

DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Haziran | June 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 7

İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNÇESİNDE AHLAKIN KAYNAĞI OLARAK İNSAN TABİATI

Human Nature as the Source of Morality in Imam Mâturîdî's
Moral Thought

Nimet ATEŞ, Dr.

Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşler Başkanlığı | Republic of Turkey, Presidency of Religious Affairs

n_atess@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0805-8931>

Makale Türü | Type of Article: Araştırma Makalesi | Research Article

Başvuru Tarihi | Date Received: 08.02.2021

Kabul Tarihi | Date Accepted: 02.05.2021

Atıf | Cite As

ATEŞ, N. "İmam Mâtürîdî'nin Ahlâk Düşüncesinde Ahlâkın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/7 (Haziran 2021): 5-32.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

İMAM MÂTÜRİDÎ'NİN AHLÂK DÜŞÜNÇESİNDE AHLAKIN KAYNAĞI OLARAK İNSAN TABİATI*

Nimet ATEŞ

ÖZ

İslâm düşüncesinde tabiat kavramı önemli bir işleve sahiptir. Özellikle ahlâkla ilgili konularda tabiat kavramı insana ait birtakım özellikleri ifade eder. Bu özellikler, insana ait değişmeyen kalıcı bir yapıyı ya da yaratılıştan gelen değişmesi mümkün olan hususları anlatır. Tabiat, kimi düşünürlerce mizaç veya fitrat kavramlarıyla eş değer görülmüştür. Mizaç kavramını temel alan bakış açılarının daha çok insanda var olduğu kabul edilen bazı unsurlara vurgu yaptığı söylenebilir. İnsanın yaratılışında bulunduğu kabul edilen bu unsurların, insanın hür iradesiyle yaptığı fiillere etki ettiğini kabul etmek insanın ahlâkî varlığı konusunda sorunlara neden olmaktadır. Fitrat kavramının ise tabiat kavramıyla eş anlamlı olduğu düşünülmüştür. Bu makalede İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) ahlâk anlayışında mühim bir role sahip olan tabiat kavramının anlamı ve mahiyeti incelenecektir. Böylece onun insan tabiatı anlayışı ve bu anlayışa bağlı olarak ortaya koyduğu insan düşüncesinde, insanın ahlâkîliğini nasıl değerlendirdiği belirlenmeye ve Mâtürîdî'nin ifadelerinde tabiat kavramının mizaç ve fitrattan farklılığı ortaya konmaya çalışılacaktır. Ayrıca, ahlâka kaynaklık etmesi bakımından tabiatın konumu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İmam Mâtürîdî, Ahlâk, İnsan Tabiatı, Yatkinlikler, Kişilik.

GİRİŞ

Ahlâkî fiil ve ahlâkî fail kavramları ahlâk felsefesinde iki temel unsur olarak karşımıza çıkar.¹ Bunların her ikisi de insanla ilgili olmakla beraber özellikle ahlâkî fail kavramı insanın ahlâkî kimliğini ortaya koyması bakımından önemli bir yere sahiptir. Ahlâkî değerlerin hem öznesi hem de nesnesi insan olduğundan değerlerin insanla ilgisi açısından kişiliğin, ahlâkî fiilin hedefi ve nesnesi olduğu söylenebilir. Değerlerin gerçekleşmesini sağlaması açısından insanın kişiliği, ahlaki fiilin failini oluşturur.²

Kişilik, Latince'de maske anlamına gelmektedir. Buna göre kişilik, insanın hayatta kendisine düşen rolü oynaması demektir.³ *Kişilik*, insanı diğer insanlardan ayıran hem öznel hem de nesnel bazı nitelikleri ve davranışları da içermektedir.

* Bu makale, "İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak" isimli doktora tezinin 1. Bölümünde yer alan insan tabiatıyla ilgili kısımlar gözden geçirilerek hazırlanmıştır.

¹ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak* (İstanbul: Ülken Yayınları, 2001), 14.

² Ülken, *Ahlak*, 222.

³ William A. Haviland, vd., *Kültürel Antropoloji*, çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008), 277.

Dolayısıyla kişiliğin oluşumuna doğal, kültürel ve ekonomik etkenlerin katkıda bulunduğunu söylemek mümkündür.⁴ Bu etkenler, aynı zamanda insanın değerler dünyasını da meydana getirir. Her ne kadar insan belirli özelliklerle dünyaya gelse de nerede ve nasıl davranacağına dair değerler insana sonradan verilmektedir.⁵ Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda bir düşünürün ahlak düşüncesinin özünü oluşturan ahlaki fail konumundaki insan anlayışını bilmenin ne denli önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Mâtürîdî'nin insan düşüncesinde, kişiliğin nasıl şekillendiğinin anlaşılabilmesi için onun yaşadığı dönemin insan tasavvurlarına değinilecektir. Böylece onun düşüncelerinin bunlar arasındaki konumu belirlenecektir.

İslam düşüncesindeki insan tasavvurlarının ve tanımlarının, varlık bilimi ve teorik fiziğin farklılaşmasıyla beraber değişime uğradığı söylenebilir. Bu nedenle insan tasavvurlarının şekillendiği dönemleri üçe ayırmak mümkündür. 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 tercümelerin etkisiyle ortaya çıkan aklî nefis görüşünü bir grup İslam filozofunun benimsediği görülür. Onlar, önceki medeniyetlerin insan tasavvurlarını İslam'ın temel inanç ve prensipleriyle tutarlı hale getirmeye çalışmışlardır. Üçüncü dönem ise; teorik fiziğin önemini kaybettiği Gazzâlî sonrası dönemdir. Bu süreçte delillerin ikna ediciliği ve teorilerin açıklama gücünün ön plana çıktığı ve tanım farklılıklarının değerini yitirdiğini görmek mümkündür.⁶

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.⁷ Bununla beraber tabiat hakkında üç temel problem ön plana çıkmıştır. Bunlardan ilki alemleri oluşturan temel unsurlar, ikincisi alemin işleyişi, üçüncüsü de insan tabiatıdır.

⁴ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), "Kişilik", 957-958.

⁵ Yener Özen, "Değerlerin Kişilik ve Kimlik Kazanımındaki Rolü", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 179-180.

⁶ Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisine İmtihanı, İnsan Nedir?", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker-Halil İbrahim Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 19-20.

⁷ Muhammed Et-Taî, "Kelam Kozmolojisinin (Dakîku'l-Kelam) Bilimsel Değeri", çev. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (05 Mart 2014), 150.

İnsan tabiatı hakkındaki problemler ise insanın fiziksel ve ruhi özellikleriyle bilgi ve alışkanlıkların oluşmasına yönelik mevzulardır.⁸

İmam Mâtürîdî'nin yaşadığı zaman dilimi ve metodu göz önünde bulundurulduğunda onun insanı, Allah-alem ilişkisi çerçevesinde ele aldığı görülür. O, insanın Allah karşısında kul olarak pozisyonunu belirgin bir şekilde vurgular.⁹ 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 ifade etmek mümkündür.¹⁰ 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.¹¹ Nitekim onun görüşleri yukarıda bahsedilen insan tasavvurları açısından incelendiğinde onun düşüncelerinin ilk iki dönemin özelliklerini yansıttığını söylemek mümkündür. Ancak onun düşüncesinde ikinci dönemin özelliklerinden olan aklî nefis görüşü bulunmamakla beraber yapılan tercümeleme sayesinde İslam dünyasına aktarılan bir kısım insan anlayışlarını, insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu temellendirmek adına kendi akılcı metoduyla reddettiği belirlenmiştir. Onun tercümeleme vasıtasıyla aktarılan soyut/aklî nefis düşüncesini kabul etmeme nedeninin bu düşüncenin cismanî haşrı ve İslam'daki ahiret inancını reddeden birtakım düşüncelere kapı aralaması endişesi olduğu söylenebilir. Çünkü aklî nefis düşüncesine göre beden dağılıp yok olmakta ve geriye sadece soyut nefis kalmakta ve varlığını çeşitli şekillerde devam ettirmektedir. Dolayısıyla ölümden sonraki hayat, beden var olmadığı sadece ruhun devamı ve idraki şeklinde gerçekleşen bir hayattır.¹² Nitekim Mâtürîdî, gerek Bâtınîler gerekse Hint düşünce sistemindeki reenkarnasyon inancını benimseyenlerle yaptığı mücadelede onların bu düşüncelerini eleştirip reddetmiştir.¹³ Bu nedenle onun, ahlak düşüncesini aklî nefis üzerine değil, insan tabiatı üzerine inşa ettiği görülür.

Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesindeki insanı, ahlaki bir birey olarak tanıyabilmek için ona göre kişiliğin oluşmasını sağlayan unsurların bilinmesi gerekir. Ahlaki fail olan insan, onun tabiat görüşünün uzantısı olarak birtakım nitelikler taşır. Çünkü değerlerin kalıcı hale gelmesi için insan, bir takım temel niteliklerle yaratılmıştır. Bu nitelikler, onun insan anlayışında, insan tabiatı, nefis ve akıl şeklinde üç temel unsura dayanır. Ona göre, insanın ahlâkî kişiliği bu üç unsurun birbiriyle mücadelesi sonucunda ortaya çıkmaktadır.¹⁴ İnsan tabiatı, hem aklın hem de nefsin etkinliklerini

⁸ Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33/1 (2015), 54-55.

⁹ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Tefsiru'l- Kur'ani'l-azim el-müsemma te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fatıme Yüsun el-Hiyemî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3/9.

¹⁰ Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beirut & İstanbul: Dâru Sâdir, 2001), 67.

¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138.

¹² Türker, "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani, İnsan Nedir?", 25-26.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/437-439.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/275, 5/511.

gösterdiği bir alan konumundadır. İnsandaki güzel ahlâkın ve iyi bir kişiliğin oluşumu, nefis ve insanın doğuştan gelen eğilimlerinin (tabiat) akıl tarafından kontrol altına alınmasıyla gerçekleşir. Kötü ahlâk ve kötü bir kişilik ise aklın yetersiz hale gelerek insan tabiatına ve nefse müdahale edememesi sonucunda ortaya çıkar.¹⁵ Buna göre, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında aklın, tabiat ve nefsi kontrol edilebilecek ve onları yönetecek kapasitede var edildiği ve ahlâkî kişiliğin, temelde insan tabiatının şekillenmesi üzerine inşa edildiğini söylemek mümkündür. Bu makalede ilk önce insan tabiatı ve mahiyeti ele alınacak daha sonra ise Mâtürîdî'nin bu konuya yaklaşımı belirlenmeye çalışılacaktır.

1. İNSAN TABİATI

Kişiliğin oluşumunda ana madde konumunda olan tabiat (الطَّبِيعَة) kavramı, Arapçada yaratmak, inşa etmek, mühürlemek, biçimlendirmek anlamına gelen t-b-a' (طَبَعَ) fiilinin mastarı olan tab' kelimesinin müennesidir.¹⁶ Türkçeye tab' yerine tabiat kavramı geçmiştir. Tabiatın Türkçedeki anlamı doğa, doğal özellik, huy ve karakterdir.¹⁷ Tab' (الطَّبَعَ), değiştirilme imkânı olmayan güç için kullanılan bir isim, insanda iradeden farklı olarak bulunan bir şey olarak tanımlanmıştır. Tabiatın cisimlere etki eden, cismin doğal bir olgunluğa ulaşmasını sağlayan kuvvet olduğu belirtilmiştir.¹⁸ Ayrıca tab' kavramının insanın ruhî ve fiziksel özelliklerini kapsadığı da ifade edilmiştir. Örneğin; insanın yemesi, içmesi, yürümesi gibi fiziksel özelliklerinin yanı sıra devam eden kaybolmayan huyları da tab' kavramı kapsamına girmektedir.¹⁹ Buna göre hem yaratılıştan gelen özellikler hem de alışkanlıklar (âdet) insan tabiatının şekillenmesinde etkin rol oynar.²⁰

Görüldüğü gibi, tab'/tabiat kavramı, insanın hem fiziksel özellikleri hem de ahlâkla ilgili olarak tanımlanmıştır. Tabiat kavramı, ahlâkla ilgili ele alındığında ise insan fiilleri ve davranışları ön plana çıkmaktadır. Sabitleşmiş ve değişmesi neredeyse imkânsız hale gelen insan davranışları huy olarak isimlendirilmiş ve bunun da insan fiillerine etki eden bir tür tabiat olduğu kabul edilmiştir.²¹ Türkçede huy kelimesi Arapça'da huluk kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Huluk (الْخُلُق); din, tabiat ve seciyye, âdet anlamındadır. Huluk kelimesiyle insan nefsi ve

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138, 1/250-251, 5/251.

¹⁶ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr, Haşim Muhammed eş-Şazilî, Muhammed Ahmed Hasbullah (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.) "tab", 4/2634; İsmail b. Hammâd Cevherî, *Es-Sıhah tâcû'l-luğa ve sıhahü'l-arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgaffar Attar (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1990), "tab", 3/1252; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu 'cemu'l-vasit* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), "tabiat", 549.

¹⁷ Türk Dil Kurumu, "Tabiat" (Erişim Tarihi: 27.09.2019).

¹⁸ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Ez-Zeria ila mekarimi's-şeria*, thk. Ebü'l-Yezid Ebu Zeyd El-Acmi (Kahire: Darü's-Selam, 2007), 96; Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), "tab'/tabiat", 145.

¹⁹ Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), "tabiat", 2/1127.

²⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), "tab", 515.

²¹ İsmet Zeki Eyüpoğlu, *Türk Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), "tabiat", 328; Nişanyan, "tabiat" (Erişim Tarihi 28.09.2019).

özellikleriyle ona has durumların anlatılması amaçlanır. İnsanın bir huya sahip olmasının söylenmesiyle aslında kişinin yaratılıştaki tabiatından farklı özelliklere sahip olması kastedilmektedir.²² Huluk, insanın yapmaya eğilimli olduğu fiillerin sonradan kazanılmış ve kalıplaşmış davranış haline gelmesi demektir. Bu nedenle huya ait fiiller, düşünmeksizin kendiliğinden bir refleks olarak ortaya çıkar.²³

Fakat Mâtürîdî'nin tabiat kavramıyla kastettiği anlamı, sadece kelimenin sözlük anlamlarına bakarak tespit etmenin çok da mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Çünkü onun tab' kelimesini pek çok yerde kullanmasına rağmen bu kelime ile anlatmak istediği şeye dair en ufak bir açıklamayla karşılaşmamıştır. Onun bu kelimeyi kullanırken kavramlarla ilgili bir tasniften faydalandığı görülür. Bu nedenle onun tabiat kavramına verdiği anlamın çözümlenmesi için mantık ilmini göz önünde bulundurmanın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, Aristoteles'in (ö. MÖ 322) kategorilerini gayet iyi bilmektedir ve onun cevherin ezeli olarak tek başına var olabileceği düşüncesini eleştirip reddetmektedir.²⁴ Her ne kadar Aristoteles'in kategorik sınıflandırmasını tamamıyla Mâtürîdî'de görmesek de o, kategorilerdeki temel unsurlar olan cevher, araz ve nitelik kavramlarını kendi kelâmî düşüncelerini ispatlamada kullanır. Bu nedenle dikkatli bir şekilde incelendiğinde onun insan tabiatını anlatırken Aristoteles'in kategorilerinden faydalandığı söylenebilir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için Aristoteles'in *Organon* serisinin ilk kitabı olan *Kategoriler*'e bakıldığında onun bu eserde kavram incelemesi yaptığı görülür. Kategori, varlığın veya bir konuya yüklenen yüklem çeşitli sınıflarıdır. Diğer bir ifadeyle kategori, varlığın ne çeşit olduğunu gösteren genel kavramlardır.²⁵ Aristoteles'e göre kategoriler; öz (cevher), nicelik, nitelik, görelilik, zaman, durum, sahiplik, etki ve edilgenliktir.²⁶ Bir varlığın kategorik kısımlara ayrılarak incelenmesi o varlığın 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 araştırılması demektir.²⁷

Kategorilerde bizim konumuzla ilgili kısım nitelikle ilgili hususlara karşılık gelmektedir. Nitelik, bir şeyin nasıl olduğunu belirten bir terimdir. Nasıl sorusunun cevabıyla o şeye ait nitelik öğrenilir. Niteliğin dört çeşidi vardır. Bunlardan birincisi, fazilet ve adalet gibi durum bildiren niteliklerdir. İkincisi, kolayca değişebilen niteliklerdir ki bunların hareketleri meyil kavramı ile ifade edilir. Üçüncüsü; tatlılık, acılık, kokular, renkler vs. gibi duyulara hitap eden niteliklerdir. Dördüncüsü; eğri veya doğru oluşu, bir şeyin üç veya dört köşeli olmasını anlatan şekil niteliğidir.²⁸

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, "hulk", 2/1245; Tehânevî, *Keşşâf*, "huluk", 1/762.

²³ İsfahânî, *ez-Zerî'a*, 96-97.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 215-216.

²⁵ İbrahim Çapak, *Gazalî'nin Mantık Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), 55; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Bilim yayınları, 1996), 38.

²⁶ Aristoteles, *Kategoriler*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 23.

²⁷ Öner, *Klasik Mantık*, 39.

²⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 39-40.

Aristoteles, niteliğin durum ve meyil ifade eden türlerini mukayese eder. Ona göre durum, sürekli. Bu nedenle de yatkınlıktan ayrılır. Örneğin, belirli bir emek sonucunda elde edilen bilimler ve erdemler kolayca değişmezler ve önemli bir neden olmadığı sürece kalıcılıklarını korurlar. Bu nedenle onlar bir durumu anlatan kavram haline gelirler. Sıcaklık, soğukluk gibi şeyler ise değişkendir ve bu nedenle yatkınlık olarak isimlendirilir. İnsan bu değişken niteliklerden etkilenecek özelliğindedir. Yani insanın bizzat kendisi de bunlardan etkilenecek yatkınlığa sahiptir. İnsan, vücut sıcaklığı normalken üşüyebilir, sağlıklıyken hastalanabilir. Dolayısıyla insan vücudundaki sıcaklık değişkendir. Bununla beraber bazı yatkınlıklar doğallaşır ve sürekli hale gelirse buna durum adı verilir. Durum, sürekli olan ve değişmesi zor niteliklerdir.²⁹ Aristoteles'in tasnifinde durum ve yatkınlıkların süreklilik ve etkilenme bakımından belirgin bir şekilde ayrıldığı söylenebilir.

Aristoteles'in kurduğu mantık ilmi, mütekaddimûn kelâmcılarının çoğunluğu tarafından eleştirilmiş olsa bile, Mâtürîdî de dahil bir kısım mütekellimler tarafından İslâmî bir şekle büründürülerek, Allah'ın sıfatları ve tabiat konusunda kullanılmıştır.³⁰ Aristoteles'in tabiat düşüncesinde yer alan nesnelere, ölçülebilir değerler açısından değil, nesneye özelliği kazandıran nitelikler bakımından ele alınmıştır.³¹ Nitekim Aristoteles ile benzer bir metot takip eden Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesindeki insan tabiat anlayışında da nitelikler ön plana çıkmıştır. Ona göre tabiatın bir şeyin ne olduğu ve nasıl olduğunu anlatan bir kavram olması mümkündür. Aristoteles'in kategorik sınıflandırmasında yer alan öz yani cevherden sonra gelenlerin birer araz olduğu kabul edilirse nesnelere niteliğini bildiren ifadenin aslında bir tür sıfat veya araz olduğu ortaya çıkar. Buna göre Mâtürîdî'nin kullandığı tab' kavramının, varlığın hem özünü hem de ondaki gelip geçici durumları anlatan nitelik bildiren bir kavram olduğu görülür. Onun bu kavramla kimi zaman cevheri kimi zaman arazi anlattığı tespit edilmiştir. Bununla beraber onun insan tabiatı şeklindeki bir kullanım yerine, doğrudan izafet yapmadan tab' kavramını tek başına kullanmayı tercih ettiği belirlenmiştir. Onun bu kelimeyi kullandığı kısımlar incelendiğinde ise insanın, insan olarak diğer varlıklardan farklılığını vurgulamak için onun özünün anlatıldığı yerlerde tabiat kavramını, cevher anlamında kullandığı görülür. Buradaki anlama göre insan, sahip olduğu bu öz sayesinde diğer canlılardan ayrılır. Örneğin insanın, akıl sahibi bir varlık olarak diğer varlıklardan ayrılan bir tabiatının bulunması bu kapsamda değerlendirilebilir.³² Bunun yanı sıra insanın diğer canlılarla ortak özelliklerine işaret edilirken kullanılan tabiat kavramının da cevher anlamında olduğu söylenebilir. Çünkü bu ifadelerde bahsedilen beslenme gibi diğer bazı şeyler, insan ve diğer canlıların varlıklarını devam ettirmedeki temel unsurlardır ki, bunlar hem insan hem

²⁹ Aristoteles, *Kategoriler-Önermeler*, 41.

³⁰ İsmail Köz, "Mantık -Kelâm İlişkisi", *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelâm-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelâm Öğretimi (Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008), 86, 93-94.

³¹ İsmail Köz, "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002), 370.

³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221-222, 237, 249.

de diğer canlılardaki biyolojik yapıyı ifade eder.³³ Bu nedenle diğer canlılarla ortak olan yöne işaret eden tabiat kavramının insanın özündeki bir durumu anlattığı için cevher olması mümkündür.

Diğer taraftan Mâtürîdî'ye göre cevherlerin farklılaşmasını ve onların belirgin özelliklerle tanınmasını sağlayan geçici şeyler ise arazlardır.³⁴ Bunlar aynı zamanda sıfat anlamını da ihtiva ederler. Arazların mahalli, cevherler olduğuna göre arazlar ancak ya insani cevherle veya insan ve diğer canlılarla ortak olan öze ait olacaktır. Bu nedenle bu özlere ait olduğu anlaşılan fakat geçici olarak ortaya çıkan arazlar için de tabiat ifadesinin kullanıldığı görülmüştür. Nitekim Mâtürîdî'nin cevherde (ayn) birbirine karşıt çeşitli tabiatların bir araya geldiğinden bahsetmesi bunun en belirgin göstergesidir.³⁵ Buna göre bir şeyin özünü ifade eden kavram cevher ise cevherdeki birbirine karşıt tabiatların da o cevherin farklı niteliklerini bildiren bir kavram olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Mâtürîdî'nin ahlaka yönelik meselelerde insanda pek çok tabiatın bulunduğu vurgu yapmasına rağmen temelde tabiatın ve aklın çatışmasından bahsettiği yerlerde insanın, insan olarak özünü oluşturan tabiatla diğer canlılarla ortak olan tabiatının çatışmasını anlatmak istediği belirlenmiştir.³⁶ Diğer bir ifadeyle insanın biyolojik yapısının gerekleriyle aklın çatışmasının ahlaki bir mücadeleye neden olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra cevherlerin değişebilmesi ve çeşitli işlevlerini yerine getirmesi arazlarla mümkün olduğu için tabiatların değişebilirliğinden bahsedilen bölümlerde onun, öncelikle birer araz olan eğilimlerden bahsettiğini söylemek mümkündür. Çünkü arazlar geçici ve devamlı değildir. Nitekim o, hareket-sükûn, birleşme-ayrışma, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi birbirine karşıt fiil ve nitelikleri araz olarak isimlendirir.³⁷ Bu nedenle ahlakın değişebilirliğini ifade eden yerlerde kullanılan tabiatın, hem insanî öze hem de biyolojik öze ait bir takım eğilimler olduğu anlaşılmıştır.

Ahlâkî açıdan değerlendirdiğimizde ise onun insan tabiatı kavramıyla insanın huylarını ve eğilimlerini anlattığını görürüz. Durum bildiren nitelikler kalıcılık ifade ettiğine göre, insanda ahlâka yönelik kalıcı niteliklere huy denilebilir. Bunun yanı sıra henüz huy haline gelmemiş insanın etkilenmesi anlamındaki geçici durumlar da yatkınlıklardır.³⁸ Bu nedendir ki kişiliğin üzerine inşa edildiği yatkınlıklar anlamındaki tab' kavramı ahlâk eğitiminde en önemli unsurdur. Bu açıdan bakıldığında ahlâkî eğitime son derece önem veren Mâtürîdî'nin tab' kavramıyla insanın doğuştan getirdiği yatkınlıklarının yanı sıra sonradan edindiği kazanılmış özellikleri kastettiğini söylemek mümkündür.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 125.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 211.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 83-84

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 79.

³⁸ Aristoteles, *Kategoriler-Önermeler*, 41.

Mâtürîdî, varlık görüşünün bir gereği olarak insanda pek çok tabiatın varlığını kabul eder.³⁹ Fakat ona göre, bu tabiatlar yani nitelikler kimi zaman birbirlerine karşıtken kimi zaman birbirini destekleyip kuvvetlendirebilir. Bazen de bu tabiatlar diğer tabiatların olumsuz yönünü giderebilir. Örneğin, insanda ister doğuştan isterse sonradan edinilsin cimrilik, acelecilik gibi birtakım olumsuz eğilimler yani tabiatlar bulunsa bile onda bu özelliklerin yeniden şekillendirilmesini sağlayacak, kendini eğitmeye ve değiştirmeye yönelik tabiat daima mevcuttur.⁴⁰ Eğitilebilir insan tabiatı anlayışı insandaki olumsuz niteliklerin belirli bir düzen içinde değiştirilmesini kabul etmek demektir. Bu nedenle insan iyiye ve kötüye meyilli olsa bile hiçbir şekilde iyi veya kötü olarak dünyaya gelmez. İnsanda olumlu ve olumsuz eğilimler eşit mesafededir. Öyle ki insan bir şeyi isteme eğiliminde olmasına rağmen o şeyi terk etme kabiliyeti de bir tabiat olarak insana bahşedilmiştir.⁴¹

Mâtürîdî'nin tabiat anlayışına göre insan, iyi ve kötü tabiatlara göre yaratılsa bile kimi insanların yaratılıştan seçkin tabiatla yaratıldığı iddiası doğru değildir. Ona göre, insanlar hiçbir şekilde yaratıldıkları tabiatları sebebiyle birbirlerinden üstün olamaz. Çünkü insan, tabiatı nedeniyle değil, akli sebebiyle mükelleftir. İnsandaki yaratılıştan gelen nitelikler değişkenlikleri nedeniyle başka bir şeye meyiletme potansiyelindedir. Tabiatın değişkenlik özelliği onun mükellefiyet için bir şart olmasını engeller. Bu nedenle, doğruları hiçbir şart ve zeminde değişmeyen akıl, Mâtürîdî tarafından sorumluluk sebebi kabul edilir.⁴² Dolayısıyla tabiat nedeniyle bir üstünlük, sadece akıl tarafından kontrol altına alınmış ve aklın yaratılışında bulunan temel doğrulara göre şekillenmiş tabiatla söz konusu olabilir.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67. Mâtürîdî'nin insanda pek çok tabiatın bulunduğu dair ifadesi insanda doğuştan gelen hem birbirine karşıt hem de birbirini destekleyen eğilimlerin varlığını anlatır. Dolayısıyla onun bu düşüncesi özellikle David Hume'da görülen "insan doğası" anlayışından tamamıyla farklıdır. Çünkü Hume'a göre insan doğası, insan zihniyle özdeştir. Hume, zihin kavramıyla düşünme, hissetme, arzulama gibi tüm faaliyetlerin gerçekleştiği bir alanı kasteder. Fakat temelde zihin düşünmenin değil aksine hissetmenin ve arzulamanın kaynağı olan bir güç konumundadır. Düşünme ise insan zihninin hissetme faaliyetinin ardından ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla zihni unsurlar insan doğasının bir ürünüdür. Bu nedenle Hume'a göre düşünmenin ve aklın ahlak konusunda bir etkisi olmadığından ahlak, akla dayandırılmaz: David Hume, *İnsanın Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015), 308; Ayşe Çıvgın, "David Hume: Felsefe ve Metafiziğin Mahiyeti", *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (2013), 33. Mâtürîdî'ye göre ise akli faaliyetler bütünüyle insandaki eğilimler anlamındaki tabiatlardan farklıdır. Akıl, Mâtürîdî'nin insan düşüncesinde ayrı bir yetenek olarak karşımıza çıkar. Hatta o, bir şeydeki iyilik ve kötülüğün öncelikle tabiat vasıtasıyla değil akılla bilineceğini belirterek akıl ve tabiatın birbirinden farklı bir unsur olduğunu savunur. Çünkü insandaki eğilimler insanı kendisine uygun olana yönlendirirken kendisine karşıt olandan uzaklaştırır. Halbuki aklın iyi ve kötüye dair bilgiyi değişmez kriterlerle bilecek şekilde yaratılmasından dolayı, bir şeydeki iyilik ve kötülük öncelikle tabiat ile değil, akıl ile bilinir. Bu düşünceden dolayı aklın eğilimler anlamındaki tabiatlardan farklı ve insani öze ait bir unsur olduğu ortaya çıkmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/464-465 ve *Kitâbü't-Tevhîd*, 304.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251, 3/138.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303-304.

Mâtürîdî'ye göre insan tabiatının, hazza yönelik bir yapısı vardır. Çünkü tabiat, kendisine lezzet veren şeylere yönelirken, acı veren şeylerden de kaçır.⁴³ İnsan tabiatının değişme özelliği dikkate alındığında, bunun insanı iyi ve doğru olana yöneltmede itici bir güç olduğu görülür. Çünkü Mâtürîdî'ye göre insan, ileriye dönük fayda ve zarar dengesini kurarak ileride kavuşacağı daha büyük güzel şeyler için şu andaki zevk alma ve acıya katlanma duygusunu erteleyebilir. Bu sayede insandaki bir takım tabii özellikler yani yatkınlıklar gelişip sabitlenebileceği gibi değişebilir. İnsandaki zevk arzusu ileriye dönük ulvî bir hedef haline geldiğinde insan buna ulaşmak için birtakım niteliklere sahip olması gerektiğini düşünecektir. İnsanın bu hedefe ulaşmak için kazandığı ahlâkî nitelikler ise onda kazanılmış birer tabiat haline gelecektir.⁴⁴ Mâtürîdî'nin buradaki yöntemi, insan tabiatının bahsettiğimiz temel özelliğinden yola çıkarak, yine onun tatminini sağlayacak şekilde sadece hedefin değiştirilmesi ve ertelenmesi tarzında akılcı ve insan tabiatına uygun bir uygulamadır.

Mâtürîdî, insanın çeşitli mesleklere ve biyolojik yapısına dair tabiatları, ahlâkın konusu olan tabiatlardan ayırmakla beraber, onun bunları farklı bir açıdan ahlâkla ilişkilendirdiği söylenebilir. Ona göre insanlar, farklı eğilimlerde yaratıldıklarından kendi eğilimlerine uygun meslekler seçerler. Bu nedendir ki birbirinden farklı çeşitli meslek grupları ortaya çıkmıştır. Tabiatları gereği kimi insan yüce ve üstün vasıflar gerektiren meslekleri tercih ederken, diğer bir kısmı düşük meslekleri severek yapar.⁴⁵ Fakat insan, hangi mesleğe yatkın olursa olsun kendisinde olumlu ve olumsuz nitelikler daima bulunacaktır. Bununla beraber, Mâtürîdî'ye göre, her insanın üzerine düşen görev disiplinli bir eğitimle, yaratılışında bulunan olumsuz nitelikleri iyi olanlarla değiştirmektir. Zira insan bunu yapabilecek özellikte yaratılmıştır ve bununla da mükelleftir.⁴⁶

Mâtürîdî'nin insandaki biyolojik eğilimlerle ahlâkî eğilimleri birbirinden ayırdığı söylemek mümkündür. Ona göre, canlılığın ve hayati fonksiyonların devam etmesi için gerekli olan biyolojik yatkınlıkların tamamen engellenmesi ve ortadan kaldırılması mümkün değildir. Bu nedenle o, insanın varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olan bu yatkınlıkların aklın belirlediği ahlâkî ilkeler doğrultusunda eğitilmesini ve tatmin edilmesini savunur.⁴⁷ Onun bakış açısı dikkate alındığında biyolojik yapıya ait özelliklerin hiçbir şekilde ortadan kaldırılamadığını fakat ahlâkın konusu olan eğilimlerin akıl tarafından eğitilerek değiştiğini ve yeni bir ahlâkî tabiata yani kişiliğe dönüştüğü söylenebilir. Dolayısıyla insanın ahlâkî varlığı, insanın eğitilebilir olmasıyla ilişkilidir. Ahlâkî eğitimin gerçekleşebilmesi için insan tabiatının değişebilmesi gerekir. Değişebilen insan tabiatı bilinçli veya bilinçsiz tekrarlarla alışkanlık haline gelerek huy adını alır ve bir kişilik özelliği olur. Buna göre Mâtürîdî'nin insanın ahlaki

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/274.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138-139.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251-252.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/267.

yapısını anlatırken insanda bulunan iki türlü tabiata vurgu yaptığı görülür.⁴⁸ Onun ifadelerine göre bunlardan ilkinin doğuştan var olan eğilimler, diğerinin sonradan kazanılmış özellikler olarak isimlendirilmesi mümkündür. İlk olarak insan tabiatında doğuştan var olan eğilimler incelenecektir.

1.1. İnsanda Doğuştan Var Olan Eğilimler

İslâm ahlâkçıları, huy kavramını hem doğuştan gelen özellikler hem de sonradan kazanılan alışkanlıklar için kullanmışlardır.⁴⁹ Bununla beraber, huyun sadece sonradan kazanılan bir alışkanlık olduğuna dair görüşler de mevcuttur. Bu görüşlere göre, doğuştan gelen yatkınlıklara tabiat denirken sonradan edinilen ahlâka, huy denilmiştir.⁵⁰ Mâtürîdî de huyun sonradan kazanıldığını belirtmekle beraber onun, eserlerinde hem doğuştan gelen eğilimler hem de kazanılmış ahlâk için *tab'* kavramını kullandığı görülür. Fakat o, doğuştan gelen tabiatı anlatmak için *tab'* kavramını halk kelimesiyle birlikte *tab'u'l-halk* (الخلق طبع) şeklinde kullanır.⁵¹ Bu kavramların yanı sıra o, doğuştan gelen eğilimler için *hilkat* (الخلفة) ve *metbu'* (المطبوع) kavramlarını da tercih eder.⁵²

İnsanın yapısında bulunan ve yaratılıştan gelen, değişmeye ve gelişmeye müsait, eğitilmemiş, işlenmemiş eğilimlere insanda doğuştan var olan eğilimler demek mümkündür. Allah'ın insanları çeşitli tabiatlarda yarattığından bahseden Mâtürîdî, bu tabiatların kendilerine uygun lezzetlere meylettiğine, insanı bunlara teşvik ettiğine ve bu lezzetleri insana güzel gösterdiğine değinir. Çünkü ona göre tabiatın bu özelliği; o tabiatın meylettiği şeylere yönelik isteklerin insana doğuştan yerleştirilmesindedir.⁵³ 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 tabiatın anlaşılabilmesi için Mâtürîdî'nin vurgu yaptığı *meyl* (الميل) ve *yönlendirici olmak* (دعا) ifadelerini incelemek faydalı olacaktır.

Cismin tabiatında bulunması mümkün durumlar hakkında bilgi veren İbni Sînâ'ya (ö. 428/1037) göre cismin tabiatında üç türlü durum söz konusudur. 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. Üçüncüsü, cismin kendi konumunda olmasıdır. Bu da durağanlıktır.⁵⁴ Bizim konumuzla ilgili olan meyl; cismin engellendiği tabiata, uygun olmasını sağlayan bir harekettir. Çünkü cisme âriz olan ve onun hareketinin

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251.

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk ve tathiru'l arak* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 25-26; İsfahânî, *ez-Zerîa'*, 96-97.

⁵⁰ Hüsamettin Erdem, "Osmanlıda Ahlak ve Bazı Ahlak Risaleleri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (2000), 36.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/198.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138, 5/251.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303.

⁵⁴ İbn Sînâ Hüseyin b. Abdillâh b. Ali, *Kitâbü'n-necât* (Beyrut, Dâru'l-Afakî'l-Cedîd, ts.), 179; Cürçânî, *Ta'rifât*, "meyl", 258.

değişmesini sağlayan şeye meyl denilmiştir. Bunu daha açık bir şekilde 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 denilebilir. Buna göre meylin, tabiatın veya içinde bulunduğu durumun değişmesini sağlayan bir hareket olduğu söylenebilir.

İnsan tabiatı ve meyl ilişkisine bakıldığında insan tabiatında meylin gerçekleşebilmesi için duyular vasıtasıyla herhangi bir algının olması gereklidir.⁵⁵ Algılamanın ardından insanda bir etkilenme ortaya çıkar.⁵⁶ Bu etki insan tabiatına uyumlu olduğunda insan, etkiye sebep olan şeye yönelir yani meyleder.⁵⁷ Yukarıda bahsedilen tanımlara göre meylin olması aynı zamanda insan tabiatına ait bir niteliğin değişmesidir. Çünkü cisimde bulunan herhangi bir nitelik, meyl sebebiyle ortadan kalkarken yine meyl nedeniyle başka bir nitelik öncekinin yerine geçmektedir. Ahlâk açısından değerlendirdiğimizde ise insandaki pek çok tabiatın meyl ile değişebilmesi mümkündür. Bu nedenle Mâtürîdî'nin pek çok yerde değişebileceğinden bahsettiği tabiat kavramıyla insanda var olan doğuştan gelen eğilimleri kastettiği söylenebilir. Dolayısıyla sabit olmayan bu nitelikler doğuştan gelen tabiatı oluşturur ki; bunlara insan tabiatında doğuştan olan eğilim adını verilebilir.

Mâtürîdî'nin insan tabiatı hakkında bahsettiği diğer bir fiil ise teşvik etme anlamını verdiğimiz davet etmek manasına gelen de'â fiilidir. Tabiat için bu fiilin kullanılması onun; çağırın, teşvik eden bir yapıya sahip olduğunu da gösterir. Bu ifade, tabiatın bir eğilim anlamında olmasını daha belirgin hale getirmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'nin, teşvik fiilini tabiata ait isteklere bağlaması, tabiatın insanı fiile sevk eden bir rolü olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.⁵⁸ Eğilim, bir nesnede potansiyel olarak bulunan ve o nesneyi herhangi bir şeye doğru harekete geçiren güç ya da etkidir.⁵⁹ Bu tanıma göz önünde bulundurduğumuzda eğilimin, insanı belirli davranışlara iten duygu ve güç, günümüz ifadesiyle bir tür güdü olduğunu söylememiz mümkündür.

Buna göre, Mâtürîdî'nin doğuştan gelen tabiatı birer eğilim olarak kabul ettiği için tabiatın hem meyl yönüne hem de insanı bir şeye teşvik edici yönüne vurgu yaptığı söylenebilir. Dolayısıyla onun doğuştan gelen özelliklerden ve değişebilen tabiatı bahsettiğinde eğilimleri kastettiğini ifade edebiliriz.

Tabiat kavramı yerine fıtrat kelimesinin kullanılabilmesi fikri söz konusu olabilir. Fakat yukarıda da bahsedildiği gibi, Mâtürîdî doğuştan gelen tabiat

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 302.

⁵⁶ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017), 315 (VII. 244b 5-10).

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/251-252.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303.

⁵⁹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), "Eğilim", 283-284.

anlamında *hilkat* (الْخَلْقَة), *tab'u'l-halk* (الْخَلْقُ طَبْعُ), *metbu'* (الْمَطْبُوع) kelimelerini kullanır.⁶⁰ Bununla beraber o, fitrata Allah'ın insanın yapısına yaratıcısını tanıma yeteneğini yerleştirmesi anlamını verir. *Fitrat* (الْفِطْرَة) kelimesinin kendisinden türediği “f-t-r” (فَطَرَ) fiili ve türevleri Kur'an'da pek çok yerde geçmekle beraber bunlardan sadece bir tanesi insanın yaratılışıyla ilgilidir.⁶¹ Nitekim Mâtürîdî bu ayeti te'vil ederken 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 Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in “Her çocuk (İslâm) fitratı üzere doğar. Sonra anne-babası onu yahudileştirir veya hristiyanlaştırır.”⁶² hadisinin fitratla ilgili bu gerçeği yansıttığını belirtir. Fitratın diğer anlamı ise insanların bizzat kendilerinde bulunan yaratılış özelliklerine bakarak Allah'ın birliğinin ve rab oluşunun bilgisine ulaşmalarıdır. Fitratın üçüncü anlamı, Allah'ın insanları imtihan sorumluluğunu taşıyacak şekilde yaratmasıdır.⁶³

Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre fitrat, insanın yaratılışında bulunan birçok eğilimden sadece biridir. Buna göre fitrat, Allah'ın bir ve tek olduğunu bilmeyi sağlayan yaratılıştaki var olan tabiat yani eğilimdir. Onun fitrat kelimesini bu anlamının dışında insandaki doğuştan gelen bütün tabiatın genel bir adı olarak kullandığına dair bir izaha hiçbir yerde rastlayamadık. Nitekim Mâtürîdî'nin doğuştan gelen eğilimlerden bahsederken *hilkat*, *tab'* kelimelerini kullanması onun “fitrat” kelimesine daha özel bir anlam verdiğini, tabiat kavramını daha genel manada kullandığını göstermektedir.

İnsanın doğuştan sahip olduğu tabiatlar/eğilimler çeşitlidir.⁶⁴ 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'* (الطَّبْع) ve *âdet* (العَادَة) 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 gelmediği takdirde bu insanın ahlâkî açıdan iyiliğe ulaşması mümkündür.⁶⁵ 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 belirtildiği gibi bir fiilin alışkanlık olması, o fiili yaparken hiçbir şekilde zorlanmanın olmaması ve o fiilin tabiattan kaynaklanan zorunlu yapılan fiil

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138, 3/198, 5/251.

⁶¹ er-Rûm, 30/30.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'us's-sahîh*, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400/1979), “Tefsir (Rûm)” 2 (No. 4775).

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/47.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/345.

konumuna gelmesiyle mümkündür. Buna göre Mâtürîdî'ye göre eğilimler insanın iyi veya kötü olarak vasıflanmasına sebep olmaz.

İnsan tabiatında doğuştan var olan eğilimlerin meyl özelliği sebebiyle değişime uğrayacağı daha önce belirtilmişti. Bu eğilimlerin değişebilirliğini kabul etmek, aynı zamanda ahlâkın 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.⁶⁶ Böylece insan yeni bir tabiat sahibi olur.

Buna karşılık insan tabiatının değişebilme imkanının zayıf olduğunu kabul eden görüşler de mevcuttur. Bunlardan en önemlisi Câhız'ın (ö. 255/869) 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.⁶⁷ Câhız'ın bu düşüncesinin temelinde Nazzâm'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.⁶⁸ 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.⁶⁹ Dolayısıyla Cahız'ın 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, tamamıyla ortadan kalkar ve yeni bir tabiat meydana gelir.

Mâtürîdî'nin insandaki eğilimler ve huy anlamındaki tabiat hakkındaki yaptığı tasnifin benzerini İbn Miskeveyh'de (ö. 421) de görürüz. Fakat o, Mâtürîdî gibi tabiat kavramı yerine huluk kelimesine göre bir sınıflandırma yapar. Ona göre huy mizaçtan

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/138.

⁶⁷ Yunus Cengiz, "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi Yeni Bir Ahlâk Edinme İmkânı Üzerine", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki-M. Zahit Tiryaki (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 36.

⁶⁸ Ebu'l-Hasen Alî b. İsmail b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makalâtü'l-islâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Misriyye, 1950), 2/23.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 96; Tahir Uluç, *İmam Mâtürîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 119-120.

kaynaklanan ve kazanılan huy olarak iki türüdür. Bir insanın basit bir sebepten dolayı öfkelenmesi gibi durumlar mizaçtan kaynaklanan huya örnektir. Alışkanlıklarla ve eğitimle elde edilen huy ise kazanılan huydur.⁷⁰ İbn Miskeveyh özellikle mizaçtan kaynaklanan huy görüşüyle Mâtürîdî'den ayrılmaktadır. Çünkü insanın yapısını anlatırken kullanılan mizaç ise insan tabiatındaki bileşenleri ve bunların birbirleriyle ilişkilerini ifade eder.⁷¹ Daha açık bir ifadeyle kökü Empledokles'e (MÖ. 432) kadar giden daha sonra Galen'in (ö. 216) 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, balgam ve 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.⁷²

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 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.⁷³

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 Mâtürîdî'nin bu anlayışının özünde Allah'ın tek ve eşsiz bir yaratıcı olmasının hassas bir şekilde ispatlanması yatmaktadır. Onun, insanın yaratılmış cevher ve arazlardan meydana geldiğini söylemesi insan tabiatını da bu bağlamda değerlendirmesini gerekli kılar. Ona göre, insanda pek çok cevher mevcuttur. Bu cevherlerin her birinin kendi tabiatı vardır. Dolayısıyla insanda çok sayıda tabiat da vardır. Bu nedenle, kimi zaman tabiatı kast, o cevherin temel özelliği olabilecek nitelikler ve eğilimlerdir.⁷⁴ Dolayısıyla insan tabiatının ahlâkî yönü, insanın bünyesindeki kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluktan kaynaklanmaz. Acelecilik, cimrilik, öfkellik gibi olumsuz eğilimler

⁷⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlak*, 25-26.

⁷¹ Cengiz, "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi Yeni Bir Ahlak Edinme İmkânı Üzerine", 32.

⁷² Galen, "Kuva'n-Nefsi tevâbi'u li mizâci'l-beden", *Dirâsat ve nusûs fi'l felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981) 183-184; Harun Kuşlu-Metin Aydın, "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri", *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*, ed. Kübra Bilgin Tiryaki-M. Zahit Tiryaki (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 9-12.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 213-214.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235-237.

insanda Allah tarafından yaratılmakla beraber bunları giderecek olumlu eğilimler de insan da var edilmiştir. Çünkü insan birbirine karşıt tabiatlar bir arada bulunacak şekilde yaratılmıştır.⁷⁵

Nitekim günümüz psikologlarından Paul Bloom'un (d.1963) ahlâkın doğuştan geldiğine dair bebekler üzerinde yaptığı kukla deneylerinde elde ettiği sonuç, Mâtürîdî'nin insanın iyi ve kötüye meyilli olarak ve iyiyi kötüden ayırt edebilecek 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 topla 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 ahlâkî kapasitede doğdukları anlaşılır.⁷⁶

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 tespit 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.⁷⁷

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 olanın lehinde davranmışlardır. Bu deneyin sonucuna göre çocuklarda adalet duygusunun bulunduğu ve bu duygunun dinlerde tarif edilen şekle uyduğu

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67.

⁷⁶ Bloom, Paul, "The Moral Life of Babies", *2.econ.iastate.edu*, Erişim 01.04.2021; Osman Zahit Çiftçi, Nuri Çiçek, "Paul Bloom Ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak", *Geçmişten Geleceğe Ahlak*, ed. Asife Ünal (Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015), 127-128.

⁷⁷ Bloom, "The Moral Life of Babies"; Çiftçi-Çiçek, "Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak", 128.

belirlenmiştir. Buna göre insanda iyi ve kötü potansiyel olarak vardır. Bu potansiyel çevre ve kültürün etkisiyle belirli bir şekle bürünür.⁷⁸

Mâtürîdî'nin doğuştan gelen tabiatları eğilimler olarak kabul etmesi aslında insanın doğuştan ahlâkı 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 ahlâkın görünür kısmı olan ve kişilik anlamına gelen bu tabiatın, Matürîdî düşüncesindeki izleri incelenecektir.

1.2. İnsanda 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' (الطَّبْع) ve âdet (العَادَة)⁷⁹ 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 çıkar.⁸⁰

Doğuştan gelen 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 gerekecektir.⁸¹ Diğer bir fark, doğuştan gelen eğilimlerin zorunlu fiil yani seçme hürriyeti olmadan yapılan fiil statüsünde olmasıdır. Buna karşılık kazanılmış tabiatta seçme hürriyeti söz konusudur. Örneğin Mâtürîdî, insanın tabiatı gereği bir şeyden hoşlanmamasını "tab'an hoşlanmama" (الطَّبْعُ كَرَاهَةٌ) şeklinde ifade eder. Fakat o, bir şeydeki kötülüğü bizzat akıl sayesinde görerek tercih etmeyi ihtiyarî hoşlanmama (الِإِخْتِيَارُ كَرَاهَةٌ) olarak adlandırır.⁸² 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.⁸³

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 unsurlar sayesinde insanın

⁷⁸ Bloom, "The Moral Life of Babies"; Çiftçi-Çiçek, "Paul Bloom ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak", 128-130.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/198, 4/345.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/267.

⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/251-252, 2/588.

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/267.

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.⁸⁴

Mâtürîdî'ye göre kazanılmış tabiatın oluşmasında en önemli yöntemlerden birisi öğrenme ve öğretme yani eğitimidir. Hayvanlar bizzat Allah'ın kendilerine yerleştiği 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.⁸⁵ Yine insanın doğuştan gelen tabiatı daha çok içgüdüsel nitelik taşımakla beraber eğitim ve öğrenme ile onun iyi eğilimleri 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 tabiatan anladıkları şey doğrultusunda gelişmiştir. Bunun bir örneğini Hint kültürünün önemli eserlerinden olan *Kelile ve Dimne* adlı eserde görmekteyiz. Burada da kazanılmış tabiat anlayışı olmakla beraber sadece doğuştan var olan eğilimlerin sabitlenmesi şeklinde gelişecek bir tabiat anlayışı bulunmaktadır. Bu eserde yer alan bir hikâyeye göre insan ne kadar uğraşırsa uğraşsın yaratılışındaki kabiliyeti ne ise o doğrultudaki şeyleri yerine getirir. Ayrıca orada kendi yetiştirdiği toplumun geleneksel yapısına aykırı davranış sergileyenin cahil sayılacağına yönelik bir ifadenin olması⁸⁶ eğitimin sadece geleneksel yapıyı devam ettiren bir unsur olarak algılandığını gösterir. Bu düşünce ahlâkî açıdan ele alındığında kazanılmış tabiatın, sadece doğuştan gelen iyi veya kötü oluşla ilgili olduğu söylenebilir. Nitekim aynı eserde insanların yaratılış bakımından ikiye ayrıldıkları belirtilir. Bir kısmının tabiatının huysuzluk ve kötülük, diğerlerinin ise kolaylık ve yumuşaklık üzerine kurulduğundan bahsedilir.⁸⁷

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/86.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/98-99.

⁸⁶ Beydebâ, *Kelile ve Dimne*, çev. Hayrettin Karaman-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Nesil Yayınları, 1990), 2/252-254.

⁸⁷ Beydebâ, *Kelile ve Dimne*, 1/170.

Türklerin İslâmiyet'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.⁸⁸ 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, kıvı ve sarı şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁹ Buradan hareketle o dönemde bazı Türklerde Yunanlı hekim Galen'in dört unsur ve insan tabiatına yönelik düşüncelerinin etkili olduğu söylenebilir.

Aristoteles'te de insan tabiatı hakkında ikili bir tasnif söz konusu olmasına rağmen bu tasnif onda açıkça görülmez. Fakat onun ifadelerinden bu tasnif anlaşılabilir. 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.⁹⁰ Buna göre Aristoteles'te, insanların doğuştan iyi veya kötü olarak doğduğuna yönelik bir ifadenin görülmesi söz konusu değildir.

Bütün bu görüşlerin çeşitliliği tarihte ahlâkın eğitimle mi yoksa insan tabiatından mı kaynaklandığına yönelik derin görüş ayrılıkları olduğunu göstermektedir. Örneğin, Hint kültürünün inanç ve yaşam biçimi dikkate alındığında böyle bir düşüncenin arka planında toplumda hâkim olan sınıflaşmanın ve yönetim şeklinin korunma veya sürdürülme isteğinin yattığını söylenilebilir. Hint kültüründe aşılması asla mümkün olmayan kast sisteminin olduğu görülür.⁹¹ 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.

İnsanın tercih yapma özgürlüğüne daima vurgu yapan Mâtürîdî'nin kazanılmış tabiatın, kadersel bir belirlemenin ürünü olduğunu kabul eden ahlâk 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 doğru değildir. İnsanı değerli yapan asıl şey; insanın Allah'a isyandan sakınmayı tercih edip gereğini yerine getirmesidir. Bununla beraber O'nun emrettiklerini yapmasının, insanda kazanılmış bir tabiat haline gelmesinin insanı değerli kılacağı söylenebilir.⁹²

⁸⁸ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Ayşegül Çakan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 85.

⁸⁹ Hâcib, *Kutadgu Bilig*, 345-346.

⁹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilge Su, 2017), 29-30 (1103a 15-20).

⁹¹ William A. Haviland vd., *Kültürel Antropoloji*, 560-561; Gökçen Çatlı Özen, "Kapalı Toplumsal Yapı: Kast Sistemi Üzerinden Tabakalaşma", *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 2/3 (2016), 62-63.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/549.

Matürîdî'nin ahlâk anlayışında kazanılmış tabiat, ahlâkın temelini oluşturur. Bu nedenle onun özenle ve dikkatli bir şekilde inşa edilmesi gereklidir. Ancak güzel ahlâkın oluşmasında kazanılmış tabiatın aklın ilkelerine göre şekillenmesi de gerekir. Şimdi de Matürîdî'de tabiatın ahlâka kaynaklık etmesini inceleyeceğiz.

2. İNSAN TABİATININ AHLÂKA KAYNAK OLUŞU

Mâtürîdî, *maruf* (المَعْرُوف) kelimesini izah ederken buradaki iyiliğin, hem insanlar hem de insanla Allah arasındaki ilişkide bulunması gereken bir iyilik olduğundan bahseder.⁹³ 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 arzulaması, şiddet ve elem içeren her türlü kötülükten de kaçınması nedeniyle Hz. Peygamber (sav)'e insanlara nefsinin hoş gördüğü ve iyi kabul ettikleri şekilde davranmasının, nefsin yapısına aykırı gelecek davranışlardan da kaçınmasının emredildiğini belirtir.⁹⁴ Burada geçen nefis, heva kavramıyla irtibatlı olmaksızın nefsin iyiliği ve kötülüğü istemesidir. Burada kastedilen; kendin için istediğini başkası için de istemek⁹⁵ 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 ahlâkî 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 bulunduracak 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 öğrenecektir.⁹⁶ 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 düşünüldüğünde⁹⁷ 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, ahlâka 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 ve kendisine karşıt olandan uzaklaşması, iyi ve kötüyü

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/321.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/321-322.

⁹⁵ Buhârî, "İman", 7 (No. 13).

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235-236.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/311, 3/213.

belirlemede aklın kriterlerine uygun olduğu sürece tabiatın bir ölçü olduğunu gösterir. Fakat Mâtürîdî, tabiatın bu özelliğinin her zaman insana doğruyu bildiremeyeceğinden hareketle ahlâkî alanla biyolojik alanı birbirinden ayırmış ve ahlâkî alanda aklın etkinliğini şart koşmuştur. Çünkü biyolojik alana yönelik tabii bilgi duyulara dayanmaktadır. Halbuki ahlâkî 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, ahlâklı olmak için deneme yanılma metodunu kullanamaz. İnsanın ahlâklı olabilmesi için doğru ve iyi davranışları iradesini kullanarak bilinçli bir şekilde tekrarlayarak yapması gereklidir.⁹⁸ Bu nedenle Mâtürîdî, ahlâk için akli gerekli görmüştür.

Ahlâkî 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 ahlâkî ilkeleri temellendirmek istemesinden dolayı insan tabiatının ahlâkî 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.⁹⁹

Ona göre, insanın ahlâkî yapısının oluşumu öğrenmeyle başlar, öğrenilenlerin alışkanlık haline gelmesiyle devam eder. Ahlâkî bilgi, eğitim vasıtasıyla öğrenilir. Örneğin, çocuk belirli bir ahlâkî bilginin kendisine öğretilmesiyle ve bu bilgiye yönelik eylemin sıkça tekrarlanmasıyla ahlâkî davranışı öğrenir.¹⁰⁰ Buradaki temel hedef, insanda ahlâkî davranışın kazanılmış bir tabiat haline gelmesidir. Böylece, ahlâkî davranış insanda bir alışkanlık haline gelecek ve insan, ahlâkî iyiyi zorunlu bir fiili yerine getirir gibi yapacaktır. Dolayısıyla bu fiil, Mâtürîdî'ye göre tabiat sebebiyle yapılan bir fiil haline gelecektir. Tabiatın temel özelliği olan kendisine uygun olanı isteme, aykırı olandan uzaklaşma özelliği¹⁰¹ 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, ahlâkî 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 görülen¹⁰² olduğunu belirtirken bahsettiği tabiatın, kazanılmış tabiat olduğu söylenebilir.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/464.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/328, 478-479.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/251.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4/69.

Mâtürîdî, kazanılmış tabiat kavramından bahsederken Arapça “a-v-d” fiilinden gelen “âdet” kelimesini kullanır. Âdet (العادة) çabalamaksızın yapacak hale gelinceye kadar huy haline gelen her şey için kullanılan bir kelimedir.¹⁰³ Âdet ile aynı anlama gelen itiyat ise insanın ahlâkî yapısında iyi veya kötü fiilleri yapmayı kolaylaştıracak melekeler oluşuncaya kadar o fiilleri tekrar etmesini yahut bu şekilde tekrar edilerek kazanılan alışkanlıkları ifade etmektedir.¹⁰⁴ Buna göre âdet ile ahlâk arasında sıkı bir bağlantının olduğu görülür.

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.¹⁰⁵ Dolayısıyla ona göre alışkanlıkların, iyi veya kötü huyların insanda yerleşmesi, sabitlenmesi anlamını taşıdığını söylemek mümkündür.

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 mümkünken¹⁰⁶, kötü alışkanlıkların eğitim yetersizliği ve kötü arkadaşlıklar sebebiyle oluştuğu söylenebilir. Diğerisi ise iradenin oldukça etkin olmasıdır. Örneğin, yetişkinlerde iradeye bağlı olarak oluşturulan bilinçli alışkanlıklarda 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.¹⁰⁷

Mâtürîdî'nin tabiat düşüncesinde isteklerin belirli bir konumu vardır. Hatta tabiatın meyl hareketinin gerçekleşmesinde istek ve arzular etkin rol sahibidir.¹⁰⁸ Modern dönemde ise tabiata ait bu istek ve arzuların birtakım güdülerini ifade ettiğini söylememiz mümkündür. Güdü, insanın enerjisini belirli bir amaca yöneltmesini sağlayan istekler, duygular, beklentiler gibi bilinçli ya da bilinçsiz nedenlerdir.¹⁰⁹ Güdülerin insanın var oluşuyla beraber ortaya çıkan itici birer güç olduğu düşünülürse güdülerin daima alışkanlıklardan daha önce var oldukları söylenebilir. Fakat güdüler düzensiz ve kontrol edilmesi gereken motor tepkileri olduğundan onların belirli bir şekilde organize edilmesi gereklidir. Bu organize ise alışkanlıklar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Alışkanlıklar ahlâkî tecrübenin oluşmasında olumlu ve işlevsel bir konuma sahiptir. Bu bakımdan alışkanlıklar pratik hayatta insana, ahlâkî

¹⁰³ İbrahim Mustafa vd., *el-Mu 'cemu'l-vasıt*, “Âdet”, 635.

¹⁰⁴ Mustafa Çağrı, “İtiyat (Ahlak)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/463-464.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/267.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/479.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5/251.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/157-252.

¹⁰⁹ Bakırcioğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, “Güdü”, 748.

tercihlerinde ve davranışlarda kolaylık sağlayarak ahlâkî davranışın kolayca gerçekleşmesine neden olur. Bununla beraber ahlâkî davranışta alışkanlıkların sağladığı bu kolaylığa karşılık ahlâkî bilgiye ulaşmanın nasıl mümkün olduğu sorusuyla karşılaşmak mümkündür.¹¹⁰

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, ahlâkî iyi ve kötüye dair bilgiyi belirleyebilmesi için onun iyi niteliklere sahip olması gereklidir. Çünkü ahlâkî iyiye göre oluşan kazanılmış tabiat, iyi olanı hemen tanıyıp ona meyleder. Kötüyü de anında fark edip ondan uzaklaşır. Bununla beraber alışkanlıklar, özünde aklın kontrolü sonucunda oluşan iyi bir tabiatı zaten akli ölçüler onda etkin olacaktır. Bu bakımdan aklın ilkeleriyle uyum içinde olmanın onun özelliği olduğu söylenebilir. Nitekim insan, ahlâkî bir problemle karşılaştığında bu problemin çözümüne yönelik ilk tepki alışkanlıklarla karşılık vermek olacaktır. Fakat öyle ahlâkî problemler olabilir ki, insanın bilinçli olarak edindiği alışkanlıklarına dayanarak bir tercihte bulunma imkânı yoktur. Böyle zamanlarda akıl devreye girecektir. Çünkü insan bildiğinden farklı bir durumla karşılaştığı için ister istemez ne yapması gerektiğini düşünecektir.¹¹¹

Mâtürîdî’de gördüğümüz alışkanlıkların insanda kazanılmış bir tabiat haline gelmesi, iyi alışkanlıkların iyi tabiatlara, kötü alışkanlıkların kötü tabiatlara neden olması ve ahlâkî 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 ahlâkın sonradan oluştuğunu ve insanın iyilikleri yapa yapa iyi, kötülükleri tekrarlayarak kötü olacağını belirtir. Platon, devlette görev alacak bir 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 akli 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 olduğundan kandırılmaları kolay olur. Çünkü onlarda kötülüğün örneği yoktur. Bir yargıç

¹¹⁰ Celal Türer, “Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak”, *Felsefe Dünyası* 2/60 (2014), 11.

¹¹¹ Türer, “Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak”, 12.

yaşlandıkça başkalarındaki kötülüğü göre göre kötülüğü öğrenir. İyi bir yargıç kötülüğü deneyimle değil, bilgi yoluyla tanır.¹¹²

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 da 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.¹¹³

Mâtürîdî ve Platon'un benzer bir bakış açısı sergilediğini görürüz. Platon, verdiği hekim ve yargıç örneğinde ahlâkî 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 ahlâk 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 fark etmesine rağmen iyiliği ayırt edemeyeceğini belirtir. Çünkü kötülük, kötü insanda bir tabiat ve alışkanlık haline gelmiştir. Bu nedenle o, kendine uygun olanı hemen fark edecektir. İyi insan ise kötülükleri başkasında görerek kötüyü öğrenerek iyi ile kötüyü ayırt edecektir. Dolayısıyla ahlâkî iyi ve kötünün bilgisi sadece iyi ahlâkın, kazanılmış bir tabiat haline geldiği iyi insanlarca fark edilip bilinecektir. Buna göre insan tabiatının ahlâkî bilgide kaynak oluşu, sadece kazanılmış tabiat çerçevesindedir. Bunun dışında insanın doğuştan getirdiği eğilimlerinin Mâtürîdî'ye göre ahlâkın kaynağı olması mümkün değildir.

SONUÇ

Bu makalede Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesinde insan tabiatı kavramının anlamı, mahiyeti ve ahlaka kaynaklık etmesi ele alınmıştır. Onun insan tabiatına dair düşünceleri kalamî meselelerin incelendiği *Kitâbü't-Tevhîd*'de ve Kur'an-ı Kerim'in te'vilini yaptığı *Te'vilâtü ehli's-sünne*'de dağınık halde yer almıştır. Bu nedenle onun ahlak düşüncesinde kişiliğin ana unsuru olan insan tabiatı kavramı sistematik bir çerçeve gözetilerek incelenmeye çalışılmıştır. Bu incelemelerin sonucunda onun insan tabiatını, insanın kısmî özgürlüğünü daima göz önünde bulundurarak değişebilir ve eğitilebilir tabiat düşüncesi üzerine inşa ettiği belirlenmiştir. Bununla beraber onun ahlak düşüncesinde tekrarlanan eylemlerle kalıplaşan ve alışkanlık haline gelen davranışların, insanda ikinci bir tabiat ve kişilik olarak ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, insan tabiatı düşüncesinde Aristotelesçi bir

¹¹² Platon, *Devlet*, çev. Selahattin Eyüpoğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 98-99 (III. 408e-409e).

¹¹³ Platon, *Devlet*, 99 (III. 409c-409e).

bakış açısına yaklaşmakla beraber kelamî düşünceleriyle uyumlu, özgün bir insan tabiatı anlayışına sahip olduğu görülmüştür. Böylece onun, insanın değişmez bir düzene göre var edildiğini ve bir kısım insanların seçilmiş olarak yaratılıştan iyi ahlâka veya kötü ahlâka sahip olacağını savunan ahlâk anlayışlarını şiddetle reddettiği anlaşılmıştır.

Mâtürîdî'nin özellikle insan tabiatı kavramı, mizaç kavramından tamamıyla ayrıdır. Ona göre, mizaçla ilgili olduğu savunulan hava, su, ateş, toprak gibi unsurlar, insanın ahlâkiliğine etki eden şeyler değildir. İnsan, tercih yeteneği vasıtasıyla fiil işleyen bir varlık olduğu için ahlaki kimliğinin oluşmasında hür ve sorumludur. Bu nedenle insan, belirli hususları göz önünde bulundurmaya zorundadır. Nitekim onun ahlak düşüncesinde, insan tabiatının şekillenmesine etki eden birtakım unsurlar ön plana çıkar. Bunlar akıl ve hem tabiata hem de nefse ait arzulardır. Ona göre sağlıklı bir akıl, iyi ve kötü hakkında hiçbir şart ve zeminde değişmeyen, sabit kriterlere sahip olduğundan insan tabiatının da aklın kriterlerine göre şekillenmesi gereklidir. İyi ahlakın oluşması da bu şekilde mümkündür. Yönlendirme ve engelleme özellikleri de göz önünde bulundurulunca Mâtürîdî ahlakındaki akıl, insan tabiatının şekillenmesinde önemli bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahlaki her fiil öncesinde akıl, tabiat ve nefis mücadelesini sıkça dile getiren Mâtürîdî, tabiat ve nefsin duyular vasıtasıyla harekete geçen isteme gücüne karşılık aklın değişmez doğrularının desteklenerek ahlaki ve kararlı bir duruş sergilenmesini daima vurgular ki böylelikle iyi bir ahlaki kimlik ortaya çıkabilsin.

Bütün bunlara karşılık Mâtürîdî'nin düşüncelerinde kazanılmış tabiatın oluşmasına etki eden pratik ahlâka yönelik açıklamaların ve örneklerin yeteri kadar bulunmadığı görülmüştür. Özellikle insan tabiatının olumlu yönde geliştirilmesi için yapılması gerekene dair bilgiler, teori niteliğinde ve sınırlıdır. Fakat onun pratik ahlâka yönelik düşüncesi sınırlı olsa da insan yapısına ait fikirlerinin özellikle günümüz modern bilimlerinden psikolojiyle birlikte ele alınması, ahlâkî meselelere farklı bir açılım sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 6. Basım, 2017.

Aristoteles. *Kategoriler*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilge Su, 2017.

Bakırcioğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.

Beydebâ. *Kelile ve Dimne*. çev. Hayrettin Karaman-Bekir Topaloğlu. İstanbul: Nesil Yayınları, 1990.

Bloom, Paul. "The Moral Life of Babies" *2.econ.iastate.edu*. Erişim: 01.04.2020.

<http://www2.econ.iastate.edu/classes/econ362/hallam/NewspaperArticles/MoralLifeBabies>.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'us's-sahîh*. thk. Muhibbüddîn el-Hatîb. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1400.

Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 33/1 (2015), 39-72.

Cengiz, Yunus. "Câhız'ın Mizaç Düşüncesi Yeni Bir Ahlâk Edinme İmkânı Üzerine". *İslâm Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. ed. Kübra Bilgin Tiryaki-M. Zahit Tiryaki. 31-35. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhah tâcü'l-luğa ve sıhahu'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgaffar Attar. 7 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1990.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.

Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
Çağrıçı, Mustafa. "İtiyat (Ahlak)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Çapak, İbrahim. *Gazali'nin Mantık Anlayışı*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.

Çıvgın, Ayşe. "David Hume: Felsefe ve Metafiziğin Mahiyeti". *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 20 (2013), 31-40.

Çiftçi, Osman Zahit-Çiçek, Nuri. "Paul Bloom Ve Evrimsel Bir Rastlantı Olarak Ahlak". *Geçmişten Geleceğe Ahlak*. ed. Asife Ünal. 127-144. Bartın: Bartın Üniversitesi Yayınları, 2015.

Erdem, Hüsameddin. "Osmanlıda Ahlak Ve Bazı Ahlak Risaleleri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (01 Kasım 2000).

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmail b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim. *Makalâtü'l-islâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, 1950.

Eyüpoğlu, İsmet Zeki. *Türk Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991.

Galen. "Kuva'n-nefsi tevâbi'u li mizâci'l-beden". *Dırâsat ve nusûs fi'l felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab*. thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.

Haviland, William A. vd. *Kültürel Antropoloji*. çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: BigeSu Yayınları, 2. Basım, 2015.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathiru'l arak*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.

İbn Sînâ Hüseyin b. Abdillâh b. Ali. *Kitâbü'n-necât*. Beyrut: Dâru'l-Afakıl-Cedid, ts.

İbrahim Mustafa vd. *el-Mu 'cemu'l-vasıt*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *ez-Zeria ila mekarimi's-şeria*. thk. Ebu'l-Yezid el-Acemi. Kahire: Darü's-Selam, 2007.

İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.

İsmail Köz. "Mantık-Kelam İlişkisi". *Kelam [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi* (Kızılcahamam 20-22 Haziran 2008). 75-96. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2008.

Köz, İsmail. "Aristoteles Mantığı ile Felsefe-Bilim İlişkisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (01 Ağustos 2002), 355-374.

Kuşlu Harun-Aydın Metin. "Galen Düşüncesinde Mizacın Ahlâka Tesiri". *İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri*. thk. Kübra Bilgin Tiryaki M. Zahit Tiryaki. 9-30. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut & İstanbul: Dâru Sâdır, 2001.

Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azim el-müsemma te'vilâtü ehli's-sünne*. thk. Fatıme Yûsuf el-Hiyemî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.

Nişanyan. Erişim 28.09.2019. <https://nisanyansozluk.com>.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Bilim yayınları, 1996.

Özen, Gökçen Çatlı. "Kapalı Toplumsal Yapı: Kast Sistemi Üzerinden Tabakalaşma". *Aydın İnsan ve Toplum Dergisi* 2/3 (01 Ekim 2016), 59-65.

Özen, Yener. "Değerlerin Kişilik Ve Kimlik Kazanımındaki Rolü". *İnsan ve toplum bilimleri araştırmaları dergisi* 1/4 (2012), 167-181.

Platon. *Devlet*. çev. Selahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

Taî, Muhammed. "Kelam Kozmolojisinin (Dakiku'l-Kelam) Bilimsel Değeri". çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (05 Mart 2014).

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü İstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Türer, Celal. "Ahlaktan Eğitime: Yine Ahlak". *Felsefe Dünyası* 2/60 (2014), 5-19.

Türk Dil Kurumu. Erişim 27.09.2019. <http://tdk.gov.tr>.

Türker, Ömer. "İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihanı, İnsan Nedir?" *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker, Halil İbrahim Üçer. 19-57. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Uluç, Tahir. *İmam Mâtürîdî'nin Alemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Ülken, Hilmi Ziya. *Ahlak*. İstanbul: Ülken Yayınları, 2001.

Yusuf Has Hacıp. *Kutadgu Bilig*. çev. Ayşegül Çakan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

ABSTRACT

Human Nature As The Source Of Morality In Imam Mâtürîdî's Moral Thought

The concept of nature has a significant function in Islamic thought. Especially in issues related to morality, the concept of nature expresses a set of characteristics of human beings. These characteristics present an unchanging permanent structure of the human or the issues possible to change that stem from creation. Nature has been considered by some thinkers as equivalent to the concepts of temperament or disposition. It is reasonable to assert that the perspectives based on the concept of temperament emphasize some elements that are accepted to be specifically in humans. However, acknowledging the existence of these elements that are accepted to consist in the creation of human beings, causes problems in terms of the moral existence of human beings. And the concept of disposition has been thought to be synonymous with nature. In this article, the meaning and quality of the concept of nature, which has an important role in the moral understanding of Imam Mâtürîdî (dd. 333/944), is examined. Thus, I first attempt to determine how he understands human nature and the morality of human beings that primarily depends on this nature. And second, try to clarify the concept of nature and demonstrate the dissimilarity between nature and these two other concepts temperament and disposition in the expressions of Mâtürîdî. Last, I will discuss the place of nature in terms of its forming the basis for morality.

Keywords: Kalam, Imam Mâtürîdî, Morality, Human Nature, Predisposition, Personality.