

M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

İMÂM MÂTÜRÎDÎ
VE
TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş

Doç. Dr. Mehmet Ümit

Arş. Gör. Bilal Kır

1. Baskı



M.Ü. İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI YAYINLARI No: 439

ISBN 978-975-548-485-3
T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 16209

Kitabın Adı
İMÂM MÂTÜRİDÎ VE TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN

Editörler
Prof. Dr. Hatice K. Arpaguş
Doç. Dr. Mehmet Ümit
Arş. Gör. Bilal Kır

Sayfa Düzenlemesi
Hamit Sağlam

Kapak Tasarımı
Eren Sakız

Kapak Resmi
Şerbu't-Te'vilât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 48

Baskı / Cilt: Pasifik Ofset
Cihangir Mah. Güvercin Cad. No: 3/1
Baha İş Merkezi A Blok Kat: 2
34310 Haramidere / İSTANBUL
Tel: 0212 412 17 77
Sertifika No: 44451

1. Baskı
Ekim 2019, İstanbul



İlahiyat Fakültesi



MARMARA ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ VAKFI
YAYINLARI



Ümraniye
Belediyesi

Uluslararası İmâm Mâtürîdî ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* Sempozyumu M.Ü. İlahiyat Fakültesi ve Ümraniye Belediyesi işbirliği ile gerçekleştirilmiştir. Bu sempozyumda sunulan bildiriler üzerine inşa edilen metinler, kör hakem sürecinden geçerek kitap hâline getirilmiştir. Metinlerin muhteva ve dil bakımından sorumluluğu müelliflerine, teli hakları editörlere, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları'na aittir. Yayınevinin izni olmaksızın, kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, yayımı, çoğaltımı ve dağıtımı yapılamaz.

İsteme Adresi

M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nuhkuyusu Cad. No: 110 Bağlarbaşı 34662 Üsküdar İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
ifav@ilahiyatvakfi.com • www.ilahiyatvakfi.com

MÂTÜRÎDÎ'NİN KELÂMÎ VE FELSEFÎ ETİĞE KATKISI: DOĞA VE KUDRETİ UYUMLULAŞTIRMA ÇABASI

Yunus CENGİZ*

GİRİŞ

Mâtürîdî (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli eserinde, bencil olarak yaratılan insanın infak etmeyi sürekli hâle getirmekle infak etmenin kendisine zor gelmeyeceği ve böyle davranmanın onun için doğa gibi (*ke-tab'in*) bir hâlete dönüşeceğini söyler.¹ Burada üzerinde durulması gereken iki husus bulunmaktadır: Birincisi, iyi bir eylemin tekrarlanması sonucu yeni bir karakterin kazanılmasıdır. İkincisi ise edinilen huyun “doğa edinmek” olarak değil de “doğa gibisi”ni kazanmak olarak dile getirilmiş olmasıdır.

Mâtürîdî'nin yaşadığı 10. yüzyılı göz önünde bulundurduğumuzda birinci hususun (karakter/doğa edinme) yaygın olarak dile getirildiğini görmekteyiz. Nitekim bu döneme kadar ahlâk ya da doğa edinme üzerine azımsanmayacak bir literatür oluşmuş vaziyettedir. Mâtürîdî'yle aynı dönemde yaşayan Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ve onlardan kısa bir müddet önce yaşayan Câhız'ın (ö. 255/867) eserlerinde karakter inşâsına yönelik ayrıntılı izahları bulmak fazlasıyla mümkündür. Müslümanlar (özellikle Meşşâîler) 10. yüzyıldan sonra Antik Yunan'daki etik yaklaşımı büyük oranda kabul ederek ve onu İslâmî kültürle harmanlayarak sürdürmüşlerdir ve zenginleştirmişlerdir. 9. yüzyıldaki bazı kelâmcıların da dâhil olduğu ancak çoğunlukla felsefe geleneği içerisinde yer alan düşünürlerin savunduğu etik yaklaşım açısından ahlâk edinmenin gâyesi mutlu olmaktır. Mutluluk ise arzu, öfke ve akıl güçlerinin dengeli hâle getirilmesi olup denge, genellikle arzu ve akıl arasında gerçekleşen çatışma sürecinde kontrolün akla geçmesi ve akılcı belirlenen davranışların alışkanlık hâline getirilmesi yoluyla bir ahlâkın kazanılmasıdır. Betimini verdiğimiz bu yaklaşım benliğin inşâsını öngördüğünden bu çalışma boyunca bunu “inşâ etiği” olarak ifade edeceğiz. İnşa etiğinin konumuz açısından temel karakteri ahlâkı “düşünüp taşınma (*ravîyye*) ve tercih (*ihitiyâr*) olmaksızın insanı, nefsânî fiilleri yapmaya

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe Bölümü.

1 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV, 76.

çağırın nefsin durumu"² olarak tanımlaması ve bu yaklaşımda ahlâkın oluşmasının göstergesi olarak ihtiyara artık gerek kalmamasıdır. Buna göre iyi bir ahlâk edinme sürecinde ilkin pekâlâ tercih/tereddüt söz konusuysa da ahlâkın edinilmesiyle artık tercihe yer kalmadan iyi olan davranışlar sadır olabilmektedir. İnşa etiği yaklaşımını benimseyenler davranışların zahmetsiz olarak suduruna kaynaklık etmesi sebebiyle kazanılan ahlâkı "ikinci doğa" ya da ikinci ahlâk olarak ifade etmişlerdir.³

Hem Antik Yunan ve Helen kültürünü düşündüğümüzde hem de bu kültürün 9. ve 10. yüzyıllarda Müslümanlar arasında gösterdiği yayılımı düşündüğümüzde Mâtürîdî'nin doğa ve ahlâk ediniminden söz etmesi ve bu çerçevedeki literatüre katkıda bulunması anlaşılır olmaktadır. Yine de Mâtürîdî'nin bir kelâmcı olduğunu dikkate alırsak, "doğa edinme" ekseninde kelâm yapması dikkat çeken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü ilk dönemdeki kelâmcılar, doğa edinme ekseninde değil, tikel bir eylemin oluşması ve yükümlülük açısından etiğe mevzu bahis olabilecek konuları tartışmışlardır. Nitekim kelâmcılar bu dönemde insanın yükümlülüğünü eksene alarak insanın her eylem öncesinde bazı seçeneklerle karşı karşıya olduğunu tasavvur edip öznenin bunlar karşısındaki tutumunu ve eylemin sonuçlarını tartışmışlardır. Böylece bu dönemin kelâmcıları bu yaklaşımlarını izah edebilmek için iyi ve kötünün neliğinden tutun da yükümlülükler ve koşullarına kadar hatta bir eylemi ortaya çıkaran arzu, akıl, irâde ve kudret gibi hususlar ile irâde özgürlüğü meselelerine kadar birçok konuyu irdelemişlerdir. İlk dönem kelâm eserleri tarandığında, pek dikkat gerektirmeyen bir araştırmayla bile bu eserlerde Antik Yunan'dan beri işlenegelen ve klasik etiğin başat konuları olan ahlâk edinme, huy, mizaç ve karakterin oluşması, akıl-arzu çatışması, erdemler bahsi ve erdemleri elde etme yolları gibi konuların onlarda ya hiç yer almadığını ya da nâdiren geçtiği fark edilecektir. Nitekim Mâtürîdî'nin önemli bir takipçisi olarak kabul edilen Pezdevî'nin (ö. 491/1100) *Usûlü 'd-dîn* isimli eserine, Eş'arî kelâmcı Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Kitâbü 'd-Temhîd* isimli eserine ya da Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) eserlerine baktığımızda bu şekildeki bir tabloyla karşılaşmaktayız. Hatta Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinde doğa düşüncesinin sert bir şekilde eleştirildiğini de görmekteyiz. Bu yaklaşımın bir öncekinden farklı olması hasebiyle kişiyi ve eylemlerini yükümlülükler açısından ele aldığı için bunu da "teklif etiği" olarak konumlandırmaktayız. Teklif etiğinin ayırıcı karakteri ise her bir eylem sırasında ihtiyarın/tercihin kaçınılmaz olmasıdır.

Mâtürîdî'nin etik bahisler karşısındaki durumunu ayrı olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü bir taraftan diğer kelâmcılar gibi etik konular açısından kelâmcıların

2 Galen, "Kitâbü'l-Ahlâk li Câlînüs", s. 25; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 265.

3 Platon, *Devlet*, 395a; Galen, "Kitâbü'l-Ahlâk li Câlînüs", s. 25; krş. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 265; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 127; II, 145; Câhız, "el-Me'âş ve'l-me'âd", s. 97; Ebû Bekir er-Râzî, "es-Sîretü'l-felsefiyye", s. 102.

üzerinde durduğu konuları tartışmış, diğer taraftan ise Meşşâî geleneğe olduğu gibi ahlâk edinme süreci bağlamında nefste başından beri bulunan cimrilik, acelecilik, zevke tamah etme ve meşakkatten kaçınma gibi doğaları, aklın bunlarla olan çatışmasını, erdemlerin kazanılmasını ve nihâyet erdemlerin kolaylıkla sadır olabilmesini sağlayacak birtakım pratikler üzerinde durmuştur. Mâtürîdî'nin etik açıdan gösterdiği yaklaşım “inşâ etiği” ve “teklif etiği” arasındadır. Çünkü tıpkı diğer kelâmcılar gibi Mâtürîdî de yükümlülük eksenindeki açıklamalara benzer açıklamaları yapmakla birlikte, genellikle felsefecilerin ele aldığı karakter inşâsı ve alışkanlıkların edinilmesi gibi hususları da önemsemektedir. Başka bir deyişle Mâtürîdî, hem kelâmî etik yaklaşımının ayırıcı karakterini ifade eden teklif etiğini hem de Meşşâîlerin genel yaklaşımı olan inşâ etiğini birlikte savunmuştur. Daha da önemlisi hem eylemlerin ihtiyarla gerçekleştiğini ve ihtiyarın tereddüt içerimli olduğunu söylemekte hem de ahlâkî davranışların alışkanlık (*i'tiyad*) hâline getirilebileceğini düşünmektedir. Ancak, buradan hareketle onun takip ettiği yaklaşımın eklektik bir tavır olduğu sonucuna gitmek fazlasıyla acelecilik olacaktır. Çünkü, Mâtürîdî'nin inşâ etik yaklaşımı onun kendi döneminde yaygın olan kelâmî yaklaşımda (teklif etiğinde) birtakım revizelere gitmesini gerektirdiği gibi, teklif etiğine sahip olması ise onun farklı bir inşâ etiğini savunmasını gerektirmiştir. Hâliyle böylesi bir tarz eklektik olmaktan uzaktır. Zira kelâm paradigması içinden hareket ederek inşâ etiğine yaklaşmakta ve buna göre gerekli müdahalelerde bulunmakta, aynı şekilde bir inşâ etiği taraftarı olarak teklif etiğini revize etmektedir. Bu da hâliyle ortaya koyduğu etik yaklaşımı hem kelâmcılarınkinden hem de felsefecilerinkinden farklı kılmaktadır.

Yukarıda yer verdiğimiz “doğa gibisi” ifadesinde dikkat çeken ikinci hususa gelecek olursak, bu ifadede Mâtürîdî'nin hem teklif etiğine hem de inşâ etiğine olan müdahalesini ya da katkısını daha açık bir şekilde görmekteyiz. Buradaki “gibi” edatının başka metinlerde de Mâtürîdî tarafından kullanılmış olması,⁴ bu edat üzerinden bir jeneoloji yapmanın konuya olan katkısını daha da açacağı kanaatini bizde oluşturmaktadır. Bu çalışmamızda “gibi” edatı, inşâ etiğinin teklif etiğine yaklaştırılmasının bir görünümü olarak izah edilmekte ve bu kullanımı gerektiren düşünsel arka plân yoklanarak, ortaya konulan kelâmî müdahale irdelenmektedir.

Etik yaklaşım açısından Mâtürîdî'nin durduğu yere bu şekilde işaret ettikten sonra konunun ayrıntılarına ve bizi bu şekilde bir sonuca götüren argümanlara geçebiliriz. Bu bağlamda ilkin beden ve ahlâk ilişkisine, akabinde kudret ve doğa arasındaki benzerlik ile “sebeb kudreti” kavramına, sonrasında ise “ihsân”ın açabileceği etik imkâna yer verdikten sonra “gibi” edatının ne şekilde klasik etik yaklaşıma kuşku düşürdüğünü ele almaya çalışacağız.

4 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 130; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 303.

1. TEREDDÜDÜN KAYNAĞI OLARAK BEDEN

Mâtürîdî insanı ruh, nefis ve bedenden ibaret görmektedir. Ruh, insanın hayat sahibi olmasını, nefis insanın arzu, haz, acı, duyumsama ve düşünme gibi zihinsel hâlleri idrak etmesini beden ise idrakin kemâl hâliyle gerçekleşmesini sağlamaktadır.⁵ Mâtürîdî'nin insan tasavvurunda dikkat çeken hususlardan birisi beden bağlamında söyledikleridir. Ona göre beden kusursuz olup tahmin bile edemeyeceğimiz idrak olanaklarına sahip bulunmaktadır.⁶ Nefs tek başına haz ve acı gibi birtakım duyguları sınırlı olarak yaşayabilse de kemâl hâlini ancak bedenle yaşayabilmektedir.⁷ Onun beden hakkındaki bu söylemi ona yapılmış bir güzelleme niyetinden kaynaklanmaz ve bununla da sınırlı kalmaz. Öncelikle söyleyelim ki, onun bedene olan bu vurgusu onun kelâmcı kimliğinden kaynaklanmaktadır. Zira kelâmcılar açısından haşır bedenseldir. Bu düşüncelerinin bir gereği olarak insan tasavvurlarında bedene vurgu yapmaları anlaşılır olmaktadır.

Beden üzerinden Mâtürîdî'nin etik yaklaşımını irdelediğimizde onun neden “doğa” değil de “doğa gibi”sini insanın etik hedefi olarak konumlandığına ipuçlarını yakalamak mümkün görünmektedir. Görüldüğü gibi Mâtürîdî'nin insan tasavvurunda beden en üst düzeydeki hazları edinmesinin koşulu olarak durmaktadır. Bu şekildeki bir düşünceden eylemlerin tereddütsüz olarak sadır olacağı bir aşamayı bir gâye olarak konumlandırmak beklenmez. Çünkü beden diğer tüm cisimler gibi oluş ve bozuluşun, kısacası değişimin açıkça görüldüğü bir mekândır. Değişimin sürekli olarak meydana gelmesi, beden aracılığıyla gerçekleşen hazların da değişken olması ve kişinin sürekli olarak bunlar arasında bir tercihle karşı karşıya kalmak zorunda olacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “gibi” edatı erdeme uygun olsun ya da aykırı olsun hiçbir eylemin doğallıkla çıkmayacağını göstermektedir.

İnşâ etiği yaklaşımında ise “beden”in konumu farklıdır. Nitekim Platon'la başlayan İbn Sînâcı gelenekte bedenin nefisle kurduğu ilişki hâletinden dolayı bedensel hareketler gerçekleşiyorsa da bu ilişkinin kopması mümkündür.⁸ İbn Sînâ'nın “uçan adam”⁹ metaforundan anlaşıldığı gibi bu düşünceye göre nefis bedende olmasa bile düşüncüyü gerçekleştirebilecek durumdadır. Dahası Müslüman filozoflar açısından düşündüğümüzde haşır, ruhanî olarak gerçekleşecektir. Bu yöndeki bir haşır düşüncesi ruhun bedenden ayrılmasının da nihâî ve ideal bir hedef olarak belirlendiğini göstermektedir. İnsan tasavvuru açısından bedenin ikincil bir duruma düşürüldüğü bir düşüncede erdemler edinmenin doğa kazanmak olarak görülmesi

5 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 284; VIII, 28; XII, 342.

6 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 284; XII, 342; Cengiz, “Ölüm ve Sonrası”, s. 462.

7 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, III, 284; XII, 342.

8 Platon, *Phaidon*, 70b.

9 Macit, “Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar”, s. 76.

anlaşılır olmaktadır. Çünkü nihâyetinde Platon'un ve Platoncu yorumların düşündüğü gibi en üst hedefin gerçekleşmesi durumunda bedenın etkisi kalmadığından ruha uygun olan etkinliklerin sadır olması anlaşılır olmaktadır.¹⁰ Gerçi, Mâtürîdî açısından da nefsin bedenden ayrılması mümkündür.¹¹ Nefse dâir bu tasavvur Meşşâîlerinkini çağrıştırmaktadır. Ancak dikkat etmek gerekir ki, haz ve acının kemâl hâli Mâtürîdî'de beden üzerinden diğerleri açısından ise bedensizlik ya da bedenden uzaklaşmak üzerinden gerçekleşmektedir. Bu da iki düşüncenin beden ve bedenın ahlâk edinmedeki rolünün oldukça farklı olduğunu göstermektedir. Hâliyle beden bağlamında iki etik yaklaşım arasındaki farklılık “doğa edinmek” ve “doğa gibisini” edinmek olarak kendisini göstermektedir.

2. DOĞA VE KUDRETİN BİRBİRLERİNE YAKLAŞTIRILMASI

Mâtürîdî'nin bir kelâmcı olarak inşâ' etiğine yaptığı katkıyı beden üzerinden göstermeye çalıştıktan sonra, şimdi de karakter edinme mevzusunu işlemeyi kendisine problem edinmiş bir düşünür olarak Mâtürîdî'nin kudret mevzusunda teklif etiğine (kelâmî etiğe) nasıl bir katkı sunduğunu ve bu mevzunun “doğa gibisine” nasıl bir zemin teşkil ettiğini görelim. Eylemlerin gerçekleşmesini sağlayan imkân olarak kudreti oluşturan etmenleri belirlemek zor ise de Mâtürîdî'nin bedenın sıhhati ve organların selametini kudreti oluşturan birer unsur olarak telakki etmesi¹² kudret ile bedeni birbirlerine yakınlaştırmaktadır. Dolayısıyla tıpkı bedenın ne tür olanaklara sahip olduğunu bilmemek gibi kudret de belirlenmesi zor bir imkânı içermektedir.¹³ Dolayısıyla ikinci bir sefer Mâtürîdî'nin düşüncesinde belirsiz olarak konumlandırılan bir alanla karşıya gelmekteyiz. Ancak “belirsizliği” entelektüel anlamdaki bir vazgeçiş olarak değil, insanın eylem ve seçim imkânlarının sınırlanmaya gelmeyen bir karakteri olarak görmek gerekir.

Belirsizliğin açmış olduğu etik alandaki genişlik, Mâtürîdî'nin ontolojik tasavvurunda pekişmiş vaziyettedir. Nitekim Mâtürîdî'nin düşüncesinde kudret bir arazdır ve Tanrı tarafından yaratılmaktadır.¹⁴ Bir araz olması onun her eylem sırasında tekrar yaratılması anlamına gelmektedir. Kabul etmek gerekir ki, bu şekildeki bir düşünce bir taraftan öznenin sınırlanmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü başka bir eylem sırasında ne tür sınırının olduğunu kestirmek bile mümkün değildir. Diğer taraftan kudretin böyle olması; kimliği, süreğenliği, karakter ve ahlâkın oluşması gibi devamlılığı gerektiren durumları kuşku hâle getirmekte ve esasında tüm kelâmî

10 Platon, *Phaidon*, 67d.

11 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XII, 342.

12 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 342.

13 “Kudret kendinden hareketle bilinecek bir şey değildir. Hakikatini bildirecek bir tanım da yoktur; fülle bilinir”; bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 347

14 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 345, 347; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 162.

ekollerin kudret düşüncesinde bir sorun olarak kendini belli etmektedir. Çünkü hem Mu'tezile'de hem de Eş'arilikte kudret bir araz olması sebebiyle süregelen değildir, zamanı konusunda farklı görüşler olsa da her eylem için yeni bir kudretin Tanrı tarafından yaratıldığı kabul edilmektedir.¹⁵ Mâtürîdî bu sorunun farkında olmalı ki, iki çeşit kudretin olduğunu söylemektedir: Fiil kudreti ve sebep kudreti. Fiil kudreti eylem esnasında fiilin yapılması için Tanrı tarafından yaratılan imkân anlamına gelirken, kudretin bu çeşidi, eylem yapma esnasında oluşan "fiil kudreti"nden farklı olarak eylem öncesinde süregelen bir şekilde eyleyende bulunmakta ve onun bir eyleme niyetlenmesini sağlamaktadır.¹⁶

Mâtürîdî'nin "sebep kudreti" düşüncesi özgündür. Sebep kudreti, ahlâk ve karakter edinme gibi devamlılık gerektiren hususların garanti altına alınmasını sağladığı gibi, kişinin niyeti ve çevresel koşullarına bağlı olarak artmakta, azalmakta ve farklılaşmakta olduğu için süregelenliğin yanı sıra değişkenliğin de olmasını sağlamaktadır.¹⁷ O açıdan süregelenlik karakterine sahip olan söz konusu kudret, inşâ etiği yaklaşımında var olan cisimlerin özü ve gâyesi anlamına gelen ve cisimden ayrılması mümkün olmayan "doğa"yla benzeşirken, değişkenlik niteliğiyle de her anı farklı bir imkân olarak tasavvur eden teklif etiğine (kelâmî etike) ait bir kavram olarak varlığını sürdürmektedir.

Kudret etrafındaki çözümlenmelerden anlaşıldığı gibi Mâtürîdî, edinilecek ahlâkla ilgili olarak "doğa gibisi" nitelmesini yapmakla inşâ ve teklif etiği arasındaki konumuna uygun davranmıştır. Böylece bir taraftan imkânların süregelenliğine bir taraftan da değişkenliğine dikkat çektiği gibi felsefi gelenekte kabul edildiği şekliyle doğa olarak nitelenen ahlâkın pek mümkün olamayacağını ve doğal hareket olarak görülen ve tercihe gerek duymaksızın meydana gelebilecek bir erdemli davranışın mümkün olmadığını imâ etmektedir.

3. ARZU (TİBÂ') VE AKLIN KARŞI KARŞIYA GELMESİ

Mâtürîdî'nin gerek fizik gerekse de insan söz konusu olduğunda "doğa" ve "doğal hareket"e dâir anlayışı Meşşâî gelenekteki gibi değildir. Bu yüzden Mâtürîdî'nin ateşin yakmasını, karın ise soğutmasını doğaları gereği zorunlulukla gerçekleştirdiğini ve başka yönlere evirilemeyeceğini söylemiş olmasının bizi yanıltmaması gerekir.¹⁸ Ateşe, suya ve diğer cisimlere yönelik Mâtürîdî'ye ait nitelermelerden hareketle, doğa düşüncesini reddeden atomcu kelâm geleneklerden ayrıştığını rahatlıkla söylesek bile Aristotelesçi tarzdaki bir doğa düşüncesini kabul ettiğini söylemek de

15 Kâdî Abdülcebbar, *Muhît*, II, 29; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, s. 162.

16 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 342-345; Ünverdi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", s. 61.

17 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 345, 352.

18 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII, 158; Dhanani, "al-Mâtürîdî and al-Nasafî and the Tabâ 'î'", s. 72; Yavuz, "Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı", s. 56.

zordur. Çünkü Meşşâî gelenekte doğa, bir cismin özüdür ve bu öz ise sonradan bu cisimlere katılmış olmayıp tüm cisimler özleri gereği kendilerine uygun düşünen hareketi gerçekleştirmek zorundadırlar. Oysa Mâtürîdî açısından doğalar birer arazdır ve Tanrı tarafından cisimlere verilmiştir. Ancak diğer arazlardan farklı olarak onlara süreğenlik (*bekâ*) arazı da verildiği için devamlı ve zorunlu olarak kendilerine uygun hareketi gerçekleştirmektedirler.¹⁹ Ne var ki, bu hareketi göstermeleri uygun koşulların olmasına, yani engellerin kalkmasına bağlı olup bu şartların oluşması Tanrı'nın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Mâtürîdî'nin hem evrendeki düzene dikkat çekmesi hem de Tanrı'nın müdahalesini vurgulaması buradan kaynaklanmaktadır.

Fizikteki doğa için belirtilenlerle Mâtürîdî'nin insanın doğası bağlamında söyledikleri birbirleriyle uyumludur. Bu düşünceye göre; insanın sabırsız/acaleci olmak, cimri olmak, zevke tamahkâr olmak ve acıdan kaçınmak gibi doğaları vardır.²⁰ Dolayısıyla insan dünya hayatıyla tanışır tanışmaz bu doğalar (*tibâ*) iş başındadır. Aslında bunlardan farklı olarak sabırlı olmak, cömert olmak, zevklere karşı sabretmek ve acıya tahammül etmek de insanın doğasında vardır. Buna göre insan eğitim yoluyla ve erdemli davranışları tekrarlayarak ikinci tür doğaları aktifleştirip erdemler kazanabilir.²¹ Ne var ki, birinci tür doğaların harekete geçmesi için duyu tecrübesi yeterliyken ikinciler için duyu tecrübesini mutakiben aklın da belli bir düzeye gelmesi gerekmektedir. Akıl belli bir kemâle erişince ise doğalar ve akıl arasında ciddi bir çatışma süreci başlar.²²

Doğalar ve akılla olan ilişkileri bağlamında dile getirilen bu çerçevenin Mâtürîdî'nin döneminde Müslümanlar arasında devam edegelen ve kaynağını Yunan ve Helen kültüründe bulan etik anlayışla önemli oranda uyuştuğunu söyleyebildiğimiz gibi²³ Mâtürîdî'nin bu bağlamda söylediklerinin bir kısmını Galen'in Arapçaya tercüme edilmiş eserlerinde, Câhız ile Ebû Bekir er-Râzî'nin eserlerinde

19 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 80; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 179-185.

20 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 235, 367; XVI, 102; II, 588.

21 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 102; Câhız'ın şu ifadeleriyle krş.: “Allah insana öfke doğası, razı olma doğası, cimrilik ve cömertlik doğası, sabır ve telaşlanma doğası, riya ve samimiyet doğası, kibir ve tevazu doğası, bir şeyden hoşlanma ve kanaatkâr olma doğasını koymuş ve onları kök/esas kılmıştır...”; bkz. Câhız, “Hücecü'n-nübüvve”, 236-238.

22 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 175; Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 93; Câhız'ın şu ifadeleriyle krş.: “Akıl koruyucu (*hâris*), doğalar ise korunandır (*mahrûs*). Nefs ise bu durumda duraksar vaziyettedir. Koruyucu olan [akıl], doğalara (arzulara) baskın hâle geldiğinde nefsin eğilimi doğallıkla buna göre gerçekleşir. Çünkü en güçlü koruyucuya ve en sağlam sebebe göre hareket etmek, nefsin vasfındandır”; bkz. Câhız, “Kitâbü'l-Mesâ'il ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife”, s. 116.

23 Galen, “Kitâbü'l-Ahlâk li Câlînûs”, s. 25-29; Câhız, “el-Me'âş ve'l-me'âd”, s. 91-134; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 203; Câhız, “el-Cevâbât ve istihkâku'l-imâme”, s. 299; Câhız, “Kitâbü'l-Mesâ'il ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife”, s. 116; Râzî, “es-Sîretü'l-felsefiyye”, s. 102.

Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 11-40.

hemen hemen aynı ifade kalıplarıyla bulmak da mümkündür.²⁴ Nitekim Mâtürîdî tıpkı kendinden önceki düşünürler gibi, özellikle Câhız ve Ebû Bekir er-Râzî gibi, vahşi hayvanların evcilleştirilmesini güzel bir ahlâkın edinilmesine gerekçe olarak gösterir. Buna göre vahşi hayvanlar eğitildiklerinde doğaları gereği insanlardan kaçmalarına ve ağır yükleri taşımaya tepkileri olmalarına rağmen, itaatkâr hâle gelmekte, insanın çağrısına yanıt vermekte ve onun emrine âmâda hâle gelerek büyük eziyetlere ve acılara tahammül edebilmekte,²⁵ insanlar ise eğitilirse doğal eğilimlerinin tersi istikamette bir ahlâk kazanabildiği için, kişi kolaylıkla aklî olanı tercih edebilmektedir. Nitekim olağan hayatımızda insan, ötedeki yararlar için berideki hazlardan vazgeçebilmekte, ağır işleri yüklenmekte, mesafelerce yolculuk yapmakta, sıkıntılara göğüs germekte, böylece berideki sevdiğini daha büyük bir yarar için tecil edebilmektedir.²⁶ Dahası, hayvan öldürmekten ve adam öldürmekten doğal olarak kaçınmasına rağmen, kasaplık ve savaşma gibi meslekler icra ettikten sonra bunlar, kendisi için kolaylaşabilmektedir.²⁷

Câhız ve Ebû Bekir er-Râzî'den ziyâde, Mâtürîdî'yi Antik Yunan felsefe geleneğinden farklılaştırabiliriz. Çünkü Mâtürîdî de tıpkı sözü edilen iki Müslüman düşünür gibi konuyu içkinlik düzeyinde yani tecrübî bir yaklaşım içerisinde değerlendirmektedir. Tabîî ki bunu yaparken önemsedığı meseleler ve kendisine has üslûpla

24 Câhız, "el-Me'âş ve'l-me'âd", s. 97; Râzî "es-Siretü'l-felsefiyye", s. 102.

25 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 102; XVII, 303-304; eğitimle davranışların kazanılması için bkz. Demir, "Hikmete Uygun Yaşamak: İmâm Mâtürîdî'nin Eğitimle Alâkalı Bazı Ayetlere Getirdiği Yorumlar", s. 245; Câhız'ın benzer sözleri şu şekildedir: "*Birinci doğa ve ikinci doğa olacak kazanım ve alışkanlık (âdet) arasındaki farkı sana açık kılacağım... Kalplerde neler oluyor da onlara eğilim gösteriliyor ve bu eğilimler vahşice iken sonra nasıl uysal (munis) bir hâle gelebiliyor? Nefret edilesi iken sakinleşiveriyor, yerilesi bir doğadan nasıl övülesi bir karaktere dönüşüyor? Ben sana meselenin aslını açıklayacağım ve her aslın illetini ve sebebini bildireceğim*"; bkz. Câhız, "el-Me'âş ve'l-me'âd", s. 97; Ebû Bekir er-Râzî ise alışkanlık anlamına gelen ikinci doğanın gerek psikolojik gerekse fizyolojik olaylarda; zor olanların kolaylaşmasını, vahşice görülen şeylerin munis hâle gelmesini sağladığını söylemekte ve alışkanlıkların zor işlerin kolaylaştırıldığını ifade etmektedir. Ona göre ulakların yola, askerlerin savaşa karşı dayanıklı hâle gelmeleri ikinci doğa sayesinde. Bkz. Râzî, "es-Siretü'l-felsefiyye", s. 102.

26 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI, 102; "beridekini tecil etmek" kavramsallaştırması ilk dönem İslâm düşüncesinde sıkça acil (berideki) ve âcil (sonraki) kavramlarla karışımına çıkmaktadır. İbnü'l-Mukaffa'ın eserlerinde şu şekilde geçmektedir: "*Kişinin ötedeki hazzı talep etmek için berideki hazdan korkması gerekir ve uzaktaki acıdan dolayı beridekine tahammül etmesi gerekir*"; bkz. İbnü'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sağîr*, s. 14; Câhız'ın eserlerinde Mâtürîdî'nin ifadelerini hatırlatacak şekilde "vahyin, erkenden elde edilecek hazzı karşı, ötedeki daha büyük bir hazzı kişiye hatırlatmak ve dengenin kurulmasını engelleyen arzulara karşı ötede edinilecek cezayla korkutmak" şeklinde geçmektedir; bkz. Câhız, "el-Cevâbât ve istihkâku'l-imâme", s. 301; ayr. şu ifadelerinde acil (berideki) ve âcil (sonraki) kavramları geçmektedir: "Erkendeki ('âcil) her yarar ve zarar vesilesine ötedeki (âcil) ile ulaşırlar;" bkz. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 146.

27 Alper, *İmâm Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, s. 92.

yapmaktadır. Sözgelimi ölüm bağlamında söyledikleri dikkat çekicidir ve bu hususta söyledikleri hem bedeninin önemini, arzularının oluşmasını ve aklın nasıl bir süreçte olgunlaştığını irdelemektedir. Bu da onun konuları içkinlik düzleminde açıkladığını göstermektedir. Mâtürîdî şöyle söylemektedir:

“Akıl yürütmenin terkedilmesinde kuşkusuz mahvoluş vardır. Akıl yürütmenin zorunluluğu önceki bir çıkarsamanın ardından bir çıkarsamak ihtiyacından değil akıl yürütme ve araştırmayı vakii kılan akıldan kaynaklanmaktadır... Akıl kendisiyle iyilik ve kötülüğün bilindiği şeydir. Onunla kendisinin hayvanlardan üstün olduğunu bilir. Onunla yönetir, hayvanları ve insanları. Yokluğa ve ölüme götüren sebeplerin verdiği acıdan, hayatın verdiği lezzetten, bâki olmanın lezzetinden ve kişiyi yokluğa götüren sebeplere olan tanıklıktan dolayı yokluk fikri, sürekli onun zihninden geçer. Bundan dolayı kişi kendisini rahata kavuşturacak yolları aramak ve en çok lezzet verip arzu duyulan şeyleri kalıcı hâle getirmek zorunda kalmaktadır. Tüm bu durumlarda akıl yürütme zorunlu hâle gelmektedir.”²⁸

Bu pasajdan anlaşılıyor ki, insanın ölüm olayının farkında olması, onu acıdan korunma kaygısına, süregelen lezzetleri koruma telaşına ve mümkünse onları artırma arzusuna yönlendirmektedir. Haz ve acı bilincinin oluşmasında Mâtürîdî'nin yokluk ve ölüm fikrini özellikle eksene aldığını görürüz. Buna göre, sıradan hayat içerisinde insanın, kendisini yok eden sebeplerle karşı karşıya gelmesi ve acıyla tanışması onu yok olmaya engel teşkil edecek sebepler bulmaya ve onlar arasında karşılaştırmalar ve seçimler yapmaya itmektedir. Ölme ve yok olma duygusunun yanı sıra acıdan kurtulma arayışı sürecinde kişinin sahip olduğu hazları koruma ve mümkünse onları daha da ileri götürme dürtüsü insanın kaygılı olmasının temelini teşkil etmektedir. Hâliyle bu yok oluş kaygısına binaen oluşan zevkleri sürekli hâle getirme tutkusu insanı zekice hareketlerde bulunmaya sürüklemekte ve haz ile acılar üzerine araştırmayı ve düşünmeyi zorunlu hâle getirmektedir.²⁹ Böylece potansiyel hâlde insanda var olan akıl aktüel hâle gelmektedir. Akletmenin ölüm ve yokluk kaygısının getirdiği acıdan korunma ve hazları sürekli hâle getirme duygusundan oluştuğunu söylemekle, bu pasajın baş tarafında belirtilen, akıl yürütmenin spekülâtif bir meseleyi teoriye taşıma ihtiyacından değil, bizatihi hayatı yorumlamak ve onu korumak duygusundan kaynaklandığı düşüncesini ifade etmektedir. Bu da Mâtürîdî'nin tecrübi bir akılla meseleleri ele almaktan taraf olduğunu göstermektedir. Benzerini Câhız da gördüğümüz³⁰ Mâtürîdî'nin akıl düşüncesini Platoncu ve Aristotelesçi geleneklerin akıl tasavvurundan ayırmak gerekir. Çünkü bu geleneklerde akıl tarihsel bir

28 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 204.

29 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 204.

30 Câhız, “Kitâbü'l-Mesâ'il ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife”, s. 119.

düzlemde olmadığı gibi insanda da değildir. Platon'u dikkate alırsak ona göre, "arınma" bedeninin tüm etkilerinden kurtulmak ve akli tüm korku, duyuşal haz ve acılardan büsbütün uzaklaştırmaktır.³¹ Oysa ki, Mâtürîdî aklın insanda olduğunda ısrarcı olur³² ve onun açısından hazlar kendilerinden kurtulmak sûretiyle aklın aktüel olacağı arzu nesnelere değil, tam tersine onların yanı sıra acıların mevcudiyetleri ve insanın onlar arasında geçirdiği tereddüt aklın aktüel olmasının koşullarını oluşturmaktadır. Nitekim Mâtürîdî bu konuda şöyle söylemektedir: "*Haz verên ve zevk veren nesnelere ve edimlere ilişkin haberler ve idrak olmasaydı, insanın aklından imtihana dâir bir şeyler geçmezdi ve zarar veren başka şeyleri düşünmek hâsıl olmazdı.*"³³ Hatta, aklın sadece aktüel olmasında değil, hayatın tüm aşamalarında hazlara olan tamahın ve acıdan korunma isteğinin insanda varolacağını onun ifadelerinden çıkarmak mümkündür. Nitekim Mâtürîdî gerçekçi bir tavır göstererek cimriliğin insanın doğasında yer aldığını ve ondan sakındırmanın asla söz konusu olmadığını söylemekte ve asıl nehyedilmesi gerekenin israf olduğunu, emredilenin ise ihsân olduğunu dile getirerek ihsânın doğru yerde, uygun kişiye yapılan bir etkinlik olduğunu söylemektedir.³⁴ Buradan hareketle Mâtürîdî'nin etiğinde hazları ve nefsanî arzuları yok etmek mümkün olmadığı gibi aklın doğal baskınlığının doğa hâline getirilmesi de pek mümkün değildir. O açıdan akıl kadar haz ve acıyı da hayatın zorunlu bir parçası olarak gören ve "*İnsan, bu müşahit olunandır*"³⁵ diyerek bedeni insanın onulmaz bir cüzü olarak gören Mâtürîdî'nin aklın doğal bir hâle gelen baskınlığını kabul etmesi mümkün değildi. Bu yüzden eğitim ne kadar üst seviyelere çıkarsa çıksın; korku, duyuşal haz ve acıyı seçim sürecinin bir parçası olarak görmesi ve her tür eylemin seçimle gerçekleştiğini söyleyerek kelâmî paradigma içinde kalarak "doğa gibisi" bir ahlâkın edinilmesinden taraf olması kaçınılmaz görünmektedir.

4. İHSÂN: ETİĞE ALAN AÇMAK

"Doğa gibisini" edinmek ifadesinin görünümelerini erdemler üzerinden ele alabiliriz. Yunan tarzını devam ettiren Müslümanlardaki etik gelenek Platon'un tasnifini dikkate alarak, alışkanlık hâline getirilmesi gereken erdemleri belirlemeye çalıştı. Hatta net bir erdemler haritası ortaya koymaya çalıştı. Platon insanın uyumlu bir

31 Platon, *Phaidon*, 67d, 69b-c.

32 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 257, 514; VII, 34, 255, 307; VIII, 325.

33 Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 75; Câhız'ın benzer ifadeleri şu şekildedir: "*Mütefekkir, kendisini bir konuda düşünmeye sürükleyen (teb'usu) bir düşünce ve çözüm arayışına sahip olmadan akıl yürütemez ve düşünemez. Bu yüzden Allah insana öfke doğası, razı olma doğası, cimrilik ve cömertlik doğası, sabır ve telaşlanma doğası, riya ve samîmiyet doğası, kibir ve tevazu doğası, bir şeyden hoşlanma ve kanaatkâr olma doğasını koymuş ve onları köklesas kılmıştır...*"; bkz. Câhız, "Hüccü'n-nübüvve", s. 237-238.

34 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VIII, 263.

35 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XV, 102.

bütün olması, ruhunu oluşturan güçler arasındaki ilişkinin dengede olması ve aklın kontrolünün sağlanması için dört erdem olması gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre ölçülülük (iffet) elde edildiğinde artık kişi mala, mülke, paraya talip olmada aşırıya gitmekten kaçınacak, sadece gerekli olanı ister hâle gelecektir. Cesaret erdemi oluştuğunda, öfkenin akılla ittifak etmesinin bir semeresi olarak korku kontrol edilecek bu sebeple birlik ve bütünlüğünü koruma imkânına sahip olacaktır. Bilgelik erdemine ulaştığında devam etmek durumunda olduğu yönetimin temelini teşkil eden ölçütlerin bilgisini de elde etmiş olacak. En temel erdem olan adâlete kavuştuğunda ise ruhunun parçalarını oluşturan şehvet, öfke ve aklın doğru ve yerinde kullanılması sağlanacağından bir bütünlük içinde mutluluğa doğallıkla kavuşmuş olacaktır.³⁶ Platon'un çerçevesini kurduğu bu şekildeki erdemler haritası genelde Meşşâîler tarafından kabul edilmiştir.

Mâtürîdî'ye geldiğimizde ise net bir erdemler haritasının onun tarafından verildiğini görsek de adâlet, hikmet, ihsân, sabır ve cömertlik gibi erdemler üzerinde yeteri kadar durduğunu görmekteyiz. Ancak erdemleri tespit ederken önemli bir fark olarak, orta yol kriterine pek referansta bulunmadığını müşahede etmekteyiz. Böyle davranmasının kesin bir sebebini söyleyemesek de iyi bir ahlâkın kazanılmasına olan inancının yanı sıra acelecilik ve cimrilik gibi eğilimlerin de birer dürtü olarak varlığını hep devam ettireceği kanısında olması muhtemel bir sebep olarak söylenebilir. Mâtürîdî'nin kelâm paradigması içinde kalarak ihtiyarı her bir eylemin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü ve bu sebeple "arınma" ve "nefs tezkiyesini" nefsanî eğilimleri yok etmek yerine, ya da iyimser ifadeyle bir dürtü olmak açısından işlevlerini görünmez kılmak değil akla ve dine uygun olan eylemlerin sürekliliğinden oluşan alışkanlıkların oluşmasıyla oluşan bir ahlâkı önerdiği anlaşılmaktadır.

Erdemler ya da değerlerle ilgili olarak Mâtürîdî'nin hikmet, adâlet ve ihsân (*fazl*) bağlamında söyledikleri dikkat çekmektedir. Özellikle adâlet ve ihsân arasında yaptığı ayırım, onu Meşşâî gelenekten ayırmaktadır. Mâtürîdî açısından hikmet diğer iki kavramı kuşatan bir kavram olarak görünmekte, isabet etmek, yani bir şeyi yerli yerine koymak, Kur'an'ı anlamak, derin anlayış kabiliyeti, hükmederken ayırım yapmamak ve âdil davranmak anlamlarına gelmektedir.³⁷ Adâlet kavramına oldukça yakın duran bu kavramın anlamı hikmetin tasnif edilmesinde daha açık ortaya çıkmaktadır. Ona göre hikmetin adâlet ve ihsân olmak üzere iki şekli bulunmaktadır. Buna göre adâlet yapılması zorunlu olanı; ihsân ise yapılması ve yapılmaması kişinin tercihine bırakılıp³⁸ da kişinin yükümlü olmadığı ancak yapılması

36 Platon, *Devlet*, 428d-433c.

37 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 164; Kavşut, "İnsan: Teolojik Antropoloji", s. 231.

38 Mâtürîdî, *Kitâbü 'l-Tevhîd*, s. 193

durumda ise değer kazanacağı eylemleri ifade eder.³⁹ Böylece adâlet etik açıdan zorunluluk alanını ihsân ise serbestiyet/nedb alanını ifade eder. Fıkıh yaklaşımının da etkili olduğu bu şekildeki ayırım hem kelâm paradigmasına hem de Mâtürîdî'nin *inşâ ve teklif* arasındaki etiğine uygun bir tasniftir. Çünkü bu ayrıma göre etik açıdan belirli bir zorunluluk alanı varsa da çerçevesi daha geniş olan ve kişiden kişiye de farklılık arz eden bir ihsân alanı da vardır.

Hikmetin, çerçevesini ve ölçütlerini belirlediği bu alanla ilgili olarak Mâtürîdî literal anlamda çok az söz sarf etmiş olabilir. Ancak bu alanın fıkıhı da kuşattığını da düşünürsek, bu alan üzerinden etiğe dâir irdelemeler yapabiliriz.

Klasik etikteki erdemler tablosu tüm insanları ortak bir paydada buluşturarak herkese uyulması gereken genel bir müfredat vermektedir. Bu açıdan kişinin kendi erdemlerini ve değerlerini üretmesi karşısında en azından sessiz kalmaktadır. Herkesten aynı düzeyde cesaret ve cömertlik, tevazu ve ağırbaşlılık beklemektedir. Bu sebeple onurca yüksek ve hikmete uygun ancak kişinin bir üretimi olmak açısından öznel değerler ve pratikler ortaya koymasının yolunu açmamaktadır. Tam da bu gerekçeden dolayı adâlet ve ihsân taksimi hem sabiteleri hem de değişkenleri dikkate alması açısından klasik etikteki bu sorunun üstesinden gelmenin olanaklarını vermektedir. Bu ayırım, bir taraftan herkesin uymak zorunda olduğu ve zorunlu olarak yerine getirilmesi gereken hususları salık verirken, diğer taraftan değişken ve kişinin kendi şartlarına göre yorumlayabileceği bir alanı da vermektedir. Mu'tezile'de (örneğin Câhız ve Kâdî Abdülcebbar) ısrarla belirtildiği gibi⁴⁰ Mâtürîdî'nin de hikmeti izah ederken koşullara dikkat çekmesi ve bir yerde hikmet olan bir davranışın başka bir bağlamda sefih olabileceğine dikkat çekmesini⁴¹ etik tasavvurun inşâsında genel ilkelerin yanı sıra koşullardaki değişkenliğin de en az ilkeler kadar önemsenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu tespit, sadece ihsân alanını değil, adâlet alanının da genel ilkeler açısından sabit olsa da tikel davranışlar ve koşullar açısından ayrıca tahlil edilmesini gerektirmektedir.

Öznelliğin ve özgürlüğün bir imkânı olarak ihsân alanını önemsemek gerekir. Çünkü bu alanda bir eylemin yapılıp yapılmayacağına, ne kadar yapılacağına, hangi tür pratiklerle ve ne tür değerlere binaen yapılacağına kişinin kendisi karar vermektedir. Her ne kadar adâlet alanında bu kararlar çoğunluk etik değerler açısından veriliyorsa da neticede aklî ve ahlâkî bile olsa bir zorlanmışlık içerisinde verildiği

39 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 252.

40 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît*, I, 236; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, I, 75. Kâdî'nın bu konudaki ifadesi şu şekildedir: "Adâlet olan hiçbir eylem yoktur ki, başka bir bağlamda zulüm olmasın"; bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, VI, 77. Câhız'ın ifadesi ise şu şekildedir: "Filozafların yerdiği hiçbir ahlâk yoktur ki, bazı durumlarda iyi olmuş olmasın"; bkz. Câhız, "el-Me'âş ve'l-me'âd", s. 132.

41 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 297.

için bir karakter inşâsını meydana getirmesi öznel bir ahlâk kazandırması zor görünmektedir. İhsân alanında yapılan pratikler ise kişinin kendi belirlenimleriyle gerçekleştikleri için bağlı oldukları değerlerin de kişinin kendisine ait olmasını olanaklı kılmaktadır. Böylece ihsân, hikmete uygun olması açısından genel olsa bile kişinin seçimleri ve değerleriyle kurulduğu için öznel olabilen bir alanı vaad etmektedir.

5. BİR DOĞA OLARAK AHLÂKA KUŞKU DÜŞÜRMEK

Kelâmcıların ve fakihlerin savunageldikleri ve teklif etiğinin en temel mahzurlu tarafı, öznenin bu etikte kendisini bir zorlanmışlık içinde hissetmesi ama yine de yerine getirmekle kendisini sorumlu hissetmesidir. Teklif etiğinin Batı'daki mümessili olan Kant'a yöneltilen eleştirilerde Derrida'nın vurguladığı gibi ödev gereği yapılan eylemin; bir borcun ödenmesi, yükümlülüğün yerine getirilmesi gibi görülmesi ve yapılacak davranışın bize bir şey dayatma hissini vermesi durumunda, bir ahlâktan söz etmek de zordur.⁴² Çünkü neticede ister dinden gelsin isterse de akıldan gelsin ahlâkî emirlerin özümşenip bir karakter hâline getirilerek iyiye duyulan muhabbetle bunların yerine getirilmesi gibi bir koşul teklif etiğinde söz konusu olmadığı gibi bizatihi bu emirlerin yerine getirilmesi iyi olanı yaşamak için yeterli görülmektedir. Fakihler birer hukukçu gibi davrandığından, kelâmcılar net, kesin ve evrensel bir akîdenin belirlenmesinin peşinde olduklarından duygu ve muhabbet yüklü bir etik kurmayı göz ardı edip teknik bir mesele gibi ihtiyar ve eylemlere taluk eden konuları ele almışlardır.

Kabul etmek gerekir ki, inşâ etiği yaklaşımını benimseyen Câhız, Ebû Bekir er-Râzî ve Meşşâî düşünürler ikinci doğa düşünceleriyle zorlanmanın/tekellüfün olmadığı ve eylemlerin doğallıkla sadır olabileceği bir etiğin imkânını arayarak, teklif etiğinin söz konusu olan mahzurlu taraflarını bertaraf etmeye çalışmışlardır.⁴³ Çünkü bunlara göre düşüncede ahlâk, kişinin zorlanmaksızın ve ihtiyara/tehayyüre/tereddüde gerek kalmaksızın iyi davranışları yapabileceği bir nefsanî hâle kavuşmaktır.⁴⁴ Tabii ki böyle bir sonuca varmak kişiliğin ve benliğin oluşmasına ve erdemli davranışların alışkanlık hâline getirilmesine bağlıdır. Ne var ki, Deleuze'un

42 Derrida, *Çile*, s. 71-72.

43 Tekellüf ve doğallığın kaşıt görülmesiyle olarak Câhız'ın şu metinlerine bakılabilir: "... Tecrübelerim bana gösteriyor ki, bunlar senden tekellüfle (zorlukla) değil, doğal olarak sadır olmaktadır"; bkz. Câhız, "el-Me'âş ve'l-me'âd", s. 94; şu metne de bakılabilir: "Aklın yetileri doğal yetiler üzerinde güçlenince onların taleplerini zayıflatır. Bu durumda da kişi erkenden gelecek hazlara karşı kararlılığı ve ötede olanı bir engelle karşılaşmaksızın doğallıkla (tab'en) seçer (âsera, isâr)."; bkz. Câhız, "Kitâbü'l-Mesâ'il ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", s. 116; Meşşâî geleneği için İbn Miskeveyh'in şu ifadesine bakılabilir: "düşünüp taşınma olmaksızın nefsi eylemde bulunmaya yönlendiren hâlleridir"; bkz. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 265.

44 "Tehayyür"ün kuşku ve tereddüt içerdiğini görmek için bkz. İbnü'l-Mukaffâ', *el-Edebü'l-kebir*, s. 9, 27.

de ifade ettiği gibi alışkanlık söz konusu olduğunda niyet artık sabit hâldedir.⁴⁵ Hatta denilebilir ki, yeterince mekanik hâle geldiği için niyeti daha yoğun hâle getirmek de mümkün değildir. Bu sebeple de inşâ etiğinde benliğin tekrar kurulması ve alışkanlıkların sorgulanması söz konusu olmadığı gibi tam tersine benlik, kimlik ve alışkanlıkların oturtulması erdemleri garanti için olumlanmak zorundadır. Bu da esasında kişinin kendisine ve alışkanlıklarına hapsedilmesi sonucunu vermektedir.

Mâtürîdî her ne kadar ahlâkî değerlerin alışkanlık hâline gelmesi gerektiğini vurgulasa da “doğa gibi”sine ulaşmak ifadesiyle “ikinci doğa” düşüncesinin üzerine tereddüt ve kuşku düşürmüştür. Kuşku, kişiyi erdemleri kazanmış olmaktan hiçbir zaman emin olmama hâletinde tuttuğu gibi kişinin tekrarla benliğini, alışkanlıklarını ve hafızasının yanı sıra değerlerini ve pratiklerini yoklamasını ve onları yeniden kurmasını sağlamaktadır. Böylesi bir durumda yaşanan her bir eyleme yeniden niyet edilmekte ve her bir olay ya da değer tikelliği içinde yaşantılanmakta olduğu gibi geçmiş, hafızada maziye ait bir an olarak değil, yaşayan bir şimdiye dönüşmekte olduğu için davranışların yeniden deneyimlenmesi yeni pratikleri ve imkânları ortaya koyduğu için olayların ufku yeniden şekillenmektedir.

SONUÇ

Görüldüğü gibi Mâtürîdî etik yaklaşım olarak teklif ettiği ve inşâ etiği arasında yer almakta ya da her ikisini kendisine has tarzıyla birleştirmiş olmaktadır. Ayrıca inşâ etiğini ifade ederken de kelâmcı bir paradigma içinde hareket etmektedir. Hatta bu gelenek içinde kalarak inşâ etiğini kendisine uygun bir şekilde dönüştürmekte ve yeniden üretmektedir.

Esasında Mâtürîdî'nin kelâm geleneği içinde yer aldığını hesaba katarsak, belirli bir gelenek içerisinde olması, diğer geleneklerle karşılaşma geçirmesinde ve özgün bir katkı sunmasında bir engel değil, aksine bir avantaj sağladığı gibi hem kendi geleneğine hem de diğerlerine karşı özgün bir konuma gelmesini mümkün kılmıştır. Nitekim kelâm yaklaşımına kattığı “sebeup kudreti” kavramı onun doğa eksenli düşünmesinden, ikinci doğa yerine “doğa gibisi”ni esas almakla alışkanlık ve ihtiyara birlikte yer vermesi onun farklı geleneklerle karşılaşmasından kaynaklanmaktadır.

Bu çalışmada, “gibi” edatı üzerinden ele alınan ve kelâmcıların özenle ihtiyar bahislerinde yer verdiği “tereddüt”, ahlâkın edinilmesinde ve daha da önemlisi kişinin tekrarla alışkanlıklarını gözden geçirmesi ve her bir eylemi niyetle yapması açısından dikkate değer görünmektedir. Bu sebeple klasik etikte sıkça dikkat çekilen ve alışkanlık olarak kabul edilen “erdem” düşüncesini hem eylemlerin yeniden yaşantılanmasına fırsat vermediği için hem de öznel karakterdeki erdemleri iraksadıkları için yeniden sorgulamak gerekmektedir.

45 Deleuze, *Fark ve Tekrar*, s. 24.

Fakihlerin ağırlıklı olarak yer verdikleri ihsân/nedb alanı da etik tartışmalar için münbit bir alan gibi görünmektedir. Bu alan üzerinden bireysel ama hikmete uygun bir etik yaklaşımının kapıları aralanabilir. Çünkü klasik etik hem genel bir tabiata sahip olması hem de evrensellik tezinden dolayı tekil farklılıkları ve tekilin kendi etiğini kurmasına fazla bir imkân vermemiştir.

KAYNAKÇA

- ALPER, Hülya, *İmam Mâtürîdî'de Akal-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınları, 2011.
- el-CÂHİZ, Amr b. Bahr, "el-Me'âş ve'l-me'âd", *Resâ'ilü'l-Câhiz*, I-IV, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1964, I, 91-134.
- el-CÂHİZ, Amr b. Bahr, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Hârûn, Kahire: Cemiyetü'r-Riâyeti'l-Mütekâmile, 2004, I-VIII.
- el-CÂHİZ, Amr b. Bahr, "Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr", *Resâ'ilü'l-Câhiz*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, I-IV, Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991, III, 55-112.
- el-CÂHİZ, Amr b. Bahr, "Kitâbü'l-Mes'âil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", *Resâ'ilü'l-Câhiz: el-Kelâmiyye*, nşr. Ali Bû Mühlîm, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 2004, s. 107-120.
- el-CÂHİZ, Amr b. Bahr, "el-Cevâbât ve istihkâku'l-imâme", *Resâ'ilü'l-Câhiz*, I-IV, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Beyrut: Dârü'l-Cil, IV, 286-305.
- CENGİZ, Yunus, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi: Kâdî Abdülcebbar Örneği*, İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- CENGİZ, Yunus, *Doğa ve Öznellik Câhiz'in Ahlâk Düşüncesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- CENGİZ, Yunus, "Ölüm ve Sonrası", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, haz. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2014, s. 439-482.
- DELEUZE, Gilles, *Fark ve Tekrar*, çev. Burcu Yalın – Emre Koyuncu, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2017.
- DEMİR, Osman, "Hikmete Uygun Yaşamak: İmam Mâtürîdî'nin Eğitimle Alâkalı Bazı Ayetlere Getirdiği Yorumlar", *Uluğ Bir Çınar İmam Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014 – Eskişehir)*, ed. Ahmet Kartal, İstanbul: 2014, s. 229-250.
- DERRİDA, Jacques, *Çile*, çev. Melik Başaran, İstanbul: Kabcacı, 2008.
- DHANANİ, Alnoor, "al-Mâtürîdî and al-Nasafî and the Tabâ 'ı'", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012, s. 65-76.
- el-EŞ'ARİ, Ebü'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Nevâf el-Cerrâh, Beyrut: Dârü Sâdır, 2008.
- GALEN, "Kitâbü'l-Ahlâk li Câlînûs", nşr. P. Kraus, *Külliyetü'l-âdâb bi'l-Câmiâti'l-Misriyye*, V/1 (1937): 1-51.
- GALEN, "İnne kuva'n-nefs tevabi' li mizâci'l-beden", *Dirâsât ve nusûsu'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981, s. 183-186.
- İBN MİSKEVEYH, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. İmâd el-Hilâlî, Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2011.
- İBNÜ'L-MUKAFFA', *el-Edebü'l-kebîr*, nşr. Ahmed Zeki Paşa, İskenderiye: Cemiyetü'l-Urvetü'l-Vüskâ, 1911.
- İBNÜ'L-MUKAFFA', *el-Edebü's-sağîr*, nşr. Ahmed Zeki Paşa, İskenderiye: Cemiyetü'l-Urvetü'l-Vüskâ, 1911.

- İBN SÎNÂ, "İnne kuva'n-nefs tevabi' li mizâci'l-beden", *Dirâsât ve nusûsu'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 1981, s. 183-186.
- İBN SÎNÂ, "et-Ta'likât alâ Havâşi Kitâbi'n-Nefs li Aristo", *Aristo inde'l-Arab*, Abdurrahman Bedevî, Küveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978, s. 75-116.
- İBN SÎNÂ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve'l-Tabi'iyeye ve'l-İlâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrût: Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, t.y.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl VI/I: et-Ta'dîl ve'l-tecvîr*, nşr. Mahmûd Muhammed Kâsim, ed. İbrâhim Medkûr – Tâhâ Hüseyin, Kâhire: t.y.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl XII: en-Nazar ve'l-ma'rife*, nşr. İbrâhim Medkûr, Kahire: t.y.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, Kahire: Mektebetü Vehve, 1965.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *el-Mecmu'u'l-Muhîb bi't-teklîf* (İbn Metteveyh tarafından derlenmiştir), nşr. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire: Dârü'l-Misriyye, t.y.
- KAVŞUT, M. Sait, "İnsan: Teolojik Antropoloji", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, haz. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014, s. 213-270.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi, Beyrut: Dârü Sâdir, 2001.
- el-MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ilmî kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2005-2011, I-XVII.
- MÂCÎT, Muhittin, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımalar", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004): 59-83.
- en-NÎSÂBÜRÎ, Ebû Reşîd, *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, nşr. Ma'n Ziyade – Rıdvân es-Seyyid, Beyrut: Ma'hudu'l-inmâi'l-Arabi, 1979.
- PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyyüboğlu – M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- PLATON, *Phaidon*, çev. Nazile Kalaycı, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012.
- er-RÂZÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîyya, "et-Tıbbu'r-Rûhânî", *Resâilü felsefiyye*, nşr. P. Kraus, Kahire: Matbaatu Poul Barbey, 1939, s. 1-97.
- er-RÂZÎ, Ebû Bekir Muhammed b. Zekerîyya, "es-Sîretü'l-felsefiyye", *Resâilü felsefiyye*, nşr. P. Kraus, Kahire: Matbaatu Poul Barbey, 1939, s. 97-113.
- ŞEKEROĞLU, Sami, *Mâtürîdî'de Ahlak Felsefi Bir Betimleme*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- TUNÇPINAR, Ahmet Sait, "İmâm Mâtürîdî'nin Eğitimle Alâkalı Bazı Ayetlere Getirdiği Yorumlar", *Uluğ Bir Çınar İmâm Maturidi Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı (28-30 Nisan 2014 – Eskişehir)*, ed. Ahmet Kartal, İstanbul: 2014, s. 229-250.
- ÜNVERDÎ, Veysi, "Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu", *Usûl İslam Araştırmaları*, 20/20 (2014): 47-80.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012, s. 54-64.