

Mâturîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri

Sami ŞEKEROĞLU*

Atıf/©: Şekeroğlu, Sami (2010). Mâturîdî Ahlak'ında 'Erdem' Fikri, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 173-189.

Özet: Bu çalışma, Mâturîdî'ye göre erdem fikri ve erdem sınıflamasını konu edinmektedir. Bilindiği üzere, erdem etiği genel ahlak anlayışlarında olduğu gibi belirli ahlâkî kurallar ve bunlara dayalı olarak gerçekleştirilen eylemler ve bunların sonuçları gibi konularla doğrudan ilgilenmez. Bir ahlâkî eylemde erdem etiğinin ilgisi öncelikle eylemin dayandığı temel fikirlerdir. Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında da eylemlerin temeli olarak öne sürülen ve Müslüman bireyin ahlak yaşantısında davranışların ana ilkesi olarak önerilen bir erdem sınıflaması mevcuttur.

Anahtar Kelimeler: Erdem, Erdem Ahlakı, Erdem Sınıflaması, Mutluluk.

Giriş

Erdem, özgür ve bilinçli bir varlık olarak insanın iç dünyasında taşıdığı, eyleme dönüştürdüğü, ahlâkî açıdan ya bizzat/kendinde iyi olan veya iyi olarak kabul edilen niteliklere verilen isimdir. Erdemlilik ahlakın esas gayesidir.

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı [samisekeroglu@hotmail.com].

Kazanılmaya çalışılan bir erdemın realiteye uygun olması değişkenlik özelliği taşıyan duygulardan ziyade sabit ve değişmeyen hükümler elde etme gücüne sahip kılınan akla dayanmasıyla doğrudan alakalıdır. Zira erdem ferdi yetkinliğin semeresidir ve erdemli davranışlar neticesinde doğan duygusal kazanımlar, örneğin mutluluktan hareketle erdem mutlulukla ilişkilendirildiğinde bile temelde az çok yetkin bir bilinç durumuna dayanmaktadır. Dolayısıyla erdem için 'bilgi-eylem birlikteliğine yön veren akıl gücünün aktüelleşmesidir' demek mümkündür.

Bu makalede ahlak felsefesinde sunulan ve oldukça bilinen erdem sınıflamalarını tekrar etmeyeceğim. Bunun yerine pratik hayatta arınma ve yetkinleşme adına İslamın müntesiplerine kazandırmak istediği kâmil, kapsayıcı ve sade bir erdemlilik şemasının hangi erdemleri öngördüğüne ilişkin bir önerilen ve yerinde görülen bir tenkid ve teklifi olması gerektiğine ilişkin yanında Mâturîdî'nin gözüyle erdemın nasıl tasnif edildiğine ve dindar/müslüman bireyin sahip olması gereken erdemlerin esasta içermesi gerekenlere ve ardından ise, bir ahlâkî amaç olarak erdemın kaybıyla doğacak erdemsizliklerin nasıl giderilebileceği konusuna eğileceğim.

Mâturîdî Açısından Erdem

Bilindiği gibi Ahlak felsefesinin ahlaki olana yaklaşımı genelde iki türlü olmuştur. Bunlardan biri: "*insan için iyi hayatın ne olduğu*" diğeri, "*insanın nasıl yaşaması gerektiği*" sorularına cevap aranırken izlenen yaklaşımdır. Bu sorulara cevap olarak; bazı ahlak teorileri iyi hayatı, zevkli hayat; bazıları acısız hayatı, mutlu hayat olarak değerlendirirken bazıları da, iyi hayat olarak Allah'ın emirlerine uygun yaşanan hayatı önermişlerdir.

Bu bağlamda bir din bilgini olan Mâturîdî'nin tek tek ahlakların genel-geçer bağlantılarına yönelmekten ziyade, genelde, kaynağını vahiyden alan bir ahlak anlayışını benimsediği söylenebilir. Bu ahlak temelde insana iki yanlı bir yükümlülük getirmektedir. Müslüman birey naklin kendisine 'iyi' (ma'rûf/mehâsin/hasenât)

olarak bildirdiğini yapmak, 'kötü' (münker/mesâvî/seyyiât) olarak bildirdiğinden de kaçınmak zorundadır. Dolayısıyla birinci kısma dahil olan fiillerin gerçekleştirilmesi kişiyi erdeme, ikincisinin tercih edilmesiyle ortaya çıkacak olumsuzlukların ise erdemsizlik gibi ahlâkî bir sorunla karşı karşıya bırakacaktır. O halde, erdemli kişinin başlıca niteliği iyiye yönelmek ve kötüden de kaçmaktır.¹ Peki, kişi neye dayalı olarak 'iyi'ye yönelip 'kötü'den uzaklaşacaktır? Mâturîdî, bunu başarma potansiyelini insanın 'övülen' ve 'kınanan' filleri birbirinden ayırt etme yeteneğine dayandırır. Ona göre, yerilen hususlar insan aklına kötü; övülenler de güzel olarak gösterilirken çirkinin güzele; kötü'nün de iyi'ye tercih edilmesi kabulü güç bir durum olarak insan zihnine yerleştirilmiştir. Bu nitelikte yaratılmasıyla insan, bir fiili diğer bir fiile tercih etmeye çağrılmıştır.²

O halde insan, neyin iyi, neyin kötü; neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu araştırmak, hayatın gerçek amacının ne olması gerektiğini belirlemek ve erdemli bir yaşayışın nasıl gerçekleştirileceğini kavramakla yükümlü olan bir varlıktır. İnsanın ahlâkî yapısı da bunu göstermektedir. Hangi amaçlar doğrultusunda yaşam sürülmesi gerektiği, 'iyi' ve 'kötü'nün, ödev ve yükümlülüğün belirlenmesi işte bu ahlâkî yapıya dayanmaktadır. Bu ahlâkî yapı insanı erdemliliğe yöneltmekte ve belki de ona ulaşmayı hedef olarak kişinin önüne koymaktadır. Mâturîdî'nin açıkça isimlendirmedeği bu yapıya Farâbî'den esinlenerek "temyiz kabiliyeti" demek mümkündür. Bilindiği üzere, Fârâbî'ye göre kişi, sahip olduğu temyiz kabiliyetine dayalı olarak övülür ya da yerilir. Yani insan ayırt etmesi kötü olduğunda kınanmış, iyi olduğunda ise övülmüştür. Buradaki kınanma, kişinin nefesine arız olan şeyin olması gereken gibi olmadığından dolayı gerçekleşmiş, gerekene uygun olduğunda ise övülmüştür.³ İnsanın sahip olduğu bu kabiliyet Mâturîdî'ye göre de ahlâkîliğin temeli olarak görünmektedir:

¹ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2003, s. 127.

² Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 220.

³ Özcan, Hanifi, *Farabînin İki Eseri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 2005, s. 190.

Âlemdeki her şeyin taşıdığı bir mâna vardır. Bu mana insana yönelik yarardan (nef') ibarettir. Zira her şey onun içindir. İnsan sahip olduğu akıl ve duyularıyla bu gerçeği bilebilir. Dolayısıyla iyiyi kötüden; pis olanı temizden; güzeli çirkinden ayırt eden yegâne varlık olarak insanın bazı şeylerden engellenerek bazı fiilleri ise yapmasının emredilmesi ondaki bu yeteneğe dayanmaktadır.⁴

Erdeme uygun fiilleri gerçekleştirme yeteneğine sahip olan insanın mutluluğa ulaştıracak yetkinliği sırf bu ahlâki potansiyeline dayanarak elde etmesi mümkün görülmemektedir. Temyiz kabiliyeti kişiyi 'iyi ayırt' etmesi sayesinde övülene yönelterek kınanandan uzaklaştırabilen elbette içkin ve itici önemli bir güçtür. Ancak, Mâtürîdî'ye göre, arzu gücünün temyiz kabiliyetinin gösterdiği doğrultuda ilerleyebilmesi konusunda vahiy bilgisinin sağladığı yüreklendirici ve teşvik edici desteğe de ihtiyaç vardır. İnsan eğitime yatkın, yarar ve zararı ayırt eden ve algılayabildiği delillerden hareketle duyular ötesi ile ilgili konularda akıl yürütebilen (*nazar*) mükellef grubundan olsa da, bilgiye ilgi göstermemesi, hatta bilgiyi cehaletle karşılaşması, bu sebeple yalan ve yergi niteliği taşıyan eylemleri normal sayması mümkündür. Bu yüzden, örneğin akıl gücü, verilen nimetlere şükredilmesi gereğini kişiye hatırlatsa da, sahip olunan güçlerin kötüye kullanımı yüzünden doğabilecek olumsuzluklar şükür ödevinin yerine getirilmesinde vahyin ikazını zorunlu kılmıştır.⁵

Mâtürîdî'ye göre, eylemlerinden hareketle sınanan insan aklı ve insanî potansiyelinin farkına vararak yükümlülüğünü idrak etmeli ve ayırt etme kabiliyetini 'iyi ayırt etme' yönünde kullanmalıdır. Ayırt etme yeteneğinin hikmet'e uygun olarak yerinde kullanılması ve 'iyi ayırt etme'nin sağlanması ahlâkî bir ödev olarak belirmektedir. Genel epistemolojisine de uygun olarak Mâtürîdî, kişinin bu ahlâki gayeye ulaşabilmesini sağlayan vasıtanın diğer başka hususlardan da önce bizzat kişinin kendi duyular, akıl ve

⁴ Mâtürîdî, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (T.S.M.K.), Medine Bölümü, Yazma No:180, vr. 85^b, *Şerh-i Semerkandî*, vr. 159^b

⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, s. 127.

insâni doğası (*tab'*) olduğu kanaatindedir.⁶ Bununla birlikte o, her ne kadar “*mükellefin Allah tarafından erdemın bütün türleriyle yüceltilmiş*”⁷ olduğunu düşünse de, bu yüce bağışa, Allah tarafından kullara gösterilen ilgi ve bilgiye değer verilmeme ihtimalinin emir ve nehiyle uyarılmayı gerektirdiğine de inanır. Dolayısıyla tarih içinde zaman zaman ortaya çıkan ilâhî teyid insanın sözü edilen gayeye ulaşarak ahlâkî yetkinliği kazanmasına yönelik teşvik etme ve sınırlı potansiyelinin doğurduğu eksiklikleri tamamlamaya yöneliktir. Mâtürîdî'ye göre, insan öncelikle kendisine verilen ahlâkî güçleri olması gereken şekilde kullandığında⁸ ve ardından - bir ilke olarak- emir ve nehye uygun hareket etmeyi benimsediğinde erdemlilik yolunda nefsin arzu ve isteklerine daha rahat karşı koyabilecek ve bu yolda doğacak güçlükleri de aynı kolaylıkla bertaraf edebilecektir.⁹

Buraya kadarki açıklamalar Mâtürîdî'nin erdem'e ulaşma konusunda bir bakıma dâhili dinamikler olarak görülebilir. Bu temel izahlardan sonra onun erdemi nasıl tanımladığını ve Müslüman bireye has erdemli davranışı nasıl tasnif ettiğini görmeğe çalışalım. Ancak öncelikle, girişte de ifade ettiğim üzere, İslam ahlak anlayışında erdem konusunda ortaya konulan sınıflandırmalara dair ileri sürülen bir eleştiriyi buraya almanın uygun olacağı kanaatindedim. Bu, hem bir ahlak dini olarak İslam'ın özüne uygun bir erdem sınıflamasının özünde nasıl olması gerektiğine dikkatleri çekecek, hem de Mâtürîdî'nin yaptığı tasnifle birlikte ele alınacak değerlendirmeye katkı sağlayacaktır. Dolayısıyla farklı düşünürlere ait çeşitli ve bilinen erdem dizgelerini burada tekrarlamak yerine andığım eleştiri ve öneriye kısaca değinecek ve ardından Mâtürîdî'nin sınıflandırmasına geçeceğim.

⁶ Şekeroğlu, Sami *Matürîdî'de Ahlak/ Felsefi Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010, s. 34-58.

⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 127.

⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 334^a, 462^a, 503^b, 685^b, 698^b, 785^b ; *Kitabu't-Tevhid*, s. 7, 9 ; *Şerh-Semerkindî*, (Ebu Bekr M. b. Ahmed es-Semerkindî), (T.S.M.K, Medine Bölümü, Yazma No: 179), vr. 498^b ; krş Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFVY., İstanbul 1993, s. 126, 156.

⁹ Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 128.

İslam medeniyetinde temel erdemler konusunda dinî, tasavvufî ve felsefî ahlak bağlamında çeşitli erdem sınıflamaları yapılmıştır. İlk iki alanda görülen erdem sınıflamalarının ya sistematik olmadığından ölçüt olabilecek netlik ve sadeliğe kavuşamama, ya da oluşturulan ilkelerin tüm Müslümanları kapsayacak genelliğe ulaşamamama yönüyle eleştiriye uğradığını görüyoruz.¹⁰ Üçüncü alanda, yani felsefî ahlak geleneğinde ise, erdem sınıflamalarına ilişkin yaklaşımların çoğunun kaynağında Yunan ve Roma felsefesinin bulunduğu bilinmesi ve dolayısıyla Müslüman birey açısından bu durumun kaynağa ilişkin bir sorgulamayı gerektirdiğinin belirtilmesi dikkat çekici görünmektedir. Felâsifeye ait olan ve hatta Gazâlî gibi çoğu din bilginlerince de kabul gören ve ahlakın temeli olarak görülen Platon'un bilinen erdem sınıflaması şudur: Hikmet, şecaat/cesaret, iffet ve adalettir.¹¹

İslam ahlak filozoflarının olduğu gibi benimsediği bu 'dört temel erdem'in esasının Platon'un üçlü nefis teorisine, onun da temelini sonradan filozofun bile vazgeçtiği üçlü ütopyik toplum/devlet teorisine dayandığı, dolayısıyla bu sınıflamadaki erdem şemasının İslam ahlakının olmazsa olmaz erdemleri olarak sunulamayacağı, zira bunların dayandığı temelin Grek filozofunun insan doğası ile ilgili yaptığı araştırmalardan ziyade devlet ve toplum felsefesine dayandığına ilişkin buradaki eleştirinin önemli görüldüğü ve İslam ahlak anlayışının özünü İslam'dan alan bir erdem sınıflamasına yönelmesi gereğine vurgu yapan bu katkı¹² vesilesiyle konu üzerinde yeniden düşünmek gerektiği anlaşılmaktadır.

¹⁰ Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, s.59.

¹¹ İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, (çev. A.Şener, C. Tunç, İ.Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 23 ; İslam'da felsefî ahlak konusunda geniş bilgi için bkz. Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

¹² Bu bağlamda sunulan ve İslam medeniyetine ait sosyal katmanların bütün bireylerince benimsenebilecek sade, kapsayıcı şu erdem tasnifini buraya kaydetmek yerinde olacaktır. Buna göre, insanoğlunun hem arınma ve korunma, hem de gelişme ve yücelme ihtiyaçlarını karşılayacak olan bir ahlakın dayandığı dört temel erdem: adalet, muavenet, iffet ve merhamettir. Bu İslami sınıflandırma örneğine ilişkin detaylı bilgiler için bkz. Cafer Sadık Yaran, *a.g.e.*, 65-82; aynı müellif, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç*, Elif Yayınları, İstanbul 2005, s.75-140.

Mâtürîdî'nin erdem hakkındaki açıklamalarına geldiğimizde, o, muhtemelen erdem bilinen bir kavram olduğunu düşünerek tanımını yapmaz, ama erdemli kişiden söz ederken, onun, “*kendisi hakkında ma'rûf ve üstünlüğün gerçekleştiği kimsedir*” der.¹³ Buna göre erdem, onun yaklaşımıyla, başta verdiğimiz erdem tanımında geçtiği gibi, insanın iç dünyasında taşınan, eyleme dönüştürülen, ahlâkî açıdan bizzat/kendinde iyi olana (*mâ'rûf*) veya iyi olarak kabul edilen niteliklere verilen bir isimdir.

Ahlâkî bir varlık olarak insanın bu dünyadaki konumu söz konusu olduğunda İslam ahlakının kendine has yönünün, bir diğer ifadeyle en temel vurgularının 'erdem'ler bütünü olarak belirlemektedir. Bu bağlamda İslam ahlak düşünürlerinin dile getirdiği davranış ilkelerinin benzerini Mâtürîdî'de de görüyoruz. Ancak onun bu konudaki sınıflaması kısmen daha genel ve diğer din ve inanç müntesiplerini de içine alan bir genellik içindedir. Belki de bu yaklaşım, Müslüman olmayan toplum ve bireylerin de ahlâkîliğini dikkate aldığı için farklı ahlak anlayışları karşısında kendi ahlak ve erdem önerisini evrensel formda sunma arzu ve isteğinin bir yansıması olarak görülebilir. Mâtürîdî'nin sunduğu erdem sınıflaması İslam ahlak anlayışları içinde sıralanan ve bazısında 40'a ve 50'ye varan çeşitliliğe sahip olanlarla kıyaslandığında oldukça kısa ve öz dür. Ona göre erdemler üç kısımda ele alınmalıdır:

- 1- Dini Erdem (*el-Fadl fi'd-Dîn*)
- 2- Ahlâkî Erdem (*el-Fadl fi'l-Hulk*)
- 3- Sevgi Erdemi (*el-Fadl fi'l-Mevedde*)¹⁴

Mâtürîdî'ye göre hakiki anlamda erdem bu üç kısımda ele alınmalıdır. Erdem vasıtasıyla ulaşılabilecek netice, yani mutluluk, bu dünyada değil öbür dünyada gerçekleşeceği için neticesi bu dünyada görülecek olan herhangi bir 'yararlı iş'in erdem adını alması layık değildir. Mâtürîdî'nin yukarıya aldığımız erdem sınıflamasının Ahlak Felsefesinde görülen tarzda teknik olmadığı, dolayısıyla buradaki anlamın “bir şeyin bir başka şeye üstünlüğü” manasına

¹³ “ اولول الفضل من له الإفضال والمعروف ” Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 444^b

¹⁴ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 102^b; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 185^b-186^a

geldiği, yani erdemlilik olarak dile getirilen hususların bir insanın değerine karşı dinî, ahlakî ve sevgi yönüyle üstün oluşunu betimlediği ileri sürülebilir. Ancak, bu anlam yanında, ifadenin tercih edilen tercümeyle imkân vermesi ve Mâtürîdî'nin 'din' hakkındaki genel yaklaşımının 'tevhid dini' anlamında kapsayıcı/bütünsel olması, farklı inançlar hakkında çoğulcu yorumları benimsemesi¹⁵ sınıflandırmanın teknik boyutta değerlendirilebileceği kanaatini desteklemektedir.

Matürîdî'ye göre, sıradan eylemlerden farklı olarak erdemlin yönü doğrudan hakiki mutluluğun gerçekleşeceği öbür dünyaya bakmalıdır. Yani bir eylemin erdeme uygun olduğunun delili dünyevi bir gaye ve emel doğrultusunda gerçekleşmemesidir. Demek ki, erdeme uygun olan mutluluğun kaynağında uhrevî-araçsal değerler öne çıkmaktadır. Aslında bu durum Matürîdî açısından böyle olduğu gibi, insanların kendi yaşamlarında edindikleri tecrübeleriyle de bu bir vakıa olarak ortaya çıkmaktadır. Salt dünyevi-araçsal değerlere bağımlı bir mutluluk anlayışının bireyi kendi başına erdemli bir mutluluğa götüremediği, ancak bunun yanında uhrevî-araçsal değerlere de yer verildiği takdirde erdeme yaraşan mutluluğun yaşanabileceğine dair umudun artacağı düşüncesi erdeme uygun mutluluğun kaynağında uhrevîliğin önemli yer tuttuğunun delili olarak görülebilir.¹⁶ Matürîdî, *Tevilât'*ta eylemlerin kendisine dayalı gerçekleştirilmesi gereken bu uhrevî umuda dikkatleri çekmek için olsa gerek, sıklıkla "li âkıbetin tuksadu" veya "li âkıbetin tüteemmelü" ifadesini kullanır.¹⁷ Ona göre insan, her şeyden önce, beklenen, umulan ve düşünülen bir geleceğe açık olma anlamında bir "amaç varlığı"dır ve bu amaç insanın öbür dünyada gerçekleşecek sonsuz mutluluğudur. Erdemliliğin gerçek anlamının bağlandığı hedefin öbür dünya olmasını insanın önüne ulaştırılması gereken hedef olarak ortaya koyan din'dir ve yol

¹⁵ Özcan, Hanifi, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, Marmara Üniv.İlahiyat Fak.Vakfı Yay., İstanbul-1995.

¹⁶ Filiz, Şahin, *Aklın Ahlakî ve İnsani Temeli*, Çizgi Kitabevi, Konya 1998, s. 141.

¹⁷ Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 166^a, 198^b, 312^b, 330^b, 333^b, 408^a, 514^b, 591^b, 639^b, 668^b, 761^b, 767^b, 768^b, 785^b; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 276^a, 408^a.

anlamında kullanıldığında ise 'din', doğrudan Allah'ın gösterdiği yolu betimlemektedir.

Matürîdî düşüncede "hak-din", değişmeyen ve değişmeden kalacak olan din, yani "Tevhid-dini" demektir. Değişmezlik özelliğine sahip olan bu din "akıl-dini"dir ve akıl ise insanı tevhide davet eder. Allah'ın varlığının ve birliğinin bilinmesi her aklın ortak konusu olunca vahye dayanan bütün dinlerin peygamber gerektirmeden sırf akılla bilinebilen yegâne ortak yönleri, ortak özü onların tevhid dini olmalarıdır.¹⁸ İnsana yol olarak gösterilen "din" in inanç sistemlerinde zaman içinde bir takım farklılıklar görülse de hepsinde değişmeyen bir öz olarak bulunan husus, ahlâki bir tavır ve tutum olan tevhid ilkesinin benimsenmesidir. Dolayısıyla, zamanla aralarında farklılıklar belirse de, insanların bizzat kendi yaratılışlarının yönlendirdiği ve yerinde kullanılan akıl güçlerinin kavradığı en önemli erdem -dini bir erdem olarak- "tevhid" inancının ta kendisidir. Erdemin gayesi mutluluk ve bu mutluluğa ulaşmak için gerekli olan kuramsal ve pratik yetkinleşme davranışlar önemli olduğuna göre, zihni bir tutum olarak "tevhid" ilkesinin kabulünü yetkinleşmenin kuramsal yönü olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla, her kim olursa olsun, kişi, bu ilkenin kabulüyle en önemli erdemi, yani dini erdemin yüceliğine erişerek yetkinleşme yolunda birinci adımı geçmiş olmaktadır.

Harici hiçbir yönlendirmeye ihtiyaç duymaksızın, öncelikle bizâtihi sahip olunan ve yerinde kullanılan ahlâki potansiyelden duyular, yaradılış (*tab'*) ve aklın özgür iradenin de yönlendirmesiyle "tevhid" tarafına yapacağı seçim kişiye erdemli ahlakın yolunu açan önemli bir adımdır. Mâtürîdî'nin "din" in zihni ve içe ait olan, değişmeyen yönüne vurgu yapan düşüncesine dayandırılan bu yorum onun genel olarak dine bakış açısına da uygundur. Ayrıca meselenin kuramsal yönüne işaret etmesiyle yetkinleşmenin imkânının ahlâki potansiyelini yerinde kullanan¹⁹ her birey için

¹⁸ Özcan, Hanifi, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁹ Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında insanın ahlâki güçlerinin 'yerinde kullanılması' meselesi oldukça önemlidir. Sahip olunan ahlâki potansiyel ile doğrudan alaka-

geçerli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin dini erdem ile kastettiği anlam tevhid eksenli farklı dini inanç sahiplerini içine almasıyla kapsam alanı en geniş olan ve aynı zamanda şumüllü bakış açısıyla sonsuz mutluluğun kapısını aralayan –en azından teorik olarak- herkese açmasıyla yetkinleşmenin kuramsal adımını sağlayan 'tevhid' hakikatiyle yakından alakalı görünüyor.

İkinci temel erdem olarak anılan ahlâkî erdemi gelince, bu erdem yetkinleşmenin pratik adımı olarak değerlendirmek mümkündür. Hatırlarsak, Mâtürîdî düşüncede ahlak, esasları bizzat insanın his, akıl ve mizacıyla bilinen ve doğruluğu haber bilgisiyle pekiştirilip onaylanan ve neticesi sahibini sonsuz mutluluğa ulaştıran ilke ve kurallar bütünü olarak belirlemekteydi. Teleolojik karakter gösteren bu ahlak anlayışının gayesi mutluluktur ve tıpkı diğer İslam düşünürlerinde olduğu gibi, ahiretteki sonsuz hayat esas kabul edildiği için mutluluğun asıl hedefi de elbette öbür dünyada gerçekleşecek olan sonsuz mutluluktur. O halde, başka insanlara bir üstünlüğünün vesilesi olacak davranışların *tevhid dini*'nin, yani *hak dini*'nin gerektirdiği yönde ortaya çıkması kişinin ahlâkîliğinin olumlu yönde, yani erdem yönünde ilerlemesini sağlayacaktır. Aksi ise, Mâtürîdî'ye göre, doğrudan bâtil yönde ömür tüketmenin sebebi sayılacaktır. Ayrıca bâtilin peşinden gidilmesi, nefsin arzularının ve şeytanın çağrılarının, kısacası her türlü yanlış şeyin ardından gidildiğinin göstergesi olacağından bu durum kişi için sonsuz mutsuzluğun sebebi olacaktır.²⁰

Mâtürîdî ahlâkî erdemın düşmanı sayılan bâtilın tanımını da ahlâkî bağlama uygun olarak şöyle yapar: "*Bâtil, kendisi ile failinin kınanıp yerildiği fiildir. Ya da kendisi ile failinin yergiyi hak ettiği her fiil*

lı olan bu güçlerin yerinde kullanılması "hikmet" kavramının çağrıda bulunduğu anlamla da uygunluk içindedir. Yani ahlâkîliğin ilk adımı doğrudan ve öncelikle insana bakmakta ve bu adım duyular, akıl ve doğa(tab') gibi insânî güçlerin olması gereken yerde ve olması gereken üzere kullanımını gerektirmektedir. Ahlaktaki bu uygunluk Mâtürîdî açısından her şeyin yerli yerinde olması anlamındaki 'hikmet' terimiyle yakından ilişkilidir. Mâtürîdî'de hikmet kavramının detaylı incelemesi için bkz. Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", İslâmî Araştırmalar, C.2, Sayı 6. Ayrıca hikmet ve ahlak ilişkisi için bkz. Sami Şekeroğlu, *a.g.e.*, s. 99-102.

182 ²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 637^b

bâtil fiildir."²¹ Yapanın kınanmasına yol açarak erdemsizliği doğuran her türlü bâtil fiil yerine, tevhid dininin gösterdiği doğrultudaki 'övülür' fiiller sayesinde elde edilen 'ahlâkî erdem' fiilin sahibini yüceltmekte ve pratik yetkinleşmenin vasıtası olmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, dünyada iki sınıf insan vardır ve onlardan her birinin davranışlarına göre kazandıkları bir derece bulunmaktadır. Yani ya kötülükle (*şerr*) satın alınan meşakkatler ya da iyilikle (*hayr*) kazanılan menfaatler söz konusudur. Ahlâkî eylemin hedefi olan buradaki zarar ve yarar öbür dünyada gerçekleşecek sonsuz mutsuzluk (*şekâvet*) veya mutluluktur (*saâdet*).²² Âkîbet açısından önlem alma zorunluluğu düşünüldüğünde sonucunda ıstırap doğuracak ve kişiyi kınanılır kılacak fiilden uzaklaşarak en fazla mutluluğu sağlayacak (*â'le's-sürûr*) ve en fazla kazanç getirecek (*erfeû'r-ribhi*) alternatifin tercih edilmesi gerekir.²³ Anlaşılan o ki, ahlâkî erdem, öncelikle içinde yaşanılan dünyanın geçici ve sonlu olduğuna ilişkin ontolojik gerçekliğin kabulünü ve ondaki mutluluk yaşantılarının sonsuz ve yüce olanla kıyaslandığında sonsuz derece aşağıda olduğuna dair epistemolojik gerçekliği içinde barındırmaktadır.

Sevgi erdemini değerlendirmeye gelince, Mâtürîdî'ye göre, insan doğasına kötü şeylerden uzak durma isteği konulduğu gibi faydalı olana karşı da sevgi duyma ve onu elde etme arzusu yerleştirilmiştir. Sevmek fiili insana ait fıtrî bir niteliktir.²⁴ İnsanın kendisine yarar sağlayan şeye duyduğu sevgi onun tabiatının gereğidir. Ancak Mâtürîdî açısından eylemin zihnî bir unsuru sayılan bu sevgi duygusu niteliği sonlu olan şeylere değil, sonsuz olanlara yöneltilmelidir. Anlaşılan o ki, bu yönde ortaya çıkacak tercih ya onun bir erdem olarak belirmesine ya da sıradan insanî bir yönelimden ibaret kalmasıyla sonuçlanacaktır. Sevgi duygusu Yaraticısından ötürü değil de, sonlu olan varlıklarının bizzat kendilerine dayanan bir sebeple olduğunda bu sevgi sırf o şeye yöne-

²¹ Aynı yer.

²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 182^b

²³ Mâtürîdî, *Te'vilât-u Ehli's-Sünne* (Avazeyn Neşri), Kahire 1972, s. 292

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 685^b, 698^b, 785^b

lik olacaktır. Hâlbuki Mâtürîdî, sonlu şeylerin sevgiyi bizzat (*linefsihi*) değil, bilakis Allah'tan, O'nun bağış olmasıyla ötürü hak ettiklerinin bilinmesi gerektiğini söyler. Ona göre, sevginin nedeni bizzat kendisi değilse, o halde bu neden nedir? Birinci nedenin Allah olduğu anlaşılıyor. Mâtürîdî, bununla birlikte sevginin nedeninin bu sonlu şeylerin dışında, kendinden başka bir şeye (*li-gayrihi*) daha baktığını dile getirir ki, bu neden sonsuz olan ölümden sonraki hayattır.²⁵

Demek ki, fitri bir duygu olan sevginin sıradan bir yönelim olmaktan çıkmasının ve insanı yücelten bir nitelik kazanması iki hususa, yani varlığın sevgiyi Allah'ın bir bağış olmasıyla ötürü hak ettiğinin bilinmesine ve sevginin nedeninin sevilenin seveni sonsuz mutluluğa ulaştırabilme niteliğinin idrakine dayanmaktadır. Sevgi erdeminin gerçekleşmesinin fiillerde bu iki hususun gözetilmesiyle doğrudan alakalı olduğu görülmektedir. Burada, sahip olunan veya sahip olmak istenen (sonlu) şeylere karşı sevgi ile yaklaşılmasının kınandığı elbette söylenemez. Mâtürîdî'nin karşı çıktığı sevgi amaç değer haline getirilerek sonsuz mutluluğu elde etmekten alıkoyan bir sevgidir. Yerinde kullanılan bir duygu olarak sevginin erdeme dönüşmesine engel çıkarmayan bir sonlu elbette sevgiyi hak eder. Hatta bu yöndeki bir sevgi her ne kadar o sonlu şeye yönelik olsa da, Mâtürîdî'nin gözüyle, öncelikle Yaratıcı'dan ötürü ortaya çıkacağından elbette yerilmeyecektir. Burada vurgu insan tabiatının bir yönelimi olarak sevginin kişinin kendisiyle yüceceği bir erdeme dönüştürülmesine ve bunu gerçekleştirmenin ahlâkî bir ödev olduğudur.

Görülen o ki, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının genel karakterlerinden biri de sevgiye dayalı davranıştır. Ahlâkî bir eylemin en önemli vasfı, şayet iradi olması ise, bunun kadar önemli bir diğer nitelik de eylemin sevgi esasına dayanmasıdır. Fiilde sevgi niteliği söz konusu olduğunda Mâtürîdî'nin izahlarının genelde Allah ile bağlantılı ele alındığı görülmektedir. Belki de bu yaklaşım, Allah ile insan arasında kurulacak ilişkinin sağlamlığını hedeflediği ka-

dar üç temel erdem olan dinî, ahlâkî ve sevgi erdeminin kazanılmasının uhrevî-araçsal önemine de dikkatleri çekmektedir.

Acaba Allah ile kul arasındaki alaka nasıl tesis edilirse insan için "erdem"e ulaşmak mümkün olacaktır? Görülen o ki, Mâtûrîdî açısından bu bağ her şeyden önce korku değil, sevgi esasına dayanmalıdır. Temel erdemlerin birincisi olarak Tanrı'yı birlemenin, yani 'tevhid'in öne çıkarılması, ardından birliğine inanılan Yaratana yaratılan arasındaki bağın otoriterliği değil, kendisine sevgiden ve saygıdan ötürü itaat edilmeyi öncelemesi söz konusu ilişkisinin ahlâkîliği açısından oldukça önemli görünüyor. Çünkü buradaki bağ, Yaratıcı tarafından sürekli gözetim altında tutulmadan ziyade, kazanılan teorik ve pratik erdemler sebebiyle canlı, sıcak ve samimi bir tanrısal dostlukla kuşatılmayı içermektedir. Bu dostluk Yaratanın yaratılana yakınlığını kazandıracak bir yakınlıktır. Kuluna bu yakınlığı lutfeden Yaratıcı insanın her zaman yardım edip onu inayetiyle desteklemek için bekleyen en yakın bir dostu olacaktır.²⁶

Yaratıcı ile yaratılan arasında kurulacak bağın niteliğini böylece açıklayan Mâtûrîdî, rabitanın bu yönde tesis edilmesinin ahlâkî bir varlık olarak insandan umulan ve beklenen bir durum olduğunu ifade etmektedir. Zaten ona göre, bu ahlâkî gayeye bağlı olarak diğer erdemler yanında sevgi erdeminin kazanılmasının yolu fiildeki amacın Allah'ın sevgi ve gazabına bağlanmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla, fiillerin en iyisi O'nun sevdiği fiili sevmek; en kötüsü de Onun sevmediği fiillere sevgi duymak olmuştur. Bu yüzden, O'nun nefret ettiği bir fiile sevgi beslemenin ancak kalbinde küfür bulunan birine yakışacağı bilinmelidir.²⁷ Görülüyor ki, kuluyla ilişkisinde sevgi yönü böylesine öne çıkan Yaratıcıya yakın olma ve bunda da sürekliliği sağlama konusunda Onun sevdiği fiile aynı şekilde sevgiyle yaklaşma ve sevmediği fiilden de uzaklaşma azim ve çabası hem bir ahlâkî bir ödev, hem de sevgi erdemine yaraşan tavır ve tutum olmaktadır.

²⁶ Mâtûrîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'an, vr. 107^b; Şerh-i Semerkandî, vr. 194^a

²⁷ Mâtûrîdî, *age.*, vr. 571^a

Sevgi erdemini kazanma adına Allah'ın sevdiği fiillere yönelmenin kişiyi o yönde davranmaya yöreklendireceği açıktır. Bu doğrultuda ortaya çıkan tutum ve davranışlar kişiyi sevgi erdemine ve onunla birlikte belli bir yetkinliğe ulaştıracaktır. Söz konusu yetkinliğin ise sonsuz olan öbür dünya mutluluğuyla bağlantılı olduğunu gördük.

Öyle görülüyor ki, Mâtürîdî'nin dile getirdiği fiiller hakkındaki uhrevî-araşsal zihni durum hem ahlakın önemli bir kaynağı olan Yaratıcıya sevgi, içtenlik ve hürmet duygularıyla bağlanmayı sağlayan bir unsur olmakta, hem de ahlâkî fiildeki sürekliliğin sağlanmasının bir vasıtası olmaktadır. Ayrıca yapılması ve kaçınılması gerekenleri insandan talep eden otoritenin temel niteliğinin sevgi olması fiille elde edilecek gaye olan sevgi erdemine de örtüşmektedir. Yaratılan-yaratılan arasında böylece tesis olunan ahlâkî bağ mekaniklik, monotonluk ve salt korkuya dayanacağı yerde –öncelikle- nimetinin sonsuzluğundan ötürü sevgiyle davranma ilkesine dönüşecektir.

Denilebilir ki, sevgi erdemi, bir fiili gerçekleştirirken Yaratılan hoşnut olacağı için onu severek yapma ve sevmediği bir fiilden de sırf O hoşnut olmayacağı için uzaklaşma düşüncesi ile sıkı sıkıya bağlıdır. Bunun dışında, sevgi temeline dayalı gerçekleşen fiille alakalı Mâtürîdî'nin farklı bir yorumunu genelde 'Allah korkusu' diye tanımlanan "takva" ile ilgili olarak görmekteyiz. Bilindiği gibi takva, sözlükte "nefsi korkulan şeyden sakındırmaya çalışmak"²⁸ "günah olan fiilden korunmak, bir şeyi yapmaktan kaçınarak nefsi kötü sonuçtan uzaklaştırmak"²⁹, "uhrevî cezadan korkmak"³⁰ gibi anlamlara gelmektedir. Mâtürîdî'nin izahlarında genelde Allah'tan korkma anlamındaki³¹ "takva" ve bu kökten türeyen diğer kelimelerin hem fiilin sonucunun düşünülmesi, hem de Allah'a saygıdan ötürü fiildeki sınırın aşılması anlamında kullanılır. Onun ahlâ-

²⁸ Ragıp el-İsfâhânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, Dârü'l-Maarife, Beyrut, ts, s.281.

²⁹ Cürcânî, *Târifât*, Matbaa-i Ahmed Hamid, İstanbul 1327, s. 45.

³⁰ Fîruzâbâdî, *age.*, sc.4, s. 1222.

³¹ İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, (tr. Selahattin Ayaz), İstanbul 1997, s. 260.

ka dair yorumlarında takva ile ilgili ortaya çıkan yaklaşımı özgündür.³² Hatta bu yöndeki ifadelerinin Aristo'nun "altın orta" ilkesini hatırlattığını da söyleyebiliriz. Nitekim ona göre, "...*azalttığı* ve *aşırına* gittiği hususlardan ötürü Allah'tan çekinen kimse"nin³³ tutumu takvaya uygun olan bir davranıştır. O halde, ifrat ve tefrite düşerek 'orta yol'dan ayrılanın durumu 'takva'ya uygunluktan uzaklaşmaya denktir. Zaten takvaya uygun fiil ifrat ve tefritten uzak, ortada ve dengede olan fiildir. Adaleti "orta yol" olarak tanımlayan³⁴ ve "bir şeyin orta yolunun adalet üzere olmasına"³⁵ bağlı olduğunu söyleyen Mâtürîdî'nin bu düşüncesi "iyi bir davranışı aşırı uçlardan uzak gören Aristoyu³⁶ hatırlatırken, aynı zamanda sevgi erdeminin içerdiği en önemli niteliğin duygular gibi fiilde de adaletin gözetilmesine, bir başka ifadeyle söylersek, içinde sevgiyi barındıran bir takva anlayışına vurgu yapmaktadır.

Bu durumda iyi fiil, adaletli, takvaya uygun ve aşırı uçlardan uzak bir fiil olup, temelinde Allah'ın sevgisi bulunan fiil olmaktadır. Kötü fiil ise, takvadan uzak, dolayısıyla zulme yakın ve ahlâkî sınırı aşan bir fiildir ve özünde Allah'ın nefreti/gazabı vardır. Denilebilir ki, iyi fiilin ölçütünün Allah'ın sevdiği şey olması sevgi

³² Bir örnek vermek gerekirse, "kim Allah'a ve Peygamberine itaat eder, Allah'tan korkar ve O'ndan sakınırsa, işte gerçekten kazanacak olanlar onlardır" 24/52 (*Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı, İFVY., s. 322.). Mâtürîdî, bu ayeti yorumlarken burada geçen her iki fiili yani, "h-ş-y" kökünden gelen 'yehşâ' ve "v-k-y" kökünden gelen 'yettekî' fiilini, genelde yapılanın aksine, doğrudan Allah'tan korkmaya ve sakınmaya yormaz. 'Korku' olgusunu kişinin kötü fiilinin âkibetine yöneltirek özetle şöyle der: "Allah'a ve Resulüne uyan ve geçmiş ömründe işlediği kötü fiillerden ötürü Allah'tan korkan ve geride kalan yaşamında da kendisini kötü işlerden uzak tutan veya gerek azalttığı ve gerekse aşırına kaçtığı hususlardan ötürü, Allah'tan çekinen ve Onun emirlerine yönelik bütün kötü fiillerden sakınan kimse sonuçta kazançlı çıkacaktır." (Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 453^b) Görüldüğü gibi Mâtürîdî, her iki fiildeki anlamı, kötü eylemin yaptırımı olarak öteki dünyada gerçekleşecek *sonuçtan* korkmaya yöneltmektedir. Yani korkulması ve sakınılması öğütlenen şey insanın hür iradesiyle bile isteye yaptığı kötü fiiline ilişkin ahirette göreceği cezadır.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 453^b

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât-u Ehli's-Sünne*, s. 273.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s.272.

³⁶ Krş. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ankara 1998, s.32, 36, 60, 64; Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 246, 248.

erdemini kazanmanın aracının Onun hoşnutluğunu aramadan geçtiğini göstermektedir. O'nun hoşnutluğunun Onu sevmeğe, Onu sevmenin Onun hoşlandığı fiilleri yapmaya bağlanması sevgi erdemini elde etmenin vasıtasının doğrudan "ahlâki iyi"nin benimsenmesine ve icra edilmesine bağlandığı görülmektedir.

Mâtürîdî, ayrıca, tasnif ettiği dinî, ahlâkî ve sevgi erdemine sahip olmayı Allah'tan istemenin önemine de özellikle vurgu yapmaktadır.³⁷ Ona göre, sahip olunan nimetler gibi bu erdemlerin kazanılması konusunda da kişi Allah'ın yardımını asla göz ardı etmemeli yok ve onlara sahip olmayı kolaylaştırması için sürekli dua etmelidir. Kişi, bu erdemleri kazanmayı arzu ederken onlarla kendisini yüceltecek olanın sadece Allah olacağını unutmayarak erdemleri O'ndan dilemesi gerektiğini bilmeli ve elde ettiği zaman da bunun doğrudan Rabbinin verdiği bir imkân ile gerçekleştiği düşüncesine yoğunlaşmalıdır(*teemmül*). Çünkü erdem konusuna böyle yaklaşma her şeyden önce kazanılan "erdem" in kişi üzerindeki hakkıdır. Bu 'hak' ise, Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın verdiği erdemlere karşılık onu verene şükretmek ve bu yolda daha fazlası ile O'ndan başarı dileğinde bulunmakla yerini bulacaktır.³⁸ Açıkça görülüyor ki, erdemlerle alakalı olarak benimsenen bu düşünce biçimi kişi ile Yaratan arasındaki ilişkinin canlılık, dinamiklik ve sevgi esasına dayanması gereğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak erdem, insanın kendisiyle yetkinleşeceği, Mâtürîdî'nin deyişiyle, yüceltileceği ahlâkî bir potansiyele işaret etmektedir. Öncelikle sahip olunan yetilerin hikmete uygun olarak yerinde kullanılmasıyla ve ardından Tanrısal teyid ve teşvikin de katkısıyla doğru hedefin amaçlanması ve bu yolda doğru araçların kullanılması insanın bu dünyadaki yegâne ahlâkî gayesi olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, unsurları yerine getirildiğinde bu gayenin insanı donatacağı erdemlerin ise dini, ahlâkî ve sevgi erdemi olduğu anlaşılmaktadır.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 102 b; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 185 b-186 a

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 342 b, 778a

Kaynakça

- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (çev. Saffet Babür), Ankara 1998.
- Cafer Sadık Yaran, *İslam'da Ahlakın Şartı Kaç*, Elif Yayınları, İstanbul 2005.
- Cürcânî, *Târifât*, Matbaa-i Ahmed Hamid, İstanbul 1327.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2003.
- Fahri, Macit, *İslam Ahlak Teorileri*, (çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arıkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Filiz, Şahin, *Aklın Ahlakî ve İnsani Temeli*, Çizgi Kitabevi, Konya 1998.
- İbn Miskeveyh, *Ahlakî Olgunlaştırma*, (çev. A.Şener, C. Tunç, İ.Kayaoğlu), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- el-İsfâhânî, Ragıp, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Dâru'l-Ma'arife, Beyrut, ts.
- İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, (tr. Selahattin Ayaz), İstanbul 1997.
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- Matürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979.
- Mâtürîdî, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (T.S.M.K.), Medine Bölümü, Yazma No:180, vr. 85^b.
- Özcan, Hanifi, *Farabînin İki Eseri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 2005.
- _____, "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.2, Sayı 6.
- _____, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, MÜİFVY., İstanbul 1993, s. 126-156.
- _____, *Matürîdî'de Dini Çoğulculuk*, MÜİFVY., İstanbul 1995.
- Şekeroğlu, Sami *Matürîdî'de Ahlak/ Felsefî Bir Betimleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.
- Şerh-Semerkindî*, (Ebu Bekr M. b. Ahmed es- Semerkandî), (T.S.M.K, Medine Bölümü, Yazma No: 179), vr. 498^b.
- Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010.



The Idea of Virtue at the Maturidi's Ethics

Citation/©: Şekeroğlu, Sami, (2010). The Idea of Virtue at the Maturidi's Ethics, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 173-189.

Abstract: This paper deals with the notion of virtue and the classification of virtue according to al-Mâtürîdî. As it is known, virtue ethics, as it is in general moral understanding, does not interest in certain moral codes and acts that performed depending on them. The relation of virtue ethics in a moral action is firstly based on the basic thoughts which are sources of those acts. Similarly, al-Mâtürîdî's moral understanding gives virtue classification which is accepted a main principle of the Muslim individual moral life.

Key Words: Virtue, Virtue Ethics, Virtue Classification, Happiness..

