiil kavramının nisbet edildiğinden bahseder. Çünkü bu ayetler, insanın

¹⁰⁶ Eş'arî, Mâkâlât, c. 2, s. 198.

¹⁰⁷ İzmirli, İsmail Hakkı; Yeni İlmi Kelam, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013, s. 102-103.

¹⁰⁸ Hacc, 22/77; Bakara, 2/167; Secde, 32/17; Zilzâl, 99/7; Nahl, 16/90.

sorumluluğunu ifade eden emir, nehiy, vaad ve vaîd konularını içermektedir. Bu konularda ihtiyari fiillerin Allah'a atfedilmesi, onların insana ait oluşunu engellemez. Fiillerin Allah'a izafe edilmesi bir zamanlar yokken var edilmeleri ve oldukları hal üzere yaratılmalarıdır. İnsan ise onu kesbeder ve fail olarak yerine getirir. Bu nedenle Allah, insana emir ve yasaklar koymuştur. Halbuki fiil işlemeyen bir varlığa emir ve yasakla hitap edilip onun bundan sorumlu tutulması mümkün değildir.¹⁰⁹

Fiillerin gerçek anlamda Allah'a ait olup mecazi anlamda insana ait olması iddiasını Mâtürîdî, akli delille de reddeder. Ona göre eğer gerçek fail Allah ise ve insan mecazi anlamda failse emir ve yasaklarla muhatap olanın Allah olması gerekir. Dolayısıyla mükafat ve ceza da Allah'a yönelmiş olacaktır ki bu çok çirkin ve hikmetsiz bir iş demektir. Ayrıca fiilin sadece O'na nisbet edilmesi halinde insanın yaptığı iyilikler ve kötülükler sonucunda kazandığı sıfatlar da Allah'a dönecektir ki bu çok yakışsız bir şeydir.¹¹⁰

Bununla beraber insanlar, duyuları vasıtasıyla yaptıkları her şeyde kendilerine ait bir tercih hürriyetine sahip olduklarını görürler ve bilirler. Böylece onlar fail ve kesbeden olurlar. Duyularla algıladığımız bu gerçeğin inkar edilmesi duyu bilgisinin güvenilirliğini zedeleyeceğinden aynı zamanda duyularla elde edilen her türlü bilginin de inkarını gerektirecektir. Bu da ilmi açıdan reddedilen bir şeydir. Bu bakımdan Mâtürîdî, insandan her türlü söz ve fiili nefyetmeleri sebebiyle cebri benimseyenlerle tartışmanın mümkün olmadığını belirtir. Çünkü böyle bir durumda onlarla tartışmak da batıl hükmünde olacaktır. O, bazılarının fiillerdeki benzeşmenin sadece ilim, vücut, oluş ve diğer bir takım konularla ilgili olduğunu savunduklarını bu düşünceleri ile cebri görüş taraftarlarına karşılık verdiklerini belirtir. Fakat ona göre, cebri görüşü benimseyenler, duyularla elde edilen zaruri bilgiyi bile kabul edecek kadar akli olgunlukta olmadıklarından onlara bunu söylemenin veya onlarla bunu tartışmanın anlamı olmayacaktır.¹¹¹

¹⁰⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 305-306.

¹¹⁰ Mâtürîdî, age., s. 306-307.

¹¹¹ Mâtürîdî, age., s. 307.

Eş'ariyye'nin insanın kudreti ve seçme yeteneği olduğu halde bunun hiç bir etkisinin bulunmadığını savunması, determinist bir bakış açısının sonucudur. İnsanın tercih hürriyetinin sadece Allah tarafından belirlenen şeye yöneltildiği iddiası bile Eş'arîlerin irade hakkındaki düşüncelerinin, cebriyyeye atfedilen katı determinizmin farklı bir örneğidir. Bu konuda Râzî, insanın iç dünyasını ve dış özelliklerini psikolojik açıdan da değerlendirerek inceler. O, insanların farklı özelliklerde olmalarının nedenini iç alemlerinde ve dış dünyadaki niteliklerle açıklar.¹¹² İnsanın iç özelliklerini tıpkı Galen'in mizaç teorisinde olduğu gibi karışımlarla ilişkilendirerek organların şekillerinin dahi mizaca etkisi olduğundan bahseder.¹¹³ Bu, insanın mizacındaki unsurların değişim oranlarına göre insanın karakterinin şekillendiği anlamına gelmektedir. Bu nedenle ona göre mizacı sağlayan unsurların uyumu selim tabiatı oluşturur.¹¹⁴

Râzî'ye göre insanlardaki farklılığa neden olan dış sebepler ise insanın sonradan edindiği alışkanlıklar ve inançlar¹¹⁵, kalbin bir şeye meyiletmesi¹¹⁶, akıl yürütme ve delillendirme metodundaki farklılık olmak üzere üç tanedir. O, akıl yürütme ve delillendirmedeki farklılığın aynı zamanda inançtaki ihtilafı da beraberinde getirdiğini belirtir. İnsanın iç alemindeki gerek mizaç, gerekse organların şekilleri gibi unsurlarla dış dünyadaki bahsettiğimiz bu üç sebep insanların hem inançlarının hem de fiillerinin farklılığına sebep olur. Dolayısıyla insanın fiile yönelmesi inanç ve tabii nedenlerle gerçekleşir.¹¹⁷

Fiilin başlangıcının ihtiyari olduğunu belirten Râzî, fiile yönlendiren sebebin temelde kalbe gelen bir düşünce vb şeyler olduğundan bahseder. Ona göre kalp, fiillerin oluşumunda en etkili unsurdur. Bu nedenle dış dünyadan kalbe gelen düşünceler birbiriyle sebep-sonuç ilişkisine göre meydana geldiği için zorunludur. Örneğin göz bir şeyi görür, kulak bir şeyi işitir. Bunlardan dolayı insan, bir şeyleri

¹¹² Râzî, el-Metâlibü'l-Âliye, c. 9, s. 35-36.

¹¹³ Râzî, age., c. 9, s. 36-37.

¹¹⁴ Râzî, age., c. 9, s. 40.

¹¹⁵ Râzî, age., c. 9, s. 37-38.

¹¹⁶ Râzî, age., c. 9, s. 38.

¹¹⁷ Râzî, age., c. 9, s. 38-39.

hatırlar. Duyular vasıtasıyla oluşan bu ilim ise zaruridir. Aynı zamanda bu ilim, insan dışındaki şeylere dayandığı için de harici bir ilimdir. İnsandaki ihtiyari fiilin başlangıcı düşünceye, düşüncenin de dış sebeplere dayanması ve düşüncenin oluşmasında zorunlu bir sebep sonuç ilişkisi olduğu için Râzî, ihtiyari fiillerin de zorunlu olduğunu belirtir. Çünkü dışardan gelen bu sebepler insanın gücü haricinde ve zorunlu olarak meydana gelir. İnsanın inancında ve huylarındaki çeşitliliğinde de hem iç hem de dış sebepler etkilidir. Dolayısıyla ona göre insan hür gözükse bile aslında o, ihtiyarî fiillerinde bir zorunluluk içindedir.¹¹⁸ Râzî'nin bu açıklamalarına göre insan doğrudan zorunlu hareket eden bir varlık konumuna getirilmiştir.

Eş'ariyye alimlerinden Mustafa Sabri Efendi, bu tür düşünceleri nedeniyle cebriyye ile aynı şekilde vasıflandırılmalarının doğru olmadığını savunur. Ona göre cebriyye; insanın kudretini, iradesini ve fiilini kabul etmez. İnsanın kudreti olmakla beraber bu kudretin Allah'ın kudretinin yanında hiç bir hükmü yoktur. İnsanın fiilleri olmakla beraber bu fiiller Allah tarafından yaratılır. İnsanın buradaki konumu fiil için mahal olmaktan ibarettir. Buradaki esas müessir Allah'tır.¹¹⁹

Bununla beraber Eş'arîler, insanın iradesinin ve seçme hürriyetinin olduğunu kabul ederler. Ancak onlara göre bu irade ve seçme hürriyeti, Allah'ın yaratmasıyla meydana geldiği için insan fiillerinde ihtiyar sahibi olsa bile mecburdur.¹²⁰ Mustafa Sabri Efendi, başka bir yerde insanın bu mecburiyetini sınırlandırmak ister ve insanın doğrudan mecbur olmadığını sınırlı bir seçme hürriyetine sahip olduğundan bahsetse de yine de Eş'arîlerin bilinen düşüncesine döner. O, insanların seçme hürriyetlerinde mecbur olmalarının, zorunlu olarak fiil işledikleri anlamına gelmeyeceğini belirtir. Aslında ihtiyarın zorunlu olmasından kasıt, Allah'ın doğrudan yaratması ve O'nun zihinlerde yarattığı sebep nedeniyle ihtiyarın ortaya çıkmasıdır. Bundan başka ihtiyarın bulunması için hiçbir neden yoktur.¹²¹

¹¹⁸ Râzî, age., c. 9, s. 42-43; Özdemir, Metin; İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001, s. 274-275.

¹¹⁹ Mustafa Sabri Efendi, Mevkîfü'l-Beşer Tahte Sultani'l-Kader, Matbatü's-Selefiyyeti, Kahire, h. 1352, s. 48.

¹²⁰ Mustafa Sabri Efendi, Mevkîfü'l-Beşer, s. 55.

¹²¹ Mustafa Sabri Efendi, Mevkîfü'l-Beşer, s. 149.

Her ne kadar Mustafa Sabri Efendi böyle düşünse de bu cümleler de temelde zorunluluğu yansıtmaktadır. Tıpkı Razi'deki gibi insanın ihtiyari fiilde bulunmasının Allah'ın insan zihninde yaratacağı sebebe bağlanması¹²² bir tür mecburiyeti göstermektedir. Onun bahsettiği gibi durumlar insanın iradesini aşan konularda mümkün olmakla beraber ahlaki alanda pek çok sorunun cevabı muğlak kalmaktadır. Sözde olan ama özde olmayan tercih hürriyeti ve sorumluluk en başta sorgulanacak meseleler arasındadır. Bir insanı kasıtlı öldüren kişi, rahatlıkla yaptığı bu eylemin Allah'ın dilemesiyle ve kendi iradesinin bu fiile yönlendirilmesinden dolayı olduğunu iddia edebilir. Buna karşılık öldürülen tarafın yakınlarının, “Allah böyle diledi, katilin iradesini bu yöne sevketti ondan böyle oldu” demesi ise asla mümkün gözükmemektedir.

Bu düşünce aynı zamanda Allah tasavvurunun sorgulanmasını beraberinde getirebilir. Çünkü Eş'arîlere göre Allah'ın fiilleri için sebep ve hikmet düşünülemez. Yani O'nun fiilleri sebep ve hikmetten bağımsız olmakla beraber sebep ve hikmetin birleşimi ilâhî âdetin bir tezahürü olarak gerçekleşmektedir.¹²³ Fiillerinde sebep ve hikmet olmayan bir tanrı tasavvuru ahlaki kötülüğün yanında metafizik anlamda başka kötülük problemlerinin de ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Buraya kadar gerek İslamî gerekse İslamî olmayan inançlardaki determinist yaklaşımlar incelenmeye çalışıldı. Bunların Mâtürîdî düşünceyle uyumlu olmayan yönleri belirlenerek ve Mâtürîdî ahlakıyla farkları ortaya konularak Mâtürîdî'nin bu tür inançları reddetme sebepleri tesbit edildi. Şimdi de determinist yaklaşımın tam karşısında bulunan İslam düşüncesi çerçevesinde yer alan özgürlükçü yaklaşıma değinilecektir.

2. 1. 2. Özgürlükçü Yaklaşım Ve Ahlak

Özgürlükçü yaklaşımla evrendeki hiç bir şeyin belirlenmiş olmadığını, dünyada rastlantı ve özgürlüğe de yer olduğunu savunan anlayış kastedilmektedir.

¹²² Râzî, el-Metâlibü'l-Âliye, c. 9, s. 42-43.

¹²³ İzmirli, Yeni İlmî Kelâm, s. 103

Batı dillerinde bu düşüncenin karşılığı indeterminizmdir.¹²⁴ İndeterminizme göre nesnelere ve olaylar arasında neden-sonuç ilişkisi yoktur. Olaylar zorunlu değil mümkündür. Olaylar kendilerinden öncekilere zorunluluk bağı ile bağlı değildir.¹²⁵ Ahlaktaki determinist yaklaşım; insan zihninin, ruhunun ve iradesinin ahlaki kararları vermede ve bunun sonuçlarında özgür olduğunu, ahlaki seçimlerinin daha önceki fiziki ve psikolojik olaylar tarafından belirlenmediğini, akıl sahibi insanın mutlak bir seçme özgürlüğüne sahip bulunduğunu savunur.¹²⁶ Dolayısıyla irade üzerinde sebep-sonuç ilişkisi söz konusu değildir.

Ahlaki özgürlük insanın kendi tercihlerinde akla dayanarak karar vermesi ve iradesini akli ölçülere göre şekillendirerek eylemde bulunmasıdır. İnsanın var olan alternatif eylem tarzları arasında seçim yapabilme ve yapılan tercihin gereğini yerine getirebilmesi de bu kapsamdadır. Dolayısıyla insan, psikolojik ve biyolojik yapısının belirlediği şartları aşabilir ve hedeflerine uygun davranabilir. Buna göre insanın, bütün her şey olup bittikten sonra geriye dönüp baktığında kararını özgürce aldığını ve aynı şartlarla karşılaştığında başka türlü davranabileceğini de bilmesi onun ahlaken özgür olduğunu gösterir.¹²⁷

Özgürlük problemi İslam düşüncesinin daha ilk yıllarından itibaren zihinleri meşgul etmiştir. Özgürlük sorununun temelinde insanın eylemlerini yerine getirmesinde ne kadar özgür olduğu tartışması vardır. Aslında bu düşünce daha önce bahsettiğimiz cibrî düşünceye bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. İnsan fiillerinin durumu aynı zamanda kaza ve kader konusuyla da ilişkilidir. Bu mesele, kaza ve kader açısından ele alındığında insan fiillerini Allah'ın yaratıp yaratmadığı sorunu gündeme gelmektedir. Bu nedenle başlangıçta iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi Cebriyye, diğeri Kaderiyye'dir.¹²⁸

¹²⁴ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, "Belirlenimsizcilik", s. 110.

¹²⁵ Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, "Belirlenemezlik" s. 47.

¹²⁶ Cevizci, age., s. 110.

¹²⁷ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, "Özgürlük", s. 667.

¹²⁸ en-Neşşâr, Ali Sami, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, c. 2, s. 63-72.

Tarihsel süreçte siyasi otoritenin hakimiyetini güçlendirmek için cebr görüşünü benimsemesi, düşüncedeki cebrî anlayışı da beraberinde getirmiştir. Buna göre her şey belirli bir sebep-sonuç içerisinde oluşmakta ve hiç kimse bunun dışına çıkamamaktadır. Böyle bir anlayış aynı zamanda siyasi otoritenin denetlenmesinin de önüne geçmekte ve her türlü baş kaldırmayı engellemektedir. Yönetim sistemine ve inanç boyutuna yerleştirilen bu düşünceye karşı ilk tepki, böyle bir sebep sonuç ilişkisini kabul etmeyen Kaderîlerden geldi. Kaderiyye, insanda özgür iradenin varlığını kabul ederek onun ihtiyar sahibi olduğu görüşünü benimsedi. Bu kişiler her şeyin belirli bir sebep sonuç içerisinde meydana gelmesini ve insanın belirlenen bir kadere mecbur olduğunu inkar etmelerine rağmen kadere nisbet edildiler. Onların bu isimle anılmalarının nedeninin kaderi merkeze almaları olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakınca Kaderiyyenin insan fiillerinin ilahi bir plana göre şekillendiği iddiasını reddederek fiillerin gerçek anlamda insana ait olduğunu, bu nedenle insanın sorumlu olmasının gerekliliğine vurgu yapan özgürlükçü yaklaşımı temsil ettiğini söylemek mümkündür.¹²⁹

Kaderiyye ismi ilk dönemlerde çeşitli gruplar için kullanılan ortak bir isimdir.¹³⁰ Bu kelime hem kader inancını benimseyenler hem de kader inancını reddedenler için kullanılmıştır. Fakat daha sonraki dönemlerde kader inancını inkar etmekle beraber insan iradesini ön plana çıkaranlar bu isimle anılmıştır. Eş'arî, Hz. Peygamber'in "Kaderiyye, bu ümmetin mecusileridir."¹³¹ hadisine dayanarak Kaderiyye ile Mu'tezile'yi aynı kategoride değerlendirmektedir. Ona göre hem Kaderiyye hem de Mu'tezile insan fiillerinin, insanın bizzat kendisine ait olduğunu ve Allah'ın sadece iyilikleri yaratacağını söylemekle Mecusîler'e benzemişlerdir.¹³² Bu nedenle o, kaderi Allah'ı temel alarak değil de insanı esas alarak açıklayan, onun

¹²⁹ en-Neşşâr, İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, c. 2, s. 63-64; Üzüm, İlyas; "Kaderiyye", DİA, Ankara, 2001, c. 24, s. 64.

¹³⁰ Demir, Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan, s. 228.

¹³¹ Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, el-Müsned, İstanbul, 1413/1992, II, 86, V, 407; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, es-Sünen, İstanbul, 1413/1992, "Sünnet", 16.

¹³² Eş'arî, el-İbâne, s. 7.

fiillerini Allah'ın yarattığı şeylerin dışında tutan herkesin kaderiyye olduğunu belirtir.¹³³

Mu'tezile'nin önemli alimlerinden Kadı Abdülcebbâr ise kendilerinin muarızları tarafından Kaderiyye olarak isimlendirilmelerine karşılık asıl Kaderiyye'nin cebriyye ve müşebbihe olduğunu savunur. O, Kaderiyye hakkında rivayet edilen hadiste bahsedilen firkanın cebriyye olduğunu belirtir. Çünkü onlar tıpkı Mecusiler'in yaptığı meşru olmayan bir fiili Allah'ın kaza ve kaderi olduğunu söyledikleri gibi aslı kötülük olan fiiller için aynı şeyi söylemektedirler.¹³⁴ Kaderiyye isminin Eş'arî ve Kadı Abdülcebbâr tarafından birbirlerine nisbet etmeleri; kaderiyye kelimesine olumsuz bir anlam yüklediğini gösterir.

Kaderiyye, Mu'tezile'den başlangıçta farklı olsa da kader meselesine yaklaşımı açısından onunla aynı çizgidedir. Bu nedenle Kaderiyye takipçilerinin daha sonra Mu'tezile'ye katıldığı söylenebilir.¹³⁵ Kaderiyye'nin görüşlerini temellendiriş şekli kaynaklarda bulunmamakla beraber onların düşüncelerini Mu'tezile, "adl" meselesinde işleyip geliştirmiştir.¹³⁶

Mu'tezile'ye göre Allah, küfür ve isyan gibi içinde kötülük bulunan insan fiillerinden hiç birisini yaratmaz. Bu konuda Mu'tezile alimleri arasında görüş birliği vardır. İnsanın fiilini yaratıp yaratmadığı konusunda ise Mu'tezile üç gruba ayrılmıştır. Bunlardan bir kısmı fail ve hâlık kelimelerinin aynı anlama geldiğini söylemiş ve bu nedenle hâlık kelimesini insan için kullanmaktan sakınmıştır. Mu'tezile'den bazı alimlere göre halkta aletsiz bir yaratma vardır. O nedenle insanın böyle bir şey yapması mümkün değildir. Diğer bir kısmı ise ister kadim olsun isterse hâdis olsun mukadder yani belirlenen bir fiili yapan için bu kelimenin kullanılabileceğini savunmuştur.¹³⁷ Genelde Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerini

¹³³ Eş'arî, el-İbâne, s. 57.

¹³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Terc.İlyas Çelebi, TYEKBY., İstanbul, 2013, c. 2, s. 723.

¹³⁵ Üzüm, "Kaderiyye", c. 24, s. 64.

¹³⁶ en-Neşşar, İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu, c. 2, s. 74.; Üzüm, agm., s. 65.

¹³⁷ Eş'arî, Makalât, c. 1, s. 283

yarattığını söylemesi üçüncü anlamı benimseyenler olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mutlak anlamda Mu'tezile'nin tamamının insanın fiillerini yarattığını söylemesi söz konusu değildir. Bu nedenle Eş'arî'nin bu tesbiti objektifliğini göstermesi açısından manidardır. Bununla beraber Allah'ın insana ait kötü fiilleri yaratmayacağını söylemek bir bakıma insanın bu fiilleri yarattığını ifade etmektir. Mu'tezile'nin bu şekilde düşünmesinin en önemli nedeni; Allah'ı her türlü kötü fiilden tenzih etmek istemeleridir. Onlara göre insan fiillerinde zulüm ve haksızlık vardır. Eğer zulüm ve haksızlık olan bir fiili Allah yaratmış olsaydı O'nun zulmeden ve haksızlık eden olarak vasıflanması gerekirdi.¹³⁸ Çünkü Mu'tezile'nin düşüncesine göre kötü fiili işleyen kötüdür.¹³⁹ Mu'tezile'nin insanın kötü fiillerini yarattığı düşüncesi insanın ahlaki sorumluluğunu temellendirmek için olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insanlar yaptıkları fiiller nedeniyle övülürler ve yerilirler.¹⁴⁰

İmam Mâtürîdî, fiilleri gerçek anlamda insana ait kabul edenlerin, cebriyenin düşüncelerine bir tepki olarak ortaya çıktığını belirtir. O, bu grubun emir-nehiy, vaad ve vaidden yola çıkarak görüşlerini temellendirdiklerinden bahseder. Onların düşüncelerine göre eğer Allah, fiilleri yarattıysa verdiği emir ve nehiy hatta vaad ve vaîd kendisine ait olacaktır. Bu nedenle insan fiillerini Allah yaratmamıştır. Fakat Mâtürîdî'ye göre bahsi geçen alimler bu düşünceleriyle Allah'ı fiili temenni konumunda bulunan bir varlık durumuna getirmişlerdir. Çünkü insan kendi fiilini yarattığında Allah'ın olmasını dilediği şey sadece bir dilek ve arzudan öteye geçemeyecektir.¹⁴¹

İnsanın kendi fiillerini yarattığı düşüncesi ehl-i sünnet alimlerince Allah'a şirk koşmak anlamına gelebileceği endişesiyle şiddetle reddedilmiştir. Bu nedenle Mâtürîdî, fiillerin yaratıldığını savunan Mu'tezile'yi pek çok akli delil getirerek reddeder. Çünkü böyle bir düşünce Allah'ın yaratıcı ve ilah olarak konumunu tartışmalı hale getirmektedir. Bu da İslam'ın en temel ilkesi olan tevhid inancının

¹³⁸ Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, c. 2, s. 77.

¹³⁹ Kâdî Abdülcebbar, age., s. 257.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, age., s. 721.

¹⁴¹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 307-308.

ortadan kalkması demektir. Nitekim bir şeyi dileyip dileği yerine gelmeyen bir varlık acziyet içinde demektir. Aciz bir varlığın ilah olması da mümkün değildir.¹⁴²

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın karşısında insana fiilini yaratma kudretini vermek, her bir insanın ayrı ayrı yaratma kudreti olduğunu kabul etmek demektir. Bu da çok tanrılı bir inancı gerektirir.¹⁴³ Eğer durum gerçekten böyle olsaydı, o zaman dünya bozulup yok olmaya mahkum olacaktı. Çünkü her birisi kendi istediğinin olmasını arzulayacak ve gerekli fiilleri yaratacak ve böylece karmaşa ve bozulma meydana gelecekti.¹⁴⁴ Bu nedenle o, Mu'tezile'nin kötü fiilleri insana nisbet etmekle Seneviyye ve Mecûsîler'i geride bıraktığını belirtir. Ona göre bu inançtakiler tabiattaki çirkin olan nesnelere yaratılışını insanların günah işlemelerine ve kötü şeyler yapmalarına bağlar. Allah'ın bu kötü şeyleri, yapılan bu kötülükler nedeniyle yarattığını iddia ederler. Onlar kötü şeyleri Allah'a izafe etmemelerine rağmen kötülükler nedeniyle çirkinliklerin yaratıldığını söyleyerek bu düşünceleriyle çelişirler.¹⁴⁵ Tıpkı bunun gibi Mu'tezile, kötü fiili Allah'ın yaratmadığını söylerken de aynı duruma düşmüştür.

Mâtürîdî'nin ahlak anlayışı özü itibarıyla dini ahlak olmasına rağmen akılcı bir çizgidedir. Onun düşüncesinde din ve ahlak birbirini tamamlayan iki unsurdur. Bu nedenle ne din ahlaktan bağımsızdır ne de ahlak dinden ayrıdır. Dinin temelini Allah inancı ve tasavvuru oluşturmaktadır. Eğer dinin sahibi olan Allah hakkında doğru bir inanç oluşturulmazsa ahlak da dahil her alanda yanlış uygulamalar ortaya çıkacaktır. Bu bakımdan Mâtürîdî, ne cebriyye gibi determinist ne de Mu'tezile gibi tam özgürlükçü bir yaklaşım sergilemiştir. O, insanın fiilleri ve iradesi konusunda hem cebriyyeyi hem de Mu'tezile'yi tenkid eder. Buna göre insanın kendi fiillerini yaratması bir bakıma onun da ilah olabileceği neticesine neden olacaktır. Bu durumda insanın ahlaki alanda sorgulanmasını ve sorumlu tutulmasını sağlayacak bir yaratıcının konumu tartışmalı hale gelecektir. O zaman insanın yaptığı iyi ve kötünün

¹⁴² Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 610.

¹⁴³ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 333.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 323.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 317.

karşılığı ne olacak sorusu gündeme gelmektedir. Bununla beraber aklın yetersiz olduğu durumlarda insanın iyi ve kötüyü bilmede dine başvurması da tartışmalı olacaktır. Bu da dinin inkar edilmesi sonucuna götürecektir. Çünkü her bakımdan kendisini yeterli hisseden insan için, din çok da anlam ifade etmeyecektir. Dolayısıyla nihilizme kadar giden, her şeyi meşru sayan bir ahlak anlayışının ortaya çıkması muhtemel gözükmemektedir. Ayrıca insanın kendi fiillerini yaratması bir bakıma özgürlüğün sınırsız olduğu sonucunu ortaya çıkarabilir. İnsanların sınırsız özgürlüğünün var olduğu düşüncesinin hiç bir şekilde tam anlamıyla ahlaki özgürlüğe imkan vermeyeceğini söyleyebiliriz. Böyle bir durumun aynı zamanda hedonist bir ahlak anlayışını beraberinde getirmesi de söz konusudur. Çünkü her bir insanın sınırlandırılmamış özgürlüğü, isteklere ulaşma konusunda çatışmayı beraberinde getirecek ve özgürlükler çatışması ortaya çıkacaktır. Çeşitli tabiatlarda ve nefsin hevasına sahip olarak yaratılan insan aklının da tabiata ve nefse uyduğu kabul edildiğinde olabilecekleri düşünmek bile insanın tedirgin olması için yeterlidir. Bu nedenle insan fiillerinde tam anlamıyla özgürlüğün olduğunu söylemenin çeşitli ahlaki problemlere yol açması ve onları çözümsüz hale getirmesi her zaman için söz konusudur. Nitekim insanın kendi duygu ve arzularının peşinde koşan bir varlık haline gelmesi de bir bakıma cebrdir. Çünkü insan kendini tamamiyle bu isteklerin eline teslim etmiş demektir. Bu nedenle olsa gerektir ki sınırsız özgürlük için de cebr ifadesi kullanılmıştır.¹⁴⁶

Ahlakın var olabilmesi için insan fiillerindeki özgürlüğün belirli bir sınırdan ve özellikte olması gereklidir. İnsanın yaratılış özellikleri de bunu gerektirir. Bu nedenle insan fiilleri konusunda ileri sürülen kısmi özgürlükçü yaklaşım incelenecektir.

2. 1. 3. Kısmî Özgürlükçü Yaklaşım Ve Ahlak

İnsan fiilleri alemdeki sebep-sonuç ilişkisine göre incelendiğinde determinist ile özgürlükçü yaklaşımın birbirine karşıt noktada ve iki aşırı uçta yer aldığı görülür. Kısmi özgürlükçü bakış açısının bunlara eşit mesafede bulunduğunu söyleyebiliriz.

¹⁴⁶ Tehânevî, Keşşâf, “cebr” md., c. 1, s. 549.

Bu yaklaşımda determinizmde olduğu gibi fiiller zorunlulukla meydana gelmez. İnsanda sınırlı bir özgürlük alanı vardır ve insan, bu çerçevede ahlaki fiillerini meydana getirir. Dolayısıyla bu düşüncede özgürlükçü yaklaşımda olduğu gibi insanın sınırsız hareket alanı yoktur.

Kısmi özgürlükçü düşüncede fiiller; yaratılmaları açısından Allah'a, kesb açısından insana nisbet edilmiştir. Buradaki nisbet ediş, mecazi değil gerçek anlamda olduğundan fiiller hem Allah'a hem de insana aittir.¹⁴⁷ Mâtürîdî'nin benimsediği bu görüş ahlaki özgürlüğün ve sorumluluğun temellendirilmesi açısından diğer iki yaklaşıma göre daha uygundur. Çünkü burada insana, ahlaki iyi ve doğruyu tercih edebilme ve yapabilme imkanı sunulmaktadır. Buna göre insan yaptığı tercihe göre fiil işlemekte ve bundan sorumlu hale gelmektedir.

Fiillerin yaratılması konusunda Eş'arîler'le aynı düşünen Mâtürîdî, Allah'ın her şeyin yaratıcısı¹⁴⁸ olduğunu dolayısıyla insan fiillerini de Allah'ın yarattığını belirtir. Bu nedenle Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerini yarattığı düşüncesini şiddetle tenkit eder. Ona göre insan fiillerini Allah'ın yaratmadığı iddiası, yaratmanın belirli bazı şeylere tahsis edilmesi demektir. Halbuki hiç bir konuda Allah'ın yaratma sıfatının bazı şeylere tahsis edilmesi asla söz konusu olamaz. Şayet insan fiilleri, Mu'tezile'nin yaptığı gibi anlamlandırılırsa, Allah'ın kendisini vasıflandırdığı diğer ayetler için de aynı şekilde belirli bir tahsis yapılması gerekir. Örneğin Allah'ın her şeyi bildiğini belirten ayette, tahsis yapıldığı takdirde Allah'ın her şeyi değil de bazı şeyleri bildiği anlamı çıkacaktır ki bu doğru değildir. Çünkü ayetlerde, geneli kapsayacak şekilde anlam olduğu halde bu tarz bir yorumda Allah'ın bilgisi sınırlı hale getirilecektir. Gerçekte ayetlerde Allah'ın vasıflarıyla ilgili ifadelerde sınırlılık asla düşünülemez. Çünkü bu tür ayetlerde aynı zamanda övgü anlamı da vardır. Eğer Mu'tezile'nin dediği gibi olsa, övgüye neden olan niteliğin ortadan kalkması

¹⁴⁷ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 309.

¹⁴⁸ En'am, 6/102.

gerekecektir veya övgü anlamı iptal edilecektir.¹⁴⁹ Bu nedenle Mu'tezile'nin insanın kendi fiillerini yarattığına dair savunduğu düşünce Mâtürîdî açısından doğru değildir.

Mâtürîdî insan fiillerinin hem Allah'a hem de insana ait olmasını fiil-amaç ilişkisine göre açıklar. Ona göre insan, fiillerini belirli bir amaç doğrultusunda yapar. Amacını gerçekleştirmek için uğraşan insan, kimi zaman hedefine ulaşırken kimi zaman da ulaşamaz. İnsanın amacına ulaşmak için gerekli fiilleri yapmasına rağmen hedeflediği şeyin çok ötesinde aklın idrak edemeyeceği şekilde birbirinden farklı çeşitli durumlar ortaya çıkması, Allah'ın insan fiillerinin yaratıcısı olduğunu gösterir. Bununla beraber ona göre insanın hedeflediği şeye ulaşması her ne kadar fiili yaratan Allah olsa da bu fiil, insana aittir.¹⁵⁰

Bu noktada karşımıza kesb kavramı çıkmaktadır. Kesb sözlükte rızık istemek, toplamak¹⁵¹, kazanmak, kazanç, kâr, geçim, bir şeyi artırma demektir. Kesb, günah kavramıyla kullanılınca bir günahı yüklenmek anlamına gelmektedir.¹⁵² İsfehânî'ye göre kesb, insanın fayda elde edeceğini zannettiği fakat sonrasında zararlarla karşılaştığı şeyler için kullanılır.¹⁵³ Cürcânî kesbi, bir faydayı elde etmek veya bir zararı gidermeye yönelik icra edilen fiil olarak tanımlar.¹⁵⁴

Terim anlamı olarak kesb, insanın iradesini ve kudretini fiile sarfetmesidir.¹⁵⁵ Bu tanımda iki unsur dikkatimizi çeker. İlki kesbin insanın iradeli fiilleriyle ilgisi diğeri de insana ait kudretin ön plana çıkmasıdır. Burada insanın seçme hürriyetine bağlı fiilin varlığı ve ahlaki sorumluluğuna vurgu vardır. Nitekim bu bağlamda kesb kavramını ilk defa Ebû Hanîfe, insanların fiilleri üzerinde etkisini kanıtlamak için kullanmıştır. Onun, insanların hareket, sükûn türünden bütün fiillerinin gerçekte onlara ait olduğunu belirtmek için bu kelimeyi tercih ettiğini söyleyebiliriz.¹⁵⁶

¹⁴⁹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 2, s. 155.

¹⁵⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 310.

¹⁵¹ İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, "kesb" md., c. 4, s. 3870.

¹⁵² Komisyon, Mucemü'l-Vasît, "kesb" md., s. 786.

¹⁵³ İsfehânî, el-Müfredât, "kesb" md., 709.

¹⁵⁴ Cücânî, Ta'rîfât, "kesb" md., s. 193.

¹⁵⁵ Tehânevî, Keşşâf, "kesb" md., c. 2, s. 1362.

¹⁵⁶ Bayâzîzâde, el-Usûlü'l-Münîfe, s. 63.

Kelami ekollerden Cebriyye'ye baktığımızda onların insana ait her hangi bir kudret ve iradenin bulunmadığını savunmaları nedeniyle kesb kavramını reddettiklerini görürüz.¹⁵⁷ Cebriyye'nin tam karşısı olan Mu'tezile de onlar gibi kesbi kabul etmez.¹⁵⁸ Çünkü Mu'tezile kesbi, kendisi ile fayda elde edilen ve zarar giderilen fiil olarak tanımlar. Aslında bu tanım, kesbin sözlük anlamları arasında bulunmaktadır. Mu'tezile'ye göre kesbin sözlük anlamı olmakla beraber onun ıstılah anlamını yoktur. Çünkü onlara göre bir kelimeye ıstılah anlamı verebilmek için onun zihinde bilinen bir şey olması gereklidir. Yani bilinmeyen bir şey için terim anlamı verilemez. Önce bir şeyin anlamı bilinir fakat onun dilde bir ismi yoksa, o zaman terimleştirilir. Ayrıca ıstılah ile sözlük anlamı arasında bir ilgi bulunmalıdır. Halbuki onlara göre kesb kelimesi için bahsedilen bu şeyler söz konusu değildir.¹⁵⁹

Mu'tezile, kesbin ehl-i sünnet kelamcılarınca kabul edilen terim anlamının zihinde bir karşılığının olmadığını savunur. Dolayısıyla zihinde karşılığı olmayan bir şeyi adlandırmak da söz konusu olamaz. Nitekim klasik mantıkta "kavram" zihnimize düşünülmüş olan herhangi bir şeydir. Terim ise zihnimize düşünülmüş olan bu şeyle ilgili tasarımın ya da kavramın dilsel işaretidir.¹⁶⁰ Buradaki kavram ve terim kelimeleri, dış dünyada var olan şeylerin zihinde belirginleşip o anlama gelen sözcüklerle dilde ifade edilmesidir. Oysa Mu'tezile'ye göre cebriyyenin kastettiği anlamda kesb kelimesi çeşitli kültürden insanların ortak olarak kabul ettikleri bilinen ve anlaşılabilir bir manada değildir.¹⁶¹ Ayrıca dilcilerin de bu kelimeye cebriyyenin anladığı anlamı da verdikleri görülmemiştir. Eğer böyle bir anlam olsaydı hem Arap hem de Arap olmayan dilciler zaten bu anlamı da bilirlerdi ve bu anlama uygun bir kelime de belirtirlerdi. Bu durum kesbin zihinde karşılığının olmadığını gösterir.¹⁶²

¹⁵⁷ Yavuz, Yusuf Şevki; "Kesb", DİA, Ankara, 2002, c. 25, s. 304.

¹⁵⁸ Toprak-Gölcük, Kelam, s. 236.

¹⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, 107.

¹⁶⁰ Özlem, Doğan; Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2006, s. 66.

¹⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, s. 109.

¹⁶² Kâdî Abdülcebbar, age., s. 111.

Eş'arîler için kesb önemli bir kavram olmakla beraber bu konuda onlar arasında fikir ayrılığı bulunduğu söylenebilir.¹⁶³ İmam Eş'arî'nin kesb hakkındaki düşüncelerini incelediğimizde karışık bir anlatım örgüsüyle karşılaşırız. O, fiilin gerçek yaratıcısının Allah olduğunu ve Allah'ın bu fiilin *halk* olduğunu belirtir. İnsan ise fiili iktisab eden yani o fiilin gerçekleşmesini sağlayan ya da fiilin kendisinde gerçekleştiği bir varlık konumundadır. Öyle anlaşılıyor ki Eş'arî, insana fail dememek için ona müktesip demiştir. Müktesip fiilin gerçekleşmesini sağlayan insandır. Dolayısıyla insan, fiilin mahalli konumunda olduğu için fail olması söz konusu değildir. Eş'arî burada farklı bir şey daha söyleyerek fiilin müktesibinin de Allah olduğunu belirtir. Çünkü insanın müktesip olmasını sağlayan fiili ve insandaki diğer fiilleri yaratan Allah'tır. Bu nedenle ona göre Allah, müktesiptir.¹⁶⁴

Bununla beraber Eş'ariyye kelimcilerinden Taftazânî, kesb konusunda Mâtürîdî'ye yaklaşır. O, kesbi insanın kudretini ve iradesini bir fiile sarfetmesi olarak tanımlar. Buna göre insan, bir fiile kudret ve iradesini sarfedince Allah, insanın kudret ve iradesine ait fiili yaratır. Bu bakımdan insanın fiili iki kudret etkisiyle meydana gelir. Bunlardan biri Allah'ın kudreti diğeri insanın kudretidir. Buradaki Allah'ın fiili, halktır; insanın fiili ise kesbdir. Fakat kesb ile halk arasında kelam alimlerinin belirlediği bir takım farklar vardır. Bu farklardan birisi; kesbin bir takım aletlerle gerçekleşmesidir. Örneğin organlarla bir şey yapmak, kalemle yazmak gibi. Buna karşılık halk, aletsiz meydana gelir. Diğer bir fark; kesbin kudret mahallinde (insan bedeninde) gerçekleşen bir fiil olmasıdır. Halk ise kudrete ait bir mahalde gerçekleşmez. Çünkü Allah mahalden münezzehtir. Üçüncü bir fark ise; kesbi yerine getiren insanın tek başına kesbe güç yetirememesidir. Çünkü insanın kudreti kendi başına etki edici değildir. Ne zaman ki Allah'ın kudreti, insanın kudretini etki edici hale getirirse o zaman insan müessir olur. Fakat yaratmada (halkta) Allah, insanın kesbine ihtiyaç duymaksızın dilediğini yaratır.¹⁶⁵

¹⁶³ Toprak-Gölcük, Kelam, s. 238.

¹⁶⁴ Eş'arî, el-Luma', s. 72-73.

¹⁶⁵ Taftâzânî, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, s. 86.

Mâtürîdî kelamcılarına baktığımızda onların insana ait iki türlü fiilin varlığını kabul ettiklerini görürüz. Bunlardan birincisi; insanın herhangi bir tercih yeteneği olmaksızın, insanda zorunlu olarak meydana gelen fiillerdir. Örneğin felç geçiren bir kişinin titremesi gibi. Bu fiillerde tercihin olmaması bunları yaratanın Allah olduğunu gösterir. İnsanda meydana gelen diğer fiiller vardır ki; bunlar bizzat insanın tercihi ile meydana gelir. Burada insanın kudreti, tercihi ve iradesi birleşir ve eylem meydana gelir. Bahsedilen bu fiillerin ilki halktır. İnsanın seçme hürriyetine bağlı olarak yaptığı fiiller ise kesbtir. Buna göre hem halk hem de kesb fiildir.¹⁶⁶ Dolayısıyla Mâtürîdîler, Eş'arîler'den farklı olarak fail kavramını hem Allah hem de insan için kullanmışlardır.

Mâtürîdî'ye göre kesb, aslında ihtiyari fiilin bizzat kendisidir. İhtiyârî fiil ise tercih sonucunda yapılan fiildir. Böylece o, insanın ahlaki sorumluluğunu hem ihtiyar hem de kesb kavramıyla açıklar. Allah'ın, tercihinin göre insanın fiilini yaratmasına karşılık insanın gerçek anlamda yaptığı fiilin faili olduğunu belirtmesi, insanın Allah tarafından her hangi bir fiile mecbur tutulmadığını gösterir. Ona göre Allah'ın insan fiillerini bilmesi, bunun Levh-i Mahfuz'da yazılmış olması ve bu fiillerin iyi veya kötü olarak vasıflanması, insanın buna zorlandığı anlamına gelmez.¹⁶⁷ Aksine insan, tercihinin bağlı yaptığı ihtiyari fiilleri sonucunda bizzat kesbeder. Yani o, iyi veya kötü yaptığı fiilin sonucuyla karşılaşır. Bu gerek dini gerekse ahlaki konuların hepsi için geçerlidir. Nitekim o, insanın kalbinin mühürlenmesini açıklarken insanın kendi fiillerinin buna neden olduğunu belirtir. İnsanların kibir, inat ve gururlarının artması kalbin de kararmasına neden olmaktadır. Aslında insanların kalplerinin bu hale gelmesinin nedeni onların kesbleri ve kesbleriyle elde ettikleri kazanç yani kötü sonuçtur. Sapmayı tercih etmeleri ve kalplerini kötü davranışlara yöneltmeleri nedeniyle bazılarının kalpleri mühürlenmiştir.¹⁶⁸ Dolayısıyla kötü fiilleri tercih ve o fiilleri işleme yani kesbetme nedeniyle insanın kalbî özellikleri işlevini yitirmektedir.

¹⁶⁶ Sâbûnî, el-Bidâye, s. 66.

¹⁶⁷ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 326.

¹⁶⁸ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 161-162.

Bununla beraber Mâtürîdî'nin kesb kavramını Eş'arîler gibi sıkça kullandığını görmeyiz. O daima ihtiyar kelimesini tercih eder. Hatta tercihe bağlı fiilden bahsederken “ihtiyâru'l-fi'l” izafet terkiibiyle veya birinin tercih özelliğinden bahsederken “falancanın ihtiyarı” şeklinde kullanır.¹⁶⁹ Bunun yanı sıra onun zorunlu fiili, iradî fiilden ayırmak için ihtiyar kelimesini fiil kavramıyla beraber değişik şekillerde kullandığını görürüz.¹⁷⁰ Bütün bunlar bize Mâtürîdî'nin insanın sorumluluğunu delillendirmek ve bilinçli eylemde bulunduğunu anlatmak için daima zorunlu fiil ile tercihe bağlı fiili birbirinden ayırt etmeye çalıştığını gösterir. Böylece onun, insanın sadece seçme hürriyetine değil, aynı zamanda eylem özgürlüğüne de vurgu yaptığını gözlemleriz.

Buraya kadar insan fiillerinin ahlakî açıdan değerlendirilebilmesi için nedensellik bağlamında insan fiillerinin özgürlüğü incelenmeye çalışılmıştır. Gerek İslamî ekollerin gerekse başka din mensuplarının insan fiillerine bakış açılarını tesbit ederek ahlaki alanda insana ne kadar seçme hürriyeti verdiklerine ve Mâtürîdî'nin bunlara yönelik tenkitlerine değinilmiştir. Şimdi de hem alemde hem de insan bedeninde var olan sebep-sonuç ilişkisi karşısında insanın ahlaki konumu temellendirmek için onun sahip olduğu irade hürriyeti ve eylem özgürlüğünü tanınmaya çalışılacaktır.

2. 2. İRADÎ FİİL VE AHLAK

Bir fiilin ahlaki açıdan sorgulanabilmesi için o fiilin iradeye bağlı olarak gerçekleşmesi gereklidir. İnsanın iradeye bağlı yaptığı fiilleri ile tabii/zorunlu fiilleri arasında her zaman belirgin bir fark olmuştur. Bunu ayırt edebilmek için öncelikle iradeli fiilin ne olduğu, ahlaki tercihle ilişkisi ve ahlaki tahlili üzerinde durulacaktır.

2. 2. 1. İradî Fiilin Tanımı Ve Özellikleri

İrade kelimesi, bir şeyin ardından koşturmak anlamına gelen “r-v-d” fiilinden gelmektedir. İrade; arzu, ihtiyaç ve emelden oluşan bir kuvvettir. Buna göre irade, bir

¹⁶⁹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 352.

¹⁷⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 381.

şeyin yapılması veya yapılmamasına dair verilen hükme göre nefsin o şeye şiddetli arzu duymasıdır. İrade ile nefsin şiddetli arzusu anlatıldığı zaman irade, o şeyin başlangıcında bulunur. Bir şeyin yapılıp yapılmamasına karar verme aşaması ifade edilirken irade, o şeyin sonunda bulunur. İrade kelimesinin anlamları arasında istemek manası da vardır. O zaman irade; iki türlü kuvvet olarak karşımıza çıkar. İlki zorlama ve duyusal kuvvet, diğeri ihtiyari kuvvettir.¹⁷¹ İsfehânî'nin bu tanımında birkaç nokta dikkatimizi çekmektedir. İlki iradenin hem fiilden önce hem de fiilden sonra olabilmesidir. Diğeri iradenin bir kuvvet olarak tanımlanmasıdır ki burada zorunluluğu ifade eden irade ile tercih yeteneğine bağlı irade şeklinde iki tür belirlenmiştir. Zorunlulukla ilgili kuvvet zorunlu fiile neden olurken, diğerinin tercihe bağlı fiile neden olduğu söylenebilir. Buna göre insan yapısında belirli bir sebep-sonuç ilişkisinin varlığıyla beraber bunun dışındaki bir alanın varlığı da gözlenmektedir. Bu alan, ahlak alanını oluşturmaktadır.

Cürcânî iradeyi; hayat sahibi varlığın, belirli bir şekilde davranmasını sağlayan özellik olarak tanımlar. Ona göre irade daima yoklukla ilgilidir. Çünkü irade, her hangi bir işin belirli bir tarzda gerçekleşip var olmasını sağlayan bir sıfattır. İrade aynı zamanda fayda inancının hemen ardından gelen bir meyildir. Yine o, kalbin istekleri ve bir şeye karşı arzudur.¹⁷² İradenin fayda inancına bağlı olan meyil şeklinde tanımlanması Mu'tezile'ye aittir. Tanımda geçen inanç (i'tikat), kimilerine göre “dâî” yani motive eden güç olarak kabul edilmiştir.¹⁷³ Eş'arîlerin benimsediği tanıma göre irade, güç yetirilen şeyin iki taraftan birinin gerçekleştirilmesini sağlayan niteliktir.¹⁷⁴

Nesefî, iradenin sözlükte meyl ve istek anlamlarına geldiğinden bahseder.¹⁷⁵ Bununla beraber ona göre irade söz konusu olduğunda zorlama ve hoşlanmama bulunmaz. İrade sahibinde kast ve ihtiyar vardır. Bu iki kavram ise iradenin

¹⁷¹ İsfehânî, el-Müfredât, “r-v-d” md., s. 371.

¹⁷² Cürcânî, Ta'rifât, “irade” md., s. 15. Toprak-Gölcük, Kelam, s. 224.

¹⁷³ Cürcânî, Seyyid Şerîf; Şerhu'l-Mevakıf, TYEKBY., çev. Ömer Türker, İstanbul, 2015, c. 2, s. 455.

¹⁷⁴ Cürcânî, Şerhu'l-Mevakıf, s. 456-457.

¹⁷⁵ Nesefî, Tebsıra, c. 1, s. 490.

sınırlarını belirler. İrade kavramının bu şekilde sınırlandırılmasıyla irade ile vasıflanan kişinin tercih yeteneğine sahip olduğu ortaya çıkacaktır. Böylece irade sahibinin fiilini zorlama ve isteksizce yapmadığı anlaşılır.¹⁷⁶ Bununla beraber iradenin sınırlarının belirlenmesi açısından vakit ve mef'ul kavramlarının da bulunması gerektiğini belirten Neseffî'ye göre bu belirleme ile insanın farklı vakit ve durumlara göre çeşitli şeyler yapabileceği anlaşılır. Eğer böyle olmasaydı o zaman her şey tek bir kalıpta var olurdu. Bu ise iradenin mantığına ters düşecektir. İrade sahibi kişinin fiilini seçme hürriyetine sahip olması, o fiile ait birbirinden farklı iki sonuç çıkarabilmesi demektir.¹⁷⁷ Burada iki sonuç çıkarabilme ifadesini birbirine muhalif veya benzer iki ayrı şeyi de yapabilecek güçteyken insanın birini tercih etmesi şeklinde açıklayabiliriz. Ayrıca burada insanın fiilinin etkileme yönüne de vurgu yapıldığını söyleyebiliriz.

Mâtürîdiyye alimlerinden Seyyid Bey iradenin iki türlü olduğunu açıkça belirtir. Ona göre insandaki irade küllî ve cüz'î olmak üzere ikiye ayrılır. O, küllî iradeyi, irade sahibi olan her canlıda mutlak olarak bulunan irade şeklinde tanımlar. Küllî irade Allah tarafından yaratılmıştır. Örneğin insan, durduğunda insana ait hiç bir fiil yoktur. Fakat insanda o anda bilkuvve irade mevcuttur. Yani insanda potansiyel olarak bulunan bu irade küllî iradedir. İnsanda potansiyel halde bulunan bu iradenin belirli bir fiile yönelmesiyle ortaya çıkan irade ise cüz'î iradedir. Buradaki cüz'î, belirlenmiş anlamında ve küllînin zıttıdır. Buna göre küllî genel bir anlama sahipken cüz daha özeldir.¹⁷⁸ Dolayısıyla cüz'î irade belirli bir fiile tahsis edilerek özel bir hal almıştır.

Eş'arîlerin kesb olarak bahsettikleri şey Mâtürîdîlere göre cüz'î iradedir. Onlar cüz'î iradeyi aynı zamanda kasd, ihtiyar, iktisap¹⁷⁹ azm¹⁸⁰ isimleriyle de anmışlardır. Neseffî, insanın iradeli fiilini açıklarken insana ait kudreti ön plana

¹⁷⁶ Neseffî, age., c. 1, s. 491.

¹⁷⁷ Neseffî, age., c. 1, s. 492.

¹⁷⁸ Seyyid Bey, Usûl-ı Fıkh Dersleri, İrade, Kaza ve Kader, Dersaadet, Kader matbaası, 1338, s. 16.

¹⁷⁹ Neseffî, age, c. 2, s. 225; Seyyid Bey, age., s. 13.

¹⁸⁰ İbn Hümmam, Kemâl b. Şerîf, Kitâbü'l-Müâmera fî Şerhi'l-Müsâyera, şerh; Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa, Mektebetü'l-Ezheriyye, li't-Terasi, Kahire, 2006, c. 2, s. 12; Seyyid Bey, age., s. 13.

çıkartır. Ona göre insan, hem kesbeden hem de fiilin failidir. İnsanın fail olabilmesi için yaptığı fiile ait bir kudretinin olması gereklidir. Çünkü fiil, kudretsiz olmaz. Buna göre iradeli fiil kesb sayesinde zorunlu fiilden ayrılır.¹⁸¹ İnsanda iradeyi kabul etmeyenler insanın fiillerinin zorunlu olduğunu savunurlar. Onlar insanın fiilini; titreme, çarpıntı ve terleme fiilleri gibi insan bedeninin zorunlu olarak gerçekleştirdiği eylemler olarak görürler. Buna göre insan bedeninin bu fiilleri zorunlu ve belirli bir sebep-sonuç ilişkisinde meydana gelir. Burada insanın her hangi bir kudreti ve bunu ortaya çıkartacak bir iradesi de yoktur. Aslında ihtiyâri hareket ile diğer hareketler arasında belirgin bir fark vardır. Örneğin elimizi kendi isteğimizle ve tercihimizle kaldırdığımız durumla elin kendiliğinden titremesi arasındaki farkı açık bir şekilde görürüz. İlki kendi tercihimizle meydana gelirken diğeri bir hastalık vs. sebebiyledir. Buna göre insanın yapmakla terk etmek arasında seçimde bulunduğu hareketle zorunlu hareket birbirinden farklıdır.¹⁸²

Mâtürîdiyye kelmacılarının bahsettikleri cüz’i irade, kuşkusuz Mâtürîdî’nin ihtiyar kavramına verdiği anlama dayanmaktadır. Mâtürîdî, ihtiyar kavramıyla insanın özgürlüğü ve sorumluluğunu temellendirmiştir. Ona göre irade, seçme hürriyetine (ihtiyar) göre fiil işleyen her failin sıfatıdır.¹⁸³ O, iradeyi bu şekilde tanımlamasına rağmen fiille ilgili hususlarda daima iradeden daha çok ihtiyar kavramını kullanır. Onun bu kavramla insanın özgürce fiil yapmasını anlatmak istediğini görürüz. Örneğin onun; tabiatçıları, Seneviyye’yi ve diğer inançları tenkit ederken daima seçme hürriyeti olarak ifade edebileceğimiz ihtiyar kavramıyla düşüncelerini açıkladığına şahit oluruz.¹⁸⁴ Bu nedenle ihtiyar kelimesini incelememiz faydalı olacaktır.

İhtiyar, iyilik anlamına gelen hayr kelimesinden türemiştir.¹⁸⁵ Hayr; akıl, adalet, fazilet, faydalı olan şeyler gibi herkesin çokça istediği şeylerdir.¹⁸⁶ İsfehânî

¹⁸¹ Nesefî, Tebsıra, c. 2, s. 112.

¹⁸² Nesefî, age., c. 2, s. 173; Seyyid Bey, age., s. 13.

¹⁸³ Mâtürîdî, Te’vilât, c. 4, s. 343.

¹⁸⁴ Mâtürîdî, Tevhid, s. 180-190.

¹⁸⁵ İbn Manzur, Lisânü’l-Arab, “hayr” md., c. 2, s. 1298.

¹⁸⁶ İsfehânî, el-Müfredât, “hayr” md., s. 300.

ihiyarı, kendisinde hayır olduğu düşünölen bir şeyi seçmek şeklinde tanımlar.¹⁸⁷ İbn Manzur, ihtiyar kelimesinin bir şeyin özünü seçmek ya da özünü almak olduğunu belirtir.¹⁸⁸ Tehânevî ihtiyarın bir şeyi başka bir şeye tercih etmek, o şeyi tahsis etmek, diğlerinden onu öne almak anlamına geldiğinden bahseder. Buna göre ihtiyarda iki anlam dikkatimizi çeker. İlki insanın bir fiili yapmak istediğinde yapması, yapmak istemediğinde yapmamasıdır. İkincisi ise bir şeyi yapmak veya yapmamak imkandır.¹⁸⁹ Bu ikinci anlamda insanın önündeki birden fazla tercih sebebinin olması ve bunlardan birisini seçmesinin kastedilmesi mümkündür. Eğer insanın önünde hiç bir seçenek olmazsa o fiilin zorunlu bir davranış olduğu söylenebilir. Buna göre ihtiyar birden çok davranış şekilleri arasından en hayırlısını, en iyisini ve en faydalısını seçme, ayırt etme iradesi ve kararı olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla ihtiyar her hangi bir dış zorlama olmaksızın insanın kendi inanç ve kararına en uygun olanı seçip ona yönelmesidir. Bu bakımdan ihtiyar, iradenin ahlaka yönelik tarafıdır. O, sıradan bir yönelişi değil de bilinçli bir davranışta bulunmayı ve tercihi ifade etmesi nedeniyle ahlakî alana geçişi göstermektedir.¹⁹⁰ Bu nedenle o, iradeden daha özeldir.¹⁹¹

Nitekim Aristoteles, Eudemos'a Etik adlı eserinde tercih ile isteme (irade) arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koyar. Aristoteles'in tespitlerine göre tercih ile isteme arasındaki ilk fark; tercih edilen şeyin bizzat kişinin kendisine bağılı iken istemenin kişinin kendisine bağılı olmamasıdır. Çünkü insan kendi elinde bulunan şeylerde tercihte bulunmasına karşılık kendi elinde olmayan şeyleri isteyebilir. İkinci olarak; insan, mümkün olan şeylerde tercihte bulunur. Fakat o, imkansız şeyleri de isteyebilir. Diğeri bir fark; arzu ile tutkuda genellikle acı bulunmakla beraber insanın pek çok tercihte acının bulunmamasıdır. Dördüncü fark; tutku ve arzu hayvanlarda bulunmakta iken onlarda tercih yeteneğı yoktur. Tutku ve arzu insanda da bulunurken

¹⁸⁷ İsfehânî, age., "hayr" md., s.302.

¹⁸⁸ İbn Manzûr, age., "hayr" md., c. 2, s. 1300.

¹⁸⁹ Tehânevî, Keşşâf, "ihtiyar" md., c. 1, s. 119-120. ("İmkan" olarak tercüme ettiğimiz kelime metnin aslında "sıhhat" şeklinde geçmektedir. Burada "imkan" anlamının kastedildiğı ve bu anlamın daha uygun olduğunu düşündüğümüz için "imkan" şeklinde tercüme ettik.)

¹⁹⁰ Çağrııcı, Mustafa-Hökelekli, Hayati; "irade", DİA, İstanbul, 2000, c. 22, s. 381.

¹⁹¹ Tehânevî, Keşşâf, "ihtiyar" md., c. 1, s. 119; Çağrııcı-Hökelekli, "irade", c. 22, s. 381.

insan tutku ve arzudan bağımsız tercihte bulunur. Beşinci fark; bir konuda hedefe ulaşmak sadece istenebilirken amaca ulaşma konusunda, tercihin yapılamamasıdır. Tercih sadece amaca ulaştırıcı vasıtalarda yapılır. Örneğin mutlu olmak veya sağlıklı olmak tercih edilmez, istenir. Fakat mutlu olmaya veya sağlıklı olmaya ulaştırıcı vasıtalar tercih edilir. Yine istemede kesinlik olmayabilir ama tercihte kesinlik söz konusudur.¹⁹²

Aristoteles'e göre tercih bir (isteğe bağlı) seçimdir fakat her seçim bir tercih değildir. Tercih birini yerine bir başkası seçilir ve bu seçim de detaylı bir inceleme ve düşünmeyi gerektirir. Nitekim herkes tercih ettiği şeyleri ister ama her istenilen şey tercih edilmez. Tercih edilmiş her şey isteyerek yapılırken; isteyerek olan her şey tercih edilmiş anlamına gelmez. Tercihe uygun olarak yapılan davranışların da hepsi isteyerek olurken isteğe bağlı davranışların hepsi tercihe uygun olmaz.¹⁹³

Aristoteles'in bu açıklamalarında tercih ile irade arasındaki farkı belirgin bir şekilde görürüz. Onun düşüncesine göre ahlaki alanın tercih yani seçimle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre ahlaklı olmak insanın tercihleriyle alakalıdır. İnsanın erdemli olmasını tercihleri belirlerken tercih, insanın hedefe ulaşmasını sağlayan en önemli vasıta. Bir insanın iyiliğinin ve kötülüğünün temelinde tercihleri bulunuyorsa, iyilik ve kötülük insanın kendisine bağlı demektir. Fakat Aristoteles insanın iyi veya kötü oluşunu tercihlerine bakarak bilmenin kolay olmadığını bu nedenle onun işlerine bakarak değerlendirme yapmanın gerektiğini belirtir.¹⁹⁴

Mâtürîdî, ihtiyari fiilin varlığını delillendirirken insanın fiilini çeşitli açılardan değerlendirir. O, insanın bir takım fiillerini kendi tercihiyle göre yaptığının bilincinde olduğunu belirtir. Ona göre insan kendisinin bu tür fiillerin faili olduğunun da farkındadır. Çünkü insan, kendi fiiliyle başkalarını etkileyebileceğini de bilir. Eğer insan, ihtiyarî fiile sahip olmasaydı sonuçlarını gözetenek hesapladığı fiiline güç

¹⁹² Aristoteles, Eudemos'a Etik, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2015, s. 42.

¹⁹³ Aristoteles, Eudemos'a Etik, s. 44-45.

¹⁹⁴ Aristoteles, age., s. 48.

yetiremez olduğu takdirde büyük kederler yaşardı. Bununla beraber insan tercihe bağlı fiil sahibi olduğundan tercih edip beğendiği bir fiilin, tam aksini de seçebilir. Şayet insan, zorunluluk içinde olsaydı tercih yapamazdı. Ayrıca insan, duyu bilgisi vasıtasıyla kendi fiilinin faili olduğunu da idrak eder.¹⁹⁵ Bu nedenle insan bilinçli bir tercihte bulunduğunun farkındadır.

Bununla beraber Mâtürîdî insanın sorumlu olmasını akılla beraber ihtiyari fiil sahibi olmasına bağlar. Çünkü insanın yapısı imtihan olmasına yöneliktir. Allah, onun yapısında iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edecek akıl ve çeşitli vasıflara sahip tabiatlar var etmiştir. Bu nedenle Allah, insanları kendilerindeki tercih yeteneği ve tercihe bağlı eylemleri nedeniyle güzel ahlaka ve değerli davranışlara davet etmiştir.¹⁹⁶

İhtiyarî fiilin en belirgin şekilde ortaya çıktığı alanlar ise ahlaki çatışmaların olduğu imtihan dönemleridir. Böyle durumlarda insanın tercihleri, ileriye dönük olarak iyi veya kötü pek çok sonuca kapı aralamaktadır. Çünkü sıkıntılı durumlarda yapılan tercihler insanın özünün bir aynası gibidir. İyi bir ahlaki yapıya sahip olanın tercihleri bu yapıyı korumaya yönelik olurken kötü ahlaka sahip insanın tercihleri, o kötülüğu artırıcı nitelikte olabilir. Bununla beraber iyi ahlaka sahip olduğu düşünölen bir insanın sıkıntılı durumda kötü davranışlar sergilemesi, iyi ahlakın henüz o kişinin bünyesine yerleşmediğini gösterebilir. Kötü olduğu zannedilen bir insanın böyle durumlarda iyiyi tercih etmesi, kötülüğün onda huy haline gelmediğine işaret edebilir.

Nitekim Mâtürîdî, Allah'ın insanları durumların değişmesi ve birbiriyle çatışması gibi hallerle denediğini belirtir. Ona göre imtihanı ifade eden kelimelerden birisi olan iptila kavramı; içinde şiddetli sıkıntı bulunan imtihandır. Bu nedenle darlık, sıkıntı, bolluk, refah ve ibadetle ilgili çeşitli konular iptila kavramının kapsamına girer. Bu tür durumlarda insanın tavrı yani tercihleri ve buna bağlı fiilleri

¹⁹⁵ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 400-184.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, age., s. 301.

onun ne kadar iyi veya kötü olduğunu gösterecektir. Çünkü ona göre bir insanın iyiliği veya kötülüğü ancak tabiatına muhalif durumlarda açığa çıkar.¹⁹⁷

Mâtürîdî'nin imtihan sürecinde insanın iç bünyesindeki çatışmaları daima vurguladığını görürüz. Bu çatışmanın nedenleri arasında insan yapısındaki çeşitli tabiatların ve nefsin varlığı, bunlara ait arzuların ve şiddetli tutkuların olması, ve bütün bunların karşısında da aklın bulunmasıdır.¹⁹⁸ Nitekim Mâtürîdî, gerek tabiatın gerek nefsin gerekse de aklın farklı özelliklerde yaratılmalarının ve bunların bir düzen içerisinde insanda bulunmasının da imtihan nedeni olduğunu vurgular.¹⁹⁹ İnsandaki bu üç unsurun istekleriyle iyi ve kötü değer yargıları birbiriyle kimi zaman uyumlu olabilirken bazen de çelişmektedir. Sonuçta insanın iç dünyasında bir gerilim olmakta ve insan ahlaki eğilimlerine göre bunlardan birinin tarafını seçebilmektedir. İşte bu noktada fiillerin ahlaki boyutu insanın yaptığı tercihlerle ortaya çıkmaktadır.

İnsan yapısındaki bu unsurların birbirleriyle çatışmasına neden olan şey her birinin kendisine has iyi-kötü, güzel-çirkin anlayışlarının farklı olmasıdır. Mâtürîdî bir şeyin iyi veya kötü görülmesinin iki şekilde olacağını belirtir. Bunlardan ilkinin insan tabiatının bir şeyi iyi görmesidir. Çünkü insan tabiatı, bir şeyde aslî iyilik bulunmasa bile kendisine zevk vermesinden dolayı o şeye istek duyar. Bir şeyin iyi ve güzel görülmesinin diğer nedeni ise; akıl sebebiyledir. Buradaki iyilik ya o şeyin özü nedeniyledir veya bu şey bir emirdir ya da sonucu övgüye neden olmaktadır. Ona göre akıl; tabiatın iyi ve güzel hakkındaki değerlendirmelerini denetleyen ve kendi kriterlerine uymadığında tabiatı engelleyen bir yapıda yaratılmıştır. Tabiatın bir şeyi istemesi veya istememesi zorunlu bir fiildir. Çünkü buradaki beğenme bir eğilimden kaynaklanmaktadır. Tabiatın sevdiği şey ona uygun geldiği için, tabiat onu istemiştir. Dolayısıyla tabiatın bu fiili kendiliğinden oluşan bir meyldir ve tabiat kendisine uyum olana kayıvermiştir. Aklın sevmesi ve sevmemesi ise ya apaçık bir şekilde veya inceden inceye derinlemesine bir düşünmenin sonucunda gerçekleşmiştir. Bu nedenle

¹⁹⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 5-6.

¹⁹⁸ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 550.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 1, s. 251-252.

aklın bir şey hakkında ahlaki bir yargıda bulunması ihtiyârî bir hükümdür. Buna göre aklın bir şeyi sevmesi, ihtiyârî sevme iken o şeyi sevmemesi ihtiyari sevmemedir. Mâtürîdî'ye göre insan, bu noktada akıl tarafından güzel görülen şeyi tercih etmekle ve tabiatın meylettği şeyi terk etmekle imtihan olmaktadır. İnsanın muhatap ve sorumlu olması; tabiatın meylettği ve aklın nefret ettiği şeyleri terk etmeye yöneliktir.²⁰⁰

Burada tabiatın meyli ifadesiyle sebep-sonuç ilişkisine göre insanda var olan biyolojik yapıyı görmekteyiz. İnsanın bu yapısı aynı zamanda insandaki zorunlu fiilin de sebebidir. Mâtürîdî, zorunluluğun insanın tamamına ait olduğunu kabul etmez ve insanın aklî yönüne vurgu yapar. Çünkü akıl, tercihteki en önemli unsurdur ve insan aklî tercihlerle ahlaki kimliğini oluşturur. Bu bakımdan aklın insan bünyesindeki sebep-sonuç ilişkisini kontrol eden bir sistem olduğu söylenebilir. Akıl-tabiat mücadelesine benzer bir durum akıl-nefs arasında da görülmektedir. Burada insan, aklın doğrularıyla çelişmediği sürece nefsin ve tabiatın arzularını yerine getirebilmektedir. Fakat her ne zaman akılla bu iki unsurun istekleri çelişir, o zaman insan bu tür isteklerden uzaklaşarak akla yönelmelidir.²⁰¹

Bu açıklamaların ardından önemli bir nokta dikkatimizi çekmektedir. O da hem aklın hem de tabî ve nefsî arzuların insandaki tercih özelliğini etkileyebilmesidir. Bu unsurların iradeyi etkilemesinin detaylarına ilişkin Mâtürîdî'de çok detaylı bilgi olmamakla birlikte onun ifadelerinde bu etkilenişi açıkça görürüz. Örneğin o, zinanın kötülüğünü hem selim aklın hem de müslüman tabiatının çirkin gördüğünden ve ondan nefret ettiğinden bahseder. Buna karşılık o, "Eğer müslüman kişi, nefret etseydi böyle bir şeyi yapmazdı." şeklindeki bir tenkide; o kişinin bundan nefret ettiğini fakat yapısında bulunan şiddetli tutkuların; ona baskı yapması, onu mağlup etmesi ve onun bu fiilden nefret etmesine rağmen, kötülüğü yaptığı o anda bu nefretin, duygular tarafından engellenmesi nedeniyle bu arzuların

²⁰⁰ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 1, s. 251-252.

²⁰¹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 267.

onu bu kötü fiile sevk ettiğinden bahseder.²⁰² Kimi zaman duyguların kimi zaman da aklın iradi fiile sebep olduğunu görürüz. Fakat fiillerin, ahlaki bir nitelik kazanması için aklın kriterlerinin esas alınması gereklidir. İradi fiilin ahlaki boyutunu belirleyebilmemiz için şimdi de iradi fiilde tercihin nasıl bulunduğunu ve ahlaki tercihin taşınması gereken özellikleri inceleyeceğiz.

2. 2. 2. İradî Fiilin Ahlaki Tercihle İlişkisi

İradî fiilin; gerek ahlaki konularda gerekse hayatın diğer alanlarında insanın kendi tercihiine bağlı yaptığı fiilleri kapsadığını söyleyebiliriz. Ahlakî fiillerin temelinde ise tercihe sebep olan bir ideal beğenme vardır.²⁰³ Mâtürîdî’de bunun adı güzel bulma, hoşlanma şeklindedir. Ona göre insanın bir şeyi güzel görmesinin nedeni; tabiatının ve aklının güzel bulması nedeniyledir. Dolayısıyla insan, tabiatın veya aklın güzellik anlayışına göre tercihte bulunur.²⁰⁴ Burada bir takım sorularla karşılaşmamız mümkündür. Bu sorular; ahlakî fiilde her hangi bir gayeyi seçme konusunda ahlaki hürriyetten söz edebilir miyiz? veya insan her türlü zorunluluktan uzak olarak mı eylemde bulunuyor? şeklinde karşımıza çıkar.²⁰⁵

Bu sorulara cevap bulabilmemiz için fiilin oluşum aşamaları ve tercihin bu süreçte hangi anda bulunduğunun bilinmesi için genel olarak fiilin yapısını incelememiz gereklidir. Böylece ahlaki fiilin tercih açısından temellendirilmesi hedeflenmektedir. Fiilin var olma aşamaları ve tercihin fiille ilişkisi bakımından Mâtürîdî’de detaylı açıklamalar görmemekle beraber onun bir ifadesi dikkat çekicidir. Ona göre insan eylemlerinin başlangıç aşaması olan niyet, önemli bir unsurdur. Örneğin insanın aklına bir düşünce gelir. Bu düşüncenin insan aklına gelmesinde insanın hiçbir etkisi yoktur. Sonra insan bunu düşünür ve buna niyet eder. Sonra niyetini iradeye gönderir. İrade ise talep ve eyleme neden olur.²⁰⁶

²⁰² Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 431.

²⁰³ Ülken, Ahlak, s. 22.

²⁰⁴ Mâtürîdî, Te’vîlât, c.

²⁰⁵ Ülken, Ahlak, s. 22.

²⁰⁶ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 3, s. 140.

Fiilin oluşumuyla ilgili süreci kısaca özetleyen bu açıklamayı Fonsegrive'nin (ö. 1917) verdiği bir örnekle detaylandırmak mümkündür.²⁰⁷ İnsanın aklına bir fiili yapmak fikri gelebilir. Aynı anda insana başka birisi tarafından farklı bir şey yapma teklifi de gelebilir. Burada insan, her bir fiili, kendi kendine zihninde bir anda tasavvur ederek sonuçlarını mukayese eder. Bu kıyaslama esnasında insan, bu fiillerin iyi ve kötü yanları ile sonuçlarının iyi ve kötü taraflarını da değerlendirir. Buna göre ortaya çıkan düşünceler, bunlardan birini yapmaya teşvik ederken diğerini de engeller. Bu nedenle bunlara devâ'î adı verilir. Babanzade Ahmet Naim devâ'î kelimesine bir not düşerek bu kelimenin Fransızca karşılığının “motifs” olduğunu belirtir²⁰⁸. Bununla beraber o, insanı fiile sürükleyen mobiles adı verilen başka unsurların varlığından bahseder. Buna göre devâ'î denilen şey yani motifs; insanın bir fiili yapıp yapmaması yönünde zihnî bir takım sebeplerdir. Bunlar akıldan kaynaklandığı için onların temelinde bilgi ve derinlemesine düşünme (teemmül) bulunur. Mobiles ise duyu ve duyum gücü sonucunda ortaya çıkan istek, hırs ve arzudur. Bunlara bevâis adı verilir. Bevâis kelimesinin tekil hali “bâis”dir. Bu kelime göndermek, uykudan uyandırmak anlamına gelen “b-a-s” fiilinden türemiştir.²⁰⁹ Aynı zamanda bu fiil, bir şeyi harekete geçirip yönlendirmek anlamındadır.²¹⁰ Buna göre insanı fiile sürükleyen iki unsurdan ilki zihnî unsurlar, diğeri duyuşsal yani tabiî unsurlardır.²¹¹

Fonsegrive'nin fiilin oluşumuyla ilgili verdiği bu bilgilerde devâ'î olarak belirtilen kısımda sadece akli unsurlara yaptığı vurgunun, Mâtürîdî'nin ihtiyari fiil anlayışına da uygun düştüğü görülmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre ihtiyarî fiilin temeli akla dayanmaktadır. Fiilden önceki aşamada insan zihnine gelen gerek hissi gerek akli bütün uyarıcılar aklın süzgecinden geçirilerek değerlendirilmektedir. Eğer

²⁰⁷ Fonsegrive, Georges; İlmü'n-Nefs, çev. Babanzâde Ahmed Naim; Matbaa-i Âmire, İstanbul, h. 1331, s. 426-427.

²⁰⁸ Fonsegrive, age., s. 426.

²⁰⁹ Fonsegrive, age., s. 427.

²¹⁰ İsfehânî, el-Müfredât, “ba's” md., 132.

²¹¹ Günümüzde devâ'î kelimesinin karşılığı “güdü” yani motiv kelimesidir. Güdü; organizmayı eyleme iten ve eylemi yönlendiren içsel uyarıdır. Diğer bir tarif ise insanın enerjisini belirli bir hedefe yönlendiren bilinçli ya da bilinçsiz, kımıldatıcı nedendir. Bunlar; duygular, istekler, beklentiler ve kaygılardır. (bkz: Bakırcıoğlu, Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü, “güdü” md., s. 751.)

insan bu mukayese sürecinde aklın belirlediği esaslara göre tercih yaparsa ihtiyari fiil yapmış olmaktadır. Eğer kendisindeki tabii unsurlar ve tutkular ağır basarsa onların doğrultusunda seçim yapmaktadır.²¹² Fakat tutkuların insanı etkilemesi durumunda kişi seçim yapıyor gibi görünse de aslında burada bir tür sürüklenme yaşadığını söyleyebiliriz. Bu da insanın kendini ve aklını, yapısında bulunan tabii unsurların akışına bırakmasıdır. Dolayısıyla insan, bu aşamada sanki zorunlu fiil sahibi bir varlık konumuna geçmiştir. Çünkü aklî unsurlar etkinliğini yitirmiş ve insan bir tür zorunlulukla cebren fiil yapmıştır. İnsandaki tabii unsurlara ait oluşumlar belirli bir sebep-sonuç ilişkisine bağlıdır. Örneğin kalbin bir şeyi sevmesi doğrudan onun kendine hoş gelen şeye meyletmesiyledir. Burada temeli iyi ve kötüyü ayırt etmeye yönelik bir çaba olmaksızın kalbin doğrudan yönelimi söz konusudur.²¹³ Bu nedenle insanın gerek tabiatına gerekse de nefsi arzularına göre yaptığı eylemlerinde ahlaki özgürlükten söz etmek mümkün gözükmemektedir.

İnsan zihninde fiilden önce eylemlere yönelik düşünce ve arzular arasındaki değerlendirmelerden sonra kast ve azm denilen süreç başlar. Kast sürecinde insan bir karara ulaşır ve buna göre bir tercihte bulunur. Azmde ise, insanda bir rahatlama meydana gelir.²¹⁴ Çünkü artık mukayese süreci bitmiş ve karar verilmiştir. Daha sonrasında insan neye karar verdiyse onun gereğini yapar. Bütün bahsedilen bu şeyler özetlendiğinde tercihe bağlı yapılan bu tür fiillerde temelde beş tane aşamanın varlığı görülmektedir. İlki; fiilin düşünülmesi, ikincisi fiilin lehinde ve aleyhinde olan akıl kaynaklı devâ'î düşüncesi ve akıl kaynaklı olmayan düşünceler, üçüncüsü; mukayese süreci, dördüncüsü kast ve azm, beşincisi ise fiilin gerçekleşmesidir.²¹⁵

Fiilin gerçekleşmesinden önceki ve sonraki süreçte insanın seçme özgürlüğünün ortaya çıktığı aşama hangisidir, diye sorduğumuzda cevap; kast ve

²¹² Mâtürîdî, Te'vilât, c. 1, s. 251.

²¹³ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 101.

²¹⁴ Fonsegrive, İlmü'n-Nefs, s. 428.

²¹⁵ Fonsegrive, age., s. 429-430.

azmin görüldüğü süreç şeklinde olacaktır.²¹⁶ Bunu daha iyi anlayabilmemiz için bu kelimelerin anlamlarını incelememiz gerekir.

İbn Manzur kast kelimesinin i'timâd demek olduğunu belirtir. İ'timâd ise bir şeye dayanmak ve güvenmek anlamındadır. Ayrıca ona göre kast, bir şeye yönelmek manasına da sahiptir.²¹⁷ Azm kelimesi ise bir işi tamamlamaya kalbi bağlamaktır.²¹⁸ Tehânevî azmi; iradenin bağlanması olarak tarif eder. Başka bir deyimle nefsanî arzular ve istekler ile aklî düşünceler sonucunda ortaya çıkan, tereddütten sonraki meyle azm denilmiştir. Eğer insan karşısına çıkan seçeneklerden birini seçmezse bir zihin karışıklığı yani tereddüt yaşar. Şayet her hangi birini seçerse o zaman azm meydana gelir. Azm ile niyetin aynı anlama geldiğini söyleyenler olduğu gibi ikisi arasında fark olduğunu belirtenler de olmuştur.²¹⁹ Bununla beraber azm ile aynı anlamda kullanılan niyet kelimesi ise bir zararı gidermek veya bir faydayı elde etmek amacına uygun olduğu düşünülen şeye kalbin yönelmesidir. Niyet lügatte azm demektir. Dini anlamda ise kast anlamını taşır. Niyetin diğer bir tanımı ise (istenen) bir işe kalbin karar vermesiyle beraber kalbin her şeyiyle ona yönelmesi ve meylidir.²²⁰ Bütün bunlar; aralarında küçük farklar olmasına rağmen, belirli bir şey hakkında kesin karar verme sürecini anlatan ve insanın cüz-i iradesini yani tercih hürriyetini ifade eden kavramlardır.²²¹ Dolayısıyla insan her hangi bir karar verme aşamasında pek çok fiil gerçekleştirir.

Bahsi geçen azm kelimesi tek başına insanın fiilini icra etmesini ifade eder. Fiilin icrasındaki azm, geri dönmeyecek şekilde kesin bir karar verıştır. Kendisinde asla tereddüt bulunmaz. Azm, aynı zamanda insanın yaratılmış kudretinin tercihi doğrultusunda fiilde bulunmasıdır ki;²²² bu da insanın fiildeki özgürlüğünün karşılığıdır. Bu bakımdan azm, tercih edilen tarafı kuvvetle seçme anlamına

²¹⁶ Fonsegrive, age., s. 430.

²¹⁷ İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, "kasd" md., c. 5, s. 3642.

²¹⁸ İsfehânî, el-Müfredât, "azm" md., 565.

²¹⁹ Tehânevî, Keşşâf, "azm" md., c. 2, s. 1180.

²²⁰ Tehânevî, Keşşâf, c. 2, "niyet" md., s. 1735.

²²¹ Seyyid Bey, Usûlü Fıkh Dersleri, s. 17.

²²² İbn Hümâm, el-Müsayere, c. 2, s. 12.

geldiğinden ve vaz geçme ihtimali olmadığından ona “azm-ı musammam” da denilmiştir. Azm-ı musammam aşaması fiile en yakın süreçtir.²²³ Bunu daha açık bir şekilde ifade edersek insandaki külli irade, fiilden önce potansiyel halde mevcuttur.²²⁴ Cüz-i irade ise küllî iradenin bir şeyle ilişkilendirilmesinden sonra ortaya çıkar. Dolayısıyla cüz-i irade, fiil ile beraber bulunur. İnsan kendisinde bulunan irade gücünü bir fiile yönelttiğinde (azm) bu yönelişle beraber fiil, Allah tarafından yaratılır. Buna göre cüz-i irade ile fiil aynı anda gerçekleşir. Örneğin insan yürümeyi tercih edince yani Allah’ın kendisinde yarattığı iradeyi yürümek fiiline yönlendirip kullanınca yürümek fiili başlar. İnsanın ayakları hareket eder.²²⁵

İnsanın tercihe bağlı her türlü fiili bu şekilde gerçekleşirken ahlakî fiillerdeki tercihlerini diğer tercihlerden ayıran dört temel özellik vardır. Bunlardan ilki; ahlakî tercihlerin aklî olmasıdır. Ahlakî tercihlerin aklî oluşu onların evrensel olduğu anlamına gelmemekle beraber onlar evrensel olanla uyumlu ve ona yönelmeye meyillidir. Dolayısıyla buradaki akliliğin başkalarının tecrübeleriyle de ahenk içinde olduğu anlaşılır.²²⁶

Ahlakî tercihlerdeki diğer bir özellik onların ideal olmalarıdır. Ahlakî tercihlerin ideal oluşu onların bir ilke veya bir hedef olarak herkesçe kabul edilmeleridir. Bizim subjektif beğenilerimiz nesnel değildir. Fakat bunlar ferdi aşır nesnel olana yaklaştığı ölçüde ideal olmaktadır.²²⁷ Nitekim Mâtürîdî’nin nesnel ahlakî değerlerin bilinmesinde sağlıklı akıl ile selim tabiatın gerekliliğini vurguladığını görürüz.²²⁸ Bununla beraber göreceli değerler insandaki tabîî unsurlara dayandığı için öznelirler. Buna karşılık Mâtürîdî’nin öznel ahlakî değerlerde, akla

²²³ Yüksel, Sistematik Kelam, s. 87.

²²⁴ Seyyid Bey, age., s. 17.

²²⁵ Seyyid Bey, age., s. 18.

²²⁶ Ülken, Ahlak, s. 23.

²²⁷ Ülken, age., s. 24.

²²⁸ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 4, s. 69.

uygunluğu ön planda tutmakla bir bakıma onları nesnel değerlere yaklaştırdığını söyleyebiliriz.²²⁹

Ahlakî tercihlerin üçüncü özelliği etkin olmalarıdır. Ahlakî tercih, sadece beğenme ve seçmeden ibaret değildir. Aynı zamanda bu tercihin başkalarını da etkilemesi ve onların da bu tercihi kabul etmelerinin sağlanması gereklidir.²³⁰ Burada pasif bir ahlak anlayışı yerine dinamik bir ahlak düşüncesi hakimdir.

Ahlakî tercihlerin son özelliği onların sarsılmaz olmalarıdır. Bu yönüyle ahlaki tercihler psikolojik eğilimlerden kaynaklanan tercihlerden ayrılırlar.²³¹ İnsan, hem iç hem de dış etkenler nedeniyle daima değişebilen bir yapıya sahiptir. İnsanın bu yapısıyla beraber değişen düşünceler her zaman insan zihninde mevcuttur. Ahlaki tercihler söz konusu olduğunda belirli bir hedef ve idealle, bunlara yönelik bir kararlılığın olması gereklidir. Eğer bu kararlılık olmazsa iyi ve doğru davranışlar insanda sabit hale gelemeyecektir. Dolayısıyla şartlara ve zamana göre değişen davranış kalıpları ortaya çıkacaktır ki bu da ahlaki olmayan bir durumdur.

Mâtürîdî'nin ahlaki kararlılıkla ilgili olarak sabretmek kavramını kullandığını söyleyebiliriz. Ona göre sabreden kişi; kendisini kontrol eden, Allah'ın emrettiklerini yerine getirmek için gayret eden, nefsinin arzusuna ve tutkularına karşı kendini koruyandır. O, sabredenlere örnek olarak Hz. Musa döneminde yaşayan üç grup insandan bahseder. Bunlardan birincisi; ilim sahibi insanlardır. Bu insanların temel özellikleri; bu ilimlerinden asla taviz vermemeleri, kendilerine vaad edilen ahiret hayatına kesin bir şekilde inanmaları, Allah'ın emrettiği fiilleri yapmada kararlı ve sabırlı olmaları, nefislerinin arzu ve isteklerini yerine getirmede kendilerini kontrol etmeleridir. Bu kişiler din konusunda da aynı hassasiyeti gösterirler. İkinci grup; firavunun sihirbazlarıdır. Firavun, onları ölümlerine ve işkenceyle tehdit etmesine rağmen onlar bunu hiçe saymışlar ve imanî bir kararlılık göstermişlerdir. Üçüncü ise

²²⁹ Bu konuda doğrudan Mâtürîdî'de bir ifade olmasa da böyle bir anlamı; aklın tabiat ve nefis ile çatışmasında akli ön plana çıkarmanın gerekliliğine vurgu yapmasından ve görelî değerlerin akılla çatışmadığı sürece iyi kabul edilmesinden çıkartabiliriz. (bkz. Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 511.)

²³⁰ Ülken, Ahlak., s. 25.

²³¹ Ülken, age., s. 24.

firavunun yakınında olan fakat imanını gizleyen kişidir. Firavun, Hz. Musa'yı öldürmeye niyetlenince imanını açığa çıkarıp onu, canı pahasına savunmuştur.²³² Mâtürîdî'ye göre bu üç grup insan, sahip oldukları bu kararlılık özelliği nedeniyle adalet ve hidayete ermiş olmakla vasıflanmıştır. Onların bu tavırları, dinini kaybetme korkusu yaşayan bütün müminler için zorunludur. Böyle bir durumdaki insan her ne pahasına olursa olsun dininden asla taviz vermez.²³³ Mâtürîdî'ye göre din ile ahlak iç içe olduğundan, bahsedilen kişilerin tavırlarının hem din hem de ahlak için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Esasında bahsedilen insanların davranışlarında, ahlaki yönün daha ağır bastığını görmek mümkündür. Çünkü övülen bu insanların ahlaki kimliklerindeki kararlılık, kalıcı bir özellik haline gelmemiş olsaydı onların böyle zorlu bir sınavda başarılı olmaları düşünülemezdi. Buna göre ahlaki kararlılık insanda kazanılmış bir tabiat yani karakter olmalıdır ki; insan bu kararlılığını her alanda ve özellikle dini sahada gösterebilsin.

Kazanılmış tabiatla ahlaki tercihlerin amaç olmaktan çıkarak temel neden haline dönüştüğünü söylemek mümkündür. Bunu şöyle bir örnekle açıklayabiliriz. Eğer birisine her hangi bir konuda bir şeyi yapıp yapmadığı sorulduğunda o kişi dürüstçe davranıp o şeyi yaptığını söylüyorsa ve bunun sonuçlarına da katlanıyorsa bunu ahlaki açıdan nasıl değerlendirmemiz gerekir, şeklinde bir soruya şöyle cevap vermek mümkündür. O kişi “Amacım dürüst bir insan olmaktı ve o nedenle dürüst davranmayı seçtim.” şeklinde cevap veriyorsa bu cevap bilinçli olarak yapılan ahlaki bir seçimi anlatmaktadır ve bu fiil, insanın dürüst olma yolunda yaptığı bir tercihtir. Fakat bu kişide dürüstlük, henüz sabit bir karakter haline gelmemiş demektir. Bununla beraber kişi zaten dürüstse ve dürüst olduğu için doğruyu söylediye onun yaptığı bu seçim ve buna bağlı hareket, kazanılmış tabiatı nedeniyledir. Bu kişi için başka bir alternatif düşünülemez. Dolayısıyla dürüstlük bir amaç değil aslî bir nedendir. Yani kişinin doğru söylemesinin nedenidir.²³⁴

²³² Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 616.

²³³ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 617.

²³⁴ Heller, Bir Ahlak Kuramı, s. 80.

Buraya kadar bahsettiklerimizi özetleyecek olursak; insanın her türlü fiili belirli süreçlerin ardından meydana gelmektedir. Bunların arasında gerek Mâtürîdî'nin gerekse Fonsegrive'nin vurguladığı gibi niyet, kast ve azm denilen aşama; özellikle insanın tercih yeteneğinin ortaya çıktığı durumu anlatmaktadır. Mâtürîdiyye'ye göre bu aşamada insanda potansiyel olarak bulunan irade, belirli bir şeye tahsis edilmekte ve tahsis edilen bu iradeye göre fiil meydana gelmektedir. Fiilin ahlaki boyut kazanması ise yine bu aşamada gerçekleşmektedir. Çünkü insan tercihlerini ya akli ölçüler veya yukarıda bevais olarak belirtilen istek ve arzulara göre yapacaktır. İşte fiilin oluşumundan önce insandaki zihnî düşünme aşaması akıl ve arzular arasındaki çatışmayı ifade etmektedir.

İnsanın bu çatışmadan sonraki tercihleri ise ahlaki kimliğinin oluşmasına zemin hazırladığı gibi aynı zamanda bu kimliğin mahiyetini belirlemektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Allah, tercihiğine göre insanın fiilini yaratmaktadır. İyiliği seçen için iyilik, kötülüğü seçen için kötülük yaratılmaktadır. Dolayısıyla her fiil, failinin isteğine göre var olmaktadır.²³⁵ Tercihe göre yaratılan bu fiiller, fail tarafından tekrar tekrar tercih edildikçe zamanla birer alışkanlık haline gelecektir. Artık insan neyi tercih ettiyse ona karşı içinde bir sevgi var olacak ve o şeye ait vasfı kazanacağından bu davranışlar sonradan kazanılmış bir tabiata dönüşecektir.²³⁶ Kazanılmış tabiatın oluşmasından sonra yapılan tercihler artık hep bu tabiatın yapısına uygun olacaktır. Bu nedenle Mâtürîdî'ye göre aklı tercih çizgisinde oluşan kazanılmış tabiatın varlığı ahlakî kimliğin esasıdır.

Tercihler, aynı zamanda ahlakî değişimin dinamiğidir. Eğer insanda değişim söz konusu olmazsa o zaman ahlaktan söz etmek mümkün olmayacaktır. Fakat insanın ahlakî değişimi ise bir çok ihtiyarî fiili yapmasına bağlıdır. Örneğin nasıl ki hasta bir insanın zayıflaması için kendi tercihiyle bir diyet programı uygulaması gerekiyorsa ahlakî açıdan kötü huylara sahip bir insanın da kendini düzeltmeyi isteyerek birbiriyle bağlantılı pek çok tercihe bağlı fiili yapması gereklidir. Bu açıdan

²³⁵ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 291.

²³⁶ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 434.

bakınca sadece ahlak hakkında düşünmek, konuşmak, her hangi bir iyiyi onaylamak yetmeyecektir. Bunun pratik hayatta ihtiyarî fiillerle uygulamaya konması da gereklidir.²³⁷

Tercihlerimiz bizim kim olduğumuzu, değerlerimizi yansıtan en canlı delillerdir. Biz tercihlerimiz sayesinde ne kadar ahlak sahibi olduğumuzu ortaya koyarız. Bununla beraber tercih ettiğimiz fiillerin iyilik ve kötülüğünün bilinmesi ve bunun ahlakî sonuçları, ahlaka değer veren herkes için ayrı bir öneme sahiptir. Bu nedenle şimdi de tercihe bağlı fiil, ahlakî açıdan tahlil edilmeye çalışılacaktır.

2. 2. 3. İradî Fiilin Ahlaki Tahlili

Fiillerdeki iyilik ve kötülüğün bizzat o şeyin özünden mi yoksa dinin belirlemesiyle mi olduğuna yönelik tartışma; sadece İslam düşüncesinde değil çok önceki medeniyetlerde de var olan bir konudur. Bu konuyu ilk kez Platon, Euthyphron adlı eserinde ele almıştır.²³⁸ Sokrates (MÖ. 399) ve Atinalı bir kahin olan Euhphron arasında geçen iyi ve kötünün kaynağı hakkındaki diyalog, her ne kadar kesin bir sonuca ulaşmasa da insanlık tarihi boyunca iyi ve kötünün nasıl değerlendirildiğini gözler önüne serer. Dinsizlikle suçlanan Sokrates, dinin ve dindarlığın ne olduğunu, erdemlerin dinle ilişkisini sorgular.²³⁹ Onun bu sorgulamasında iki farklı mesele karşımıza çıkar. Bunlardan ilki bir şey iyi olduğu için mi Tanrı tarafından emredilmiştir? Diğeri o şey Tanrı emrettiği için mi iyidir? şeklindedir. Eğer bir fiil Tanrı emrettiği için iyiyse ahlaki açıdan bir tür keyfilik söz konusu olacaktır. Buna göre bazen iyi olan şey başka zaman kötü olabilecektir. Örneğin adalet kimi zaman iyi iken kimi zaman kötü olarak vasıflandırılacaktır. Eğer bir fiil ahlaken iyi olduğu için Tanrı tarafından emrediliyorsa bu Tanrı'dan bağımsız olarak iyinin varlığını gösterecektir.

²³⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 138; c. 5, s. 251.

²³⁸ Cevizci, Etik Ahlak Felsefesi, s. 105.

²³⁹ Platon, Euthyphron, çev. Güvenç Şar, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s. 33, 43.

Fakat burada önemli bir husus vardır. O da Sokrates'in yaşadığı toplumda çok tanrılı bir din anlayışının olmasıdır. Hayalî pek çok tanrının varlığı kabul edilmekte ve bunlar tıpkı insanlar gibi birbirleriyle çekişip kavga etmekte ve başka şeyler de yapabilmektedirler. Aslında Sokrates'in burada reddettiği şey de böyle hayalî tanrıların bulunması ve her şeyin onlara göre belirlenmesidir.²⁴⁰

Yunan, İran ve Hint kültürüne ait eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesiyle beraber iyi ve kötü hakkındaki bu mesele İslam dünyasına girmiştir. İslam düşüncesinde bu problemle ilgili konular; iyilik ve kötülüğün ilahi sıfatlarla ilişkisi, değerlerin varlığa ait zati nitelikler olup olmadığı, alemde kötülüğün olup olmadığı, iyilik ve kötülüğün sorumlulukla ilgisi, bilginin akıl ve dinle ilişkisi, insan fiillerinde iyilik ve kötülüğün bulunup bulunmadığı, iyilik ve kötülüğün mahiyeti çerçevesinde incelenmiştir.²⁴¹ Özellikle din gelmeden önce iyinin ve kötünün bilinip bilinemeyeceği; insan fiillerinin iyiliği ve kötülüğüyle ilgili konular husun-kubuh meselesi içerisinde yer almıştır. Bu nedenle nesnelere ait güzellik ve çirkinliğin bu kapsam dışında bırakıldığını söyleyebiliriz. Husun ve kubuh kavramları kullanıldığında fiille ilgili iyilik ve kötülüğün kastedildiğini anlarız.²⁴²

Husun kelimesi güzel olan şeye ait bir sıfat anlamında mastardır. Husun sözcüğünün karşıtı, kubuh kelimesidir.²⁴³ İsfehânî, husun kelimesinin hoşça giden, arzu edilen şey anlamına geldiğini belirtir. Ona göre husun; akıl, arzu ve duyu tarafından üç şekilde meydana gelir.²⁴⁴ İslam alimleri iyi ve kötüyü şu şekilde tanımlamışlardır: İlki; kemal sıfatı olan şey iyi; noksan sıfatı olan da kötüdür. İkincisi; maksada uygun olan şey iyi, maksada uygun olmayan kötüdür. Üçüncüsü; tabiata uygun olan iyi, tabiata uygun olmayan ise kötüdür. Dördüncüsü; dünyada

²⁴⁰ Platon, age., s. 35 vd.

²⁴¹ Çelebi, İlyas; Klasik Bir Kelam Problemi-Hüsün-Kubuh, MÜİFD, sayı: 16-17,1998-1999, s. 59.

²⁴² Seyyid Bey, Usûlü Fıkh Dersleri, s. 211.

²⁴³ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, "hüs" md., c. 2, s. 877.

²⁴⁴ İsfehânî, el-Müfredât, "hüs" md., s. 235.

övgüye, ahirette sevaba sebep olan şey iyi; dünyada yergiye, ahirette cezaya neden olan şey kötüdür.²⁴⁵

Bu tanımlardan ilk üçünde kelamcılar arasında ittifak olmakla beraber, son tanımında fikir ayrılığı vardır.²⁴⁶ Övgüye ve yergiye sebep olan fiillerin neler olduğu ve bunlar hakkındaki hükümler konusunda üç türlü tartışmanın olduğunu söyleyebiliriz. İlki; tercihe bağlı fiillerin iyilik veya kötülük olarak vasıflanıp vasıflanamayacağı yani fiile ait bu niteliklerin aklî veya dini olup olmadığıdır. Diğer; din gelmeden önce insan fiillerinin dini hükümlerle ilgisinin bulunup bulunmadığıdır. Son olarak iyilik ve kötülüğün ceza, itaat ve teklif hükümlerini gerektirip gerektirmediğidir. Bu üç konuda Eş'arîler ile Mu'tezile arasında ihtilaf vardır. Mâtürîdiyye'nin çoğunluğu ilk ve son maddede Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşırken ikinci meselede marifetullah konusunda Mu'tezile ile aynı görüştedir. Diğer fiiller hakkında Mâtürîdiyye, Eş'arîler ile fikir birliği içindedir.²⁴⁷

İyilik ve kötülük konusunun özünde cüz-i irade meselesi vardır. İnsanın iradesini inkar edip bir zorunluluk içinde olduğunu savunanlar; iyilik ve kötülüğün, fiillerin kendi özlerinden kaynaklanmadığını savunurlar. Buna karşılık insan fiillerinde zorunluluğu reddedenler, fiillerin iyilik ve kötülükle vasıflanacağını kabul etmişlerdir. Cebriyye ve Eş'ariyye fiillerin zatından dolayı iyi veya kötü oluşunu reddederken, Mâtürîdiyye ve Mu'tezile fiillerin zatından dolayı iyi veya kötü olduğu konusunda aynı görüşü benimserler.²⁴⁸

Birinci bölümde bahsettiğimiz gibi İmam Mâtürîdî'ye göre nesne ve fiillerdeki iyilik ve kötülük ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki mutlak yani nesnel iyilik ve kötülüktür.²⁴⁹ Bu tür iyilik ve kötülük de ikiye ayrılır. Birincisi; herkesin zorlanmadan akıl vasıtasıyla bileceği iyilik ve kötülüktür. İkincisi ise; aklın belirli bir

²⁴⁵ Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali; Nazmü'l-Feraid ve Cem'u'l-Fevâid, Matbaatü'l-Edebiyye; Mısır, H. 1317, s. 32; Cürcânî, Ta'rîfât, s. 91; Seyyid Bey, Usûlü Fıkh Dersleri, s. s. 211.

²⁴⁶ Çelebi, Klasik Bir Kelam Problemi Hüsün-Kubuh, s. 62.

²⁴⁷ Seyyid Bey, Usûlü Fıkh Dersleri, s. 216.

²⁴⁸ Seyyid Bey, age., s. 212.

²⁴⁹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 517; c. 4, s. 69.

gayret sarfmesiyle inceleme, araştırma, analiz gibi yöntemlerle bileceği iyilik ve kötülüklerdir.²⁵⁰ Nesne ve olaylardaki mutlak iyilik ve kötülükten ayrı olarak öznel iyilik ve kötülükler de vardır. Bu tür değerlerde insan tabiatı etkindir. Fakat insan tabiatının iyi ve kötü kabul ettiği şeyler, aklın ölçüleriyle çatışmadığı sürece iyi ve kötü oluşlarını korurlar. Eğer aklın ölçüleriyle çelişme olursa o zaman bu değerlerin aklın ölçülerine göre değerlendirilmesi gerekir. Akıl böyle durumlarda yetersiz kalınca ve bir fiildeki iyi ve kötülüğü bilemeyince o zaman vahyî bilgi gereklidir.²⁵¹

Fiillerin iyilik ve kötülüğünün kendi özlerinden kaynaklanması konusunda Mu'tezile ile Mâtürîdiyye kelamcıları fikir birliği içinde olsalar da aralarında yine bir fark vardır. O da iyilik ve kötülüğün fiilin zatından mı yoksa sıfatlarından mı kaynaklandığı hakkındadır. Bir kısım Mutezîlî alimlere göre fiillerdeki iyilik ve kötülük o şeyin zatına ait bir sıfattan kaynaklanır. Mutezîlî'den diğer bir grup ise fiillerdeki iyilik ve kötülüğün fiillerin mahiyetinin dışında bir sıfattan olduğunu savunur. Mâtürîdîlere göre ise iyilik ve kötülük, ister fiilin zatına ait bir sıfattan isterse başka bir sıfattan kaynaklansın mutlaklıdır. Onlar Mu'tezile gibi böyle bir ayırım yapmazlar.²⁵²

Bununla beraber Mâtürîdîler iyilik ve kötülüğün bir şeyin özünde var olduğunu ispatlamak için şu delilleri getirirler:

İlk olarak eğer güzellik ve çirkinlik sadece din ile bilinseydi dinin gelmesinden önce iyi veya kötü olarak vasıflandırılan fiiller hep aynı konumda olurdu. Örneğin doğruluk ve yalan, iyilik ve kötülük bakımından aynı olacaktı. Bunların iyilik ve kötülüğü sadece mecazi olacak ve bu bakımdan da aralarında hiçbir fark bulunmayacaktı. Halbuki böyle bir durum, Allah'ın hikmetine uygun değildir.²⁵³

²⁵⁰ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 464-465.

²⁵¹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 67-68.

²⁵² Taftâzânî, Sa'duddîn Mes'ud b. Ömer; Şerhu't-Telvîh Ale't-Tevzîh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeti, trsz, Beyrut, c. 1, s. 189; Seyyid Bey, Usûlü Fıkh Dersleri, s. 221-222.

²⁵³ Seyyid Bey, age., s. 222.

Bu konuda Mâtürîdîler'in getirdiği diğer bir delile göre eğer fiillerdeki iyilik ve kötülük gerçekte akıl ile bilinmeseydi dünyada bunlar adına hiç bir şey bulunmaması gerekirdi. Böyle bir durumda insanların diğer canlılardan farkı olmayacaktı. Bu nedenle insanlar, din veya başka bir şeyle sorumlu olmayacaklardı. Böyle bir durumda insanın denenmesinin, sorumlu tutulmanın bir anlamı kalmayacaktı. Aslında iyiliğin ve kötülüğün belirli bir seviyeye kadar akılla bilinmesi insanın imtihan edilmesinin ve sorumlu olmasının temelini oluşturur. Eğer bu temel kabul edilmezse insan gereksiz yere özgürlüklerinden mahrum olacak demektir.²⁵⁴

Üçüncü delil ise adalet ve ihsanın iyilik; zulüm, düşmanlık ve iyiliğe karşı nankörlüğün kötülük olduğunu bütün akıl sahipleri kabul eder. Hiç bir dine inanmayan insanların âdet, gelenek ve göreneklerinde bile neyin iyi neyin kötü olduğu bilinir. İyiliğin ve kötülüğün bilinmesinde ister dinsiz ister batıl inançlı bir kimse olsun hiç bir fikir ayrılığı görülmez. Eğer bunlar akıl ile bilinmeseydi böyle bir ittifak görmek mümkün olmazdı. Böyle bir fikir birliğinin olması fiillerin zatından kaynaklanan iyilik ve kötülüğün bulunduğuna işaret eder.²⁵⁵ Fiillerin iyiliği ve kötülüğünün akılla bilinmesi ve bu konuda deliller getirilmesi aynı zamanda evrensel ahlaki değerlerin varlığını kabul etmek ve bunu ispatlamak demektir. Burada her ne kadar akıl kavramı ön plana çıksa da akıl dinden bağımsız ve dine karşıt bir unsur olarak görülmez. Aksine dinin varlığı için gerekli en temel kuvvettir. Ayrıca akıl, Allah'ın insana verdiği bir bilgi vasıtasıdır. Bu nedenle akıllı Allah yaratınca, Allah'ın yarattığı iyilik ve kötülüğün din gelmeden önce bilinmesi de gayet doğaldır.

İnsan fiillerinin iyi veya kötü olarak vasıflanıp vasıflanamayacağı konusunda Eş'arî alimleri fiillerdeki iyiliğin ve kötülüğünün akılla değil de din vasıtasıyla bilinmesi görüşünde uyum içindedirler.²⁵⁶ Onlar fiillerin iyiliği ve kötülüğünün kendi özlerinden kaynaklanmadığını belirterek fiillerin vasıflandırılmasının sadece Allah'ın

²⁵⁴ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 300-301; Seyyid Bey, age., s. 222-223.

²⁵⁵ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 516, Seyyid Bey, Usûlü Fıkh Dersleri, s. 223.

²⁵⁶ Toprak-Gölcük; Kelam, s. 243.

bildirmesiyle olacağını savunurlar.²⁵⁷ Onların bu konuda ileri sürdükleri delilleri şunlardır:

Birincisi; onlara göre insan fiilleri iyi veya kötü olmakla vasıflanamaz. Çünkü iyilik ve kötülük fiilin ne zatından ne mahiyetinden ne de zatına ait bir özellikten kaynaklanır. Bu nedenle iyilik ve kötülük izafidir. Bir şeyin iyiliği ve kötülüğü belirlenirken onun maksada uygun oluşu ve tabiatı göz önünde bulundurulur. Buna göre maksada uygun olan iyi, maksada aykırı olan kötüdür. Örneğin bir fiil, bir şahsın maksadına ve tabiatına uygun olurken başka birisinin amacına ve tabiatına uymayabilir. Bu nedenle fiil; kendisine uygun gelen kişi için iyi, kendisine aykırı gelen kişi için kötüdür. Dolayısıyla insan, iyiliği ve kötülüğü belirlerken her zaman kendisini ölçü alır. Daha açık bir ifade ile kendi tabiatına ve kendi amacına uygun olanı tercih eder. Bu nedenle fiillerdeki iyilik ve kötülük asli değildir.²⁵⁸

Mâtürîdiyye kelimcileri, Eş'arîlerin iyilik ve kötülüğü maksatlar ve tabiatları esas alarak açıklamalarına itiraz ederler. Onlara göre bir şahsın, bir cemaatin, bir topluluğun düşüncesi esas alınarak iyilik ve kötülük belirlendiği zaman ihtilafın olması gayet normaldir. Çünkü şahıslar, maksatlar, durumlar, gelenekler zamana ve mekana bağlı olan ve onların değişmesiyle değişen şeylerdir. Bu nedenle şahıslara, topluluklara göre olan değerler mecazidir. Buna karşılık gaye düşüncesinden hareket eden Mâtürîdiyye alimleri gerek alemin gerekse insanın inkar edilemeyecek şekilde belirgin bir amacı olduğundan bahseder. Onlara göre bu gaye hiç bir şart ve zeminde asla değişmez. Dinler de bu gayeyi gerçekleştirmek üzere insanlığa gelir. Bu gaye insanın sahip olduğu yeteneklerine göre en üst sınıra ulaşmaktır. Yani insanlıktaki en üst sınır tam bir medeniyet yapısına ulaşarak gerçek bir insanlık saadetine ermektir. Bu amacın gerçekleştirilmesi için de değişmeyen sabit bir iyilik ve kötülüğün olması gerekir. İnsanlık için bir tek gaye olduğunda alışkanlıklar, görenek vs. buna hiçbir şekilde etki edemez. Bu gayeye ulaşmaya sebep olan şeyler iyilik iken ona ulaşmaya

²⁵⁷ Cüveynî, Kitâbü'l-İrşâd, s. 210-211.

²⁵⁸ Gazzâlî, el-Mustasfâ, s. 181; Seyyid Bey, Usûlü Fıkh Dersleri, s. 217.

engel olan şeyler de kötülüktür.²⁵⁹ Örneğin yalan, bu gayeye uygun olmadığı için çirkindir. Böyle bir gayeye göre düşünülme bile zaten sırf özü mahiyeti gereği yalan, çirkindir.²⁶⁰

Eş'arîlerin fiillerdeki iyilik ve kötülüğün gerçek anlamda olmadığına dair getirdikleri diğer bir delil; fiillerin şartlara göre iyi veya kötü oluşlarının değişmesidir. Örneğin yalan söylemek kötülük olmasına rağmen bir mazlumun hayatına kasteden birine yalan söylemek iyidir hatta zorunludur. Eğer iyilik ve kötülükler fiillerin aslından olsaydı hiç bir şekilde değişmezdi.²⁶¹

Matürîdî alimler, Eş'arîler'in bu düşüncelerini kötülüğün, yalanın asli özelliği olmaktan hiç bir zaman ayrılmadığını belirterek reddederler. Onlara göre böyle bir durum yalanın iyi bir şey olduğunu göstermez. Yalanın kötülüğü geçici değil daimidir. Burada yalan söylemenin tercih edilmesinin zorunluluğu daha büyük bir kötülüğün gerçekleşmesini engellemenin gerekliliği nedeniyledir. Böyle bir durum kötülük bakımından daha az kötü olanın seçilmesine yöneliktir. Bu meselede iki ayrı kötülük birbiriyle çakışmıştır. Eğer doğru söylenirse o masum kişinin hayatı haksız bir şekilde yok olduğu gibi onu takip eden kişi de çok daha kötü bir fiil işlemiş olacaktır. Bu nedenle masum kişinin gizlendiği yerin söylenmesi pek çok kötülüğe neden olacağından yalan söylemek zarureti ortaya çıkmıştır. Böyle bir durumda kötülük yalan fiilinden ayrılmaz. Nitekim aklıktan ölme seviyesine gelen bir kişi, başkasının ekmeğini zorlayarak alıp yemesi de bunun gibidir.²⁶²

Böyle bir meselede yalan, iyilik özelliği kazanmış olmaz mı? sorusuna Mâtürîdîler burada yalanın iyilik vasfını kazanmasına karşın bunun daimi değil geçici bir özellik olduğunu belirtir. Çünkü yalanın bu durumdaki iyiliği başka bir şeye bağlıdır. Temelde kendisi kötülük olduğu halde başka bir sebepten geçici bir şekilde iyilik olan fiil, “hasen ligayrihi” ismini alır. Buradaki örnek “Zaruretler;

²⁵⁹ Seyyid Bey, age., s. 224-225.

²⁶⁰ Seyyid Bey, age., s. 226.

²⁶¹ Gazzâlî, el-Mustasfâ, s. 183; Seyyid Bey, age., s. 220.

²⁶² Seyyid Bey, Usûlü Fıkh Dersleri, s. 227.

yasaklanan şeyleri mübah kılar”²⁶³ hükmünün bir gereğidir. Buna göre kötülük bakımından en az ziyanla durumu kurtaracak şeyin yapılması gerekir. Daha açık bir ifadeyle kötülüğü daha az olan, diğerine tercih edilir.²⁶⁴

Eş’arîlerin bu konudaki üçüncü delili ise insan fiillerinin tercihe bağlı yani ihtiyari olmamasıdır. Onlara göre insan, fiillerini bir zorunluluk içinde meydana getirir. Çünkü insanların hem külli iradeleri hem de cüz-i iradeleri Allah tarafından yaratılmıştır. Ayrıca insanı cüz-i iradesini kullanmaya sevk eden güdüler de yaratılmıştır. Bu nedenle insan fiillerinde mecburdur.²⁶⁵ Eş’arîler bu düşüncelerinin bir sonucu olarak fiillerdeki iyilik ve kötülüğün asli oluşunu reddetmişlerdir. Çünkü zorunlu hareket edenin fiilinde iyilik ve kötülük olmaz. Ayrıca onlar; cüz-i iradenin mahluk oluşuna ve insanın daima zorunlu olarak bir takım güdü veya dürtünün (devai) etkisi altında bulunmasına dair inançları nedeniyle insanın fiillerinde mecbur olduğunu kabul ederler.

Fakat Mâtürîdîlere göre eğer insan fiilinde ve iradesinde mecbur olsa onun fiilleri Allah’a ait olacaktır. Böyle bir durumda Allah’a ait bir fiilden insanı sorumlu tutmak olur ki bu; açık bir şekilde bilinen batıl bir düşüncedir. Bununla beraber iradeye etki eden güdünün kendisine karşı konulamayacak şekilde iradeyi tamamıyla ortadan kaldırması söz konusu olamaz. İnsanda tercih, yani seçme hürriyetinin bulunması aklın bedhî olarak bildiği bir şeydir. Seçme hürriyeti zorunluluğu engeller. Bu nedenle insan fiilleri zaruri değil, ihtiyaridir. Bunun aksini iddia etmek, aklın zorunlu olarak bildiği şeylere karşı kibirlenmekten başka bir şey değildir.²⁶⁶

Buraya kadar iradî fiilin ahlaki açıdan değerlendirilebilmesi için iradenin tanımı ve özelliklerinin neler olduğu incelenmeye çalışıldı. Ardından her iradenin bir tercih olmayacağından hareketle iradeli fiilin ahlaki tercihle ilişkisi belirlenmeye gayret edildi. Daha sonrasında da tercihe bağlı fiilin ahlaki tahlili kelimeleri

²⁶³ Şimşirgil, Ahmet-Ekinci Ekrem Buğra; Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle, KTB Yayınları, İstanbul, 2008, s. 78.

²⁶⁴ Seyyid Bey, age., s.227-228.

²⁶⁵ Râzî, el-Metâlib, c. 9, s. 42-43; Seyyid Bey, age., s. 221.

²⁶⁶ Taftâzânî, Şerhu’t-Telvîh, s. 186; Seyyid Bey, Usulü Fıkh Dersleri, s. 228-229.

dikkate alınarak değerlendirildi. Şimdi de iradeli fiilin bir amacının olmasından hareketle insanın ahlaki sorumluluğunun anlamı ile Mâtürîdî'ye göre fiil öncesi ve fiil sonrası ahlaki sorumluluk konusu incelenecektir.

2. 3. AHLAKİ SORUMLULUK AÇISINDAN İNSAN FİİLLERİ

Sorumluluğun varlığı sadece fiillerle ortaya çıkar. İnsan eğer bir fiilde fail konumundaysa, fail olduğu sürece sorumlu demektir. Çünkü düşünceler ve fikirler henüz zihinde harmanlanırken veya insan eylemden önce karar verme sürecindeyken düşündüğü her şeyi tamamiyle değiştirebilir. Fakat eylem süreciyle beraber insan geri dönüşü olmayan bir yola girmiş demektir. Fiiller dış dünyada varlık kazandıklarında insan, artık eylemlerini asla geri alamaz. Eylemden önce bütün kontrol tamamiyle insanda iken eylemle beraber insan bunu kaybetmiştir. Bu nedenle irâdî fiil sahibi insanın, o fiille ilgili hesap vermesi kaçınılmaz olur.²⁶⁷ Sorumluluk aynı zamanda, ahlaki bir varlık olan insanın kendi eylemlerinin sonuçlarını üstlenebilmesidir.²⁶⁸ Daha açık bir ifadeyle fiille ilgili sorumluluk; bunu kim yaptı, sorsuna “ben yaptım.” veya “Bunu sen mi yaptın?” sorusuna “Evet ben yaptım.” diyebilmektir.²⁶⁹

Ahlaki sorumluluk, akıl sahibi insanın tercihe bağlı olan fiilinden kaynaklanan yükümlülüktür.²⁷⁰ Aynı zamanda ahlaki sorumluluk, insanın bilerek ve isteyerek yaptığı fiillerinin hesabını vermesi ve bunların mahiyetine göre mükafat veya ceza görmesi anlamına da gelmektedir.²⁷¹

İnsanın iradeli davranışlarına ait sorumluluğunu üçe ayırabiliriz. Birincisi; ahlaki sorumluluktur. Buna göre yaratılıştan gelen iyi ve kötüyü ayırt etme niteliğini kaybetmeyen insanın iyi ve kötü davranışında kendisini takdir eden ve suçlayan vicdanının yüklediği sorumluluktur. Buna vicdani sorumluluk da denilebilir.²⁷²

²⁶⁷ Heller, Bir Ahlak Kuramı, s. 89.

²⁶⁸ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 786.

²⁶⁹ Heller, age., s. 90.

²⁷⁰ Akseki, Ahmet Hamdi; Ahlak Dersleri, DİBY, Ankara, 2016, s. 91.

²⁷¹ Erdem, Osmanlı'da Ahlak Ve Bazı Ahlak Risaleleri, s. 50.

²⁷² Bertrand, Alexis; Ahlak Felsefesi, çev. Salih Zeki, sad: Hayranî Altıntaş, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001, s. 21; Akseki, Ahlak Dersleri, 109-111; Yıldız, Kemal; “Sorumluluk”, DİA, İstanbul, 2009, c. 37, s. 380.

İkincisi; toplumsal sorumluluktur. İnsanın diğer insanlarla ilişkilerini düzenleyen sorumluluk bilincidir. Bu tür sorumluluk, bizzat toplum tarafından bireye öğretilir. Bu tür sorumlulukta kamuoyunun ve diğer insanların vicdanları karşısında insanın kendisini yükümlü görmesi söz konusudur.²⁷³ Üçüncüsü; ilâhî otorite tarafından belirlenen sorumluluktur.²⁷⁴ İlâhî otorite tarafından belirlenen sorumluluk, İslam düşüncesinde mükellef olmayla ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu konu Kelam ilminde teklif başlığı altında incelenmiştir. Fakat terimleşmiş bir kavram olan teklif, daha çok Allah'ın, insanı gücünün üstünde bir şeyle sorumlu tutup tutmayacağına aklî izahını yapmak üzere ele alınmıştır.²⁷⁵ Buna göre ahlaki açıdan konuyu incelediğimizde sorumluluğun hem insanın kendisi hem de diğer insanlarla ilişkileri bağlamında değerlendirilmesi daha uygun gözüktüğünden biz de konuyu bu çerçevede ele alacağız.

Mâtürîdî'nin sorumlulukla ilgili kullandığı kelimeler genellikle mihnet²⁷⁶, imtihan²⁷⁷, külfet²⁷⁸ kavramlarıdır. Onun, külfet kelimesiyle aynı kökten türeyen “kellefe” fiilini dini yükümlülükler kapsamında kullandığı görülür.²⁷⁹ Fakat sorumlulukla ilgili kullanılan diğer kelimeler insanın hem kendi içindeki yapısını hem de diğer insanlarla ilişkilerini anlatması bakımından önemlidir.

Mihnet ve imtihan kelimeleri iptilâ ile benzer anlama sahiptir.²⁸⁰ İptila kelimesi denemek ve sınamak anlamlarına gelmekle beraber teklif anlamını da taşımaktadır. Teklifin iptila olarak isimlendirilmesi bir kaç şekilde olmaktadır. Bunlardan birincisi; teklifin insan bedenine zor gelmesi nedeniyledir. İkincisi; teklifin tercihlerle ilgisi nedeniyledir. Nitekim ayet-i kerimede şöyle buyurulmuştur: “Andolsun, içinizden cihat edenleri ve sabredenleri belirleyinceye ve durumlarınızı

²⁷³ Ülken, Ahlak, s. 259; Yıldız “Sorumluluk” c. 37, s. 380.

²⁷⁴ Akseki, Ahlak Dersleri, s. 96-100.

²⁷⁵ Sinanoğlu, Mustafa; “Teklif”, DİA, İstanbul, 2011, c. 40, s. 385.

²⁷⁶ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 301.

²⁷⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 1, s. 252.

²⁷⁸ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 1, s. 251.

²⁷⁹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 390.

²⁸⁰ İsfehânî, el-Müfredât, s. 762.

ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz.”²⁸¹ Üçüncüsü; Allah’ın kullarını şükretmeleri için bazen bollukla bazen de sabretmeleri için darlıkla denemesidir. Böylece bu durum o kişi için bir mihnet olur. Bu bakımdan mihnet tamamıyla bela hükmündedir. Çünkü mihnet kimi zaman sabrı gerektirirken kimi zaman da şükürü gerektirir.²⁸²

Kellefe ve külfet kelimeleri k-l-f fiilinden gelmektedir. K-l-f bir şeye çokça düşkün olmak, bir kimseyi sorumlu tutmak anlamındadır. Külfet ise örfte zorluğa ait bir isimdir. Tekellüf ise bir şeyi meşakkatle yapmak demektir.²⁸³

İnsanın sorumluluğunu ifade eden bu kelimelerin geçtiği metinleri incelediğimizde Mâtürîdî’nin ahlaki sorumluluğu nasıl anlamlandırdığını görürüz. O, ahlaki sorumluluğun potansiyel olarak insanın yaratılışında bulunduğunu belirtir. Ona göre insanın bu sorumluluğunun nedeni; iyiyi kötüden ayırt etmeyi sağlayan akıl ve onun sayesinde yaptığı temyizdir. Bununla beraber insana verilen tercih yani seçme hürriyeti de insanın sorumluluğunun başka bir nedenidir. Böylece insan yaptığı temyiz ile iyi ve kötüden birini tercih edebilecektir. İnsanın etrafı daima hem fayda verici hem de zarar içeren şeylerle kuşatılmıştır. Bu sayede insan faydalanılacak ve sakınılacak şeylerin neler olduğunu öğrenir. Bunun yanı sıra Allah, insanı çeşitli tabiatlarda yaratmıştır. Bu tabiatlar bazı şeylere meylederken bazılarında da nefret eder. Fakat insan burada da bir çatışma yaşar. Buradaki çatışma insanın kendisindeki tabiatların birbiriyle çatışması şeklinde olabileceği gibi akıl ve tabiatlar arasında da olabilir. Fakat akıl özellikle sonucunun övgüye sebep olması nedeniyle tabiatların istemediği bazı şeylerdeki iyiliği insana gösterir. Yine aynı şekilde akıl, sonucunun kınanmaya sebep olması sebebiyle tabiatların çokça arzuladığı şeylerin kötülüğünü de gösterir. Buna karşılık Allah, insanı aklın iyi kabul ettiği şeyin gerçekleşmesi konusunda insanı tahammül edecek ve kararlı olacak bir yapıda yaratmıştır. Böylece insanlar kendilerinde bulunan bu özellikler sayesinde

²⁸¹ Muhammed, 47/31.

²⁸² İsfehânî, el-Müfredât, s. 145.

²⁸³ İsfehânî, el-Müfredât, s. 722.

ahlaken sorumlu olurlar.²⁸⁴ Buna göre Mâtürîdî'nin insanın ahlaki sorumluluğuyla ilgili dört şeye vurgu yaptığını görürüz. Bunlar; akıl, aklın temyiz yeteneğini kullanabilme, tercih hürriyeti ve aklın bilgileri doğrultusunda insanın kararlı bir duruş sergileyebilme özelliğidir. Bununla beraber ona göre insanın sorumluluk alanı hem onun iç alemiyle hem de kendi dışındaki varlıklarla ilgilidir.

İnsanın fiilden önce bir takım değerlendirmeler yapmasına vurgu yapan Mâtürîdî'nin, özellikle fiilin sonucunu düşünmeye ayrı bir önem verdiği görülür. O, sonuç odaklı düşünmenin insanı hata yapmaktan koruyacağına vurgu yaparak aynı zamanda insanın, fiillerinin sonuçlarından da sorumlu olacağını belirtir.²⁸⁵ Buna göre o, insanın hem fiilden önce hem de fiilden sonra bir takım sorumluluklarının varlığına dikkat çeker. Bu nedenle insanın ahlaki fiille ilgili sorumluluklarının hem fiilden önce hem de fiilden sonra şeklinde ikiye ayrılması uygun görülmüştür. İlk olarak fiil öncesi ahlaki sorumluluk konusunu incelenecektir.

2. 3. 1. FİİL ÖNCESİ AHLAKİ SORUMLULUK

Bu başlık altında insanın fiil öncesinde sahip olduğu bir takım nitelikler sebebiyle sorumlu oluşunu irdedeceğiz. Bu nedenle konuyu sorumluluğa sebep olan insanî özellikler ve fiilî özellikler olarak ikiye ayırdık. İlk olarak sorumluluğa neden olan insanî özelliklere değineceğiz.

2. 3. 1. 1.Sorumluluğa Sebep Olan İnsanî Özellikler

İnsanın sahip olduğu kendine has bir takım nitelikler, onun gerek cansız varlıklardan gerekse de hayvanlardan farklılığını ortaya koyar. Bunlar insana verilmiş birer lütuf olmakla beraber aynı zamanda insanın sorgulanmasının da sebebidir. Bu nedenle ilk olarak insanın akıl sahibi olmasını sorumluluk nedeni olarak ele alacağız.

²⁸⁴ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 301-167; Te'vilât, c. 1, s. 251-252.

²⁸⁵ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 345-346; c. 3, s. 550.

2. 3. 1. 1. 1. İnsanın Akıl Sahibi Olması

İnsan, fiillerdeki ahlaki değeri ayırt edecek doğal bir yeteneğe sahip olmasaydı ahlakın varlığından söz edilemezdi. İyi ve kötüyü birbirinden ayırt eden yeteneğin kendine has bir adı vardır ki; buna vicdan denir.²⁸⁶ Vicdan, insanın içinde bulunan ahlaki otorite, ahlaki değerler ve hükümler arasında hüküm verme ve yargılama yeteneğidir.²⁸⁷ Başka bir ifadeyle vicdan, iyiyi kötüden ayırt ederek bizi iyiye sevk eden ve kötüden uzaklaştıran hakim güçtür.²⁸⁸

Dini literatürde iyi ve kötüyü ayırt etmeyle ilgili kullanılan kavram temyiz kelimesidir. Temyiz kavramı daha çok fıkıhta terimleşmiş olsa da Mâtürîdî'nin aklın özelliklerinden bahsettiği pek çok yerde bu kelimeye değindiğini görürüz. Arapça ayırmak anlamındaki “m-y-z” fiilinden gelen temyiz; birbirine benzeyen şeyleri birbirinden ayırt etmek anlamındadır. Bununla beraber temyiz, bazen de beyindeki bir kuvvete işaret eder.²⁸⁹

Mâtürîdî'ye göre Allah, insanı iyiyi kötüyü ayırt eden temyiz kabiliyeti ile yarattığı için insan sorumlu olmuştur.²⁹⁰ Bununla beraber insan kendisine verilen duyular vasıtasıyla elde ettiği bilgileri, temyiz yeteneği sayesinde belirli bir süzgeçten geçirir. Halbuki hayvanlarda da duyular olmasına rağmen temyiz kabiliyeti olmamasından dolayı insan, temyiz sayesinde onlardan bariz bir şekilde ayrılır.²⁹¹ Zaten temyiz yeteneği olmayan bir varlık Mâtürîdî'ye göre bizzat kendisi için değil başkası için yaratılmış demektir.²⁹² Bu sebeple diğer bütün yaratılmışlar temyiz sahibi olan insan için yaratılarak onun hizmetine verilmiştir.²⁹³

Mâtürîdî, insanın temyiz yeteneğinin ortaya çıkmasında özellikle iki duyunun önemine değinir. Bu duyular göz ve kulaktır. İnsan, göz sayesinde o anda var olan

²⁸⁶ Bertrand, Ahlak Felsefesi, s. 21.

²⁸⁷ Demir, Osman; “Vicdan”, DİA, İstanbul, 2013, c. 43, s. 100.

²⁸⁸ Erdem, “Osmanlı’da Ahlak Ve Bazı Ahlak Risaleleri”, s. 54.

²⁸⁹ İsfehânî, el-Müfredât, “temyiz” md., s. 783.

²⁹⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 301.

²⁹¹ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 5, s. 347.

²⁹² Mâtürîdî, Tevhîd, s. 235.

²⁹³ Mâtürîdî, Te’vîlât, c. 3, s. 178.

şeyleri idrak ederken kulak ile de duyulacak şeyleri işitir. Bu iki duyu vasıtasıyla gizli olan şeylerin bilgisine ulaşır. İnsanın göz ve kulakla elde ettiği bu bilgiler, akıl ile anlaşılır, kavranır, hıfzedilir. Böylece akıl, yapılacak ve sakınılacak şeyleri²⁹⁴, önemli ve değerli olanı böyle olmayandan, iyilikleri kötülüklerden, doğru ve uygun olanı saçma ve yanlış olandan, faydalıyı zararlıdan²⁹⁵ ayırt eder.²⁹⁶ Bu nedenle Mâtürîdî, akla “mizan” denildiğinden bahseder.²⁹⁷ Çünkü ona göre aklın kriterlerine göre iyi ve kötünün bilgisi asla değişmez. Her türlü şart ve zeminde aynı kalır. Bununla beraber aklın doğru bildiği bir meselede insanı o doğruya sevk etmesi önemlidir. Burada akıl hakkında emreden (âmiratün) ve nehyeden (nâhiyetün) kelimeleri kullanılmıştır.²⁹⁸ Buna göre aklın insanı bizzat iyi ve doğru olana teşvik etme, kötü ve yanlış olandan da engelleme işlevine sahip olduğunu görürüz. Bu tür bir faaliyet de bir tür öz denetim anlamına gelmektedir.

Birinci bölümde aklın garîzî/doğal ve müktesep olmak üzere ikiye ayrıldığından bahsetmiştik. İnsanın ahlaki sorumluluğunun değerlendirilmesinde hangi akli esas almak gerektiği konusunda genel görüş doğal akıl etrafında şekillenir. Makalatü'l-İslamiyyîn'de aklın olgunluğa erişmesiyle ilgili kısımda yer alan ifadeler insandaki mükellefiyetin akılla olduğu düşüncesine dayanır. Ergenlik, aklın kemale ermesiyle başlatılırken; aklın ilk düşünce üretmeye ve kesin bir yargıya varma sürecinin başlangıcı olarak belirlenmiştir. Aklın kemale ermesi; hayalle gerçek arasında bir ayrım yapabilecek seviyeye gelmiş olmaktır. Özellikle Cubbâî'nin verdiği örnekte çocuğun, fiilin iğne deliğinden geçmeyeceğini tefekkürle bilmesi²⁹⁹ aklın belirli bir olgunluğa ulaşmasını ifade etmektedir. Çünkü çocuğun hayal dünyası çok geniş olduğundan gerçekle hayali ayırt etmekte zorlanır. Bu örnek çocuklardaki somut işlemler döneminin bitip soyut işlemler dönemine geçişi ifade etmektedir.

²⁹⁴ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 87; c. 3, s. 412-413.

²⁹⁵ İyilik kelimesini “el-mehasin”, “kötülük” kelimesini “el-mesaviü”, doğru ve uygun kelimelerini “el-hikmetü”, yanlış ve saçma kelimesini es-sefeh sözcüklerinin yerine kullandık.

²⁹⁶ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 178.

²⁹⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 7.

²⁹⁸ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 249.

²⁹⁹ Eş'arî, Makalât, c. 2, s. 155.

Nitekim ilk çocukluk dönemi denilen 2-4 yaş ve 4-6 yaş grubu çocuklar, sadece duyuşal verilere göre hareket ederler. Özellikle 4-6 yaş dönemindeki çocuk için sadece bulunduğu mekan ve zaman vardır. O, bunun daha ilerisini düşünemez. Bu dönemde hızlı bir dil ve zeka gelişimi olduğu için çocuk devamlı deneme ve öğrenme içerisindedir. Gördüklerini ve duyduklarını tam idrak edemediği için bilgileri eksik ve yanlış ifade eder. Ayrıca bu dönemde çocukta canlı-cansız ayırımı da yoktur.³⁰⁰ Çocuk akli işlemlerden olan sınıflandırma ve gruplandırmayı yapamadığından detaylı bir düşünme yapıp bir yargıya ulaşamaz.³⁰¹

Fakat kişisel özellikler farklı olmakla beraber yedi yaşından itibaren çocukta algılama seviyesi yükselmiş, hüküm verebilme ve bir sonuca ulaşabilme gibi akli yetenekler gelişmiştir. Olaylar ve nesnelere arasında ayırım ve genelleme yapabilir hale geldiğinden artık çocuk soyut işlemler dönemine geçiş yapmış demektir. Artık hayalle gerçek arasını ayırt edebilecek olgunluğa gelmiştir.³⁰² İslam düşüncesinde bu yaş dönemine temyiz yaşı denilmektedir.³⁰³ Bu dönemden itibaren akıl yürütme yeteneği başladığı için çocukta aklî açıdan iyi ve kötüyü ayırt etme kabiliyeti de gelişecektir.

İşte Mâtürîdî ahlak eğitimini bu dönemden yani yedi yaşından itibaren başlatır. Ancak çocuğun dinen mükellef hale gelmediğini de belirtir. Yani yedi yaşından itibaren çocuğa ahlaki eğitim verilmeli, nerede ve nasıl davranılması gerektiği öğretilmelidir. Bununla beraber o yaştaki çocukların kendilerini yeterince tanımamaları ve yaptıkları şey hakkında bilgisiz olmaları nedeniyle dini ve ahlaki hitap yani sorumluluk onlara ait değildir. Çocuğa ahlaki bilgileri vermekle sorumlu kişi babadır. Ergenlik öncesini üç ayrı döneme ayıran Mâtürîdî, birinci dönemdeki çocukların henüz emir ve yasakla muhatap olmadıkları belirtir. Bu devredeki çocuklar ne kendi vücudunda ne de başkasının bedenindeki edep yerlerini diğer organlardan ayırt edemez. İkinci dönemdeki çocuklar edep yerlerinin farkında

³⁰⁰ Ay, Mehmet Emin; Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım, Timaş, İstanbul, 2003, s. 32-34.

³⁰¹ Ay, age., s. 38.

³⁰² Ay, age., s. 40.

³⁰³ İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-Ahlak, s. 47.

olmakla beraber cinsel anlamda bir şey hissetmez. Bu gruptakilere karşı mahremiyete dikkat etmek gerekir. Üçüncü dönemdekiler ise cinsel arzuların ortaya çıktığı ve bu arzuların gereğini yerine getirebilecek seviyedir. Bu dönemde mahremiyete özen göstermekle beraber yatakların ayrılması da gerekir.³⁰⁴

Ergenlikten önceki çocukluğun ilk dönemi yedi yaşından önceki süreç, ikinci dönem 7-10 yaş arasındaki devre, üçüncü dönem 10 yaş ile fizyolojik ergenliğin başladığı vakte kadarki zaman dilimi olduğu söylenebilir. Çünkü yedi yaş akli faaliyetlerin belirginleştiği temyiz yaşıdır. Bu açıdan bakınca yedi yaşına gelen bir çocuk, iyi ve kötüyü bedihi olarak ayırt edebilir. Aldığı eğitim vasıtasıyla ahlaki bilgileri gelişir. Bu dönemde çocuğa ahlaki davranışlar öğretilir. Çocuğun dini ve ahlaki yükümlülükleri de fizyolojik ergenlikle beraber başlamaktadır. Bu dönemden itibaren çocuk, yaptığı her fiilden ahlaki açıdan sorumludur.³⁰⁵

Sorumluluğun zamanını belirleme açısından aklın gelişim seyrinin belirlenmesine yönelik bu tesbitler temelde akli, mükellefiyetin ana nedeni görmekle alakalıdır. Aklın hangi özelliği nedeniyle insanın sorumlu tutulduğu sorusunun cevabında Mâtürîdî'ye göre bunun birkaç sebebinin olduğunu görürüz. Öncelikle onun sık sık vurguladığı gibi aklın iyiyi kötüden ayırt eden temyiz özelliğinin bulunması bu nedenlerin başında gelir. Aklın övülmeye layık olan davranışlarla yerilmeye neden olan fiilleri de temyiz etmesi bu bağlamdadır.³⁰⁶ Aklın bildiği bu tür iyi ve kötü davranışlar, tüm insanlar tarafından bilinen nesnel iyilik ve kötülük kapsamına girmektedir.

Mâtürîdî'ye göre temyiz yerinin akıl olması nedeniyle vicdanın akılla ilgili bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ona göre bir şeydeki iyilik ve kötülük akla ait apaçık bilgi ile bilinir. Eğer iyilik ve kötülüğe dair vasıflar o şeyin ayrıntısına yönelikse o zaman ya vahiyle veya detaylı bir inceleme ve düşünmeyle bilinir.³⁰⁷

³⁰⁴ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 479.

³⁰⁵ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 479-480.

³⁰⁶ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 301.

³⁰⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 464-465.

Onun bu düşüncesine göre vicdanı ikiye ayırmamız mümkündür. Bunlardan birincisi; aklın zorunlu olarak iyi ve kötüyü ayırt etmesidir. Buna göre vicdanın doğuştan olduğunu söyleyebiliriz. İkincisi ise kazanılmış vicdandır. Bu, tefekkürle bilme şeklinde olabileceği gibi vahyi bilgi ve diğer bilimlerle çevresel unsurların etkisiyle gerçekleşir. Fakat tefekkürün olabilmesi için aklî olgunluğun ve birikimin olması gerektiğini de unutmamamız gerekir.

İnsandaki doğuştan gelen ve kazanılmış vicdanın, nesnel ve öznel ahlaki değerlerle de ilişkili olduğu söylenebilir. İnsanın doğuştan gelen akli yetenekleriyle zorunlu olarak bildiği iyilik ve kötülüğün, temelde nesnel iyi ve kötüye karşılık gelmesi mümkündür. Çünkü herkeste ortak olarak iyinin ve kötünün açıkça bilinmesini, doğuştan gelen vicdanın bir tezahürü olarak görebiliriz. Fakat iyi ve kötünün belirgin olmadığı durumlarda ise bir tür göreceliliğin bulunması da söz konusudur. Böyle durumlarda akli melekeler ilerledikçe bunların ne olduğuna dair bilgi de o nisbette gelişecektir. Buradaki iyilik ve kötülüğün bilinmesi kazanılmış vicdan sayesinde gerçekleşebilir. Nitekim Mâtürîdî, “alîm” kelimesini açıklarken insanın alîm olmasını sağlayan ilmin; insanı her türlü üstün ahlaka (huylara) davet eden şey olduğunu belirtir.³⁰⁸ Onun burada bilgi ile ahlak arasında sıkı bir bağ kurduğunu görürüz. Alîm sıfatını kazanmak için insanın belirli bir akli olgunluğa ulaşması gereklidir. Böylece o insanda, iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği de gelişecektir.

Mâtürîdî'ye göre vicdanın fiilden önce olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, temyiz ehli olan insanın fiilden önce fiilin sonucu hakkında düşünmesine vurgu yaparak fiildeki iyilik ve kötülüğün ayırt edebileceğinden bahseder.³⁰⁹ Fakat fiilin sonuçları hakkında düşünmek aklî iyi ve kötü ekseninde olmalıdır. Çünkü ona göre her türlü iyiliğin ve doğruluğun sonucu akıl tarafından güzel kabul edilirken her türlü kötülüğün sonucu da akıl tarafından çirkin ve kötü görülür. Bu nedenle insan, yaptığı hayırlar nedeniyle övgüye layık olup sevap kazanır. Yaptığı kötülükler nedeniyle

³⁰⁸ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 54.

³⁰⁹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 1, s. 250-251.

ayıplanarak cezalandırılır.³¹⁰ Burada bahsedilen vicdan, fiilden önce karşımıza çıkmaktadır.

Yapılan eylem hakkında fiilden sonra insanın iç aleminde birtakım hesaplaşmaların olması vicdanın, eylemden sonra da olabileceğini gösterir. Fakat Mâtürîdî, insana verilen göz, kulak, kalp gibi organların yerince kullanılmadığında işlevlerini kaybedeceğinden³¹¹ bahseder. Dolayısıyla bu organların işlevlerine aykırı olarak kullanılması sonucunda tercih edilen kötü fiillerin alışkanlık haline gelmesi nedeniyle bir bakıma vicdanın da ortadan kalkması muhtemeldir. Bu nedenle vicdanın yani ahlaki bilincin kaybolmaması için ahlaki kararlılığın şart olduğunu söyleyebiliriz.

Fiil öncesi ahlaki sorumluluklardan akıl sahibi olmanın vicdanla ilişkisini bu şekilde inceledikten sonra şimdi de ahlaki sorumluluk açısından insanın ahlaki bilgiye sahip olmasını Mâtürîdî'nin bakış açısına göre değerlendirmeye çalışacağız.

2. 3. 1. 1. 2. İnsanın Ahlaki Bilgiye Sahip Olması

İnsanın fiiller hakkında bilgi sahibi olup olmaması, ceza ve yükümlülük açısından eski medeniyetlerde de tartışılan bir konudur. Bu konuda sarhoş olanla bilerek kötülük yapan bir insanın fiilini karşılaştıran Aristoteles, bunların fiillerini bilmeden yapma ve bilgisizlikle yapma açısından değerlendirir. Ona göre bilgisizce yapılan ile bilmeden yapılan eylem birbirinden farklıdır. Eğer bir eylem üzüntü ve pişmanlığa neden oluyorsa bu eylem bilgisizce yapılmış demektir.³¹² Sarhoş birinin yaptığı fiil, bilmeden yapılan fiil grubuna girer. Halbuki kötü insanın fiili bilgisizlikle yapılan fiildir. Çünkü kötü insan, yapılması ve uzak durulması gerekenler hakkında bilgisiz olması nedeniyle kötü olmuştur. Bu nedenle kötü insan için “istemeyerek yaptı” ifadesi kullanılmaz. İstemeyerek yapmak tercihe yönelik bilgisizlik değildir. Buradaki bilgisizlik, kötülüğün nedeni olan bilgisizliktir.³¹³ Sarhoşun fiilinin

³¹⁰ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s.345-346.

³¹¹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 35.

³¹² Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, s. 45.

³¹³ Aristoteles, age., s. 46.

bilmeden yapılan kötü fiil kategorisine girmesi, onun fiil esnasında akli başında olmamasındandır. Sarhoşun yaptığı kötü bir fiil, bilmeyerek yapılsa bile kötüdür ve cezayı hak eder. Çünkü o insan, sarhoşluk fiilini kendi tercihiyle yapmıştır. Sarhoşluk ise yaptığını bilmemeye neden olur. Kötü insan, iyi ve kötüyü öğrenme zahmetine katlanmadığı gibi kötülüğün kaynağı da kendisi olmuştur. Bu nedenle bilgisizlik cezayı gerektirir.³¹⁴ Fakat burada önemli bir fark vardır. O da sarhoş, yaptığı fiilden pişman olup üzüntü duyarken diğeri bundan nedamet duymadığı gibi zevk bile alabilir.

Buna göre insan fiillerindeki bilgisizlik ve bilmeden yapılan fiil, cezayı ve kınanmayı gerektirdiğine göre fiil hakkındaki sorumluluğun temel şartı; fiilin iyi veya kötü olduğunun bilinmesi olduğunu söyleyebiliriz. İnsan bir şeyin iyi veya kötü olduğunu nasıl bilir, sorusunun cevabı Matüridi'ye göre ilk önce bedihi olarak³¹⁵, ikincisi “öğrenerek” bilmek şeklindedir.³¹⁶ İnsan, nesne ve fiillerdeki iyiliği ve kötülüğü hem bedihi hem de kesbi olarak bilmesine rağmen ahlaki davranışı öğrenmeyle bilir. Öğrenme süreci bebeklikten itibaren başlar ve insan sosyalleştikçe gelişir. Bu bağlamda Matüridi, çocuklara ahlaki kuralların öğretilmesinin ebeveynin özellikle babanın veya çocuğun bakımıyla yükümlü diğer kimselerin sorumluluğunda olduğunu savunur. Ahlaki bir konuda çocuğun yaptığı herhangi bir hatada çocuk henüz reşit olmadığı için muhatap çocuğun velisidir ve çocuğa ahlaki iyi ve kötüyü öğretmediği için çocuğun velisi sorumludur.³¹⁷ Ebeveynlerin, henüz akli melekelerinin olgunlaşmadığı bu dönemde çocuğa ahlaki değerleri öğretmesi, tekrarlar yoluyla ve belirli bir disiplin uygulamakla gerçekleşir.³¹⁸ Buradaki eğitim, çocuğun akli açıdan ahlaki davranışları öğrenme sebebini idrak etmesine veya seçme hürriyetine yönelik bir faaliyet değildir. Bahsedilen eğitim doğrudan çocuğun doğuştan gelen yatkınlıklarının ebeveyn tarafından işlenmesi ve öğretilmesiyledir. Sosyalleşmeyle beraber sık sık tekrarlanan davranış kalıpları çocuğun kazanılmış

³¹⁴ Aristoteles, *age.*, s. 54.

³¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. 5, s. 464-465.

³¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. 3, s. 431.

³¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. 3, s. 478.

³¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, c. 3, s. 479.

tabiatının oluşmasına etki eder. Çocuğun öğrendiklerini sosyalleştikçe geliştirmesi, ahlakî düşünce kalıplarının oluşmasına neden olur.

Matüridi'nin bu bakış açısı, ahlakın öğrenme vasıtasıyla geleneksel yapı içerisinde başlayarak şekillendiğini gösterir. Gelenek içerisinde var olan ahlak daha sonra olduğu gibi devam edebilir veya öğrenilen bu değerler akıl vasıtasıyla geliştirilebilir ya da tamamiyle değiştirilebilir. Fakat burada öğrenilen bu bilgilerin doğruluğu nasıl test edilecektir? sorusuyla karşılaşmamız mümkündür. Çünkü insanın geleneksel yapıda öğrendiği ahlaki iyi ve kötünün göreceli bir anlam taşıması muhtemeldir. Buna karşılık Matüridi'ye göre insan ancak akılla, kendisine öğretilen değerlerin gerçek ve mutlak anlamda iyi veya kötü olduğunu ayırt edebilir. Bu nedenle insanın bilgilerini aklın süzgecinden geçirerek temyiz etmesi gereklidir.³¹⁹ Örneğin ebeveynin öğrettiği bir davranış veya çocuğun gözlemleyerek taklid yoluyla öğrendiği bir tavır, göreceli yaklaşıma göre doğru iken mutlak ahlaki değerler ve akıl esas alındığında yanlış olabilmektedir. Böyle bir durumla karşılaşan ve akli melekeleri olgunlaşan birey, aklın elde ettiği bilgilere dayanarak çocukluk döneminde kendisinde kazanılmış tabiat haline getirilmiş fakat akıl tarafından reddedilen bir davranışı terketmekle yükümlüdür. Bu durumda artık kazanılmış tabiat, tercihle ve eğitimle değiştirilir. Nitekim bu bağlamda Matüridi, akıl ve diğer bilgi vasıtalarını kendi tercihleriyle kullanmamaları, geleneklerine sınımsız bağlı ve atalarının öğrettiğinden başka bir doğruyu kabul etmemelerinden dolayı bu tür insanları taklid ehli olarak isimlendirmiştir.³²⁰ Bununla beraber ona göre bu insanların doğruyu görmelerine rağmen sırf inatlarından dolayı kabullenmemeleri hayal alemi içerisinde bir sefihlikle vasıflanmalarına neden olabilir.³²¹ Burada iyi ve doğru olduğu bilinen şeyin gerçekten iyi ve doğru olduğuna dair bir inanç söz konusudur. Bu inancın ispatlanması ise akli değil, duygusal yani nefsi ve tabii bir

³¹⁹ Matüridi, Te'vilât, c. 3, s. 412-413.

³²⁰ Matüridi, Te'vilât, c. 1, s. 119.

³²¹ Matüridi, Te'vilât, c. 2, s. 86.

yöntemle yapılmaktadır. Oysa onların bu tavrı Matüridi'ye göre kibirlenme, inat ve kendi arzularına uymaktan başka bir şey değildir.³²²

Yine Matüridi'ye göre kendisinde ilim olmayan bir insana doğru bilgiye ulaşma imkanının sağlanması gerekir. İnsan normalde her hangi bir konuda detaylı bir inceleme yaparak akli fonksiyonlarını kullansa onda incelediği konuda bir ilim meydana gelir. Fakat insanlar imkanları olduğu halde bu tür bir çaba içine girmedikleri ve böylece ilimi zayi etmeleri nedeniyle mazur görülmezler. Buna karşılık ilim elde etme konusunda kudret sahibi olmayan, kudreti engellenen veya ilimle arasında engel bulunan insan, o ilimden sorumlu değildir ve mazur sayılabilir. İlme ulaştığı halde o ilmin gereğini yapmayan ise sorumludur ve mazur görülmez. Çünkü burada insanın tercihi ön plandadır ve kendi tercihiyle bilgiyi terketmiştir.³²³

Buna göre bazı insanların ahlaki bilgiye ulaştıkları halde bunu uygulamadıkları diğer bir kısmının ise ahlaki bilgiye ulaşma imkanlarının olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Böyle bir durumda “İyinin ne olduğunu bildiği halde bazı insanlar neden bu bilgileri uygulamazlar? Bu konuda onları engelleyen nedir?” soruları karşımıza çıkar.³²⁴ Bu konu hakkında Matüridi'de bulduğumuz cevapları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İnsanın çeşitli tabiatlarda yaratılmasının yanında nefis adı verilen tutku boyutunda şiddetli duyguların da insan yapısında olması ve insanın hem tabiat hem de nefsin arzularına göre tercih yapmasıdır. Dolayısıyla insanın haz ve hoşlanmama odaklı bir tutum sergilenmesi.³²⁵ Buradaki haz, sadece bedene ait zevkler değil insana menfaat sağlayan ve insan tabiatının meylettığı her türlü şeydir.³²⁶

2. İnsan tabiatı ile aklın doğru bulduğu şeyler birbirinden farklı olduğu zaman tabiat ve akıl arasında bir çatışmanın olması, bu çatışmaya duyguların da katılarak

³²² Matüridi, Te'vîlât, c. 4, s. 72.

³²³ Matüridi, Te'vîlât, c. 4, s. 269.

³²⁴ Heller, Bir Ahlak Kuramı, s. 163.

³²⁵ Matüridi, Tevhîd, s. 67.

³²⁶ Matüridi, Te'vîlât, c. 5, s. 465.

tabiat lehine akla karşı bir zorlamanın gerçekleşmesi. Buradaki çatışmada akıl hem nefsi hem de tabiatı engelleyecek güçte olmasına rağmen insanın bizzat kendi tercihi ve iradesiyle tabiat ve nefsi lehine karar verip onların isteğini tercih etmesi ve böylece akıldaki unsurların zayıflaması bilginin kullanılmasına engeldir.³²⁷

3. İnsanda doğuştan gelen bazı olumsuz yatkınlıkların pekiştirilmesi veya olumlu eğilimlerin kötü yönde geliştirilip bunun insanda yeni bir tabiat haline gelmesi.³²⁸ Burada yanlış ve yetersiz eğitim söz konusu olabileceği gibi iyi ve doğru olana ait bilginin kasıtlı olarak terkedilmesi de mümkündür.

4. İyiyi öğrenmenin ve uygulamanın kimi zaman zor ve meşakkatli olması. Çünkü iyi ve doğrunun öğrenilip uygulanması ve bunun yerleştirilmesi emek ve disiplin ister.³²⁹

5. Bilgisizliğin ve cahilliğin hatta doğru olanı reddetmenin insanda ikincil bir tabiat haline gelmesi.³³⁰

Bütün bunlar iyinin ne olduğunu bildiği halde bazılarının iyiyi uygulamama nedenleridir. Bununla beraber kimi insanlar iyi ve kötüyü ayırt edecek yetenekte olmalarına rağmen iyi ve kötüyü ayırt edemezler. Bunun sebebi nedir, sorusuyla da karşı karşıya kalırız.³³¹ Matüridi'ye göre bu sorunun cevabını şu şekilde verebiliriz:

1. Bir kısım insanların bilgiyi elde etme metodu olarak sadece duyuları ön planda tutmaları veya duyu kaynaklı bilgiyi esas alarak değerlendirme yapmaları.³³² Buna karşılık kimi yerde de duyularla bilinecek şeyleri duyuların haricindeki delillerle değerlendirmeleri.³³³ Burada ilmî metotta yanlışlık yapma ve buna körü körüne bağlanma vardır.

³²⁷ Matüridi, Te'vilât, c. 4, s. 267.

³²⁸ Matüridi, Te'vilât, c. 5, s. 251.

³²⁹ Matüridi, Te'vilât, c. 3, s. 328.

³³⁰ Matüridi, Te'vilât, c. 3, s. 491.

³³¹ Heller, age., s. 163.

³³² Matüridi, Tevhîd, s. 178.

³³³ Matüridi, Tevhîd, s. 78.

2. Bilgi vasıtalarının gereği gibi kullanılmaması nedeniyle bu vasıtaların zayıflayarak iyi ve kötünün bilgisini elde etmede yetersiz hale gelmesi.³³⁴ Burada bilgiyi elde etme vasıtalarını kullanmakta özellikle akıl yürütme konusunda tembellik göstermek ve bu nedenle ilimden faydalanamamak da diğer bir sebeptir.³³⁵

3. İnsandaki şiddetli tutku ve hırsın tabiat haline gelip insanın sahip olduklarını bilinçli bir şekilde kötülüğe sarfetmesi iyiyi bilmeyi engelleyen bir durumdur.³³⁶ Burada insan bizzat kendi tercihiyle kötülüğü seçer ve bu yönde devam eder. Artık tercih ettiği şey zamanla kendisinden ayrılmaz bir özellik haline gelir. Bu nedenle de o insan, ahlaki iyi ve doğruyu artık fark edemez.

4. Yalancılık ve kibir gibi ahlakî yönden kötü davranışların insanda huy haline gelmesi de insanın iyi ve doğruyu öğrenmesinde bir engeldir. Bu insan tefekkür edebilirdi ve düşünebilirdi. Fakat onun yalancılığı ve kibri buna engel oldu. Artık bu kötü ahlaki özellikler ona öylesine yerleşmiştir ki; bunun tersini düşünmek mümkün olmadığı gibi iyi ve doğrunun bilgisi de ona gizli kalır.³³⁷

5. Bilgiyi öğrenme imkanının olmaması.³³⁸

6. Yanlış bilgiye sahip olmakla ve bunda ısrarcı olmamakla beraber farklı uğraşlarla meşgul olma nedeniyle doğru bilgiye ulaşamama.³³⁹

Görüldüğü gibi iyi ve kötünün bilgisine ulaştığı halde bu bilgiyi uygulamayan kişiye ait sebepler; hem onun kendi tercihine hem de duygu ağırlıklı oluşan kazanılmış tabiatına bağlıdır. İyi ve kötüyü ayırt edecek özellikte olmasına rağmen iyi ve kötüye ait bilgiyi elde edememe ise insanın kötü ahlaka sahip olmasıyla beraber bilgiye ulaşma sebeplerinde yapılan hataları da içermektedir. Her iki durumda da insanın tercih yeteneği ile olumsuz ahlaki özellikleri etkindir.

³³⁴ Matüridi, Te'vilât, c. 1, s. 22; c. 3, s. 378.

³³⁵ Matüridi, Te'vilât, c. 4, s. 36-157.

³³⁶ Matüridi, Te'vilât, c. 4, s. 46-47.

³³⁷ Matüridi, Te'vilât, c. 3, s. 576.

³³⁸ Matüridi, Te'vilât, c. 4, s. 269.

³³⁹ Matüridi, Te'vilât, c. 4, s. 345.

Dolayısıyla bunların hepsinde insan ahlaken sorumludur. Çevresel faktörlerden olan bilgiyi elde etme imkanının olmamasında ise bu sorumluluk düşmektedir.³⁴⁰ Fakat buradaki sorumluluğun olmaması, ahlaki açıdan nasıl değerlendirilmelidir? Eğer ahlaki alanda da sorumluluk her halükarda varsa bu sorumluluk nesnel ahlaki değerler açısından mı yoksa öznel ahlaki değerler bakımından mı olmalıdır? sorularına cevap bulmamız gereklidir.

Matürîdî'ye göre insanın en temel özelliklerinden olan akıl yürütme metodu onun doğruya ulaşmasında en önemli faktörlerdendir. Nitekim insan, tefekkür ederek inceleme ve araştırma yaparsa nesnel bir başlangıcının ve sonunun olduğunu görebilir. Böylece o, bunların yaratılmış ve onları bir yaratıcının var olduğunu anlayabilecektir. Bunu akıl yoluyla farkedene kişi, kendisini nefsinin arzularından alıkoymaya çalışacaktır.³⁴¹

Yine Mâtürîdî'ye göre insan düşününce, dünyanın ve kendisinin boş yere ve yok olmak üzere yaratılmadığını anlar. Çünkü amaçsız yapılan her şeyin saçma ve abes olacağını göz önünde bulundurarak, yaratılanların yok olmak üzere var edilmelerinin hikmetin dışında kalacağını fark eder. Nitekim insanın dünyadan sonra tekrar Allah'a dönmesi de bu hikmetle özdeştir. Zira iyi insanların kendilerine yapılan kötülük sebebiyle haklarının alınması ve iyilik yapanlara iyiliklerinin karşılığının verilmesi zorunludur. Eğer dünya hayatından sonra yeniden var oluş olmasaydı zulmedenler yaptıkları bu kötülük nedeniyle cezalandırılmaz ve iyilik yapanlar da iyiliklerinin karşılığında ödüllendirilmezlerdi. Bu nedenle iyilik yapmanın ve kötülük yapmamanın hiçbir karşılığı olmayacağından insanları iyiliğe teşvik etmenin ve kötülükten uzaklaştırmaya çalışmanın da hiçbir anlamı olmayacaktı.³⁴²

Mâtürîdî'nin düşüncelerinde insan tabiatına yönelik bir durum akli bir bakış açısıyla çözümlenmektedir. Çünkü insan tabiatının temeli menfaat ve fayda üzerine

³⁴⁰ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 269.

³⁴¹ Matürîdî, Tevhîd, s. 204.

³⁴² Matürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 86.

kurulmuştur. Eğer bir fayda elde etmeyecekse insanın o şeye yönelmesi söz konusu olamaz.³⁴³ Dünyanın sonunda bir hesaplaşmanın olması da insan tabiatına yönelik bir fayda ve zarar dengesini gerektirir. Burada kazançlı çıkmanın yolu ise akli metodları kullanarak akılla dengenin sağlanmasıdır. İnsan dünya ve içindekilerin geçici olduğunu öğrenince ve her şeyin bir amaç için var edildiğini ve bunları bu amaca göre yaratan bir yaratıcının varlığını kavrayınca yaptıklarının karşılığının da olacağını anlayacaktır. Bu bakımdan tefekkür ve derinlemesine incelemeye insan ahlakî açıdan sorumlu olduğunu bilir.

Dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu düşünceleri insanın bilgiye ulaşma imkanı olmasa da tefekkürle iyiyi ve kötüyü bilebileceğini ve bundan sorumlu olduğunu göstermektedir. O halde insanın ulaşması gereken ahlaki bilgi nesnel mi yoksa öznel midir, sorusuna baktığımızda; onun yorumlarından sorumluluğun nesnel ahlaki değerler açısından olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Allah tarafından yaratılan akıl, yaratılışa kendisine verilen temyiz yeteneğini kaybetmediği takdirde mutlak iyi ve kötüyü kolayca bilecektir. Zira aklın bedihi olarak bildiği şeyler her yerde ve her zamanda aynı niteliği taşır.³⁴⁴ Bu nedenle aklın bilmesi gereken bilgilerin nesnel ahlaki değerler olduğunu söyleyebiliriz.

Buraya kadar ahlaki sorumluluğa neden olan insani özelliklerden insanın akıl sahibi olması ve bilgiye ulaşması incelenmeye çalışıldı. Fiildeki sorumluluk sadece bunlarla sınırlı değildir. Bunun yanı sıra fiilin gerçekleşmesi esnasında fiille ilgili özellikler de sorumluluğa etki etmektedir. Şimdi de sorumluluğa neden olan fiile ait özellikler ele alınacaktır.

2. 3. 1. 2. Sorumluluğa Neden Olan Fiile Ait Özellikler

Kudret ve irade, insanın fiil ve hareketlerinin en önemli iki unsurudur. Eğer kudret ve irade olmasaydı, insanın eylemlerinden sorumlu olması düşünülemezdi. Çünkü iradenin varlığı insanın nedensellik alanı dışında bulunmasını sağlayan bir

³⁴³ Matürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 90-251

³⁴⁴ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 303.

özelliştir. Fakat iradenin bulunması tek başına fiilin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Tercihin yanında insanda fiilin var olmasını sağlayan gücün de varlığı gereklidir. Şimdi de insanın ahlaki sorumluluğunu daha iyi anlayabilmek için bu iki kavram incelenecektir.

2. 3. 1. 2. 1. Fiili Tercih Edebilme Yeteneğine Sahip Olmak

İnsanın ahlaki özgürlüğünü temellendirmek için iradî fiillere daha önce uzun bir şekilde değinildi. Burada sadece ahlaki sorumluluk açısından tercihe bağlı fiil ele alınacaktır. Bununla beraber irade, temelde insana ait bir özellik olmasına rağmen iradenin varlığı ve ortaya çıkışı sadece fiille mümkündür. Fiil olmadığında iradenin etkinliği de olmayacaktır. Her insanın fiilini tercihle yapmasından ve fiili nedeniyle fail olmasından hareketle iradenin fiille ilişkili olarak incelenmesi uygun görülmüştür.

İnsanda iki türlü fiil meydana gelir. Birincisi; insanın niyetine ve tercihinin bağlı olarak yaptığı iradî fiiller diğeri ise bir amaç veya niyet olmaksızın iradesiz yapılan fiillerdir. Bununla beraber insanın fiillerinin çoğunluğu iradi olarak meydana gelir.³⁴⁵ Bir refleks hareketi, titreme, yüz kızarması iradi olmayan fiillerdir. Fakat insan ister bir arzuya kapılarak ya da ciddi bir şekilde muhakeme yaparak olsun isterse amacı hedefine ulaşsın veya başka sonuçlara neden olsun bir şey yaptığının bilincinde olursa bu kişi iradeli eylem yapıyor demektir.³⁴⁶

İnsan, akıl sahibi bir varlık olduğu için fiillerini bir amaç ve niyete göre yapar. Bu bakımdan insanın iradeli fiille ilgili iki türlü sorumluluğunun bulunduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi; amaç ve niyet anlamındaki tercihle, diğeri bu tercihin sonucu olan fiille ilgili sorumluluktur. Bir fiil farklı zamanlarda yapıldığında farklı sonuçlara sebep olabilir. Bu nedenle fiil farklı şekillerde vasıflanabilir. Örneğin ormanda gizlenerek oradan geçen insanlara saldırarak, mallarını almayı amaçlayarak insanları öldüren yağmacı ile kaza sonucunda bir kimsenin ölmesine sebep olan bir

³⁴⁵ Akseki, Ahlak Dersleri, s. 92.

³⁴⁶ Heller, Bir Ahlak Kuramı, s. 70.

avcı arasında çok büyük bir fark vardır. Ortada birbirine benzer bir fiil olsa da her birinin amacı ve niyeti farklıdır. Birinin niyeti insan öldürmek iken diğerinin niyeti sadece avlanmaktır. Sonuçta her iki fiilin faili ahlaki sorumluluk açısından farklı değerlendirildiğinde yağmacı olan kişi fiilini bilinçli yapmış ve hedeflediği şey doğrultusunda bile bile bir insanı öldürmüştür. Bu nedenle hem cânî hem de katildir. Fiili nedeniyle hem ahlaki açıdan hem de kanun önünde suçludur. Fakat ikinci şahıs katil olsa bile cânî değildir. Çünkü o kişinin fiili ile amacı birbiriyle uyumlu olmamıştır ve bu sebeple ahlaken de sorumlu değildir. Buna göre insan, her fiilinden ahlaken sorumlu olmamaktadır. Sadece ihtiyarî fiillerdeki amaç ve fiil birbiriyle uyumlu olduğunda insan ahlaken sorumludur. Çünkü ahlakla ilgi meselelerde niyet ve amaç önemlidir.³⁴⁷

Mâtürîdî, insanların iradi fiillerinin sonucuyla karşılaştıklarında sorumluluk kabul etmek istememelerini tenkit eder. Bu insanlar yaptıklarını Allah'ın kaza ve kaderi sebebiyle yaptıklarını söyleyerek cibrî bir yaklaşımla kendilerini temize çıkarma yoluna giderler. Fakat o, onların bu savunmalarını reddederek fiil esnasında bu düşüncenin onlarda mevcut olmadığını aksine onların yaptıkları fiile yönelik bir gayeye sahip olduklarını belirtir. Dolayısıyla onlar fiil esnasında Allah'ın kendileri hakkında dilediği şeyin farkında değildirler. Aksine o insanlar yaptıkları fiil hakkında hangi amacı güdüyorlarsa onun bilincindedirler.³⁴⁸ Bununla beraber onların önlerinde yaptıkları bu fiilden başka seçenekler de mevcuttur.³⁴⁹ Buna göre ahlakî özgürlüğün gereği olarak insan, fiillerinden sorumludur. Onun bu sorumluluğu fiil öncesinde ve fiil esnasındaki tercihi nedeniyle olduğundan insanın fiiline zorlanması gibi bir şey söz konusu değildir. İnsanlara tercihleri sebebiyle mükafat ve ceza verilmesi de onların özgür iradelerinin bulunduğu ve bu nedenle de insanların sorumlu olduğunu gösterir.

³⁴⁷ Akseki, Ahlak Dersleri, s. 92-93.

³⁴⁸ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 609-610.

³⁴⁹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 196.

İnsanların kendi fiillerinin sorumluluğunu almamak için kaza ve kader konusuna sığınmaları hakkında Mâtürîdî, kaza-kader ve yaratmanın hiç kimse için bir mazeret olamayacağını belirtir. O, kaza ve kaderi Allah'ın ilmi ile açıklar. Allah neden yarattı ve hükmetti, diye sorulduğunda tercih edileceğini ve yapılacağını bildiği için şeklinde cevaplandırır. Nihayet Allah'ın dilemesi, yaratması ve hükmetmesi ile insanlar tercihte bulunarak, tercih ettiklerine kavuşurlar. Onlar bu fiillerinde Allah'ın ilmini bildiren bir kaynağa göre hareket ederek tercihte bulunmamışlar; aksine onlar kendilerindeki tercih ve seçme hürriyetine göre seçim yapmışlardır.³⁵⁰

Diğer yandan Mâtürîdî'ye göre insanlar ancak yaptıkları şey sebebiyle sorumludurlar. Bu nedenle Allah'ın onları buna zorlaması ve onları takdir ettiği şeye sevk etmesi söz konusu değildir. Eğer Allah'ın kaza ve kaderi olmasaydı bile insanlar yaratılışları gereği yine de şimdiki oldukları gibi olurlardı. Çünkü onlarda yaptıkları fiilin aksini yapabilme özelliği vardır. Bu nedenle kaza ve kader onları zorlamamıştır. İnsan da zaten bunun bilincindedir. Kaza ve kader ancak fiillerle ilişkili cevher ve arazların, fiillerin içinde bulunduğu zaman ve mekanın yaratılmasıyla ilgilidir. Bu nedenle insanın fiilinin sorumluluğunu reddetme gibi bir durumu söz konusu olamaz.³⁵¹

Nitekim Nesefî, Allah'ın tercihe bağlı fiili yaratmak istediğinde insanın aklına, bu fiilden sakınma veya o fiili reddetme gibi bir düşüncenin gelmediğini belirtir. İnsan o fiile niyet edip ona yöneldiğinde ve o fiili tercih ettiğinde, ona yönelik hareket o insanda yaratılır. İnsanda niyet bulununca Allah, yaratmada kendisinin genel kuralına göre yarattığından insanın zorlanması söz konusu değildir. Dolayısıyla Nesefî, fiil var olduğuna göre insan bunu nasıl reddedebileceğini sorgular.³⁵² Buna göre insan ihtiyari olarak bir şeyi yapmayı istediğinde bunu zorunlu olarak değil, bizzat kendi tercihiyle yapar.³⁵³

³⁵⁰ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 398.

³⁵¹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 399.

³⁵² Nesefî, Tebsıra, c. 2, s. 228.

³⁵³ Nesefî, Tebsıra, c. 2, s. 308-309.

İnsanın sorumluluğunu hem akıl hem de seçme hürriyeti ile temellendiren Mâtürîdî, insanların tercihleri nedeniyle belirli bir karşılık görececeklerini belirtir. O, insanların yaptıkları fiillerin kötü bile olsa kendilerine güzel gösterilmesinin Allah'a atfedilmesini, insanda Allah tarafından var edilen duygular nedeniyle olduğunu belirtir. Fakat burada önemli bir husus vardır. Kim neyi seçerse ve isterse onda seçtiği şeye yönelik arzu ve istek oluşmuş demektir. İnsan neden kötüyü seçer, diye sorduğumuzda ya tabiatı buna meyillidir veya şiddetli duygular insanı etki altına almıştır diyebiliriz. Burada önemli olan kötüye ilişkin şeylerin insanda alışkanlık yani kazanılmış bir tabiat haline gelmemesidir. Eğer öyle olduğu takdirde insan artık dönüşü çok zor olan bir yola girmiş demektir. Buna göre insanın seçtiği şey içindeki eğilimlerle ve alışkanlıklarına uygun olduğundan zorunlu olarak bu tercihler o kişiye güzel gözükecektir. Fakat bu durumun ilk başlangıcı insana ve tercihlerine ait olduğu için buna uygun şeyler yaratmasından dolayı insanın o şeyi güzel bulması Allah'a atfedilmiştir. Halbuki insan, iyi fiili kötü fiilden akli vasıtasıyla ayırt edebilecek konumdadır. Çünkü doğruluk ve diğer bütün hayırlı, güzel şeyler sonuçlarının iyiliği nedeniyle akıl tarafından güzel görülmüştür. Yine akıl, bütün kötülükleri de sonuçlarının çirkinliği nedeniyle kötü görür. Bu nedenle iyi fiil yapan kişi övülürken kötü fiili yapan kınanır.³⁵⁴

Bu noktada Mâtürîdî ile Eş'ariyye arasında belirgin bir fark ortaya çıkar. Eş'arîler de insanda belirli duygular yaratılmasını Allah'a izafe etmekle beraber, burada bir tür mecburiyetin olduğunu savunurlar. Daha açık bir ifadeyle bu tür duyguların oluşması nedeniyle insanın tercihinde zorunluluk içinde olduğunu ve bu duygular vasıtasıyla insanın yönlendirildiğini iddia ederler.³⁵⁵ Bu durum doğaldır ki pek çok konuda soru işaretlerine neden olmaktadır. Örneğin onlara göre Allah tarafından bu tür duyguların insanda var edilmesinin bir açıklamasını bulmak zordur. Eğer insanın tercihi yok hükmündeyse insanların iyi veya kötü oluşları kendi ellerinde değil demektir. Ayrıca istediğini iyi yapan istediğini kötü yapan bir tanrı

³⁵⁴ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 550.

³⁵⁵ Râzî, el-Metâlibü'l-Âliye c. 9, s. 42-43.

tasavvuru mevcutsa insan böyle bir tanrıya hem bu dünyası için hem de ahireti için nasıl güvenebilecektir, soruları hep gündemde olacaktır.

İnsandaki tercih yeteneği sorumluluk açısından değerlendirildikten sonra şimdi de kudret sorumluluk ilişkisi incelenecektir.

2. 3. 1. 2. 2. Fiilde Yapabilme Kudretine Sahip Olmak

İnsan fiillerinin iradeli olması insana ahlaki bir sorumluluk yüklediği için irade sonucunda ortaya çıkan kudretin de sorumluluğa neden olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insandaki kudretin, irade sayesinde iyiliğe veya kötülüğe sarf edilebilme imkanı vardır. İnsanın iradî olarak kudretini iyiliğe sarfetmesi nedeniyle mükafat, kötülüğe sarfetmesi nedeniyle ceza alması mümkündür. Bu nedenle öncelikle güç sahibi olmanın ne anlama geldiği ve ahlaki sorumlulukla ilgisinden dolayı kudretin iki ayrı fiille ilişkisi; fiil, kudret ve ahlaki sorumluluk bağlamında incelenecektir.

Kelamda insanın kudret sahibi oluşu, “istita’a” kavramı ile ifade edilmiştir.³⁵⁶ İstitaat; boyun eğmek anlamına gelen “t-v-a” fiilinden türemiştir.³⁵⁷ Cürcânî’ye göre istitaat, Allah’ın, ihtiyari fiillerini yapması için insanda yarattığı bir araz ve canlının fiile veya terkine güç yetirmesini sağlayan bir sıfattır.³⁵⁸

Mâtürîdî’nin insandaki güç için istita’a kavramının yanı sıra çoğunlukla kudret kelimesini kullandığını da görürüz.³⁵⁹ Bununla beraber istita’a, kudret, kuvvet, takat ve vüs’at kelimelerinin yakın anlamlı olmaları nedeniyle bunlarla sadece tek bir şeyin kastedildiği belirtilmiştir.³⁶⁰ Biz, konunun incelenmesi esnasında Mâtürîdî’nin tercihine uygun olarak kudret kavramını kullanacağız.

³⁵⁶ Toprak-Gölcük, Kelam, s. 228.

³⁵⁷ İsfehânî, el-Müfredât, “t-v-a” md., s. 529.

³⁵⁸ Cürcânî, Ta’rifât, “el-istitaa” md., s. 18-19; Toprak-Gölcük, Kelam, s. 228.

³⁵⁹ Mâtürîdî, Te’vilât, c. 3, s. 105.

³⁶⁰ Cürcânî, Ta’rifât, “istitaa” md., s. 19; Neseî, Tabsıra, c. 2, s. 113.

Kudret; kuvvet, insanın herhangi bir şeye güç yetirmesiyle ilgili olarak o kişinin durumuna ait bir sıfat şeklinde tanımlanmıştır.³⁶¹ Bununla beraber istita'a ile aynı şekilde tarif edilse de kudrette irade kavramı ön plana çıkar. Buna göre kudret; canlının fiile ve terkine irade vasıtasıyla güç yetirmesini sağlayan bir sıfattır. Yine kudret, irade gücüne göre etki eden bir sıfattır.³⁶²

Cebriyye'ye göre insanın hiç bir kudreti yoktur. Onun güç sahibi olarak vasıflanması da söz konusu değildir. Ayrıca insanın irade ve seçme hürriyeti de yoktur. İnsanın fiilleri tıpkı diğer varlıkların yaratılışı gibi insanda yaratılır. Varlıklara fiiller nasıl nisbet ediliyorsa insana da aynı şekilde nisbet edilir. Örneğin ağaç meyvelendi, güneş doğdu gibi. İnsandaki fiil cebren olunca ona verilen mükafat ve ceza hatta teklif bile cebren gerçekleşmektedir.³⁶³ Cebriyye'nin bu düşüncesinde zorunlu fiil ile ihtiyari fiil ayrımının olmadığını görürüz. Bu nedenle insan da dahil her şey zorunlu fiil yapan varlık kategorisindedir.

Buna karşılık insanın ahlaki sorumluluğuna önem vermesinden dolayı insanın iradesini ve kudretini ön plana çıkartan İmam Mâtürîdî'ye göre kudret ikiye ayrılır. Birincisi; fiilin öncesinde onun gerçekleşmesini sağlayacak aletlerin sağlam, sebeplerin de müsait olmasıdır. Bu tür kudret, hakiki anlamda belirli bir fiilin gerçekleşmesi için var edilmiş değildir. Bu nedenle bu kudretle pek çok fiil gerçekleştirme imkanından dolayı bu kudreti Allah'ın bir lütfu olarak görmek gerekir. İkinci tür kudretin tanımını yapmak ise mümkün olmamakla beraber onun en temel özelliğinin fiille beraber bulunması olduğu söylenebilir. Bu kudret, ihtiyârî fiille ilgilidir ve o fiilin gerçekleşmesi sırasında fiille beraber bulunur. Dolayısıyla tercihle beraber bu kudret fiile bitişik olarak ortaya çıkar ve insanın ceza ve mükafat kazanmasına neden olur.³⁶⁴

³⁶¹ İbn Manzur, Lisânü'l-Arap, "kudret" md., c. 5, s. 3546; İsfehânî, Müredât, "kudret" md., s. 657.

³⁶² Cürçânî, age., "kudret" md., s. 180.

³⁶³ Şehristânî, el-Milel ve'n-Nihal, s. 97; Bağdâdî, el-Fark, s. 186; Toprak-Gölcük, Kelam, s. 228.

³⁶⁴ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 342; Toprak-Gölcük, Kelam, 230-231.

Seyyid Bey, Mâtürîdî'nin kudret tasnifindeki birinci kudrete küllî kudret, ikincisine cüz-i kudret adını verir. Küllî kudret insanda potansiyel olarak bulunan kudrettir. Teklife konu olan kudret, bu kudrettir. Bu kudretin her hangi bir fiile sarfedilmesiyle beraber o fiile ait kudret ortaya çıkar ki bu da cüz-i kudrettir. Fiille beraber ortaya çıkan kudret, bu anlamdadır.³⁶⁵

Buna göre insanın ahlaki sorumluluğunun her iki kudret sebebiyle olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü potansiyel olarak bir gücün varlığının, gerekli yerlerde gerekli zamanda ahlaki eylemi zorunlu hale getirdiği düşünülebilir. Örneğin gücümüz yettiği durumlarda gözümüzün önünde gerçekleşen bir kötülüğe engel olmamız ahlaki bir zorunluluktur. Bununla beraber bizde bulunan potansiyel haldeki bu gücün iyi veya kötü bir fiile sarfedilmesi de ayrı bir sorumluluktur. Eğer yapılan kötülüğe engel olmaya gücümüz yettiği halde sessiz kalıyorsak ve engellemiyorsak ya da tam tersi olarak mümkün olduğunca o kötülüğü önlüyorsak küllî kudretimizi bir şekilde kullanmışız ya da kullanmamışız demektir.

Bununla beraber insanın ahlaki sorumluluğunun temellendirilmesi için kudretin iki ayrı fiile sarf edilme imkanının olması oldukça önemlidir. Bu meselenin kelimciler arasında tartışmalara neden olduğunu görürüz. Çünkü insanın fiillerinde zorunluluk olduğunu düşünenler, insandaki kudretin iki ayrı fiile imkan vermeyeceğini savunurlar.³⁶⁶ Buna karşılık insan fiillerinde tam ya da kısmi olarak belirli bir özgürlüğün olduğunu benimseyenler insandaki bu kudretin birbirine karşıt iki ayrı fiile sarf edilebileceğini kabul ederler.³⁶⁷

İnsanın tercihihine göre fiil yapma imkanını kabul edenler, kudretin hem iyilik hem de kötülük için kullanılabileceğini belirtirler. Hanefî alimlerinin kudret hakkındaki görüşleri Mu'tezile'nin bu konudaki düşünceleriyle aynı doğrultudadır.³⁶⁸ Ebû Hanîfe'ye göre insanın kötülük (isyan) yapmasına imkan veren güç aynı şekilde

³⁶⁵ Seyyid Bey, Usûlü-Fıkh Dersleri, s. 18.

³⁶⁶ Aydın, Ömer; Sadru'ş-Şerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum, 1996, s. 140, 144-145.

³⁶⁷ Aydın, Sadru'ş-Şerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri, s. 145.

³⁶⁸ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 349.

insanın iyilik (taat) yapmasını da mümkün kılar. Fakat kudretin iki karşıt fiile müsait olması aynı anda değil, farklı zaman dilimlerinde ortaya çıkar. Çünkü kudret mahalli, iki farklı fiile müsait olarak yaratıldığından ona ait kudret de aynı şekilde iki farklı davranışa müsaittir. Örneğin iyilik (taat) ve kötülüğün (ma'siyet) birbirinden farkı; bunlara sebep olan fiillerin özelliği nedeniyle değil, emre ve yasaklamaya nisbet edilmeleri bakımındandır. Örneğin secde fiili Allah için olduğunda taat, put için olduğunda isyan demektir. Her iki durumda hem fiil hem kudret aynıdır. Secde ise alını yere koymaktan ibarettir. Fakat nisbet ve niyet edilen varlık açısından farklılık vardır. İyi veya kötü oluş emir ve yasağa uygun olup olmamaya belirlenmiştir.³⁶⁹

Bu konuda Nesefî daha belirgin bir örnek verir. Ona göre fiille ilgili her türlü sebep³⁷⁰, birbirine karşıt iki farklı duruma her zaman için müsaittir. Gücün yardımcı unsurlarından olan çeşitli aletler ve organlar, fiil için birer sebep olmalarından dolayı bu duruma dahildirler. Örneğin dil, hem doğruluğa hem de yalana hizmet eder. Eğer kudret birbirine zıt şeyleri gerçekleştirmeye uygun olmazsa o zaman insanlar güç yeterilemeyen teklifle muhatap olurlar.³⁷¹

Bununla beraber kudretin, birbirine karşıt iki ayrı fiile elverişli olmasındaki temel nokta; tercihe bağlı fiilin zorunlu fiilden mahiyet bakımından farklı olduğunun kabul edilmesidir. Tercihe bağlı fiil; değişebilme özelliğindedir. Halbuki bir fiil değişmez ve aynı şekilde devam ederse bu durum, fiilin zorunlu olarak meydana geldiğini gösterir. Aynı şey fiile bağlı oluşan kudret için de geçerlidir. Eğer kudret iki farklı şeye müsait olmazsa yapılan fiil, zorunlu fiil olacaktır.³⁷² Böyle bir durumda insanın ahlaki sorumluluğundan söz edilemeyecektir.

³⁶⁹ Beyâzîzâde, el-Usûlü'l-Münîfe, s. 61; Sâbûnî, el-Bidâye, s. 64.

³⁷⁰ Fiille ilgili sebep denildiğinde fiilin var olması için muhtaç olduğu etkin unsurlar kastedilmiştir. Bunlar; fiilin gerçekleşmesini sağlayan fail, fiilin kendisine etki edeceği bir unsur, fiilin içinde var olacağı bir zaman dilimi ve bir mekan, fiilin oluşmasını sağlayan çeşitli aletler, fiilin var olması için gerekli olan yakın ve uzak bir gaye, fiilin nasıl yapılacağını gösteren bir plan ve rehberdir. bkz. İsfehânî, ez-Zerî'a, s. 297.

³⁷¹ Nesefî, Tebsıra, c. 2, s. 161.

³⁷² Mâtürîdî, Tevhîd, s. 349.

Mâtürîdî, kudretin ortaya çıkması için insanda kudreti kullanmaya yönelik yoğun bir arzunun, tercihin, meylin olmasını gerekli görür. Ona göre bu istek, seçim ve yönelim miktarınca kudret ortaya çıkar. İnsanda irade ortaya çıkmadığı sürece onu zayi etmesi nedeniyle kudret meydana gelmez. Çünkü bir şeyin tercih edilmesi nedeniyle bunun karşıtı olan şey, tercih edilmemiş demektir. Bu nedenle seçilmeyen şeye ait kudret oluşmaz.³⁷³ Burada geçen zayi etmenin iyi olanın tercih edilmeyip kötü olanın seçilmesiyle, olumlu anlamdaki kudretin artık ortaya çıkmaması olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bahsi geçen fiilin gerçekleşmesine yönelik kudretin oluşmaması daimi değil sadece o an içindir. Çünkü fiile ait kudret arazdır ve süreklilik arz etmez.³⁷⁴

Bu bağlamda Mâtürîdî, çok yalancı ve kötülükte aşırıya kaçan bir insanın doğruluğa ulaşamamasının iki nedeni olduğunu belirtir. Bunlardan ilki; Allah'ın, o kişinin kötülüğü tercih edeceğini bilmesi nedeniyle o insanın iyiliğe ulaşamamasıdır. Diğer ise o kişinin yalancılığı ve aşırılığı tercih etmesi nedeniyle bu tercihin olduğu vakitte doğruluğa erişememesidir.³⁷⁵ Mâtürîdî'ye göre fail konumundaki insan hangi fiili işliyorsa Allah, onda o fiili yaratır. Örneğin küfür fiilini işleyen kimsenin fiilini hidayet olarak yaratmaz. Onun kötülüğü tercih etmesinden dolayı kötülüğü yaratır. Aynı şekilde iyilik yapan insanın fiilini de kötülük olarak yaratmaz. Çünkü o, iyiliği tercih etmiştir.³⁷⁶ Dolayısıyla insanın tercihinine göre fiilin yaratıldığını söyleyebiliriz.

Bununla beraber burada farklı bir durum da söz konusudur. Fiil başlangıçta bu şekilde insanın tercihinine göre şekillenmektedir. Fakat daha sonrasında ısrarla tekrarlanan fiiller alışkanlık veya kazanılmış tabiat haline geleceği için insanın bunu terketmesi zorlaşacaktır. Yalancılığı ve aşırılığı devamlı tercih eden kişide artık bu kötü davranışlar kendisinde birer kazanılmış tabiat haline geldiği için değişmeyecektir. Böyle bir insanın bundan kurtulması mümkün olsa bile bunun için

³⁷³ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 352.

³⁷⁴ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 345-346.

³⁷⁵ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 341-342.

³⁷⁶ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 291.

çok yoğun bir istek ve çabanın olması gereklidir. Bu bakımdan yalan ve zorbalık gibi davranışlarla ahlaki yozlaşmada zirveye ulaşan birisi için kurtuluş çok da mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu yozlaşmayı dini alanda da sürdüreceği için bunun sonu artık kalp mühürlenmesidir.³⁷⁷

Mâtürîdî, kudretin birbirine zıt iki fiile elverişli oluşunu kabul ederek insanın ahlaki özgürlüğünü temellendirmiş ve böylece cebr anlayışını reddetmiştir. Buna karşılık Eş'arîler, kudretin fiille beraber oluşunu kabul etmelerine rağmen kudretin iki karşıt fiil için geçerli olmasını kabul etmediklerinden cebre yaklaşmışlardır. Onlara göre kudret, birbirine karşıt iki fiilden sadece birini gerçekleştirmeye elverişlidir.³⁷⁸ Çünkü kudret, fiille beraber olduğu için fiilin hangi yönü seçilirse sadece ona ait olacaktır. Eğer kudret fiilin birbirine karşıt her iki tarafı için geçerli olsa böyle bir durumda bu kudret nedeniyle iki zıt şey bir araya gelecektir. Bunun imkansızlığından dolayı kudretin iki karşıt fiile uygun olduğu söylenemez. Hatta fiiller birbirine benzer olsalar da kudretin fiille beraber bulunması nedeniyle yine de değişen bir şey olmaz. Zira her bir kudretin birbirinden farklı olmasından dolayı bir kudret ne aynı anda ne de birbirinin peşi sıra olacak şekilde iki makdura etki edemez.³⁷⁹ Bununla beraber onlar, eğer bir varlığın karşıt şeylere güç yetiren olduğunu kabul etseler bile bunun ancak farklı ve birden çok kudretle mümkün olacağını belirtirler.³⁸⁰

Onların bu görüşünün özünde kudreti insanın öz yapısına ait bir sıfat olarak kabul etmemeleri bulunmaktadır. Onlara göre insanın gücü denildiğinde insanın fiili yapabilme gücüne sahip olması anlaşılmaktadır. Fakat bu güç, insanın dışında ve ondan ayrıdır. Çünkü insan, bazen bilgili bazen bilgisiz, bazen hareketli bazen de hareketsiz olabilmektedir. Buna göre insanın bilgili ve hareketsiz olması kendinden olmadığı gibi gücü de kendisinden değildir. Eğer güç, insanın kendi yapısının özünde olsaydı, o zaman insanın daima hiç kaybolmayan bir güce sahip olması gerekirdi.

³⁷⁷ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 344-345.

³⁷⁸ Şeyhzâde, Nazmü'l-Feraid, s. 51-52.

³⁷⁹ Cürçânî, Şerhu'l-Mevakıf, c. 2, s. 498-499.

³⁸⁰ Cürçânî, age., c. 2, s. 500-501.

Oysa insan bazen güçlü bazen de güçsüzdür. Bu da bize onun gücünün kendi varlığının dışından olduğunu gösterir.³⁸¹

Ebu Hânîfe, kudretin iki karşıt fiile uygun olmadığı şeklindeki görüşün cebr ile tefviz arasında bir konumda bulunduğunu belirtir.³⁸² Bu nedenle Eş'arîler'in kısmen cebrî bir anlayışa sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onlar insandaki kudretin fiil üzerinde hiç bir etkisinin olmadığını savunurlar. Böyle bir durum aslında kudreti reddetmekle eş değerdir.³⁸³ Nitekim onlara göre insanın kudreti yaratılmış olduğu için hâdis kudretin fiilde hiç bir etkisi yoktur. Onların bu görüşlerinin temelinde Allah'ın acizlikle vasıflanması endişesi vardır. Onlar bu düşüncelerini delillendirirken mümkün varlıkların sadece Allah'ın eseri olmasından hareket ederler. Eğer mümkün varlıklara insanlar da etki edebilseydi o zaman Allah ile insanın kudreti ister uyumlu olsun ister çatışsın her halükarda Allah'a acizyet nisbet edilmiş olacaktır ki; bu imkansızdır. Bu nedenle insanın kudretinin fiil üzerinde hiçbir etkisi yoktur.³⁸⁴

“İnsan taati seçtiğinde taat oluşur, isyanı seçtiğinde isyan meydana gelir.” şeklindeki söze karşı Râzî, bu seçimin insanın kendisi ile olduğu kabul edildiğinde Mu'tezile'nin sözüne benzeyen bir iddia ortaya çıktığını belirtir. Eğer kendisi ile olmadığı söylenirse bunun bir zorunluluk olduğuna değinir. Allah bir fiili insanda yarattığı zaman zorunlu olarak o fiil meydana gelir. Şayet bir fiili insanda yaratmazsa o fiilin meydana gelmesi imkansız olur. Bu nedenle insan mecburdur. Fiilin taat veya isyan olarak vasıflanması fiilin kendisinden kaynaklanmaz. Fiilin bu şekilde vasıflanması sadece emir veya nehiy sebebiyledir. Eğer bu sıfatların fiilin kendisinden kaynaklandığı kabul edilirse o zaman hadıs kudretin fiilde etkisinin olduğu kabul edilmiş olacaktır³⁸⁵ ki bu Eş'arîlerin asla benimsemeyeceği bir

³⁸¹ Eş'arî, el-Luma', s. 93; Toprak-Gölcük, Kelam, s. 229-230.

³⁸² Seyyid Bey, Usûl-ü Fıkh Dersleri, s. 130.

³⁸³ Seyyid Bey, age., s. 133.

³⁸⁴ Cürçânî, age., c. 2, s. 472-474.

³⁸⁵ Râzî, el-Muhassal s. 199.

düşünceciir. Dolayısıyla Râzî, insanın fiillerinde mecbur olduğunu söyleyerek insanın ahlaki sorumluluğunu anlaşılması zor bir hale getirmiştir.

Buraya kadar fiil öncesi ahlaki sorumluluk ve fiil ilişkisi bağlamında insanın sorumlu olmasının nedenleri incelenmeye çalışıldı. Bunlar arasında insanın akıl ve bilgi sahibi olması nedeniyle insani sorumluluklar, tercih yeteneği ve kudret ilişkisi bakımından fiille ilgili sorumluluklara değinilmiştir. Fakat insanın fiilden önce sahip olduğu nitelikler, doğrudan insanın sorumlu olması düşüncesinden hareketle değerlendirilmiştir. İnsanın asıl sorumluluğu eylemlerle ortaya çıktığından fiil sonrası sorumluluğun ele alınması gerekmektedir. Bu nedenle şimdi de fiil sonrası ahlaki sorumluluk konusuna değinilecektir.

2. 3. 2. FİİL SONRASI AHLAKİ SORUMLULUK

İnsan fiillerinin sonuçlar açısından değerlendirilmesi, temelde insanın özgür olup olmamasıyla ilgilidir. Eğer insan özgürse fiillerinden çıkan sonuçlar beklenildiği şekilde olabildiği gibi hiç umulmayan bir tarzda da meydana gelebilir.³⁸⁶ Buna karşılık şayet insan özgür değilse yapılan fiilin her zaman hesaplanıldığı gibi bir sonuç vermesi söz konusudur. Çünkü hangi tür olursa olsun her eylemde kendine has belirli bir sonucun olacağını söylemek insanın bir tür nedensellik içerisinde hareket ettiğini kabul etmek demektir. Bu nedenle fiillerin sonuçlarıyla ilgili sorumluluk problemi insanın belirli bir özgürlük alanının varlığını kabul etmekle mümkündür.

Bir insanın, fiilin sonuçlarından sorumlu olup olmadığı, sorumluydu bu sorumluluğun ne oranda olduğu, eylemden doğan sonuçların failin amacıyla uygunluğu, kasıtsız sonuçların fail hakkındaki hükmü, fiilin sonuçlarının fail tarafından değerlendirilip değerlendirilmediği, failin fiili için nasıl bir metot izlediği gibi hususlar sonuçlarla ilgili olarak tartışılan problemlerden bazılarıdır.³⁸⁷

³⁸⁶ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 310.

³⁸⁷ Heller, Bir Ahlak Kuramı, s. 107.

Fiilin oluşum aşamasındaki süreçlere daha önce değinmiştik. Bunlar; fiilin zihinde tasavvuru, fiilin lehinde ve aleyhindeki düşünceler, bu düşünceler hakkında mukayeseler, kast ve azim içeren hüküm yani tercih ve fiilin gerçekleşmesidir.³⁸⁸ Bu süreç içerisinde kararın ortaya çıktığı kast, azim ve tercih kısmı fiilin varlık kazanmasında olduğu kadar belirli bir sonuca ulaşmasında da aynı şekilde önemlidir. Çünkü bir fiil bu aşamayla beraber, başladığı andan itibaren sadece fiilin failini değil aynı anda belirli sayıda diğer insanları ya da tüm dünyayı etkileyebilir.³⁸⁹ Bu nedenle fiilin başlangıcı ile sonucu belirli bir oranda ön görülebilir. Örneğin fiilin başlangıcında iyiliği önceleyen birisi fiilin sonucunda da iyiliği bekleyebilir.

Fakat burada farklı bir sorunun karşımıza çıktığını görürüz. O da sonuçların değerlendirilmesinde görüş ayrılıklarının bulunmasıdır. Daha açık bir ifadeyle kimine göre iyi olan bir sonucun, kimi için kötü olmasıdır. Bunun temel nedeninin değerlerin, öznel değerlere dayanarak temellendirilmesi ve eylemin amacında bunların esas alınması olduğunu söyleyebiliriz.³⁹⁰ Fiille ilgili niyetler ve amaçlar eğer kişisel özellikler, arzular, menfaatler gibi öznel değerlere göre belirlenirse çıkan sonucun da göreceli olmasını rahatlıkla ifade edebiliriz. O halde değerler hiyerarşisi içinde sebep-sonuç ilişkisinin varlığını kabul ettiğimizde ne yapmamız gerektiğine dair Mâtürîdî açısından verilecek cevap; nesnel değerlerin esas alınması şeklinde olacaktır. Çünkü o; kişisel menfaatler, arzular öncelendiğinde alemde daima kargaşa ve huzursuzluğun hakim olacağından bahseder.³⁹¹

Onun ifadelerinde her zaman buna benzer açıklamaları görmemiz mümkündür. Bunu anlatırken o, insanın eylemden önceki zihinsel muhakeme sürecini akıl-tabiat, akıl-nefs karşılaşması şeklinde ele alır. Ona göre nefis ve tabiat subjektif karar verme mekanizmasını oluştururken, akıl objektif bir sistemi anlatır. Bu nedenle akıl, bir bakıma bir tür otorite görevinde ve nesne değerlerin mihenk taşı

³⁸⁸ Yüksel, Mâtürîdîler ve Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, s. 70; Fonsegrive, İlmü'n-Nefs, s. 426-430.

³⁸⁹ Heller, age., s. 107.

³⁹⁰ Heller, age., s. 110.

³⁹¹ Mâtürîdî, Tevhîd, s. 65.

hükümündedir.³⁹² Dolayısıyla akıllı kullanmanın ahlaki bir sorumluluk olduğunu söyleyebiliriz.

Mâtürîdî'nin insan eylemlerini akıl, sonuç ve eylem ilişkisi bakımından hikmet ve sefeh kavramlarını ön plana çıkartarak ele aldığını görürüz. O, insanın fiillerinde sefahliğin olması nedeniyle sorguya çekileceğinden bahseder.³⁹³ Burada aslında insanın yaptığı fiilin sonuçları nedeniyle bir sorgulanma da vardır. İnsanın hem hikmetli hem de sefihçe yani saçma ve abes fiiller yapması imkan dahilindedir. Bu nedenle insan, sorgulanıp kötü bir fiil işlemesi nedeniyle cezalandırılacağından hikmetli davranmaya yönelmelidir.³⁹⁴ Matürîdi, insanın sorgulanacağından hareketle onun hikmetli davranışta bulunmasının gerekliliğini vurgular. Çünkü hikmetli davranışın özünde sonuç odaklı düşünme vardır.

Hikmetli davranışın ne demek olduğunu anlayabilmek için bu kelimenin anlamını incelemek doğru olacaktır. Hikmet; “bitirmek, sonuçlandırmak” anlamındaki Arapça “h-k-m” fiilinden türemiştir.³⁹⁵ “H-k-m” kelimesinin temelinde bir şeyi islah etmek için bir tür alıkoyma ve engelleme anlamı vardır.³⁹⁶ Hikmet ise; ilim ve akılda hakka uygun olanı yapmaktır. Hikmet kavramı insan için kullanıldığında varlıkları tanımak ve hayırlı işleri yapmak demektir.³⁹⁷ Matürîdi, hikmeti; peygamberlik özelliği olmadığı halde insanın fiilinde isabet etmesi³⁹⁸ veya akla uygun olan her türlü söz ve fiil³⁹⁹ şeklinde tanımlar. O, hakîmi ise fiilinde isabet eden ve bir şeyi hakettiği yere koyan⁴⁰⁰ olarak tarif eder. Hikmet kimilerine göre insana akıl ve anlayış verilmesi, bazılarının göre dinde derin anlayış verilmesi, bazılarının göre ise ilimdir. Filozoflar hikmeti, davranışla beraber bilginin olması

³⁹² Mâtürîdî, Tevhîd, 303.

³⁹³ Marürîdi, Te'vilât, c. 3, s. 323.

³⁹⁴ Matürîdi, Kitâbü't-Tevhid, s. 301.

³⁹⁵ Komisyon, Mucemü'l-Vasit, “h-k-m” md., c. 1, s. 190.

³⁹⁶ İsfehani, el-Müfredât, “h-k-m” md., s. 248.

³⁹⁷ İsfehânî, age., “h-k-m” md., s. 249.

³⁹⁸ Matürîdi, Te'vilât, c. 4, s. 66. Buradaki isabet; kastettiği ölçüde amacına ulaştığında kasteden kişi için kullanılan bir kelimedir. (Bkz. İsfehani, age., s. 494.) Bu kelimeyi “amaçladığı hedefe tam olarak ulaşan yani on ikiden vuran” anlamı verilebilir.

³⁹⁹ Matürîdi, Te'vilât, c. 4, s. 443.

⁴⁰⁰ Matürîdi, Te'vilât, c. 3, s. 550.

şeklinde tanımlarken; hakîmi ise hem bilgisi, hem ilmi, hem de davranışı birbiriyle uyum içinde kişi olarak tarif ederler.⁴⁰¹ Buna göre hikmette bulunması gereken temel özelliklerin bilgi ve ilimle beraber isabet eden ve yerli yerince olan davranış olduğunu söylemek mümkündür.

Hikmetli davranışın temelinde akla uygunluk vardır. Mâtürîdî'nin burada aklın iyi ve kötüyü bilmesindeki kriterleri esas aldığını görürüz. Bu kriterler; bir şeydeki iyilik ve kötülüğün o şeyin özünde bulunması, onun bir emir veya bir yasak olması ya da sonucunun övgü veya yergi sebebi olması şeklindedir.⁴⁰² Bunlar arasında konumuzla ilgili olan husus, sonuçla ilgili olan kısımdır. Yani insan, hikmete uygun bir davranışta bulunmak için iyi ve kötüyü belirlerken fiilin sonunda karşılaşılabilecek şeyi hesaba katmalıdır. Mâtürîdî'nin bahsettiği bu ölçü onun insan görüşündeki en önemli davranış kalıbıdır. Ona göre insan, sadece ahlakla ilgili konularda değil var oluşunu sorgulamaya yönelik her türlü meselede bunu göz önünde bulundurmalıdır. Onun bu anlamda en çok kullandığı kelime “akıbet” kavramıdır. Nitekim o; fiillerdeki sonuçların (avakıb), başlangıçlarda yani kasıt ve istek aşamasında bulunduğundan bahseder.⁴⁰³ Daha açık bir ifadeyle insan başlangıçta ne arzuluyorsa neyi kastediyorsa sonuçta onunla karşılaşılır. Bunun anlamı “ne ekersen onu biçersen” şeklinde ifade edilen atasözümüzde ortaya çıkmaktadır.

Bu konuda Mâtürîdî'nin daima kullandığı akıbet kavramı, her şeyin sonu anlamına gelen “a-k-b” fiilinden türemiştir.⁴⁰⁴ Akıbet; sonuç, ceza ve sevap⁴⁰⁵, bir şeyin sonunu ve bitmesini, tamamlanmasını⁴⁰⁶ ifade eder.

Akıbetin hikmet kavramıyla ilişkili olarak en çok kullanıldığı ifadeleri, Mâtürîdî'nin Allah'ın fiillerini anlatırken yaptığı açıklamalarda görürüz. O, alemin

⁴⁰¹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 66, 141.

⁴⁰² Mâtürîdî, Te'vilât, c. 1, s. 251.

⁴⁰³ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 5, s. 345.

⁴⁰⁴ İbn Manzûr, Lisanü'l-Arab, “a-g-b” md., c. 4, s. 3022.

⁴⁰⁵ İsfahânî, el-Müfredât, “a-g-b” md., s. 575.

⁴⁰⁶ Komisyon, Mucemü'l-Vasıt, “a-g-b” md., s. 213.

ve içindekilerin yaratılışının belirli bir amaç ve fayda doğrultusunda olduğunu delillendirirken Allah'ın hikmet sıfatına vurgu yapar. Ona göre Allah, yarattığı her şeyi amaç-sonuç ilişkisi içinde yaratmıştır. Alemin yaratılışındaki fayda O'nun kendi menfaati için değil aksine insanların faydaları ve ihtiyaçları içindir. Eğer alem, her hangi bir amaç ve sonuç ilişkisi gözetilmeksizin sadece yok olmak üzere yaratılmış olsaydı o zaman Allah'ın bu yaratışı anlamsız ve saçma olurdu. Nitekim bir binayı yıkmak ve yok etmek için yapanın fiili nasıl amaçsız ve hedeflenen bir sonucu olmayan kötü bir fiilse yaratılışın amaçsız ve sonuçsuz olduğunu düşünmek de hikmeti göz önünde bulundurmamak demektir.⁴⁰⁷

Buradan anlıyoruz ki hikmet; amaç-sonuç dengesini kurmaya, iyi ve faydalı olana yönelik bir kavramdır. Dolayısıyla insan için hikmete uygun fiil denilince belirli iyi bir amaç doğrultusunda ve iyi bir sonuç elde etmeye yönelik aklî kriterlere uygun fiil demektir. Bu konuda Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in "Eğer bir iş yapmayı istersen o işin sonucunu iyice ve detaylı bir şekilde düşün. Şayet işin sonucu doğru olursa onu devam ettir ve tamamla. Eğer o, bir suç ve haddi aşma ise onu sonlandır."⁴⁰⁸ şeklindeki hadisini delil olarak getirir. Bu bakımdan insanın, fiilinin sonuçları hakkında akıl yürütmesi zorunludur. Çünkü ona göre temyiz ehli olarak vasıflanan akıl sahibi insanın fiilinden maksat, o fiilin sonucu olmalıdır. Sonuç; hedeflenen şey olduğunda aslında sonucun, fiilin ilk başlangıcında bulunduğu ortaya çıkar.⁴⁰⁹

Hikmet kavramıyla ilgili olarak kullanılan diğer bir kelime "hakk" kavramıdır. Uyumlu ve uygun olmak anlamlarına gelen hakk kelimesi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Bir şeyi hikmetin gerektirdiği şekilde yapmak, hikmetin gerektirdiği tarzda yapılan şey, gerektiği vakitte, gerekli yerde, gerektiği kadar söz ve fiil hakk olarak isimlendirilmiştir.⁴¹⁰ Mâtürîdî hakkı; övgü ve tercih sebebi olan her

⁴⁰⁷ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 421.

⁴⁰⁸ Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam, el-Müsanef, tahkik Habîbü'r-Rahmân el-Âzami, Pakistan (Karaci), 1983, c. 11, s. 165.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 345-346.

⁴¹⁰ İsfehânî, el-Müfredât, s. 246.

söz ve fiil olarak tanımlar.⁴¹¹ O, bir başka yerde hakkı; akıl ve hikmet tarafından övülen ve güzel görülen her şeyin ismi olarak tarif eder.⁴¹² Bu tanımlamalara göre hak olan davranış hikmeti gerektirdiğine göre salih amel olarak ifade edebileceğimiz davranışların da hak ve hikmet kavramına dahil olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ona göre salih amel; insanların mutlu olmasını sağlayacak şekilde ve hikmetin gerekli gördüğü her türlü davranıştır.⁴¹³

Bütün bunlara göre akıbet, hak ve salih amel kavramlarının birbiriyle çok sıkı bir bağlantısının olduğunu ve bunların hikmet kavramının çatısı altında topladığını belirtebiliriz. Buna göre hikmete uygun davranışın; akli kriterlere uygun, sonuç bakımından övgüye değer olan, yerinde ve zamanında yapılan her iyi ve doğru fiil olduğunu söylememiz mümkündür. Böylece Mâtürîdî açısından hikmete uygun davranışın, güzel ahlakın en temel vasfı olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla beraber insan davranışlarında hikmeti ortadan kaldıran bir takım sebepler vardır. Bunlar bilgisizlik, acziyet ve ihtiyaç halidir.⁴¹⁴ İnsan bu sebeplerden dolayı doğru olmadığı halde hikmete muhalif davranış sergileyebilir. Böylece onun fiili sefeh ismini alır.

Hikmetin karşıtı olarak kullanılan sefeh ise değersizlik, sonuçsuzluk, bilgisizlik⁴¹⁵ anlamına gelmektedir. Bu kelime nefsin hafifliği için kullanıldığında dünyevi ve uhrevi işlerdeki akıl eksikliğini anlatır.⁴¹⁶ Mâtürîdî, sefihi; cahiller gibi davranan ve onların yaptığını yapan kişi olarak tanımlar. Alim bir kişi sınırları zayıf edip kötü davranışları yaptığında da onun için bu kelime kullanılır.⁴¹⁷ Yine saçma ve kötü olduğunu bildiği halde hoyratça yapılan davranışa sefeh denilmiştir.⁴¹⁸ Sefihin yaptığı fiil, abes yani saçma olarak isimlendirilir.⁴¹⁹ Abes, insanın işine oyun, eğlence

⁴¹¹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 61.

⁴¹² Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 411.

⁴¹³ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 4, s. 479.

⁴¹⁴ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 5, s. 318.

⁴¹⁵ Komisyon, Mucemü'l-Vasıt, "s-f-h" md., s. 434.

⁴¹⁶ İsfehâni, el-Müfredât, "s-f-h" md., s. 414.

⁴¹⁷ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 1, s. 356.

⁴¹⁸ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 1, s. 17.

⁴¹⁹ Mâtürîdî, Te'vîlât, c. 3, s. 321.

karıştırmasıdır. Bu kelimenin Türkçe'deki karşılığı saçmadır. Saçma; genel olarak akla açıkça aykırı olan gizli ya da örtük değil de apaçık bir çelişki sergileyen, mantık yasalarına aykırı olan, sağduyunun apaçık doğrularına ters düşen fikirler, tezler; kendi içinde çelişki içeren fikirler, mantık bakımından zorunlu olan bir doğruyla çelişen yargılar için kullanılan bir sıfattır.⁴²⁰

Mâtürîdî'ye göre bir fiilin sefeh olması, o fiilin akla uymamasından, bilgisizce yapılmasından ve sonucunun düşünülmemesinden kaynaklanır.⁴²¹ Bu nedenle sefih'in yaptığı iş batıl olmuştur. Batıl ise; hem söz hem de fiil bakımından yerilen, kınanan her türlü şeye ait bir isimdir.⁴²²

Sefih'in temel özelliği yaptığı işin sonucunu düşünmeden hareket etmesidir. Örneğin insanın dostu ve düşmanını ayırt etmemesi, kendisine iyilik yapanla kötülük yapanı aynı kefeye koyması gibi davranışlar sefih'in fiiline örnektir.⁴²³ Bunun gibi onların fiilleri hem diğer insanlarla hem de kendisiyle çelişkilidir. Çünkü sefih kişi dünya hayatında insan tabiatına aykırı olan bir şeyi Allah ile olan ilişkisinde yapmamaktadır. Örneğin bu alemde insan kendisine kötü davranan bir insandan uzaklaşırken kendisine iyilik yapana yönelip onu sever. Halbuki sefih olanlar kendilerine bir zarar gelince bundan kurtulmak için sadece Allah'a yönelip O'na dua ederler. Mâtürîdî'ye göre onların her halükarda Allah'a yönelmeleri gerekirken onlar bu tavırlarıyla gündelik hayatta insan tabiatıyla çelişen bir davranış içine girmişlerdir.⁴²⁴

Bununla beraber sefihe ait fiilde aklın kriterleri esas alınmadığı için yapılan fiil, ya alışkanlıkların etkisinde ya da nefsin hevasına uyarak yapılmış demektir. Sonuçta sefih'in davranışında aşırı seviyede bireyselliğin ve göreceliliğin bulunduğunu söylemek mümkündür. O kişi anlık tutkuları için gelecekte karşılaşması muhtemel sonuçları hesaplamadan düşüncesizce hareket etmektedir. Aynı zamanda

⁴²⁰ Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 743.

⁴²¹ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 411

⁴²² Mâtürîdî, Te'vilât, c. 3, s. 61.

⁴²³ Mâtürîdî, Te'vilâl, c. 4, s. 268-269.

⁴²⁴ Mâtürîdî, Te'vilât, c. 4, s. 49.

bu kişi aklı bilgiyi doğru bir şekilde kullanamamakta ve iyi ile k6t6y6 ayırt edememektedir. Hatta onun iyi ile k6t6y6 ayırt etmek için bir çaba içine dahi girdiğini s6yleyemeyiz.

B6t6n bunların sonucunda insanın fiillerinin sonuçlarını hesaplaması oldukça zor olsa bile fiilin başlangıcında iyilik ve k6t6l6k açısından değerlendirme yapmak her zaman m6mk6nd6r. İyiyeye niyet ederek iyiyeye kavuşmayı dileyerek iyi olan fiili yapmanın insanı iyi ve g6zel sonuçlara ulařtıracakđı 6mit edilir. Konumuzu M6t6r6d6'nin hikmet ve iyi davranış hakkındaki şu ifadeleriyle tamamlayacağız. "Rahatlık d6neminde her kim Allah için g6zel ve iyi bir şey yaparsa, sıkıntı anında Allah, o kimseyi bu iyiliğinden faydalandırır ve sıkıntısını ondan giderir. G6zel ve iyi davranışlar, her ne zaman sahibinin d6řt6đ6n6 ve ayaklar altında kaldđđını g6r6rse d6řt6đ6 yerden onu ayağa kaldırır ve ona bir dayanak olur. Hikmet açısından doğru ve iyi davranışın gereği budur."⁴²⁵

⁴²⁵ M6t6r6d6, Te'vıl6t, c. 4. s. 245.

SONUÇ

Bu çalışmamızda İslam dünyasının önemli mütekellimlerinden İmam Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesi, kelami bir bakış açısıyla ele alınmıştır. İncelememizde onun kelim konuları arasında dağınık halde bulunan ahlaka dair görüşleri, ahlaki fail ve ahlaki fiil çerçevesinde sistematik bir şekilde büründürülerek ifade edilmeye çalışılmıştır. İncelemelerin sonucunda ise Mâtürîdî'nin ahlak alanında akli daima ön plana çıkaran, insan özgürlüğüne sürekli vurgu yapan ve bu nedenle de insanın ahlaki sorumluluğunu temellendiren normatif bir ahlak anlayışa sahip olduğu görülmüştür.

Bu bağlamda onun, insanın ahlaki yapısından bahsederken üç kavrama vurgu yaptığı göze çarpar. Bunlar; tabiat, nefis ve akıldır. Onun ahlak anlayışının temeli; şekillendirilebilir insan tabiatı düşüncesine dayanır. Ona göre her insan, kendi bünyesinde iyi ve kötü eğilimlerle dünyaya gelir. Bunlardan iyi olanların pekiştirilmesi iyi ahlakı, kötü olanların kuvvetlendirilmesi ise kötü ahlakı meydana getirir. Bu bakımdan insanın doğuştan gelen eğilimlerinin ahlakî eğitimle belirli ilkelere göre şekillendirilmesi kazanılmış tabiatın şekillenmesi açısından önemlidir. Çünkü kazanılmış tabiat artık insanın ne olduğunu yansıtan ahlakî bir kimliktir. Doğuştan gelen eğilimler kolaylıkla değişse de sonradan edinilen tabiat, insanın akli tercihi doğrultusunda bilinçli ve ısrarlı çabalarıyla değişebilir. Tabiatın değişebilirliği konusunda Mâtürîdî Aristotelesçi bir yaklaşım sergiler. Bununla beraber o, insanın değişmez bir düzene göre var edildiğini, bir kısım insanların seçilmiş olarak yaratılıştan iyi ahlaka veya kötü ahlaka sahip olacağı düşüncesinin hakim olduğu ahlak anlayışlarını şiddetle reddeder.

Mâtürîdî'nin özellikle insan tabiatı kavramı, İslam ahlak düşüncesindeki mizaç kavramından tamamiyle ayrıdır. Ona göre mizaçla ilgili olduğu savunulan hava, su, ateş, toprak gibi unsurlar insanın ahlakiliğine etki eden şeyler değildir. Onun düşüncesinde tabiat; bir şeyin özünü, niteliklerini, eğilimlerini ve değişmez özelliklerini anlatan bir kavramdır. Bu bakımdan onun ahlak düşüncesinde insan tabiatı kavramıyla eğilimler ve insandaki kalıplaşmış huylar anlaşılmaktadır.

Onun ahlak düşüncesinde insan tabiatının şekillenmesinde etkili olan iki unsur dikkat çekicidir. Bunlar; akıl ve nefstir. Ancak Mâtürîdî, nefis kavramından ziyade daha çok akla vurgu yapar. O, iyi ahlakın aklın ölçülerine göre var olabileceğini savunurken aklın hiç bir şart ve zeminde değişmeyen iyi ve kötüyü ayırt etme niteliğine atıfta bulunur. Ona göre akıl bir şeyi, özünün iyi olması, emir olması veya insanı ulaştıracağı sonucun iyi olması nedeniyle iyi olarak değerlendirir. Aklın bir şey hakkında hüküm verirken kullandığı bu üç kriter, ahlak için sağlam bir dayanak olmuştur. Bu niteliğiyle aklın, Mâtürîdî ahlakında yönlendirme ve engelleme özelliklerini de kullanınca insanı iyiliğe sevk eden bir güç haline geldiği görülür.

Mâtürîdî'nin sıklıkla bahsettiği akıl, tabiat ve nefis mücadelesi ahlaki her fiilin öncesinde var olan bir çekişmedir. O, tabiat ve nefsin duyular vasıtasıyla harekete geçen isteme gücüne karşın, aklın kendi doğrularını savunmadaki duruşunu ve insanın akli desteklemesi yönündeki telkinlerini her fırsatta dile getirir. Her ne zaman aklın belirlediği doğru ve iyi göz ardı edilirse artık akıl körelmeye başlar ve iyiyi kötüden ayırt edemez hale gelir. Bu nedenle ona göre insan, daima aklın doğruları istikametinde hareket etmelidir.

Mâtürîdî'de nefis konusunda belirgin ve tatminkar açıklamalar görmeyiz. O, ahlaki açıdan nefsi, tabiatla benzer nitelikleri taşıyan, şiddetli duygular ve tutkular alanı olarak görür. O, bu düşüncesini heva kavramıyla destekler. Bununla beraber o, nefsin insanın biyolojik yönüyle ilgisi nedeniyle onu tamamiyle reddedilen bir unsur olarak görmez. Bu nedenle o, aklın belirlediği ahlaki ilkeler doğrultusunda eğitilip disipline edilmesini savunur. Bununla beraber Mâtürîdî, daima insanın ahlakî yönünü biyolojik yapısından ayırır. Ona göre biyolojik yapının ihtiyaçları hiç bir şekilde göz ardı edilemez. Fakat burada önemli olan bu ihtiyaçların ahlaki ilkeler çerçevesinde giderilmesidir ki burada akılcı bir metot ortaya çıkmaktadır.

İnsanın ahlaki fiili doğru bir şekilde yapabilmesi için doğru ahlaki bilgiye sahip olması zorunludur. Bu nedenle aklın ve tabiatın birer bilgi kaynağı olma

açısından durumlarını incelediğimizde Mâtürîdî'ye göre din gelmeden önce aklın temel ahlaki değerleri bilebileceği görüşünü savunduğunu görürüz. Bu değerler her şart ve zeminde geçerli olan nesnel iyi ve kötüdür. Nesnel değerlerin ölçüsü Mâtürîdî'ye göre öncelikle akıl ve kazanılmış tabiattır. Burada bahsi geçen kazanılmış tabiatın aklın prensipleriyle oluşturulması nedeniyle temelde esas olanın akıl olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber ona göre aklın, iyi ve kötüyü ayırt etmesi için onu insana verenin ve yaratanın Allah olması nedeniyle ahlakın kaynağının Allah olduğu tesbit edilmiştir. Mâtürîdî açısından akıl ve din insanın iyi ve doğruya ulaşmasında Allah tarafından verilmiş birer vasıtaadır. Bu nedenle bunların birbirine karşıt olması düşünülemez. Ne zaman ki insanların akıllarıyla bildiği nesnel değerler işlevini yitirip göreceli hale dönüşürse işte o zaman Allah, peygamberini gönderir. Böylece nesnel ahlakî değerler görecelilikten kurtulup kendi seviyesine yükselir. Aslında göreceli değerler de akılla çatışmadığı sürece Mâtürîdî tarafından kabul görmüştür. Fakat bu değerlerin özünde insan tabiatı olduğu için hataya düşme payı her zaman vardır. Çünkü tabiat, daima kendisine uygun olanı isterken karşıt olandan uzaklaşır. Bu nedenle insanın, kendi tabiatından kaynaklanan isteklerini aklın süzgecinden geçirmesi önemlidir. Tabiatın bu özelliği aynı zamanda ahlakın kaynağı olarak değerlendirilmesini engeller. Aklın etkisiyle oluşmamış ve eğilim halinde kalmış bir tabiat, bu bakımdan Mâtürîdî açısından ahlakın kaynağı olamaz.

Ahlakın pratik yönü olan fiilleri incelediğimizde insanın hem kazanılmış tabiatının oluşmasında hem de ahlaki sorumluluğunun temellendirilmesinde Mâtürîdî açısından fiillerin önemli bir fonksiyona sahip olduğu belirlenmiştir. Ona göre insan, fiiller sayesinde davranış kalıplarına sahip olur. Davranış kalıpları ise ahlakî kimliği oluşturur. İnsanın özgür bir şekilde fiilini tercih edip yapma imkanı onun fiillerinde hür olduğunu gösterir. Bu nedenle tüm insanlar ahlaki fiillerinde kendilerinde var edilen ihtiyar/tercih yeteneği/seçme hürriyeti ve birbirine karşıt iki ayrı fiili yapabilme kudreti sayesinde ahlakî fiillerini bilinçli olarak yapar ve bundan da sorumlu olur. İnsanın sorumluluğunu temellendirme açısından fiillerin tercihe bağlı

oluşu ve kudret meselesinde Mâtürîdî ile cebrî düşünce arasında belirgin bir fark ortaya çıkar. Mâtürîdî, insanın ahlaki sorumluluğunu temellendirirken cebrî anlayışta bu konu muğlak kalmaktadır. Çünkü bu düşünce tarzında insan, kendisi dışında bir takım unsurlara bağlıdır ve bunlar tarafından kontrol edilir. Her türlü fiili bunlar sayesinde meydana gelir. Bu nedenle cebrî düşüncede ahlakî bir yaklaşımın varlığı Mâtürîdî açısından asla söz konusu olamaz.

Sorumluluğun temellendirilmesi konusunda seçme hürriyeti ön plana çıkmakla beraber insanın akıl sahibi olması ve ahlakî bilgiye ulaşma imkanının da Mâtürîdî için ayrı bir sorumluluk sebebi olduğu görülmüştür. Ona göre insanın ahlakî iyi ve kötüyü öğrenme imkanına sahipken bunu değerlendirememesi bir mazeret olarak kabul edilemez. Çünkü ahlakî bilgi, doğru eylem yapmanın en önemli şartıdır.

Bir fiilin öncesinde insana ait sorumluluklar bulunduğu gibi fiilin sonucunda da insanın sorumlulukları vardır. Bu nedenle Mâtürîdî daima insanın, yapacağı fiilin sonucunu düşünmesi gerektiğine vurgu yapar. Ahlakî davranış ona göre sonucu aklın kriterleriyle uyuşan hikmete uygun davranıştır. Ona göre insanın ahlakî birey olması, hikmete uygun hareket ettiği sürece mümkün olacaktır.

Bununla beraber Mâtürîdî'nin düşüncelerinde uygulamalı ahlaka yönelik açıklamaların ve örneklerin yeteri kadar olmadığı görülmüştür. Ayrıca onun ahlak düşüncesi daha çok birey eksenli ve ilkeler bazında olduğu için birey-toplum ilişkisi açısından değerlendirmeler de yeterli değildir. Bu nedenle bu tür konularda ona ait yorumlar olsaydı ahlak konusu farklı açılardan da incelenebilirdi.

İslam düşüncesinde Mâtürîdî kelim geleneğinin günümüz ahlak problemlerine pek çok katkı yapması mümkündür. Bu nedenle aynı geleneğe sahip diğer kelimcilerin de ahlak problemlerine ne tür çözümler getirebileceği konusunun incelenmesi faydalı olacaktır. Özellikle son dönem Mâtürîdî kelimcilerinin görüşlerinin araştırılması bu konuda önemli bir eksikliği gidecektir. Böylece ahlakî meselelerde farklı bir açılımın geliştirilmesi sağlanacaktır.

KAYNAKÇA

- Açıkgöz, H. Mustafa, Sağduyu Eylem Felsefesi, Elis Yayınları, Ankara, 2017.
- Ağırman, Ferhat-Türkmetin, Ahmet; “Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği”, Kaygı, 2012/18.
- Ahmet B. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, el-Müsned, İstanbul, 1413/1992.
- Akseki, Ahmet Hamdi; Ahlak Dersleri, DİB Yayınları, Ankara, 2016.
- Aksu, İbrahim; İbn Sînâ Felsefesinde Mizaç-Ahlak İlişkisi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.
- Altıntaş, Ramazan; Mâtürîdî Kelam Sisteminde Akıl-Nakil İlişkisi, Marife, yıl 5, sayı 3, 2005.
- , Mu'tezile'nin Basra Ekolüne Göre Tab' Teorisi Ve Bu Teorinin Bazı Kelami Ekollere Konulara Uygulanması, Kader, c. 16, Sayı 2/2018.
- Aristoteles, Nikomakhos'a Etik, çev. Saffet Babür, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2017.
- , Ruh Üzerine, çev. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2018.
- , Kategoriler-Önermeler, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- , Fizik, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.
- , Eudemos'a Etik, çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2015.
- Arslan, Ahmet; İlkçağ Felsefe Tarihi 3 (Aristoteles), İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- , Ahmet; İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi, İBÜNY., İstanbul, 2006.
- Ay, Mehmet Emin; Çocuklarımıza Allah'ı Nasıl Anlatalım, Timaş, İstanbul, 2003.
- Aydın, Ömer; Sadru'sh-Şerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri, (Basılmamış Doktora Tezi) Erzurum, 1996.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, Usûlü'd-Dîn, Devlet Matbaası, İstanbul, 1928.

———, el-Fark Beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye Minhüm, tahkik: Muhammed Osman el-Huş, Mektebetü İbn Sinâ, Kahire, 1988.

Bakırcıoğlu, Rasim; Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü, Anı Yayınları, Ankara, 2012.

Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib; Kitâbü't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsü't-Delâil, tahkik: Ahmet Haydar, Müessesetü'l-Kütübi'l-Arabîyyeti, Beyrut, 1987.

Bertrand, Alexis; Ahlak Felsefesi, çev. Salih Zeki, sad: Hayranî Altıntaş, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.

Beyâzîzâde, Ahmed Efendi; İşâretü'l-Merâm min İbâratı'l-İmam, tahkik Ahmet Ferîd Mezîdî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, Lübnân, 2007.

———, el-Usûlü'l-Münîfe li'l-İmam Ebî Hânîfe, tahkik İlyas Çelebi, İstanbul, 2010.

Beydebâ, Kelile ve Dimne, çev. Hayrettin Karaman-Bekir Topaloğlu, Nesil Yayınları, İstanbul, 1990, c. 2.

Birand, Kâmiran, İlkçağ Felsefesi Tarihi, AÜİFY, Ankara, 1958.

Bolay, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Kalem Yayıncılık, İstanbul, 1980.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahimel-Cû'fi, el-Câmi'u's-Sahîh, İstanbul, 1992.

Bulğen, Mehmet; Klasik Dönem Kelamında Dakîku'l-Kelâm'ın Yeri ve Rolü, İslam Araştırmaları Dergisi, 2015, sayı 33.

Câbirî, Muhammed Âbid, Arap Ahlaki Aklı, Mana Yayınları, İstanbul, 2015.

Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, Kitâbü'l-Hayevân, tahkik; Abdüsselâm Muhammed b. Hârûn, Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebiyyi, Mısır, 1965, c. I, V.

———, "Hüccetü'n-Nübüvve", Resâilü'l-Câhız, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dâru'l-cil, 1991, c. 3.

—————, “Kitmânü’s-Sır ve Hıfzu’l-Lisân”, Resâilü’l-Câhız, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire, 1964, c. 1.

Cengiz, Yunus; Doğa ve Öznellik Cahız’ın Ahlak Düşüncesi, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

—————, “Cahız’ın Mizaç Düşüncesi: Yeni Bir Ahlak Edinmenin İmkânı Üzerine”, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.

—————, Mu’tezile’de Eylem Teorisi Kâdî Abdülcebbâr Örneği, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Cevherî, İsmail b. Hammâd; es-Sıhah Tacü’l-Luğa ve Sıhahu’l-Arabiyye, tahkik; Ahmed Abdugaffar Attâr, Lübnan, 1990.

Cevizci, Ahmet; Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.

—————, Etik-Ahlak Felsefesi, Say Yayınları, İstanbul, 2014.

—————, “Ahlaki Eylem”, Felsefe Ansiklopedisi, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, c. 1.

—————, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, Asa Kitabevi, İstanbul, 2001.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerif; Kitâbü’t-Ta’rîfât, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.

—————, Şerhu’l-Mevakıf, TYEKBY., çev. Ömer Türker, İstanbul, 2015, c. 2.

Cüveynî, Kitâbü’l-İrşâd İla Kavatî’i’l-Edille Fî Usûlî’l-İ’tikat, tahkik: Ahmet Abdürrahman Sâyh-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü’s-Segâfeti’d-Diniyyeti, Kahire, 2009.

Çağrı, Mustafa; İslam Düşüncesinde Ahlak, Dem Yayınları, İstanbul, 2016.

—————, Mustafa; “İtiyat”, DİA, 2001, İstanbul, c. 23.

————— Hökelekli, Hayati; “İrade”, DİA, İstanbul, 2000, c. 22.

Çam, Elmas Gülhan; “Dillerin Kökenine İlişkin Kelamî Yaklaşımlar: Bakillânî Örneği”, OMÜİFD, 2018, sayı 45.

Çapak, İbrahim; Ebu Hamid El-Gazali’nin Mantık Anlayışı, (Doktora Tezi), Ankara, 2003.

—————; “Hermetizmin İslam Kültürüne Girişi ve Etkileri”, Gnostik Akımlar Ve Okültizm Sempozyumu, Malatya, 2012.

————— ; “Sıfatıyye”, DİA, İstanbul, 2016, c. ek-2.

—————;Klasik Bir Kelam Problemi-Hüsün-Kubuh, MÜİFD, sayı: 16-17,1998-1999.

Çiftçi, Osman Zahid-Çiçek Nuri; “Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak”, Geçmişten Geleceğe Ahlak, Editör: Asife Ünal, Bartın Üniversitesi Yayınları No: 23, Bartın, 2015.

Dalkılıç, Mehmet; İslam Mezheplerinde Ruh, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Demir, Osman; Kelamda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

Demir, Ramazan; Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi, (Doktora Tezi-MÜSBE) 2008.

—————, Osman; “Vicdan”, DİA, İstanbul, 2013, c. 43.

Ebu Bekr Abdürrezzak B. Hemmam, el-Müsanef, tahkik: Habibü'r-Rahmân el-Âzami, Pakistan (Karaci), 1983, c. 11.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî, es-Sünen, İstanbul, 1413/1992.

Erdem, Hüsamettin, “Osmanlı'da Ahlak Ve Bazı Ahlak Risaleleri”, SÜİFD, Konya, 2000, sayı: 10.

—————, Hüsamettin, İlkçağ Felsefesi Tarihi, Sebat Matbaacılık, Konya, 1998.

Erdemci, Cemalettin; “İslam Kelamında Kozalite Problemi”, SİÜİFD., Siirt, 2014, c. 1, sayı 2.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim; el-İbâne an Usûli'd-Diyanet, Dâr İbn Zeykûn, Beyrut, trsz.

—————, Kitâbü'l-Luma' Fi'-Red Ala Ehli'z-Zeyğ Ve'l-Bid', hazırlayan: Mahmut Zeki Ğurabî, Beyrut, 1955.

—————, Makalâtü'l-İslamiyyîn, tahkîk; Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid, Mektebetü'n-Nahdeti'l-Misriyye, Kahire, 1950.

Eyüboğlu, İsmet Zeki; Türk Etimoloji Sözlüğü, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1991.

Fonsegrive, Georges; İlmü'n-Nefs, çev. Babanzâde Ahmed Naim; Matbaa-i Âmire, İstanbul, h. 1331.

Galen, “Kuva'n-Nefsi Tevâbiu' li Mizâci'l-Beden,” nşr. Abdurrahman Bedevî, el-Felsefe ve'l-Ulûminde'l-Arab, Beyrut, 1981.

Gazzâlî, Ebu Hamîd Muhammed b. Muhammed; el-Mustasfâ an İlmi'l-Usul, tahkiki; Hamza b. Züheyr Hafız, c. 1.

—————, İhya Tercüme Ve Şerhi, TYEKBY, çev. Yusuf Sıtkı el-Mardinî, İstanbul, 2015.

—————, Kimya-i Saadet, çev. Ali Arslan, Arslan Yayınları, İstanbul, 1976, c. 1.

—————, El-Münkızü Mine'd-Dalal, tahkik: Mahmut Beycu, Dımeşk, 1992.

Gökberk, Macit; Felsefe Tarihi, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1999.

Gündüz, Şinasi;” Gnostik Antropoloji”, EKAV Akademi Dergisi, yıl 7, sayı 14, 2003.

Hançerlioğlu, Orhan; Felsefe Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2015.

Hasan Hanefî; Teoloji mi Antropoloji mi?, çev. Mustafa Said Yazıcıoğlu, AÜİFD, 1979, c. 23.

Haviland, W. A.; Prins, H. E. L.; Walrath, D; McBride, Bunny; Kültürel Antropoloji, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2008.

Heller, Agnes; Bir Ahlak Kuramı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmet Saîd b. Hazm, El- Fasl Fi'l-Milel ve'l-Hevâ ve'n-Nihâl, çev.Halil İbrahim Bulut, Arapça metin hazırlık, Ayşegül Sıvıkçı-Esra Telloğlu Ünver, TYEKB Yayınları, c. 3.

İbn Hümam, Kemâl b. Şerîf, Kitâbü'l-Müsâmera fi Şerhi'l-Müsayera, şerh; Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa, Mektebetü'l-Ezheriyye, li't-Terasi, Kahire, 2006.

İbn Manzur, Lisânü'l-Arab, Daru'l-Mearif, tahkik: Abdullah Ali el-Kebîr, Haşim Muhammed eş-Şazilî, Muhammed Ahmed Hasbullah, Kahire, trsz.c. I-VI.

İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-Ahlak, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeti, Lübnan, 1985.

İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali, Kitâbü'n-Necât, ilmi kontrol Macid Fahri, Dâru'l-Afakî'l-Cedîd, Beyrut, 1982.

—————, Yorum Üzerine, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.

İbrahim Mustafa-Hasan ez-Zeyyad-Abdülkadir Hamid-Muhammed Ali Neccâr; el-Mu'cemü'l- Vasit, "t-b-a" maddesi", Çağrı Yayınları, İstanbul, 1996.

İrfan Abdülhamîd Fettah, "Cebriyye", DİA, Ankara, 1993, c. 7.

el-İsfehânî, Ragıb; el-Müfredât fî Elfâzı'l-Kur'an, tahkik Safvân Adnân Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 2009.

—————; ez-Zerî'a İla Mekârimi's-Şerî'a, Ebu'l-Yezîd Ebu Zeyd el Acemi, Dâru's-Selâm, Kahire, 2007.

İzmirli, İsmail Hakkı, Yeni İlmi Kelam, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.

Kâdî Abdülcebâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, Metin-Terc.İlyas Çelebi, TYEKBY., İstanbul, 2013, c. 2.

Kazanç, Fethi Kerim; "İlk Dönem Eş'arî Kelam Ekolünde Ahlaki Önermelerin Kaynağı Sorunu", İslam Düşüncesinde Ahlaki Önermelerin Kaynağı, editör: Eşref Altaş&Merve Nur Yılmaz, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.

Köroğlu, Burhan; "Tabiatçılar", DİA, İstanbul, 2010, c. 39.

Köz, İsmail; "Mantık Kelam İlişkisi", Kelam Öğretimi Sempozyumu, AÜİF, Ankara, 2008.

—————, Aristoteles Mantığı ile Felsefe Bilim İlişkisi, AÜİFD, 2002, sayı 2, c. 43.

Kuşlu, Harun-Aydın, Metin; "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlaka Etkisi", İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, editör: M. Zahit Tiryaki- Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.

Macid Fahri, İslam Ahlak Teorileri, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.

Mâtürîdi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, Kitabü't-Tevhid, tahkik Bekir Topaloğlu, Muhammet Ârûcî, 1. Baskı, Dâru's-Sâdır, Mektebetü'l-İrşad, Beyrut & İstanbul, 2001.

—————, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed; Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim el-Müsemmâ Te'vilâtü Ehli's-Sünne, tahkik Fatıme Yusuf el'Hiyemi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, I-V.

—————, Te'vilâtü'l-Kur'an, tahkik Bekir Topaloğlu-Mehmet Boynukalın, Dâru'l-Mizan, İstanbul, 2005, c. 3.

Mâverdî, Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn, Dâru'l-Minhâc, Lübnân, 2013.

Muhasibî, Hâris b. Esed, Şerefü'l-Akl ve Mahiyetühu, tahkik M. Abdülkadir Ata, Beyrut, 1986.

Mustafa Sabri Efendi, Mevkîfü'l-Beşer Tahte Sultabi'l-Kader, Matbatü's-Selefiyyeti, Kahire, h. 1352.

Mutçalı, Serdar; Arapça-Türkçe Sözlük, Dağarcık, İstanbul, 1995.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslimel-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, Sahîhu Müslim/el-Câmiu's-Sahîh, İstanbul, 1992.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed; Tebsiratü'l-Edille fî Usûlid'd-Dîn, tahkik: Hüseyin Atay, Ankara, 2004, c. 1.

en-Neşşâr, Ali Sami, İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, c. 2.

Oruç, Cemil; İmam Gazzâlî'nin Eğitim Anlayışı, (Doktora Tezi-MÜSBE), İstanbul, 2009.

Öner, Necati; Klasik Mantık, Bilim Yayınları, Ankara, 1996.

Özcan, Hanifi; Mâtürîdî'de Bilgi Problemi, MÜİFVY, İstanbul, 2015.

Özen, Şükrü, "Mâtürîdî", DİA, Ankara, 2003, c. 28.

Özen, Yener; Değerlerin Kişilik ve Kimlik Kazanımındaki Rolü, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi, 2012, c. 1, sayı 4.

Özdemir, Metin; İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi, Furkan Kitaplığı, İstanbul, 2001.

Özlem, Doğan; Etik-Ahlak Felsefesi, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004.

—————, Mantık Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi, İnkılap Yayınları, İstanbul, 2006.

Özturan, Hümeýra; Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2017.

Platon, Devlet, çev. Sabahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1975.

—————, Euthyphron, çev. Güvenç Şar, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.

Râzî, Muhammed b. Ömer Fahrettin; Muhassalü’l-Efkâri’l-Mütegaddimîn ve’l-Müteahhirîn nine’l-Ulemâi ve’l-Hukemâi ve’l-Mütekellimîn, Mektebetü’l-Külliyeti’l-Ezheriyyeti, Kahire, trz.

—————, Fahrüddîn; el-Metâlibü’l-Âliye Mine’l-İlmi’l-İlâhî, (tahkik; Dr. Ahmet Hicazî, es-Sekâ, Dâru’l-Kitâbü’l-Arabiyyi, Beyrut, 1987, c. 9.

Sâbûnî, Nureddin, el-Bidâye Fi Usûli’d-Dîn, hazırlayan; Bekir Topaloğlu, DİA, Ankara, 2000.

Sadrüşşeria, et-Tavzîh fî Halli Gavamizi’t-Tenkîh, haşiye Taftazânî, Matbaa el-İmpiraturiyetü’l-Kaine, Kazan, 1883.

Seyyid Bey, Usûl-ı Fıkh Dersleri, İrade, Kaza ve Kader, Dersaadet, Kader matbaası, 1338.

Sinanoglu, Mustafa; “Seneviyye”, DİA, İstanbul, 2009, c. 36.

—————; “Teklif”, DİA, İstanbul, 2011, c. 40.

Şeyhzâde, Abdurrahim b. Ali; Nazmü’l-Feraid ve Cem’u’l-Fevâid, Matbaatü’l-Edebiyye; Mısır, H. 1317.

Şehristânî, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr b. Ahmet; el-Milel ve’l-Milel, tahkik: Useyr Ali Mehna-Ali Hasan Fâur, Dâru’l-Marife, Beyrut, 1993, c. 2.

Şimşirgil, Ahmet-Ekinci, Ekrem Buğra; Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle, KTB Yayınları, İstanbul, 2008.

Taftazânî, Mesud b. Amr, Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye, tahkik: Ali Kemal, Dâru'l-İhyâu't-Terasi'l-Arabiyyi, Beyrut, 2013.

—————; Şerhu't-Telvîh Ale't-Tevzîh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyyeti, trsz, Beyrut, c. 1.

Tâî, Muhammed Bâsil Kalam Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelam) Bilimsel Değeri, çev.Mehmet Bulğen, MÜİFD, 2010/2, c. 39.

—————, Dakiku'l-Kelam, Âlemü'l-Kütübi'l-Hadi, Ürdün, 2010.

Tehânevî, Muhammed Ali; el-Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm, tahkik; Ali Rahrûc, Mektebetü Lübnân, Lübnan, 1996.

Tekin, Ali; “Vicdan ve Vicdanî Önermeler (Vicdâniyyât) Arasındaki İlişki”, İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı, editör: Yunus Cengiz&Selime Çınar, Nobel Yayınları, İstanbul, 2018.

Tiryaki, Kübra Bilgin; “Ebu Bekir er-Râzî Düşüncesinde Mizaç Teorisi”, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.

Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, Kalam Terimleri Sözlüğü, “İlliyyet”, İSAM, İstanbul, 2010.

Toprak, Süleyman, “Mizan” maddesi, DİA, İstanbul, 2005, c. 30.

Toprak, Süleyman-Gölcük, Şerafettin; Kalam, Tekin Kitabevi, Konya, 1998.

Turhan, Kasım; Kalam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri, “Âmirî'nin Kader Risalesi ve Tercümesi”, MÜİFVY, İstanbul, 2003.

Türer, Cemal; “Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak”, Felsefe Dünyası, 2014/2, sayı 60.

Türker, Ömer; “nefs” maddesi, DİA, Ankara, 2006, c. 32.

—————, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, İnsan Nedir? İnsan Düşüncesinde İnsan Tasavvurları, Editörler; Ömer Türker&Halil İbrahim Üçer, İlem Yayınları, İstanbul, 2019.

—————, “Hanefî Usul Geleneğinde Vicdaniyyat Kavramı: Ahlaki Bilincin Nesnel Doğası”, İslam Düşüncesinde Vicdan Kavramı, editör: Yunus Cengiz&Selime Çınar, Nobel Yayınları, İstanbul, 2018.

Uluç, Tahir; İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.

Üçer, Halil İbrahim, “İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI.'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi, İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri, Nobel Yayınları, Ankara, 2016.

Ülken, Hilmi Ziya, Ahlak, Ülken Yayınları, İstanbul, 2001.

Üzüm, İlyas; “Kaderiyye”, DİA, Ankara, 2001, c. 24.

Wolfson, H. Austryn; Kelâm Felsefeleri, çev. Kasım Turhan, Kitabevi yayınları, İstanbul, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki; “Ehl-i İspat”, DİA, İstanbul, 1994, c. 10.

Yitik, Ali İhsan; “Budizm”, Yaşayan Dünya Dinleri, DİBY., Ankara, 2007.



Yüksel, Emrullah; Sistematik Kelam, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

—————, Mâtürîdîler ile Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları, Düşün Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Yusuf Has Hâcip, Kutadgu Bilig, çev. Ayşegül Çakan, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2017.

<https://nisanyansozluk.com>. (Erişim Tarihi 28.09.2019)

<http://www.tdk.gov.tr>. “Tabiat” maddesi. (Erişim Tarihi: 27.09.2019)

 <p>KONYA</p>	<p>T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü</p>	 <p>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</p>
--	--	--

Öz Geçmiş

Nimet ATEŞ

İlk ve orta öğrenimini Konya’da tamamladı. 1994 yılında Erbil Kuru Lisesi’nden, 2001 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun oldu. 2007 yılında Diyanet İşleri Başkanlığında Kur’an Kursu Öğreticisi olarak göreve başladı. 2014 yılında yüksek lisans eğitimini tamamladı. Aynı yıl doktora çalışmalarına başladı. 2020 yılında “İmam Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Ahlak” konulu doktora çalışmasını tamamladı. Halen Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki görevine devam etmektedir.