

T.C
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
DOKTORA TEZİ

MÂTÜRÎDÎ'DE AHLAK PROBLEMİ

Sami ŞEKEROĞLU

Danışman
Prof.Dr. Hanifi ÖZCAN

2007

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “Mâtürîdî’de Ahlak Problemi” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı dūřecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gōsterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

01/08/2007

Sami şEKEROğLU

DOKTORA TEZ SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin

Adı ve Soyadı : Sami ŞEKEROĞLU
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı :
Tez Konusu : Mâtürîdî'de Ahlak Problemi
Sınav Tarihi ve Saati :

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen öğrenci Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tarih ve Sayılı toplantısında oluşturulan jürimiz tarafından Lisansüstü Yönetmeliğinin 30.maddesi gereğince doktora tez sınavına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini dakikalık süre içinde savunmasından sonra jüri üyelerince gerek tez konusu gerekse tezin dayanağı olan Anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin,

BAŞARILI OLDUĞUNA	☐	OY BİRLİĞİ	☐
DÜZELTİLMESİNE	☐	OY ÇOKLUĞU	☐
REDDİNE	☐	ile karar verilmiştir.	

Jüri teşkil edilmediği için sınav yapılamamıştır.
Öğrenci sınava gelmemiştir.

☐***
☐**

* Bu halde adaya 3 ay süre verilir.

** Bu halde adayın kaydı silinir.

*** Bu halde sınav için yeni bir tarih belirlenir.

Tez, burs, ödül veya teşvik programlarına (Tüba, Fulbright vb.) aday olabilir.
Tez, mevcut hali ile basılabilir.
Tez, gözden geçirildikten sonra basılabilir.
Tezin, basımı gerekliliği yoktur.

Evet

☐
☐
☐
☐

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

.....	☐ Başarılı	☐ Düzeltme	☐ Red	
.....	☐ Başarılı	☐ Düzeltme	☐ Red	
.....	☐ Başarılı	☐ Düzeltme	☐ Red	
.....	☐ Başarılı	☐ Düzeltme	☐ Red	
.....	☐ Başarılı	☐ Düzeltme	☐ Red	

ÖNSÖZ

Türk din bilgini Ebu Mansûr el-Mâtûrîdî, 9-10. asırlar arasında bugünkü Özbekistan sınırları içinde bulunan ve zamanın önemli bilim ve kültür merkezi olan Semerkand şehrinde yaşamıştır. Matürîdî, zamanındaki fikri hareketliliğin bir yansıması olarak geride, kelam, fıkıh, fıkıh usûlü ve mezhepler konusunda pek çok eser bırakmakla beraber, günümüze ulaşan ve kendisine aidiyetinde şüphe bulunmayan iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan birisi, otuz dokuz el-yazma nüshası bulunan *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı hacimli eseri, diğeri ise, bilinen tek el-yazmasına dayalı olarak Fethullah Huleyf'in ilk defa 1979'da yayınladığı *Kitâbü't-Tevhid* adlı eseridir.

Son zamanlarda artan ve bu açıdan sevindirici olan Mâtûrîdî hakkındaki tez ve makale türü çalışmalar genelde, onun kelamcı, fakîh ve müfessir yönünü ortaya koymaktadır. Bu değerli araştırmalar, şüphesiz Mâtûrîdî'nin düşünce dünyamızdaki yerinin daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağlamaktadır. Matürîdî'nin görüşlerinin ahlak açısından bu güne kadar ele alınmayışı ve onun eserlerinde ahlak bağlamındaki yorumlara çokça yer vermesi dolayısıyla, biz de, "*Mâtûrîdî'de Ahlak Problemi*" adlı bu çalışmayı tercih ettik.

Çalışmamız bir giriş ile üç bölümden oluşmaktadır. Matürîdî'nin hayatı, kültür çevresi, eserleri ve ilmî şahsiyeti hakkında literatürde yeterli bilgi bulunduğu ve tezimizin başlığı da bu yönde yeniden bir bilgi sunmayı gerektirmediği için, doğrudan ahlak felsefesinin ana konuları üzerinde durmaya çalıştık. Çalışmamızı hazırlarken temel kaynağımız olan Matürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kurân* adlı eserinin T.S.M.K. Medine Bölümü 180 numarada kayıtlı el yazmasından yararlandık. Bu eser hakkında yapılan tahkikli bir çalışma, 2004 yılında Lübnan'dan Fâtıma Yusuf el-Hiyemî tarafından 5 cilt halinde bilim dünyasının istifadesine sunulmakla birlikte, el-yazması nüshadan yaptığımız okumalarımızdan sonra neşrolunan bu eserden, sadece ihtiyaç olduğunda tahkik amacıyla yararlandığımızı belirtmeliyiz. Öyle görülüyor ki, Mâtûrîdî'nin bu temel ve önemli eserleri üzerinde son zamanlarda yapılan çalışmalar, bilginimizin Türk-İslam Düşüncesine olan katkılarının gün yüzüne çıkmasına fayda sağladığı kadar bu yolda ilerleyecek araştırmacıların daha sağlam ve sağlıklı incelemeler yapmasına da zemin hazırlamaktadır.

Bu çalışmayı tez konusu olarak bana öneren ve danışmanlığımı üstlenerek son aşamaya gelinceye kadar büyük emek harcayan ve çalışmam boyunca bana tahammül gösteren Prof. Dr. Hanifi zcan'a en derin saygılarımla teşekkürü bir borç bilirim.

Sami şEKEROĞLU

ÖZET
Doktora Tezi
Mâtürîdî’de Ahlak Problemi
Sami ŞEKEROĞLU

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışma, büyük Türk din bilginlerinden biri olan ve İslam ahlak düşüncesinde akla, bilinenin aksine olarak, Mûtezile’den fazla vurgu yaparak dinî ve ahlâkî yaşantıda aklî yöntemin benimsenmesine katkı sağlayan Mâtürîdî’nin ahlak anlayışını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Matürîdî’ye göre, insan, ahlâkî tutum ve davranışlar hakkında değerlendirme yapmayı sağlayan “iyi” ve “kötü” değer duygusuna sahiptir. Ahlâkî eğitime yatkın olan bu değerlendirme gücünün oluşumunda akıl, insânî yaradılış ve haber’in önemli rolleri vardır. Konumuna uygun hareket eden duygunun bizzat kişinin kendi varlığı ile topyekûn âlemde kavradığı ilk gerçek “hikmet”e ilişkin bilgidir. “Her şeyi yerli yerine koyma” anlamına gelen hikmet, Mâtürîdî’nin ahlak anlayışının temel kavramıdır. Bu kavramın zıddı olan sefeh ise, “bir şeyi olması gerekenden başka yere koyma” anlamına gelmektedir. “İyi”, “akıl” ve “hikmet” arasındaki olumlu ahlâkî ilişki, “kötü”, “nefs” ve “sefeh” arasında da olumsuz anlamda bir ahlâkî ilişki vardır.

Ayrıca, Mâtürîdî, ahlâkî fiilin gerçekleşmesine etki eden unsurlar olarak bireyin arzu ve isteği, Tanrı’nın rızasını kazanma düşüncesi, fiilin sonucunu düşünme gibi konular üzerinde durmaktadır. Ona göre, ahlaki birey, bu unsurların da katkısıyla fiilini seçme ve yapma özgürlüğüne sahiptir. Bu konudaki özgürlük, ahlâkî sorumluluğun gereğidir. Fiilin gerçekleşmesini engelleyen unsurlardan da söz ederek onlara karşı korunma yolları gösteren Mâtürîdî, ahlâkî yetkinleşme yolunda insanın nefsinin eğitilmesine verdiği önem kadar, bu konuda Tanrı’nın yardımını istemeyi de öğütlemek suretiyle ahlak anlayışının hem aklî, hem de dini yönünü ortaya koymaktadır. Matürîdî’ye göre, insanın dünyada gerçekleştirmesi gereken bir amacı vardır. Bu amaç, dünya ve ahiret mutluluğudur. Bu amacın, dünya sevgisi, üzüntü, cimrilik, kendini beğenme gibi ahlâkî düşüklüklerle göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: 1- Değer ve Değer Duygusu 2- Akıl 3-Hikmet 4-Fiil 5-Mutluluk

ABSTRACT
Doctorate Thesis
The Problem of Ethic in Mâtürîdî

Dokuz Eylul University
Institute of Social Sciences
Department of Sciences and Religion

This study presents the ethical views offered by Maturidi, known as one of the greatest Turkish religious scholars of all time, a scholar made a greater effort to establish a rational approach in ethical thinking of Islam by more likely emphasizing the role of reason on it, opposed to the fact known that it were Mu'tezila's scholars who really considered reason important in Islamic thought.

According to Maturidi, human being has an sense of values of "good" and "bad" which provide to evaluate on ethical attitudes and actions. Reason, human nature, and revelation have important roles on the formation of this evaluative power inclined to ethical education. The first truth which the emotion acting appropriate for its position would comprehend with that person's own presence in total universe is the knowledge related to the "hikmah". The hikmah, which means "to put everything into its proper place", is the principal concept of Maturidi's ethical understanding. The "safah", which is the opposite of that concept, is "to put something into another place instead of its proper one". There is a positive ethical relation between "good", "reason", and "hikmah", while there is a negative ethical relation between "bad", "nafs", and "safah".

Besides, Maturidi studies on the subjects of individual's wish and desire, of the thought of acquiring God's consent, and of thinking about the outcome of the action as factors influencing to fulfill the ethical act. According to him, ethical individual has freedom to choose and realize his/her actions with contribution of those factors. The ethical obligation necessitates this freedom. Maturidi mentioned the elements which obstruct realization of action and showed the ways of protection against them. Then he brought up both rational and religious sides of his ethical understanding by advising man to educate his own nafs due to ethical perfection, and to ask for God to help him in this respect. According to Maturidi, human being has one single goal to accomplish in this world: the happiness of both this-life and afterlife. This goal needs not to undervalue with any ethical poverty like the love of this world, sadness, parsimony, and arrogance.

Key Words: 1-Value and sense of value, 2-Reason, 3-Hikmah, 4- Action, 5- Happiness

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	II
DOKTORA TEZ SINAVI TUTANAĞI	III
ÖNSÖZ	IV
ÖZET	VI
ABSTRACT	VII
İÇİNDEKİLER	VIII
KISALTMALAR	X
GİRİŞ	XI

I. BÖLÜM

AHLÂKÎ BİR “DEĞER DUYGUSU” OLARAK İYİ ve KÖTÜ

1.1 BİR KAVRAM OLARAK DEĞER	1
1.1.1. Değer Duygusu	4
1.2. İYİ ve KÖTÜ	6
1.3. İYİ ve KÖTÜ’NÜN KAYNAĞI	11
1.3.1. Duyular	12
1.3.2. Haber	21
1.3.3. Akıl ve Yaradılış	33
1.3.3.1 Akıl ve Yaradılışın Değerler Karşısındaki Durumu	38
1.3.3.2. Akıl ve Yaradılışın Haber’le İlişkisi	47
1.4. İYİ ve KÖTÜ’NÜN DAVRANIŞA YANSITILMASI	53
1.4.1. İyi-İman İlişkisi	54
1.4.2. Kötü-Küfür İlişkisi	66
1.5. “HİKMET” ve “SEFEH” BAĞLAMINDA “İYİ” ve “KÖTÜ”	72
1.5.1. Teorik Açıdan	72
1.5.2. Pratik Açıdan	75

II. BÖLÜM

AHLÂKÎ BİR DAVRANIŞ OLARAK FİİLLER

2.1. FİİLLERİN OLUŞUMUNDAKİ ZİHNÎ UNSURLAR	79
2.1.1. Arzu ve İstek	80
2.1.1.1. İnsânî Yaradılış Açısından	81
2.1.1.2 Temyiz Kabiliyeti Açısından	93

2.1.2. Tanrı'nın Rızasını Kazanma	97
2.1.2.1. Tanrı Sevgisi	102
2.1.2.2. İbadet ve Şükür Düşüncesi	107
2.1.3. Âkıbet Düşüncesi	112
2.2. FİİLLER ÜZERİNDE DÜŞÜNME ve KARAR KILMA	115
2.2.1. Güç ve Fiil	116
2.2.2. Hürriyet	120
2.2.2.1. Temel ve Yöntemsel İlkeler Açısından Hürriyet	127
2.2.3. Sorumluluk	129
2.3. FİİLLERİN GERÇEKLEŞMESİNİ ENGELLEYEN UNSURLAR	137
2.3.1. İrade Zayıflığı	137
2.3.2. Nefsin Rolü	143

III. BÖLÜM

NİHÂÎ BİR AMAÇ OLARAK MUTLULUK

3.1. İNSANIN DÜNYADAKİ AHLAKÎ KONUMU	151
3.1.1. Küçük Âlem Olarak İnsan	154
3.1.2. İnsanın Ahlâkî Yapısı	156
3.2. DÜNYA VE AHİRET MUTLULUĞU	159
3.3.1. Mutluluğu Engelleyen Unsurlar.....	161
3.3.1.1. Dünya Sevgisi	161
3.3.1.2. Üzüntü	164
3.3.1.3. Haset ve Temenni	167
3.3.1.4. Cimrilik	169
3.3.1.5. Kendini Beğenme ..	173
3.3. İNSANIN EYLEMLERİ VE ÂKİBETİ	174
SONUÇ	181
KAYNAKÇA	185

Kısaltmalar

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen Makale
a.m.l.f.	: Aynı müellif
A.Ü.İ.F.D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A.y.	: Aynı yer
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Der.	: Derleyen
D.E.Ü.İ.F.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
D.İ.B.Y.	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
İ.Ü.E.F.Y.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
Krş	: Karşılaştırınız
md.	: Madde
M.Ü.İ.F.V	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
nşr.	: Neşreden
O.M.Ü.İ.F.D.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
T.D.V.Y.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
T.F.K.	: Türkiye Felsefe Kurumu
T.S.M.K.	: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Huy, karakter yapısı, yaratılış, hal ve hareket tarzı gibi anlamlara gelen ahlak, “huluk” kelimesinin çoğuludur.¹ Terim olarak ahlak, yaşam tarzı, ahlâkî kanun, ilke veya davranış kuralı veyahut da yaşam tarzı ile ahlak kanununun bizzat kendisi hakkında yürütülen düşünsel bir araştırmaya karşılık gelmektedir. Bu yüzden herhangi bir dînî ahlakından söz edildiği zaman, o dine ait yaşam tarzını; meslek ahlâkı v.b söz konusu olduğunda o mesleğe ilişkin kurallar bütünü; ahlâkî ilkenin kendisi veya ona uygun yaşam tarzı hakkındaki fikrî çaba öne çıkarıldığı zaman ise, ahlak felsefesini (etik) kastedilmektedir.² Demek ki ahlak, yaşanan bir durumu belirtirken etik, yaşantıda ortaya konan davranış ve kuralları felsefi açıdan inceleme, açıklama ve değerlendirme çabasının adı olmaktadır.

Grekçe’de karakter ve huy anlamına gelen “ethos” kavramından üretilen etik, “iyi”, “kötü”, “doğru”, “yanlış” v.b. değer ifade eden kavramların doğasına ilişkin genel ilkelerin sistemli bir şekilde incelenme alanı olarak görüldüğü gibi³, “ahlâkî olanın özünü ve temellerini, insanın davranışları ile ilgili problemleri, iyinin ne olduğunu ve insanın neyi yapabileceğini soruşturan felsefe dalı olarak da tanımlanmaktadır.⁴ Ahlak, fiilin pratik yönü ile ilgilenirken, etik, söz konusu ahlâkî fiili teorik açıdan incelediği halde, zaman zaman ahlak ve etiğin birbirinin yerine kullanıldığı da gözlenmektedir. Bununla birlikte, her ikisinin arasına keskin çizgi konulamadığı durumlarda bile, ahlak ile etik kavramının ayırımına dikkat edilmesinin gerekli olduğu ifade edilmektedir.⁵

Bir başka açıdan, ahlakın, insan hareketlerini düzenleyen “ideal kanunların ilmi” ve bunları hayatın her safhasında ve çeşitli durumlarda en iyi şekilde

¹ İbn Manzûr, Celâluddin Muhammed İbn Mûkerrem el-Ensârî, **Lisânu'l-Arab**, Beyrut 1952, c.II, s.245, “Hulk” md.; Ragıp el-İsfâhânî, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an**, Dâru'l-Maarife, Beyrut, ts., s.158. “Hulk” md.

² Bkz. Razi el-Abelson-Kai Nielsen, “*Ethics, History of*” ed. Paul Edwards, **The Encyclopedia of Philosophy** (içinde), Macmillan Publications, N Y 1972, c.III., s. 81-82.

³ Alfred Cyril Ewing, “*Ethics*”, **The Encyclopedia Britannica** (içinde), USA, 1972, c.VIII, s.366.

⁴ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara 1999, s.6, “*Ahlak*” md.; Herald Delius, “*Etik*”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, der.Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997, s. 336; Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay., Ankara 1995, s. 21.

⁵ Taşkın Takış, “*Etik*”, **Doğu Batı**, (Ağustos 1998), sayı 4, s. 5 ; Hakan Poyraz, **Dil ve Ahlak**, Vadi Yayınları, Konya 1995, s. 21.

uygulayabilme sanatı olduğu öne sürölmektedir.⁶ Burada sözü edilen “ideal kanunlar”, yalnız düşünce ile kavranan kanun ya da kurallardır. Öyle anlaşıyor ki, insan, kendi eylemine yön veren ilke ve kuralları idealize ederek onun peşinden gitmeğe çalışmaktadır. Bu bağlamda söz konusu kuralların ahlak felsefesinin konusu olduğu açıktır. Buna göre, bir takım fiiller “iyi” ya da “kötü” olarak nitelediğinde, buradaki “iyi” ve “kötü” ne anlama gelmektedir? “İyi” ve “kötü” sınıflamasını yapan kimdir? Bu kavramlar birbirinden nasıl ayırt edilebilir? Dahası evrensel bir “iyi” ve “kötü” tanımına ulaşılabilir mi? Bir şeye “iyi” ya da “kötü” hükmünü verdiğimiz zaman bunu neye dayandırmaktayız? Ayrıca, ahlâkî kanun ya da ilkeler değişmeyi kabul eder mi? Yoksa onlar her zaman ve zeminde belirli esaslara mı karşılık gelmektedir? Gibi sorular etiğin problem alanını oluşturmakta ve “şu eylemi gerçekleştirmek iyidir ya da kötüdür” gibi somut özellik taşıyan pratik kaygıdan farklı olarak, ahlak felsefesinde, idealize edilebilen ve eyleme gerekçe oluşturan yön üzerinde durulmaktadır.

Ahlak felsefesinde bu ve benzeri sorulara verilen cevaplardan hareketle ahlak teorilerinin sınıflandırıldığını görmekteyiz. Nitekim, değer yargıları bağlamında temellendirilen nesnelci (*objektivist*) ve öznelci (*subjektivist*) ahlak kuramları, niyete dayalı geliştirilen motivist teoriler, eylemleri sonucuna göre değerlendiren sonuççu (*consequence theories*) veya ödevi kriter olarak alan deontolojik teoriler; bir diğer sınıflandırma yöntemi olarak, din ile temellendirilen ve din dışı temellere dayanan ahlak kuramları; mutluluk ahlakı gibi kategoriler⁷, yukarıdaki sorulara verilen ve bu açıdan ahlak’ın konusuna ilişkin cevapların oluşturduğu sınıflandırmalar olarak görölebilir.

Bunun dışında, Macit Fahri’nin, “İslam Ahlak Teorileri” adlı eserinde ahlak teorileri; aklî metot ışığındaki analizden kısmen ayıklanarak doğrudan kutsal metindeki ahlâkî ifadelerle dayalı ortaya çıkan *nassî ahlak*; aklî metodu benimseyen Mûtezile ile söz konusu metodu tamamen reddetmemekle beraber, aşırı iradeci sistemi savunan Eş’ârî ekolde beliren *kelâmî ahlak*; Platon ve Aristoteles’in ahlak

⁶ Osman Pazarlı, **İslam Ahlakı**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 12.

⁷ Bkz. Jonathan Harrison, “*Ethical Objektivizm*”, **The Encyclopedia of Philosophy** (içinde), c.III, s. 71-75; amlf., “*Ethical Subjektivizm*”, **a.g.e.**, c.III., s.78-81; Robert G. Olson, “*Deontological Ethics*”, **The Encyclopedia of Philosophy** (içinde), c.II, s. 343; Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 21-22, 145.

eserlerine dayalı geliştirilen *felsefî ahlak* ve dînî ahlak olmak üzere dört gruba ayrılmaktadır.⁸

Mâtürîdî'nin temel eseri olan *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ayetlere getirilen yorumlardan ibaret olsa da, Mâtürîdî, kutsal metni, akli ikinci plana alarak değil, bizzat aklî metot ışığında yorumlamaya çalıştığı için, doğrudan kutsal metne dayalı bir ahlak geliştirdiği söylenemez. Bu yüzden, yukarıdaki sınıflama açısından onun ahlak anlayışı “nassî ahlak” kategorisine dâhil edilemez. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, “haber”in, yani nass'ın bilgi kaynağı olduğu hususunda şüphe bulunmamakla beraber⁹, akıl, diğer bilgi kaynaklarıyla birlikte haber'in dahi güvenilirliğini ortaya koyan oldukça önemli bir unsurdur.¹⁰ Dahası Mâtürîdî, ahlaka dair açıklamalarında kelamcılar gibi, tartışmaya dayalı bir yöntem belirleyip sırf ahlâkî önermelerin mantıksal konumunu belirlemekle de¹¹ uğraşmayıp doğrudan Kur'an ve Peygamber sözlerine dayalı olarak İslam ahlak ruhunu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin ahlak anlayışını bu sınıflandırmada yerleştirebileceğimiz kategorinin “*dînî ahlak*” olduğunu söyleyebiliriz.

Kelâmî ahlak kategorisinde Fahri, ahlak açısından bakıldığında temelde birbirinden farklı görüşlere sahip olan iki kelam geleneğini, yani ona göre, akla yaptıkları vurguyla İslâm'ın ilk gerçek ahlakçıları olan Mûtezile ile akli nakle feda ettiklerini düşündüğü Eş'ârî ekolünün ahlak anlayışlarını incelemektedir. Buradaki değerlendirmelerinin sonunda ise o, kısa bir atıfla, Semerkand bilginlerinden Mâtürîdî'nin kesb, ilâhî adalet, “iyi”nin ve “kötü”nün doğası gibi konulardaki yaklaşımının Eş'ârî ile aynı olduğunu, dolayısıyla bu düşünce birlikteliğinin hem Eş'ârî, hem de Mâtürîdî okulunun Cebriye ile irtibatını ortaya koyduğunu¹² söylemektedir. Bireyin ahlâkîliği adına, hür düşünceye büyük önem verdiğini çalışmamız boyunca ortaya koymaya çalışacağımız Mâtürîdî'nin, insanın eylemlerindeki rolünü tamamen dışlayan ve bütün eylemleri Tanrı'ya

⁸ Macit Fahri, **İslam Ahlak Teorileri** (çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 23-25.

⁹ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, (nşr. Fethullah Huleyf) İstanbul 1979, s. 7, 8, 26; **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, vr. 185^a, 425^b, 429^a

¹⁰ Hanifi Özcan, **Mâtürîdî'de Bilgi Problemi**, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1993, s. 76, 126.

¹¹ Macit Fahri **a.g.e.**, s. 211.

¹² **a.g.e.**, s. 77 ; benzer değerlendirmeler için bkz. G. F. Hourani, **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge 1985, s. 47.

yüklediklerinden ilk kadercilerden sayılan cebri anlayışıyla örtüştürülmesinin, Mâtürîdî hakkındaki yüzeysel bilgiden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki Mâtürîdî, ahlâkî eylem adına insana hiçbir alan bırakmayan cebri anlayış bir tarafa, aklî metodu Tanrısal otoritenin inşâsı adına ikinci plana iten Eş'ârî'ye kıyasla, ahlak anlayışının temeline akli yerleştirmek suretiyle insanın ahlâkîliğini öne çıkarmış ve Tanrısal otoriteyi, insanın ahlakî sorumluluğunu yok eden değil, inşâ eden ahlâkî bir yetke olarak konumlandırmıştır.

Yaygın kanaate göre, İslâm düşüncesinde akli en çok kullananın Mûtezile olduğu bilinmektedir. Ancak, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*i üzerine yapılan incelemeler bu kanaatin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Çünkü Mâtürîdî dönemine kadar yazılan ve bugüne kadar gelen Mutezîlî kaynaklar veya makâlât türü eserler kanalıyla bize gelen Mûtezilî görüşlerde akla yapılan vurgu ve temellendirmelerin *Kitâbü't-Tevhîd*dekilerin yanında oldukça zayıf kaldığı hususu son zamanlarda yapılan çalışmalarda açıkça ifade edildiği gibi¹³, elinizdeki bu çalışmamızda da, Mâtürîdî'nin ahlâk görüşünde, insandaki ahlâkî değer duygusunun bir kaynağı olarak akıl ve insânî yaradılışın katkısının ne kadar önemli olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Demek ki, yukarıda da belirtildiği üzere, Mâtürîdî'nin görüşleri ile Eş'ârî düşünce geleneği arasında inanç esaslarını ele alma bakımından bir farklılık görülme bile, örneğin, ahlak açısından oldukça önemli bir konu olan 'kesb' anlayışında, Mâtürîdî'nin ince bir yorum farkıyla onlardan ayrıldığı açıktır. Nitekim Mâtürîdî'nin kesb anlayışında, bireyin fiile ilişkin arzu istek ve yönelimi en önemli ve birincil değerde belirleyici iken, Eş'ârî ahlak anlayışında insan, Tanrı'nın yarattığı fiili kesb eden, yani sadece elde eden konumundadır. Bu yüzden, onların kesb yorumunda insanı ahlâkî varlık yapan bireye özgü yapının zedelendiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla, ince bir ayrıma konu olan bu husus bile, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının insanın ahlâkîliğine verdiği önemin bir göstergesidir.

Öyle görünüyor ki, bu noktada, genel olarak teistlerin ahlak anlayışlarında göze çarpan iki temel yaklaşımın ortaya konulması gerekmektedir:

¹³ Sönmez Kutlu, "Giriş: Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", **Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik** (haz. Sönmez Kutlu), Kitabiyât, Ankara 2003, s.23.

Birincisi, ahlakın otonomluğu ve objektifliği ile ilgilidir. Bu yaklaşımda ahlâkî bir fiil iyilik ya da kötülüğünü Tanrının onu emretmesinden almaktadır. Buna göre, diyelim ki, bir “ A fiili iyidir. Çünkü onu Tanrı emretmiştir.” Böyle bir anlayışta Tanrı’nın iradesi, ahlâkî değer in ya da ahlâkî ilkenin “*sebebi*” olarak görüldüğünden insanın iradesi sınırlandırılmaktadır.

İkinci görüş, epistemolojik açıdan ahlâkî değer ve ilkenin asıl sebebinin Tanrı’nın iradesi olup olmadığını çözmeye yöneliktir. Burada ise, Tanrının iradesinin söz konusu meselenin “*sebebi*” mi yoksa ahlak alanına tamamlayıcı ve teşvik edici bir unsur olarak mı katıldığı konusu incelenmektedir. Aslında her iki görüşte de dikkati çeken şey, ahlâkî alanda aklın mı, yoksa naklin mi önce geldiğidir. Yani ahlâkî bilgi akla mı yoksa nakle mi, yahut da her ikisinin işbirliğine mi dayandırılacaktır?

Mâtürîdî’nin ahlakla ilgili görüşlerinde, ahlâkî bilginin temelde akıl ve nakil birlikteliğine dayandırıldığını görülmektedir. Ona göre aklın “iyi” ve “kötü” gördüğü şeyler, naklin de onları o şekilde bildirdiği şeylerdir. Başka bir deyişle ahlâkî değerler ontolojik anlamda objektif var oluşa sahiptir. Mâtürîdî, çağdaşı olan Eş’ârî ile olduğu gibi, Mûtezile ile de bu konuda bariz anlayış farkına sahiptir. Eş’ârî’nin söz konusu yaklaşım tarzı, felsefi ve mantıki karakterde, öte yandan Mûtezilî ahlak teorisi de, teolojik özellikte bir takım sorunların doğmasına yol açarken, Mâtürîdî’nin bu konudaki görüşleri, hem Tanrı’nın, hem de bireyin ahlâkî niteliğini gözetten bir yaklaşıma sahiptir.

Daha ziyade, Eş’ârî ahlak ekolünün içinde değerlendirildiği görülen Mâtürîdî’nin ahlak anlayışının, onlardan farkının genel hatlarıyla ortaya konulması, tezimizin amacına da uygun olacaktır. Ahlak alanında, Eş’ârî düşüncenin öncülerinden sayılan büyük bilgin Gazâlî’, iyi ve kötü kavramlarını analiz ederken fâilin amacına uygun olanı “iyi”; uygun olmayanı ise, “kötü” olarak nitelemiş ve bu kavramların izâfi kavramlar olduğunu ve şahıslara göre değiştiğini ileri sürmüştür.¹⁴ Bu yaklaşımın doğal sonucu, ahlak alanında bireyin gücünün neredeyse yok sayılmakla ahlâkî değer in tek belirleyicisi olarak Tanrı’nın kabul edilmesidir. Bu görüşü savunanlara göre, beşer aklının “iyi” ve “kötü”ye dair herhangi bir yargı

¹⁴ Gazâlî, *İtikatta Orta Yol*, (çev. K.İşık), A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1971, s.125.

ortaya koyması mümkün değildir. Şeyler, ahlâkî açıdan “iyi” veya “kötü” oluşlarını, doğrudan, Tanrının onları o şekilde belirlemesinden aldığından dolayı Tanrısal irade ahlakın esasını oluşturan yegâne unsurdur.¹⁵

Gazzâlî’nin de sözcülüğünü yaptığı ve Tanrısal iradeyi her şeyin ölçüsü kabul eden Eşârî’ ahlak teorisinin bu şekilde betimleyebileceğimiz değer anlayışına modern ahlak terminolojisinde “*teist öznelci*” veya “*ahlâkî gönüllülük*” denilmektedir.¹⁶ Teist öznelci sayılan Eş’ârîliğin burada ortaya koydukları görüş, kendi teolojilerinin doğal bir sonucu gibi görünmektedir. Çünkü onlara göre, Allah, her an arazları doğrudan yarattığı ve her an, iyilik, kötülük, isyan ve itaat niteliklerini yaratma gücünü de elinde bulundurduğu için, insanın bilgiye ulaşma vasıtası olan bir takım yetenekleri temel ahlâkî değerleri belirleme gücünden yoksun görülmüş olabilir. Dolayısıyla insan, özleri Tanrı tarafından belirlenen ahlâkî değerleri fiillerinde esas olarak almaya mecbur bir varlık olmuştur denilebilir.

Aslında, bu sorunun kaynağı olarak Ahlak felsefesinde, ilk kez Platon’un dikkat çektiği ve kesin bir çözüme ulaştırmadan askıda bıraktığı düşünülmektedir. Euthypron adlı diyalogda Platon, muhatabının dindarlığı Tanrıların sevdiği ve beğendiği bir şey; dinsizliği ise Tanrıların sevmediği ve hoşlanmadığı bir şey olarak tanımlaması karşısında, ona, “dindarlık özünde dindarlık olduğu için mi Tanrılar tarafından sevildiği, yoksa dindarlık, Tanrılar tarafından sevildiği için mi dindarlık olduğunu sormaktadır.¹⁷

İşte kısaca, “bir şey Tanrı istediği için mi iyidir? Yoksa iyi olduğu için mi Tanrı tarafından istenmektedir” tarzında ifade edebileceğimiz ahlâkî değer kaynağına ilişkin yorumlar, Mutezilî ahlak anlayışına baktığımızda, gerçek bir “adalet”i içeren nesnel bir “iyi”nin olduğu ve bunun insan aklıyla bilineceği¹⁸ şeklinde belirmektedir. Onların sistemindeki temel önerme, insanların bağımsız aklı kullanarak en azından bazı yükümlülüklerini ve iyi ile kötü eylemler arasındaki farkı görebilecekleridir.¹⁹

¹⁵ G.F. Hourânî, *İslamic Rationalism, The Ethics of ‘Abd al-Jabbar*, Oxford 1971, s. 3.

¹⁶ Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, T.D.V.Y, Ankara 1991, s. 10.

¹⁷ Platon, *Euthypron*, (çev. Pertev Nâili Boratov), Maarif Basımevi, İstanbul 1958, s. 13; Osman Bilen, *Din Felsefesi Üzerine Bazı Araştırmalar*, 2001 İzmir, s. 68.

¹⁸ G.F. Hourânî, “*İslam’ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı*” (çev. F.Kerim Kazanç), O.M.Ü.İ.F.D. s. 275.

¹⁹ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (çev. Turan Koç), Kayseri 1992, s.188.

Eş'ârî ahlak düşüncesinde ise, değerlerin varlık nedeni tümüyle Tanrı'ya bağlandığı için, Onun iradesi dışında iyi ve kötü'nün herhangi bir değeri yoktur. Böyle bir ahlak görüşüne bağlı bir kişinin, kendi donanımıyla özgür ahlâkî kararlar alabilmesini savunmak güçtür. Dolayısıyla bu yaklaşım, aklın ahlak alanında evrensel bir ilke sunamayacağını savunur görünmektedir. Mâtürîdî ise, ahlâkî değerlerin kaynağını onların yaptığı gibi doğrudan dînî açıdan ele almamaktadır. Ona göre, insanın ahlâkî özgürlüğü ve sorumluluğunu göz ardı etmek, onu ahlâkî bir varlık olarak görmemek olduğu gibi, Tanrı'yı da despot bir kralla eşdeğer kabul etmeyi sonuç verecektir. Bu yüzden, Mâtürîdî'nin konuyu ele alışında, ahlâkî duruma ilişkin Tanrısal buyruk olmadan da aklın ve yaradılışın o konuda söyleyeceği sözü bulunduğundan Karamazov Kardeşlerdeki İvan'ın deyişiyle, 'Allah yoksa her şey mubahtır' tarzında bir anlayışa²⁰ da yer yoktur. İnsanın fiili, önceliği bireyin kendisinin arzu ve isteğine bağlı olmak kaydıyla Tanrı'nın yaratması şeklindeki ortak bir fiil olmaktadır.

İnsanın ahlâkî bir varlık oluşu kadar, Allah'ın ahlâkîliği de Mâtürîdî için aynı derecede önemlidir. Bu yüzden Allah'ın hikmetine sınırsız sarılan Mâtürîdî, Onun, aklî ilkelere dolayısıyla ahlâkî yasalara aykırı hareket etmeyeceğini belirtmektedir. Ona göre *"aklî ilkeler, Allah'ın kendi zâtının bir gereği olarak belli ölçütler dâhilinde yaratması ve hareket etmesi (tasarruf) demektir."*²¹ Mâtürîdî'nin Tanrı tasavvuru budur. Ona göre Tanrı, insanın kaderine hükmeden, dolayısıyla hâkimiyeti önünde boyun bükülerek tapılması gereken salt güçten ibaret bir varlık değildir. Mâtürîdî, böyle bir Tanrı düşüncesinin insanın aklî güç ve iradesi hakkında ciddi problem doğuracağını farkındadır. Bu yüzden o, insanın ahlâkîliğini önemsemesi yönüyle, İslam düşüncesinde Eş'ârî, Hanbelî ve çoğu mistik yönelimin Tanrı anlayışlarından ayrıca ele alınması gereken bir din bilginidir. Mâtürîdî'nin, hikmet'in bir gereği olarak, Tanrı'nın, insanın ahlâkî fiili ile alakalı kendi zatına koyduğu belli bir sınırın varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü, Mâtürîdî'ye göre, *"biz gök, yer ve ikisinin arasında olanları eğlenmek amacıyla yaratmadık!"*²² Şeklindeki ilâhî beyan, Tanrı'nın fiilinden abes ve hikmetsizlik vehmini kaldırarak, Onun, akla ve ahlâkî yasalara

²⁰ Mehmet S. Aydın, **a.g.e.**, s. 141.

²¹ **a.g.e.**, s. 97, 100, 124, 216

²² 21/16

aykırı hareket etmeyeceğini, yani asla hikmetsizliğe düşmeyeceğini belirtmektedir.²³ Demek ki, ona göre hikmet kavramı, Allah'ın ahlâkî davranışı ile de doğrudan alakalıdır. Belki de, bu gerçeğin varlığına dayalı olarak Mâtürîdî, kişinin herhangi bir dînî emirle bağlantılı olmaksızın ahlâkî değerlerin kaynağını bizzat kendi duyu, akıl ve yaratılışında bulabileceğini ileri sürmektedir.

Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî, değer duygusunun oluşmasında duyu, akıl ve insanın yaratılışının rolü olduğunu kabul etmek suretiyle, 'iyi'yi dînî yargının onayladığı; kötü'yü de onaylamadığı şey olarak düşünen Eşârî ahlak teorisindeki²⁴ ahlâkî değerlerin Tanrı'ya bağlandığı mutlakçı yorumdan²⁵ ayrılarak, değerler ezelde Tanrı tarafından hem nesneler âlemine hem de insan zihnine yerleştirildiği için şeylerin "iyi" ve "kötü" oluşlarının onların doğalarından kaynaklandığını ve buna dayalı olarak aklın bu değerleri bildiğini savunan²⁶ Mûtezile'nin ahlak görüşüne yaklaşmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, ahlâkî bir varlık olarak insanın akıl ve yaratılışında "iyi" ve "kötü"nün bilgisini elde etmeğe yönelik bir yatkınlığın bulunması hususunu, bu kavramlar hakkında sahip olunan önsel bir bilgi olarak da düşünmek mümkündür. Açıktır ki, bizden bir şeyler yapmamızı isteyen bir varlığın şeytânî bir güç olmayıp Allah olduğunu söyleyebilmenin yolu, yapılması istenen şeylerin önceden insan tarafından bilinmesini gerektirmektedir.²⁷ Bununla birlikte, bu bilginin, sonuçta verili bir bilgi olduğu ve dolayısıyla Tanrı'dan tamamıyla bağımsız olmadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan, aklın bu bilgiye sahip olma konusunda önemli işlevi olduğundan dolayı bu bilginin irrasyonel olarak nitelendirilmesi de mümkün değildir.

Bu durumda, değerlerle alakalı olarak Mâtürîdî'nin ahlak görüşünü ne Eşârî ne de bütünüyle Mutezilî yaklaşıma dahil etmek mümkündür. Bu yüzden, onun görüşünü "İlâhî nesnelci" olarak adlandırmamız yerinde olacaktır. Bu anlayışta ise, ahlâkî değerlerin doğuştan insanın zihnine konulduğu ve dolayısıyla onu oraya

²³ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 96, 97, 98, 100, 125, 216.

²⁴ El-Cüveynî, *el-İrşâd*, (nşr. Muhammed Yusuf Musa), Mısır 1950, s. 258; G. F. Hourânî, *a.g.m.*, s.274; Kasım Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1996, s.74.

²⁵ Ray Billington, *Felsefeyi Yaşamak*, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s. 68.

²⁶ G. F. Hourânî, *İslamic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, s. 15

²⁷ Mehmet S. Aydın, *a.g.e.*, s. 15.

koyanın Tanrı olduğunun kabulü ile bu değerlerin tek başına varlığa sahip olduğunun düşünülmesinde herhangi bir çelişki görülmemektedir. Bu anlamda, değer ifade eden bir kavram, örneğin, A şahsının veya bir B toplumunun bu değer hakkındaki yorumundan da bağımsız olabilecektir. Dolayısıyla Mâtürîdî açısından, ahlakî değerlerin beğeni ya da redde konu olacak tekil durumlardan bağımsız ve bağlayıcı bir niteliğe sahip olmasında aklî açıdan bir problem bulunmamaktadır.

Değerlerin kaynağı konusunda böylece orta bir yol benimsediğini gördüğümüz Mâtürîdî'nin bu doğrultudaki ahlak anlayışının, bütüncül bir yapı içinde ortaya konulmasını bir zorunluluk olarak gördüğümüz için bu çalışmanın yapılmasına karar verdiğimiz belirtelim. Hedefimize ulaşmak için çalışmaya başladığımız zaman, Mâtürîdî'nin görüşlerini belli bir sistem dâhilinde ele almayı ya da genel ahlâkî yaklaşımının eklektik bir yapı arz etmesi sebebiyle, ortaya koyduğu görüşlerinde, bazen normatif dînî ahlakın yaklaşımını sergilerken bazen de meseleleri nazarî ahlak kuramlarının bakış açısıyla ele alma çabasına tanık olduk. Bu durum belki de, ahlakın yalnızca normatif değerlerin tartışıldığı bir alan olmadığı, bir başka deyişle, *“iyi ve kötü davranış nedir?”* sorusu kadar, *“iyi nedir? kötü nedir?”* gibi sorulara ilişkin etik bakışın da önemli olduğu kanaati ile alakalıdır.

“İyi” ve “kötü”nün bilgisinin aklî güç yanında, insânî yaratılış vasıtasıyla da elde edileceğini kabul eden Mâtürîdî, ahlâkî iyi'yi insanın yaratılışından hareketle tanımlamaya çalışırken, düşüncesinin nesnesini kendi bilincinin dışında bir şey olarak gördüğünden ötürü, onun bu insânî yaratılış ayrımını rasyonel bir etkinlik olarak adlandırabiliriz. Ancak onun ahlakî olana yaklaşımı aynı zamanda dînîdir. Zira o genelde, bir konuyu önce rasyonel ve kısmen de tabîî (yaratılış yönüyle) bir tarzda ele aldıktan sonra dînî açıdan değerlendirmeyi de ihmal etmez. Görüldüğü gibi Mâtürîdî, akıl ve yaratılış vasıtasıyla bilinebilen ahlâkî değerlerin doğasının Tanrısal buyruğun beyanları ile pekiştirildiğini ve bu suretle ahlâkî bireyin yetkinliği elde etmesine zemin hazırlandığı düşüncesini taşımaktadır.

İnsan, hareketleriyle ve eylemleriyle değerlendirilen bir varlıktır. Şu halde insanın yapıp etmelerini ahlâkî değerlendirmelerden bağımsız düşünemeyiz. İnsanın eylemlerinin değerlendirilmesinde yukarıda ifade ettiğimiz gibi bir takım kıstaslar bulunmaktadır. Bunlar ahlak teorilerine göre değişmektedir. Mesela mutluluk ahlakında eylemin ölçütü, eylemin insanı mutluluğa götürmesidir. Anlaşılan o ki,

ahlâkî birey, belli bir amacı gerçekleştirme adına eylemde bulunduğundan dolayı, eylemlerinde iyi'yi gözetmek ve kötü'den sakınmak, bir diğer ifadeyle, iyiliklerin fazilet, kötülüklerin de faziletin zıddı olduğunu bilmekle yükümlüdür. Demek ki insanın eyleminin olduğu yerde, ahlaktan söz edilmemesi mümkün değildir. Bu ahlak, ister bu ahlak Tanrı tarafından verilmiş olsun isterse biz bu ahlakı meydana getirmiş olalım, her iki durumda da ahlaktan söz etmekteyiz. İşte bu çalışmamızla Mâtürîdî'nin bu olgu karşısındaki tutumunu belirlemeye çaba harcayacağız.

Denilebilir ki, bütün bireyler için geçerli olabilecek bir “doğru” davranış ölçütü ve bu ölçütün nasıl bir zemin üzerinde belirlenebileceği meselesi, insan davranışında “iyi” ve “kötü”nün ne anlama geldiği, vb. etik değerlere ilişkin sorular ile hürriyet, erdem ve sorumluluk gibi ahlakî konuların ele alınması Mâtürîdî için de önemlidir. Bilindiği gibi ahlak felsefesinin ahlakî olana yaklaşımı iki şekilde olmaktadır. Bunlardan biri: “*insan için iyi hayatın ne olduğu*” diğeri, “*insanın nasıl yaşaması gerektiği*” sorularına cevap aranırken izlenilen yaklaşımdır. Bu soruya cevap olarak; bazı ahlak teorileri iyi hayatı zevkli hayat, bazıları acısız hayatı mutlu hayat olarak değerlendirirken bazıları ise iyi hayat olarak Tanrı'nın buyruklarına uygun yaşanan hayatı önermişlerdir. İnsanın ahlâkîliğine önem verdiğini düşündüğümüz Mâtürîdî ise, tek tek ahlakların genel-geçer bağlantılarına yönelmekten ziyade, genelde kaynağını Tanrısal vahiyden alan bir ahlakî anlayış geliştirerek bu ahlaka uyulmasını hedefleyen bir yaklaşım sergilemektedir.

Ahlâkî değerlerin kaynağı konusunda akla belirleyici hiçbir rol vermeyen ve onu sadece nakli anlama ve kavramaya yarayan bir alet olarak gören anlayışın aksine, Mâtürîdî, bir değer duygusu olarak “iyi” ve “kötü”nün ortaya çıkmasında, ‘nakl’in göz ardı edilemeyen katkısı yanında, ondan da önce, akla ve insânî yaradılışa özel önem vermektedir. Nitekim insan, Allah'ın varlığını ve birliğini bilme ve iman etme, adalet, iyilik ve iyiliği yapana teşekkür etme gibi bazı fiillerin iyiliğini, diğer taraftan küfür yalan, zarar verme, zulüm, haksızlık, nankörlük etmek ve haksız yere birini öldürmek gibi bazı fiillerin de kötülüğünü vahyin gelişi ile değil, hatta nazar ve istidlale bile muhtaç olmadan açık ve seçik olarak (*aklî bedahetle*) kavrayabilme yatkınlığında bir varlıktır.²⁸

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 100, 178, 184, 200.

Mâtürîdî'nin ahlak alanında akla bu kadar değer vermesinin temelindeki göz ardı edilemeyecek fikri çizginin Ebû Hanîfe'nin dînî anlama ve yorumlama metodu olduğu bilinmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe, düşünce sisteminde Türkler gibi sonradan Müslüman olan toplulukların kültür farklılığını dikkate almış ve onların Araplaşma tehlikesinden korunmak için, dînî anlama ve yorumlama konusunda doğrudan naklî yöntemi esas kabul etmek yerine, akılcılığı ve kıyasçılığı, yeni din ile eski kültürleri uzlaştırmamanın yegâne yolu olarak görmüştür. Mâtürîdî de, Müslüman olduktan sonra Araplaşmaları beklenemeyecek olan Türklerin, kendi kültürleri içinde İslamiyeti eritmelerini sağlamak adına Ebû Hanîfe'nin metodunu takip etmiş ve dînî yaşantıda aklın tutarlı kullanılmasını gösteren bir metot ortaya koymuştur.²⁹

Bütün bunlarla birlikte, çalışmamızda Mâtürîdî'nin ahlakının özgün olup olmadığını ortaya koymanın, diğer bir ifadeyle, Antik ve Ortaçağdaki ahlak düşüncelerinden esinlenip esinlenmediğini ortaya koymanın, yani onun ahlak anlayışını doğrudan teorik ahlak açısından ele almanın mümkün olmayacağını da belirtmek durumundayız. Çünkü Mâtürîdî'nin yorumları ahlâkî idealin şartlarını belirleyen ve bu doğrultuda ahlâkî terimlere tanım ve tarifler getiren bir metot taşımamaktadır. Bizim yapmaya çalışacağımız şey, normatif dînî ahlak bağlamında, Mâtürîdî'ye ait ifadelerden onun ahlak anlayışını ve muhtemel ahlâkî problemlere getirdiği çözümleri belirlemeye çalışmak olacaktır.

²⁹ Hanifi Özcan, "Mâtürîdîliğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı", **Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik** içinde (haz. Sönmez Kutlu), s. 286-287.

I. BÖLÜM

AHLÂKÎ BİR “DEĞER DUYGUSU” OLARAK İYİ VE KÖTÜ

1.1. BİR KAVRAM OLARAK “DEĞER”

Ahlak açısından değer, genelde, öznel¹ ve nesnel² olarak iki açıdan ele alınmaktadır. Buna göre değer, ya insanların nesnelere yüklediği öznel niteliklerden ibarettir, ya da değerlerin temellendirilmesi onların nesnelliğine dayanır.³ Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında ise, ahlâkî değere konu olan hususlar nesnellikleriyle belirgindir. Mâtürîdî'ye göre genel anlamda insan, beklenen, umulan ve tasarlanan bir geleceğe açık olması yönüyle bir *amaç varlığı*dır. Ahlâkî değere ilişkin kavramlar ise, bu amaçla bağlantılı olarak ele alınır. Zaten insan, fikirleri kavramlarla oluşturur ve her bir kavram, bir düşüncenin temelini meydana getirir.

Mâtürîdî'nin ahlak görüşünü belirlemeyi amaçladığımız çalışmamıza, ahlak felsefesindeki temel kavramlardan biri olan, “değer” ve buna bağlı ortaya çıkan “değer duygusu” ifadesiyle başlıyoruz. Ancak Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesine geçmeden önce şu hususun belirtilmesinde yarar var. Bilindiği üzere ahlak denildiğinde, genellikle ve geleneksel olarak normatif, yani kural-koyucu ahlak akla gelir. Bu anlayışta nelerin “iyi” ve nelerin de “kötü” olduğuna ve yapılması ya da sakınılması gereken fiillere ilişkin bir takım kurallara yer verilir. Normatif etik teorileri ise, en genel sınıflandırmayla “ahlâkî değer teorileri” ve “ahlâkî yükümlülük teorileri” olarak ikiye ayrılır. Ahlâkî değer teorileri, ahlâkî öznenin özelliklerini, onu

¹ Sözlükte ‘öznel’, “*bireyin düşünce ve duygularına dayanan, enfüsî, sübjektif*” anlamlarına gelmektedir. Bkz. **Türkçe Sözlük**, T.D.K., 1992 İstanbul, c.2, s. 1149, “öznel” mad; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, Ankara 1996, s. 731.

² ‘Nesnel’, “*bireyin kişisel görüşünden bağımsız olan, nesneye ait, objektif*” anlamına gelir. Bkz. **Türkçe Sözlük**, c.2., s. 1083, “nesnel” mad.; Ahmet Cevizci, **a.g.e.**, s. 767.

³ George F. Hourani, **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge 1985, s.15; İonna Kuçuradı, **İnsan ve Değerleri**, T.F.K.Yayınları, Ankara 1988, s.12; Hilmi Ziya Ülken, **Bilgi ve Değer**, Kürsü Yayınları, Ankara 1968, s. 277, 320; Neşet Toka, “*Değerlerin Dilemması: Subjektiflik ve Objektiflik*”, Bilgi ve Değer Sempozyum Bildirileri, (ed. Şehabettin Yalçın), Vadi yayınları, 2002 Muğla, s. 103-113;; Alasdair MacIntyre, **Erdem Peşinde**, (çev. M.Özcan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2002, s. 92; Hakan Poyraz, **Dil ve Ahlak**, Vadi Yayınları, Ankara 1995, s. 176;

eyleme sevk eden güçleri ve ahlâkî eylemin yöneldiği şeylerle, eylemin sonucundaki deneyim ve yaşantıları temele alan, onlara “iyi “ ve “kötü” gibi ahlâkî değer yükleyen teorilerdir.⁴ Ahlâkî yükümlülük teorileri ise, “değer”den ziyade, “ödev”le ilgilenen, eylemlerin ortaya çıkmasına sebep oldukları sonuçlar yönüyle değil de, onları kendi başlarına değerli kabul eden, “doğru” ve “yanlış” terimlerini temele alarak tüm ahlâkî kavramların söz konusu terimlerle tanımlanması gerektiğini öne süren teorilerdir.⁵ Birçok ahlaki yükümlülük teorisi ile ahlaki değer teorisi ayrı ayrı değil, birlikte ele alınır. Daha doğrusu birçok ahlaki yükümlülük teorisi, belli bir ahlaki değer teorisine dayanır. Buradan ahlaki değer ile yükümlülük teorilerinin genelde birbirine bağlanmış oldukları anlaşılmaktadır.

Sözgelimi, öncelikle –değer teorisine uygun olarak- mutluluğun “en son iyi” olduğuna karar verilir, daha sonra mutluluğa götüren fiillerin “iyi” (ödev, gerekli v.s), mutsuzluğa götüren fiillerin de –yükümlülük teorisine uygun olarak- “kötü” olduğu ifade edilir. Tartışma iki grup teoriden hangisinin önce ele alınması etrafında dönüp dolaşmaktadır. Sözgelimi, Platon, Aristoteles, İslam Filozofları ve daha birçokları “iyi” terimini temel sayarlar. Kant ve Kantçı filozoflar ise, yükümlülük teorisinin başat kavramı olan “doğru”yu temele alırlar ve ahlakın asıl amacının fiillerin değerlendirilmesi konusu olduğuna göre araştırma ve incelemelerimize “doğru” terimi ile, yani bir ahlaki yükümlülük teorisi ile başlamamız gerektiğini öne sürerler.⁶

Mâtürîdî’nin ahlak görüşünde ise, eylemler daha ziyade sonuçlar bakımından ele alınarak “iyi” ve “kötü” kavramlarıyla açıklanır. Ona göre insan, her şeyden önce, beklenen, umulan ve düşünülen bir geleceğe açık olma anlamında bir “amaç varlığı” olup bu amaç, onun ahirette gerçekleşecek olan sonsuz mutluluğudur. Bu yönüyle teori bir “değer teorisi”ni yansıtmaktadır. Ancak tespit edilen bu değer teorisinin ardından Matürîdî, bu amaca ulaştıracak veya bundan alıkoyacak eylemlerin “iyi” ve “kötü” olanlarını belirleyerek onlara ilişkin ahlaki kurallardan söz eder. Buradan onun ahlak anlayışında da, ahlaki değer ile yükümlülük teorilerinin genelde birbirine bağlanmış oldukları fakat “yükümlülük teorisinin” “değer teorisi”nden sonra geldiği anlaşılmaktadır.

⁴ Kelly L. Ross, Ph.D., “Key Distinctions for Value Theories”, erişim: 01.05.2007., <http://www.friesian.com/key.htm>

⁵ Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, Paradigma Yayınları, Ocak 2002, s. 14.

⁶ Mehmet S. Aydın, **Ahlak Felsefesi Ders Notları**, s. 15-16.

Ahlak hakkında sistemli düşünme, inceleme ve ahlâkî yaşama ilişkin bir araştırma alanı olarak ahlak felsefesinin amacı, eylemlere ilişkin bir tür çözümleme arayışı olarak kabul edilirse, bu çabanın en önemli özelliği, davranışlara temel alınan fikirlere analitik bir yaklaşımla eğilmek ve onları daha yakından incelemek olacaktır. Böyle bir ahlâkî araştırma ve inceleme faaliyetine yöneldiğimizde dikkati çeken şey, ahlâkî eylemin temelinde bulunan “değer” kavramlarıdır.

O halde “değer” denilen şey nedir? Değer, sözlükte, genel anlamda, “bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçüdür.”⁷ Bazı filozoflar değeri, nesnelliğe sahip, istisnasız kendine özgü bir kurala tâbi ve özü itibariyle kendinde varlığı olan, öznenin yapacağı keyfi herhangi bir belirlenmeden uzak mutlak bir şey olarak düşünür.⁸ Diğer bazılarına göre de değer, nesneye yönelik olarak varlığı kabul edilen ahlâkî bir tutum olup bir özneye dayalı, onun istek, ilgi, amaç ve ihtiyaçları ile bağlantılı hususların bir incelemesidir. Bu açıdan bakıldığında, değer, ahlâkî öznenin bir şeye kıymet verme ve takdir etmesini, ya da tam tersine, kınama ve lanetlemesini dile getirir.⁹ Demek ki, değer, ahlâkî öznenin, isteyen ve ihtiyaç hisseden bir varlık olarak nesne ile bağlantısında ortaya çıkan şeydir.¹⁰ Dar anlamda değer, “iyi”, “istenir”, “yararlı”; geniş anlamda ise, her türlü doğru davranış, erdem, güzellik, gerçek ve dürüstlük v.b anlamları içinde bulundurmaktadır.¹¹

Değer kavramının, genelde duygulara dayalı olduğu, kararlılığını oradan aldığı, temelinde insanın arzu, yönelim ve ihtiyaçlarının bulunduğu, kısacası, insan için önem taşıyan her şeyin değer’e karşılık geldiği anlaşılmaktadır.¹² Değer’le ilgili bu tanımlar, değere konu olan şeyin, öncelikle saf halde bir şey olmadığı bilakis, her zaman bir değer-ilişkisi olarak ortaya çıktığını göstermektedir.¹³ Yani bu durumda, süjenin objeye yüklediği bir şey olan “değer”in, süjenin dışında bir varlığından söz etmek onu basitçe ele almak demektir. Böylece, yapıp-

⁷ **Türkçe Sözlük**, c.1, s. 345, “değer” md.

⁸ Osman Bilen, **Çağdaş Yorum Bilim Kuramları**, Kitâbiyât, Ankara 2002, s. 144-145.

⁹ W. D. Niven, “*ethical value*”, **The Encyclopedia of Religion and Ethics**, c.VII., s. 584.

¹⁰ **Türkçe Sözlük**, c.1, s. 345, “değer” md.

¹¹ Robert G. Olson, “*good end evil*” md., **The Encyclopedia of Philosophy**, c. VII, s. 229.

¹² Hilmi Ziya Ülken, **Ahlak**, s.153; **Bilgi ve Değer**, s. 218.

¹³ J-H. Randall, Jr.-J. Buchler, **a.g.e.**, s. 119.

etmelerimizin temelinde bulunan “değer”den sonra, buna dayalı gelişen “değer duygusu”nu ve bu duygunun Mâtürîdî’nin ahlak’ındaki yerini ele alabiliriz.

1.1.1. Değer Duygusu

Ahlak felsefesinde, “değer”den söz edildiğinde, “erdem” ile ilgili açıklamaların öne çıktığı görülür.¹⁴ Ancak burada, konunun erdemle alakalı yönünden ziyade, “erdem” ile “değer” bağlamında kullanılan “değer duygusu” terkihi dikkat çeker.

Erdem fikri ile değer arasında bir ilişkinin varlığını düşünen kimi felsefeciler, insanın yüksek gayelerle talip olduğu eylemlerin belli ahlâkî değerlerle çevrili olduğunu öne sürer.¹⁵ Onlara göre, insan, yöneldiği amaç doğrultusundaki ahlâkî değeri elde ettiğinde aynı zamanda olumlu bir duygusal durumu da tecrübe etmektedir. Bu tecrübe durumu, “değer duygusu” ile ifade edilir. Duygusal duruma örnek olarak “mutluluk” düşünüldüğünde; erdeme ulaştıran şeyin mutluluğun kendisi olmadığı bilakis, kazanılan “erdemın sonucu”nun mutluluk olduğu bunun da, “değer duygusu” diye adlandırılan şeyin tecrübeye dayalı açıklamasını dile getirdiği ifade edilmektedir.¹⁶

Temel ahlak felsefesi kavramlarını inceleyen eserlerde de, insan eylemlerinden hangisinin “iyi ve “kötü”; “önemli” ya da “önemsiz”, “yararlı” veya “zararlı” olduğuna karar veren “ayırt etme yeteneği”ne, aynı şekilde “değer duygusu” denildiği görülmektedir.¹⁷ O halde, gerçekleştirilmesi gereken eylemleri düzenleyen, onları belli bir önem sırasına koyan bir değerlendirme “gücü”nün varlığı söz konusudur. Belki de, ahlâkî eylemin düzeni, belli bir sıralaması, insanın, ancak bir “değer duygusu”na veya “değerlendirme yetisi”ne¹⁸ sahip olmasıyla açıklanabilir. Hatta, bazılarının göre, insan, ancak böyle bir “değerlendirme gücü”ne veya “değer duygusu”na dayalı olarak vasıtaları araştırmak suretiyle,

¹⁴ Doğan Özlem, “Değerler Sorununda Nesnecilik/Mutlakçılık ve Öznecilik/Rölativizm Tartışması Üzerine”, Bilgi ve Değer Sempozyum Bildirileri, s. 284.

¹⁵ Anna Draberek, *The Normative Ethics of K. Twardowski and His Disciples*, erişim: 30.04.2007, <http://www.phil.muni.cz/fil/etika/zpravu/draberek.html>

¹⁶ Aynı yer.

¹⁷ Robert Spaeman, **a.g.e.**, s. 27.

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, **Ahlak**, Ülken Yayınları, İstanbul 2001, s.198; Takıyettin Mengüşoğlu, **Felsefi Antropoloji**, İstanbul 1971, s. 98; **Felsefeye Giriş**, s. 274.

seçeneklerden birini seçerek fiilini gerçekleştiren bir varlıktır.¹⁹ Bu gerçeğe bağlı olarak denilebilir ki, ahlâkî değerler hakkındaki argümanları, mantıksal ölçütlere uymadığı için doğru olmak bir yana, onları anlamlı dahi kabul etmeyen Mantıkçı Pozitivistlerin²⁰ iddiasının aksine, insandaki bu değer duygusunun varlığına dair herhangi bir kanıtlama zorunlu bulunmamaktadır. Çünkü değerler alanında ve belki de diğer birçok alanda kanıtlamadan söz edilemese bile, onların inkâr edilmesinin gerekmediği de bu konuda öne çıkan kuvvetli bir görüştür. Belki de, varlığını göstermek için yapılacak tek şey, ahlâkî eylemin kaynağı olarak değer duygusuna başvurmaktan ibaret olacaktır.

Öyleyse, insanın, bilgi sebepleri yardımıyla oluşan “iyi” ve “kötü” değer duygusu sayesinde olaylar ve durumlar içinde en uygun gördüğünü seçtiği ve böyle bir sürecin ardından fiilini gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Burada, vasıtalarla elde edilen genel bilgiler ahlâkî bilgiye dönüşerek ahlâkî değerlendirmenin konusu olmaktadır. Belki de sırf buna bağlı olarak, insanın, bireysel ve toplumsal eylemlerinde çevresindeki nesne ve olayları tasvir etmekle kalmadığı, dahası bunlar hakkında değerlendirmeler yapan bir varlık olduğu ileri sürülmüştür.²¹

Mâtürîdî’ye gelince, onun, ne *Te’vîlâtü’l-Kur’an* ne de *Kitâbü’t-Tevhid*’adlı eserinde doğrudan “değer” veya “değer duygusu” şeklinde belirtilen bir kavrama rastlanır. Ancak, Matüridi’nin bir sonraki “iyi ve kötü” konusunda ele alacağımız bazı yorumlarında kullandığı ifadelere bakıldığında, onların ya baştan beri sözünü ettiğimiz “değer” kavramı ile ya da öne sürülen ahlaki hükmün bir kaynağı olarak “değer duygusu” ile bağlantılı olabileceği anlaşılmaktadır. Bu yüzden bundan sonraki değerlendirmelerimizde ‘Mâtürîdî’ye göre değer duygusu’ dediğimiz zaman bunun ahlak felsefesi’nde geçen tanımlamalara dayalı değerlendirmeyi, yani “değer duygusu”nu amaçlamaktadır. Nitekim Mâtürîdî, hikmet, sefeh, adalet ve zulüm v.b kavramları, ahlâkî bir değere karşılık kullanırken; “iyi” ve “kötü” kavramlarının kaynağını hem vahiyden bağımsız olarak insanda bulunan bir yapıya, hem de vahye dayalı olarak açıklar. İşte değerlendirme gücüne sahip bu yapıyı “değer

¹⁹ Takıyettin Mengüşoğlu, **İnsan Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 97; Alexis Bertrand, **a.g.e.**, s. 18.

²⁰ Bkz, Bryan Maggee, **Yeni Düşün Adamları**, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1979, s.170-193; Adnan Onart, “Ahlak Felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?”, **Felsefe Arkivi**, 20/1977, s. 89.

²¹ J-H. Randall, Jr.-J. Buchler, **Felsefeye Giriş**, (ev. Ahmet Arslan), E.Ü.Basımevi, 1989 İzmir, s.107.

duygusu” olarak düşünebiliriz. Şimdi öncelikle, ahlâkî bir değer duygusu olarak “iyi” ve “kötü” hakkındaki incelemelere geçelim:

1. 2. İYİ VE KÖTÜ

Mâtûrîdî açısından iyi ve kötü’nün değerlendirmesine geçmeden önce, hem bu kavramların ahlak felsefesindeki yerini genel olarak görmek hem de onlardan hareketle Mâtûrîdî’nin yaklaşımını belirlemek amacıyla konuya baktığımızda, özetle şunları söyleyebiliriz.

Ahlak felsefesinde “iyi” ve “kötü” kavramları hakkında genelde, “iyi ve kötü ne anlama gelir?”, “İyi ve kötü bir değer kavramı mıdır?”, “Bu kavramlarla işaret edilen şeylerin doğası nedir?” -veya daha ileri gidilerek- “acaba gerçekten bu kavramlar var mıdır?” gibi sorulardan hareketle ahlak kategorilerinin oluşturulduğu görülür.²²

Ahlak’ta temel kavramlardan olan “iyi”; “değerin konusu olan, irade tarafından istenilen, amaca uygun ve ahlakça değerli görülen”²³, “kötü ise; iyiye zıt, değersiz, kınama ve ayıplamaya konu olan şeydir.”²⁴ Bir başka açıdan, iyi ve kötü kavramları, pratikteki kullanımları içinde şöyle tanımlanır. Örneğin, “iyi bir asker”, “iyi bir müzik”, “iyi bir adam” veya “kötü bir yargıç”, “kötü bir müzik” vs. gibi ifadelerde geçen iyi ve kötü, başka şey ve kişiler içerisinde bir kişi veya nesnenin sahip olduğu bir anlama karşılık gelmektedir. Öte yandan “iyi”, duygularla ilişkili kullanıldığında, hoşlanılan ve arzu edilen; “kötü” ise, istenmeyen ve hoşlanılmayan şeyin niteliği olmaktadır.²⁵

²² W. K. Frankena, **Ethics**, by Prentice-Hall, 1963 London, s.47-49; H.Nowell-Smith, “*Religion and Morality*”, **The Encyclopedia of Philosophy** içinde, (ed. By P.Edwards), c. VII, London1967, s.150; bkz. Alexis Bertrand, **Ahlak Felsefesi**, (çev.Salih Zeki. Sadeleştiren. Hayrânî Altıntaş), Seba Yayınları, Ankara 1999; 73-106; Doğan Özlem, **Etik**, İnkılap Yayınları, İstanbul 2004, s. 41-63; Annemaria Pieper, **Etîğe Giriş**, (çev.Veyssel Atayman-Gönül Sezer), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999,s. 142-145; J.D.Mabbott, **An Introduction to Ethics**, London 1966, s. 78; K.Ajdekiewicz, **Temel Kavramlar ve Kuramlar, Felsefeye Giriş**, (çev. Ahmet Cevizci), Ankara 1994; G.C. Field, **Moral Teory An Introduction to Ethics**, London 1966, s. 47-58; Heineman, **Etik, Günümüz Felsefe Disiplinleri**, (çev. Doğan Özlem), İstanbul 1990, s. 18; W. Sahaikan, **Ethics, An Introduction to Teories and Problems**, N.Y., 1975, s. 63-81.

²³ Bedîa Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, s. 108, “iyi” md.

²⁴ **a.g.e.**, s. 120., “kötü” md.

²⁵ Robert Spaeman, **Basic Moral Concepts**, (translated by T.J. Armstorng), London and N.Y 1991, s. 30; W. D. Niven, **The Encylopedia of Religion and Ethic**, (editör, James Hastings), Edinburg 1994, s. 584.

Nitekim, söz konusu kavramları doğrudan duygulara bağlayarak tanımlamanın örneğini, Thomas Hobbes'ta görüyoruz. O, nesneler dünyasında “iyi” ve “kötü” gibi kavramları çıkarsamakta kullanabileceğimiz genel bir kural bulunmadığını ileri sürerek bu kavramların kullanıldığı her yerde, onların anlamı onları kullanan kişinin duygularına bağlı düşünülmesi gerektiğini ifade eder.²⁶ Aynı şekilde Spinoza da, bir şeye yalnızca ona yöneldiğimiz için onu ‘iyi’ olarak nitelendirdiğimizi iddia ederek iyi’yi öznelci bir bakış açısıyla değerlendirir.²⁷ Demek oluyor ki, iyi ve kötü kavramları ya başka şeyler/kişiler arasında birisinin/bir şeyin bir özelliğini ortaya koyan, ya da duyguların kişiler/şeyler hakkındaki değer hükmünün bir ifadesi olmaktadır.

Aristoteles’e ve onu takip eden pek çok filozofa göre ise, iyi, ya bizzat ve aslen iyidir ve değerlidir; ya da tâli ve dolaylı olarak yani, aslî iyi ile olan ilişkisinden dolayı iyidir. Örneğin, sağlık aslî bir “iyi değer” ise, ilaç veya cerrahi operasyon, bu iyi ile ilişkisinden ötürü iyidir; yani “araçsal iyi”dir.²⁸ Kant’a göre de, ‘iyi’de böyle bir ikili ayırım vardır. Bir şey, ya başka bir değerli olanı etkilediği için iyidir. Böylece o, herhangi bir amaca ulaşmada araç olarak işe yarar, o zaman ‘yararlı’ olanla ilgilidir, değeri kendi içinde değildir ve değerini “yararlı olma”dan alır. Ya da bir şeyin değeri, kendi içindedir, ‘kendi başına değerli’dir, yani, ‘kendi başına iyi’dir.²⁹ Öte yandan, Aristoteles’te, aslî değer mutluluk ile karşılanırken, Kant için, ‘kendinde iyi’, “kendi başına değer” taşıyan şey ise, ‘iyi isteme’dir.

Genel olarak, ahlak felsefesinde, filozofların iyi ve kötü hakkındaki değerlendirmelerine bakıldığında, bu konuda herkes tarafından kabul edilecek bir tanım ortaya konulmadığı ve belki de bu sebeple, ahlak doktrinlerinin iyi ve kötü’yü tanımlamaları yönüyle birbirinden ayrıldığı görülür. Dolayısıyla, eylemler hakkında hangi ölçütlere bağlı olarak iyi ve kötü hükmünün verileceği konusu da, bir

²⁶ Thomas Hobbes, **Leviathan** (çev. S. Lim), 2.baskı, (İstanbul 1995), s. 46; J.D.Mabbott, **An Introduction to Ethics**, s. 75; Ayrıca, değer ifadelerini, ahlâkî failden ayrı düşünülmemeyeceğini söylemekle beraber, onları “kişi değerleri” olarak tanımlayanları da burada belirtelim. Bkz. Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, İstanbul 1983, s. 269.

²⁷ Spinoza, **Etika**, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1984, s. 139; Murtaza Korlaelçi, “*Panteist Ahlak Anlayışı*”, **Felsefe Dünyası**, sayı.23, 1997 Ankara, s. 34.

²⁸ Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, (çev. Saffet Babür), Ankara 1998, s. 5,157; Jonathan Harrison, **The Encyclopedia of Philosophy**, c. III, s. 367; Robert Audi, “*Intrinsic Value and Moral Obligation*”, *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 35, 1997, pp. 137.

²⁹ Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, Remzi Kitabevi, (İstanbul 1982), s. 208.

filozoftan diğerine değişerek ilgili filozofun ahlak öğretisinin bir bakıma temelini oluşturmuştur. Aslında bu durum, belli bir çevre, kültür ve inanç dünyasına ait bir birey olarak, filozofun ahlak anlayışının bir sonucu da olarak da düşünülebilir. Bu farklı değerlendirmelere rağmen, şu bir gerçektir ki, hemen çoğu filozof, “iyi” ve “kötü” gibi değer kavramlarının varlığı konusunda birleşmişlerdir.³⁰

Böylece, ahlakî bir varlık olan insanın, iyi ve kötü değer kategorilerine açık olduğunun kabulü, değerler ve ahlak arasındaki ilişkinin varlığını ortaya koyar. Çünkü “iyi” ve “kötü” başta olmak üzere ahlâkî terimler, değer ifade eden kavramlar olarak karşımıza çıktığı için ahlak, bir yönüyle değerler dünyasının bir parçasıdır. Zaten “iyi” ve “kötü” hakkındaki tanımlar da, bunların ahlâkî bir değer kavramı olduğunu ve ahlaki faille doğrudan irtibatlı olduğunu ortaya koymuştu. Bu, ahlakın belli bir tür değere yönelmeyi amaç edinmesi kadar insanın da bu değerlere açık ahlâkî bir varlık olmasının bir sonucu olarak ta görülebilir.

İşte Mâtürîdî de insanın ahlâkîliğine önem verdiği için gerek *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da ve gerekse diğer önemli eseri *Kitâbü't-Tevhid*'de ahlak felsefesinin temel problemlerinden olan “iyi” ve “kötü”ye ilişkin değer yükleyici ifadelerle yer verir. Aradaki nüansları göz ardı etmeksizin, genel anlamda “iyi” kavram çatısı altında o, *ma'rûf*, *hasen*, *tayyib* ve *hayr* kelimelerini³¹; “kötü”ye karşılık olarak da, *münker*, *kabîh*, *habîs*, *seyyie* ve *mesâvi*³² kelimelerini kullanır. İyi ve kötü gibi ahlâkî değer kavramları hakkında bir fikir ileri süren filozoflar gibi, o da, sözü edilen kavramlara dayalı ahlâkî değerlendirmede bulunur.

Burada biz onun görüşlerinden hareketle iyi ve kötü'nün kaynağını araştırmadan önce, söz konusu kavramlar hakkındaki yorumlarına bakarak bu terimlerin ahlak anlayışındaki yerini tespit etmeye çalışacağız. Yukarıda da belirtildiği gibi, değer hakkında verilen genel bilgilerden hareketle varılan sonuç, değer, süjenin objeye yüklediği bir şey olduğudur. Mâtürîdî de, aşağıdaki ahlâkî

³⁰ Annemaria Pieper, **a.g.e.**, s. 145.

³¹ Mâtürîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'an**, (T.S.M.K.), Medine Bölümü, Yazma No:180), vr. 85^b, 159^a, 210^b, 351^b, 359^b, 492^a-492^b, 511^a. Bundan sonra metin içerisinde bu eseri kısaca “**Te'vilât**” olarak anacağız.

³² Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr., 656^a, 661^a, 673^a, 697^a, 698^b, 699^a, 796^a, 856^b; **Kitabu't-Tevhid**, (nşr. Fethullah Huleyf), İstanbul 1979, s. 10, 11, 81, 136, 178-179.; **Şerh-i Semerkandî**, (Ebu Bekr M. b. Ahmed es- Semerkandî), (T.S.M.K, Medine Bölümü, Yazma No: 179), vr.159^b, 178^a,205^b, 279^a.

ifadelerinde, ilgili durum veya kişiye, değer duygusuna dayalı olarak yüklemde bulunmaktadır. Onun bu konudaki önermelerinden birkaçı üzerinde duralım:

*“Adalet iyidir, zulüm kötüdür.”*³³

*“Genel olarak zulüm ve sefeh çirkin; adalet ve hikmet ise güzeldir.”*³⁴

*“Doğru davranmak, bu dünyada insanlar arasında güven tesis edeceği gibi, öbür dünyada da kişiyi güzel âkıbetle karşılaştıracığı için iyidir (hayr).”*³⁵

*“Kötü fiiller (fahşâ), kötülüğü hem akıl, hem de nakil yönüyle ortaya çıkan fiillerdir.”*³⁶

*“Akıl sahibi olan kişinin fiilinin, hikmete aykırı olması kötü bir durumdur.”*³⁷

*“Sabretmek, failin yerilmesine yol açan her şeyden uzak durmak demektir.”*³⁸

*“Tanrı’nın hoşnutluğunu amaçlayarak iş yapmak faziletçe üstün (efdâl) ve iyi (hayr) iş yapmaktır.”*³⁹

Bu ve buna benzer ifadelerin bir olgu cümlesi olmadığı açıktır. Yani, herhangi bir şeye, kaynağa müracaat etmek suretiyle doğruluk veya yanlışlığının anlaşılması mümkün değildir. Çünkü bir kaynağı açıp bakmak suretiyle, doğruluk ve yanlışlığı hakkında bir fikir edinilebilen ifadeler, olgusal bir durumu gösterir. Hâlbuki burada ele alınan ifadeler böyle bir olgusalıktan uzaktır. Dolayısıyla Mâtürîdî’nin bu ve buna benzer ifadelerini, ahlâkî değere ilişkin yargılar kategorisinden saymak gerekir. Örneğin, *“adalet iyidir, zulüm kötüdür.”* cümlesi genel geçer bir ahlâkî yargı iddiasıdır. Ancak bu hüküm elbette, bir başka ahlak görüşü açısından farklı değerlendirileceği gibi, bizzat kendi içinde de, bu adaletin ölçüsünün ne olacağı yönünde incelemeye konu olabilir. Açacak olursak, diyelim ki, haksızlık yapan biri “her zaman” zalim olarak mı nitelenecektir? Böyle olup olmadığı, günlük hayatta sıkça kullanıldığı şekliyle, geciken adaletin adalet olup

³³ Mâtürîdî, **Kitabu’t-Tevhid**, s. 200, 108. Mâtürîdî’nin bu eserini bundan sonra metin içerisinde **“Tevhid”** şeklinde kullanacağız.

³⁴ **a.g.e.**, 217-220 ; **Te’vilât**, vr. 351^b.

³⁵ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 359^a

³⁶ **a.g.e.**, vr. 195^a

³⁷ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 4.

³⁸ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 806^b

³⁹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 253^b; **Şerh-i Semerkandî**, vr.396^b

olmayacağı, diğer bir deyişle, iyi ya da kötü mü olacağı yönündeki sorular her zaman sorulabilecektir. Ancak bu durum, sözü edilen ifadenin ahlâkî bir değer hükmü ortaya koyduğu, yani olgusal bir önerme olmadığı görüşünü ortadan kaldırmayacaktır.

Yine, “*doğru davranış sergilemek bu dünyada insanlar arasında güven oluşturacağı gibi, öbür dünyada da kişiyi güzel âkıbete ulaştıracağından dolayı iyidir*” cümlesinde, insanlar arası ilişkilerde doğru davranış ilkelerine uygun hareket etmenin “iyi” olduğuna dair bir değer yargısı vardır. Ancak, daha önce de söylediğimiz gibi, değer yargılarının öznellik taşımasıyla da alakalı olarak, böyle bir hükme kendine ait gerekçelerle itiraz eden birinin çıkması her zaman mümkündür. Çünkü burada hüküm olgusal olmadığı için hiçbir zaman doğrulaması yapılamayacak ve her zaman karşı ve farklı diğer bir iddiaya konu olacaktır. Hatta, Mâtürîdî’nin yukarıda geçen hüküm cümlesindeki “(doğru davranmak) *ahiret açısından da iyidir*” şeklindeki ifadesi, hükmün, bir değer ortaya koyduğunun, zira böylesi hükümlerin doğrulamasının, ancak ahirette yapılabileceğinin de bir îması olarak alınabilir.

Yukarıda verilen örnek cümlelerin, ahlâkî bir değer hükmü ortaya koyduğu görüşü, bizzat “değer”in tanımından hareketle de temellendirilebilir. Nitekim “*adalet iyidir*”, “*zulüm kötüdür*” gibi yargılarda değer’in tanımında olduğu gibi, süje tarafından ilgili “şeye” yüklemede bulunuluyor ve bu yönde belli bir hüküm veriliyor. Ahlâkî açıdan değer, fâilin yöneldiği şeye yüklenen bir nitelik olduğuna göre, adalet’in iyi, zulmün kötü; hikmet’in güzel, sefeh’in de çirkin olarak nitelenmesi, bu kavramların içinin boş olmadığı ve belli bir konuda değer belirten kavram olduklarının delilidir.

Mâtürîdî’, dünya ve içindeki varlıkları, sahip olduğu olgusal özellikler yanında ahlâkî değer açısından da ele alır. Nitekim ona göre, “*dünya ve içindeki varlıklar, dahası, insanın sahip olduğu her şey, Allah’ın bir inşası ve insana lütfu olduğu için, iyidir ve sevmeye layıktır. Varlığın bu şekilde yaratılışı aynı zamanda hikmetin bir ifadesidir. Ancak burada önemli olan şey, varlığın kendisi için (linefsihi) değil, bir başka şeyden dolayı (ligayrihi) değerli olduğudur. Bu şey ise, ölümden sonraki hayattır*.”⁴⁰

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, vr. 673^a ; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 685^a, 492^a, 492^b

Burada varlığa ilişkin bazı ahlâkî değerlendirmelerde bulunmaktadır. Ancak onlar hakkındaki ‘iyi’ ya da ‘sevilir’ olma niteliği, doğrudan varlığın kendisinden değil, onu, o şekilde meydana getiren Tanrı’dan kaynaklanmaktadır. Ayrıca burada, Tanrı’nın yaratması dolayısıyla, iyi ve sevilmeye değer görülen dünya ve içindeki hayat, aynı zamanda, bir başka şeyden dolayı da değerli görülür. Ahlâkî açıdan değer yüklenen dünyanın bu yönü, ahiretteki yaşamın varlığına dayanır. Demek ki, ahiret hayatı olmadığı veya bu yöndeki bir inanca sahip olunmadığı takdirde, dünyanın kendisiyle ilgili “iyi” bir değer hükmünü taşıması, Mâtürîdî’ye göre, mümkün değildir. Buna benzer olarak o, “*Allah dünya ve ondaki nimetleri her zaman iyi (hayr) ve güzel (hasen) olarak nitelediği için, onları hor görmek ve önemsiz bulmak doğru değildir*”⁴¹ derken de, aynı bakış açısını sergiler. Burada da, varlığa metafizik anlamda “iyi” değer hükmü verildiği gibi; konu, Tanrı’nın bir fiili olarak değerlendirildiğinde, ona ahlâkî bir değer yüklenmekte ve sırf bu yüzden dünya ve içindeki varlıklar sevgiye layık görülmektedir. Böylece, Mâtürîdî açısından bir kavram olarak “ahlâkî değer”in varlığını ortaya koyduktan sonra, varlığa ilişkin iyi ve kötü hakkındaki “değer duygusu”nun kaynağının neler olduğu üzerinde durulabilir.

1.3. İYİ ve KÖTÜ’NÜN KAYNAĞI

Mâtürîdî açısından değer konusunu ele alırken, değer, ona göre de, nesneye yüklenen bir nitelik olduğu ve insandaki değer duygusunun ahlâkî eylemin temelini oluşturduğu, bunun yanında, “*bizzat değerli olan*” ile, “*başkasından dolayı değerli olan*” ayrımının da, onun ahlak görüşünü belirleme açısından önemli bir tespit olduğunu söylemeliyiz.

Ahlâkî değer duygusuna veri sağlayan vasıtaların neler olduğunu dair araştırmaya girdiğimiz zaman, Mâtürîdî’nin bilgi görüşündeki esaslar karşımıza çıkar. Zira onun ahlak anlayışı, bilgi anlayışıyla yakından ilgilidir. Ona göre ahlak, bilgide temellenmektedir. Bilindiği gibi Mâtürîdî, bilgiye ulaşma yollarını duyular, akıl ve haber olarak üç kısma ayırır.⁴² Kaynağını bu üç kategorinin oluşturduğu

⁴¹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 181^b; 685^a, 673^b

⁴² Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 7.

bilgi ile varılmak istenen temel amaç, yani bilginin neye basamak teşkil ettiği konusu bizi, “bilgiye uygun fiil” sonucuna götürür.

Nitekim, Mâtürîdî, insanın bilgisine uygun davranması gerektiğini söyleyerek, davranışlara yansımayan, onlara yön vermeyen bir bilginin gereksiz olduğunu ve bilgisine göre hareket etmeyen kişinin, kendisinde bilgi bulunsa bile cahil olduğunu belirtir.⁴³ O, bu durumdaki kişiyi nitelerken “sefeh” kavramını kullanır. Sefeh ise, bilerek ve şuurunda olarak iş yapma anlamındaki “hikmet”in zıddıdır. Dolayısıyla sefeh, bilgiye dayalı iş yapmama anlamına gelmektedir.⁴⁴ Buradan, ahlâkî açıdan değer taşıyan bir hükmün, her zaman bilgiye dayanması sonucu çıkmaktadır. Mâtürîdî’nin bilgi ve fiil arasındaki bu ahlâkî ilişkiyi ifade için kullandığı hikmet kavramı, İbn Sina’daki nefsin bilici (*âlime*) ve yapıcı (*âmile*) güçlerini⁴⁵ hatırlatır. Mâtürîdî’nin ahlak’ındaki en önemli kavramlardan biri olan hikmetin, bilgiye dayalı, amaca uygun ve yerli yerinde eylemde bulunma anlamı taşıdığı görülmektedir.

Mâtürîdî’nin ahlak anlayışında, aktif olan ve yapıp-eden bir varlık olarak insanın eylemlerini gerçekleştirmesinde, iyi ve kötü değer duygusunun bulunduğu görülür. Elbette, anlamlı bir hayat, yani ahlâkî açıdan değerli bir hayat, yönü belli olan yapıp-etmelere ve bunlar için gerekli olan kararlara dayanır.

Mâtürîdî’ye göre de, bilgiye ulaşmanın amacı, ahlâkî eylem olduğuna göre, bilginin kaynağını oluşturan duyular, haber, akıl, “insanın yaradılışı”yla birlikte ahlâkî eylem açısından da vaz geçilmez olacağından, “iyi” ve “kötü” değer duygusunun oluşumunda onların rolünü de göz önünde bulundurmak gerekir.

1.3.1. Duyular

Duyular, Mâtürîdî’nin bilgi anlayışında olduğu gibi ahlakta da önemli bir role sahiptir. Ona göre, nesne ve olaylara dayalı elde edilen ahlâkî bilgiye dair son sözü söyleyen akıl olsa dahi şeylerin iyilik (*mehâsin*) ve kötülüğünü (*mesâvi*), fiillerin güzellik (*husn*) ve çirkinliğini (*kubh*) belirleme konusunda, duyuların oldukça önemli

⁴³ Hanifi Özcan, **Mâtürîdî’de Bilgi Problemi**, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1993, s. 156.

⁴⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, s. 222.

⁴⁵ İbni Sina, **Şifa**, Tabiiyyat (Nefis), Tahkik, S. Zayed, Mısır 1983, s. 40; Aynı ayırım için bkz. Gazâlî, **Mizânü’l-Amel**, Kahire 1964, s. 26.

katkısı vardır.⁴⁶ Zaten akıl, duyuların nesne hakkında elde ettiği ilk bilgilere bağlı olarak, onlar hakkındaki iyi ve kötü niteliğini bilmektedir. Bu yüzden duyular, genel bilgide olduğu gibi ahlâkî bilgide de ilk adımı sağlar.

Ahlak felsefesinde, etik teorilerini, duygulara bağlı açıklayan filozofların varlığı sebebiyle, bizim burada inceleyeceğimiz bağlamın, duygular değil duyular olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Gerçi, Mâtürîdî de, “sevgi duyma”⁴⁷, arzu etme⁴⁸ ve nefret etme⁴⁹ gibi duygusal içerikli kavramları kullanır. Ancak dediğimiz gibi biz burada, konuyu duygular değil ahlaki değerlerin bir kaynağı olan duyular yönüyle ele alacağız. Yukarıda da geçtiği üzere, Mâtürîdî’nin düşüncesinde duyular, genel bilgiye ulaşmada olduğu gibi ahlâkî bilginin de ilk adımını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, onun, duygulardan akla uzanan ve oradan da ahlâkî eyleme dönüşme potansiyeli taşıyan yapıyı şöylece ortaya koyduğunu söyleyebiliriz:

*“Bu âlemin sırf yok olmak için yaratılması hikmete aykırı bir durumdur. Âlemde görülen pek çok yarar ve hikmet, onlara bağlı bir amacın bulunduğu delilidir. Yaratılış bakımından varlıkların ortaya koyduğu bu deliller ancak, onlarla alakalı olarak yürütülecek te’vil ve nazar faaliyeti sayesinde anlaşılır. Fakat şu bir gerçektir ki, bazı insanlar, kendilerine yaratılıştan verilen bilgi sebepleri vasıtasıyla böyle bir sonucu elde ederken bazıları da, Allah’ın ayetleri ve hüccetleri üzerinde yapılacak te’vil ve nazar’dan uzak durmaktadır.”*⁵⁰

Bu alıntıdan, topyekûn âlemin, Tanrı tarafından, ahlâkî bir gayeyi gerçekleştirmek amacıyla yaratıldığı anlaşılmaktadır. Bu gayenin varlığının ise, öncelikle duyular vasıtasıyla ortaya çıkacağı belirtilmektedir. İnsan, kendini çevreleyen ve doğrudan duyularına hitap eden varlıklar üzerinde yapacağı aklî faaliyete dayalı olarak, hem ahlâkî değere hem de bu değere dayalı davranışta bulunmaya götürecek bilgiyi elde edecektir. Ayrıca burada, kişinin seçme ve eylem hürriyetinin bir yansıması olarak, ahlâkî bilgiyi kazandıracak bilgi sebepleri

⁴⁶ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 10.

⁴⁷ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 685^b, 698^b, 785^b

⁴⁸ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 298^a, 687^a, **Tevhid**, s. 103.

⁴⁹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 298^a, 366^a, 372^a

⁵⁰ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 270^a ; **Serh-i Semerkandî**, vr. 415^b

sayesinde sözü edilen sonuca ulaşabileceği gibi, isterse, bilgi vasıtalarını kullanmaktan uzak durmak suretiyle ahlâkî bilgiden ve ona uygun davranıştan uzaklaşabileceği ahlak potansiyeline de vurgu yapılmaktadır. Mâtürîdî, dünyada meydana gelen varlıkların yaratılışına dikkat çekerek duyuların algısının ahlâkî bilgiye götüren ilk adım olduğunu, ardından, onlar vasıtasıyla elde edilen bu bilginin, yaratılışın gayesi hakkındaki araştırmaya konu olmak üzere akla iletildiğini, aklın dahi, hikmetli ve bir gayeyi gösteren söz konusu fiilin gereğine uygun davranmanın zorunluluğunu kavrayacağını belirtir. Aynı yöntemle hareket ederek, ahlâkî bilgiye ve oradan da eyleme dönüştürecek bir yaklaşımın örneğini aşağıdaki metinde de görmekteyiz:

“İnsanın, bir damla sudan kan pıhtısına, ardından bir küçük et parçasına döndürülerek ona kemik giydirildiği ve bütün bu aşamalardan (etvâr) sonra insan haline geldiği görüldüğü halde, geçirilen bu kadar merhaleden sonra, herhangi bir yarar gözetmeksizin anlamsız bir şekilde yok oluşa sürüklenmeyi kabul etmek imkânsızdır. Böyle bir sonuç, kusursuz ve sağlam bir şekilde ördüğü örgüsünü sırf iş olsun diye tekrar söküp bozan kadının durumundan farksızdır.”⁵¹

Mâtürîdî, duyuların, ahlâkî değer duygusunun oluşumunda, sadece beş duyuyla değil, insanın iç dünyasında olup biten şeyler yoluyla da önemli katkı sağladığını düşünür. Nitekim, ona göre, insanın ilk bilgileri, kendileri vasıtasıyla elde ettiği duyuların⁵², hem “*hissiyât*”ı hem de “*vicdâniyyât*”ı kapsadığı ifade edilmektedir.⁵³ Yani duyular, hem içte, hem de dışta olup biten şeylerin bilgisine kendisi vasıtasıyla ulaştığımız “en yüksek”⁵⁴, “*inkârı mümkün olmayan*”⁵⁵ ve bu esasa dayalı olarak, istidlal ve nazar bilgisinin de esasını oluşturan⁵⁶ bir bilgi edinme yoludur. Buna göre, insanın ahlâkî değer duygusunun, iç duyu olarak adlandırılabileceğimiz, yani kişinin iç dünyasında olup biten bir takım hususlar

⁵¹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 501^b;krş. 547^b, 781^b

⁵² Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 85^a ; krş, Hanifi Özcan, **a.g.e.**, s. 62.

⁵³ Hanifi Özcan, **a.g.e.**, s. 60.

⁵⁴ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 9.

⁵⁵ “Hatta Mâtürîdî, **ıyan**’ı kabul etmemekte ısrar eden birini, bu ısrarından döndürme amacıyla, uzuvlarından birinin kesilmesi yoluyla acı verilmesini ve bu suretle, onun ıyânı itiraf etme durumunda bırakılmasını öğüt verir. Zira ona göre **ıyan**, herkesin bilmesi gereken zorunlu bilgi veren bir bilgi edinme yoludur. Ancak buna rağmen, bazıları, sırf inat ve güçlük olsun diye, bu gerçeği kabule yanaşmayabilir. Bu sebeple, onları da yola getirecek en uygun çözüm, onlara acı çektirilerek, duyuları ile ulaştığı bu bilgiyi ona itiraf ettirmektir.” **a.g.e.**, s. 7

⁵⁶ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 85^a

yardımla da varlık kazanacağını ve bu sayede söz konusu ahlâkî yapının güçleneceğini söylemek mümkün görünüyor.

Anlaşılan o ki, Mâtürîdî açısından, bilinen beş duyu yanında “ıyan kavramı”nın içerdiği söylenen iç duyu dahi, ahlâkî değerlerin oluşumunda oldukça önemli bir göreve sahiptir. Nitekim, bu doğrultuda o, ahlâkî fiillerin dayandığı esaslar bağlamında, duyulardan söz ederken, *ıyan* ve *his* kavramlarının⁵⁷ her ikisini birden kullanarak sözünü ettiği ahlâkî bağlama bir gönderme yapar:

*“Allah varlığın yaratıcısıdır. Yaratmanın gayesi ise, bilgi elde etmeye kabiliyetli olan insanın, ‘her şeyi yerli yerine koyma’ ilkesi doğrultusunda nimetler ve belalarla denenmesi ve şükretmesinin sağlanmasıdır. Diğer taraftan, insanın varlığa karşı dostluk ya da düşmanlık beslemek suretiyle imtihan edilme gayesi, sırf insana ibret ve delil olması için, cevherleri birbirinden farklı olan şeylerin yaratılmasını gerektirmiştir. İşte bu yolda, aklen övülen sonuçlara ulaşmak için, arzu etme ve uzak durma konusunda gerekli bilgiyi elde ederek ve nasıl sakınılması gerektiğini öğrenerek, sonuçlar açısından kötü olandan uzak durma gibi hususlar ile va’d ve va’id konusu dahi, **his** ve **ıyan** vasıtasıyla bilinir. Çünkü his ve ıyan bilgi elde etme vasıtası olduğu gibi, şeylere ilişkin “âkıbet” de, onlar sayesinde öğrenilir.”⁵⁸*

Mâtürîdî, sonuçta, his ve ıyan sayesinde elde edilecek olan ahlâkî bilginin elde edilmesi bağlamındaki görüşlerine yer vermek suretiyle le konuya girer. Buna göre, bu dünyada özsel yapıları birbirine zıt şeylerin yaratılması, insanın farklı ahlâkî durumlara dayalı denenmesinin bir delilidir. Mâtürîdî’nin buradaki, insana yol gösterici ve delil olduğunu söylediği “özleri birbirinden farklı yapılar” ifadesi, ontolojik anlamda farklı varlık durumları hakkında olabileceği gibi, iyi ve kötü; adalet ve zulüm gibi, özleri birbirinden farklı olan ahlâkî kavram ikililerine de yorulabilir. Çünkü bunlara dayalı olarak, insanın dünyada fiilleriyle denendiği hususa vurgu yapılmaktadır. Buna göre, teorik anlamda, insanların, bu kavram ikililerinden birini benimseyerek pratikte gerçekleştirme yoluna girdikleri anlaşıyor.

⁵⁷ Hanifi Özcan, Mâtürîdî’nin, bu kavramları kullanırken, kelime ve lügat anlamlarını açıkça belirtmediğini, ancak, (‘a-y-n) kökünden türeyen kelimenin anlamının, kişinin bizzat kendi gözleriyle yaptığı müşahedeye dayandığını, Mâtürîdî’nin de, *Tevhid* ve *Te’vîlât*’ta hissin, bizzat gözle görme ve ayne’l-yakîn anlamlarında kullandığını belirtir. Bkz. Hanifi Özcan, **a.g.e.**, s. 58-59.

⁵⁸ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 175, 225 -226.

Sonuçta, insanların, birbirine zıt özlere sahip bu kavramların gösterdiği değerleri elde etme veya onlardan uzak durma yönünden imtihan edilmesi mümkün olacaktır. Örneğin, adalet kavramının içerdiği anlamı benimseme kişiyi adaletli fiillere, onun da karşılığında, övülür olan iyi bir sonuca, diğer taraftan, bu kavramın özünü benimsememe yani, adaletin zıddı olan zulmü öne çıkarma ve bu doğrultuda eylemde bulunmak ta sonuçta, kişiyi, kınanmayı gerektiren kötü bir durumla karşı karşıya bırakacaktır.

Bunun dışında, bu alıntıda Mâtürîdî, varlık dünyası hakkındaki incelemeden hareket ederek nasıl davranılması gerektiğinin ipuçlarını araştıran ve antik dönemden bu yana sorulan “nasıl yaşamalı?” sorusuna şöyle bir dînî açıklama da getirmektedir. Ancak, burada Matüridi ahlaka dinden hareketle değil varlık dünyasından hareketle varmaktadır. Çünkü insanın içinde yaşadığı, hikmete dayalı gayeler taşıyan ve insanın duyularıyla gözlemlediği dünyanın varlığı açıktır. İnsan ise, bu varlık dünyasına dayanarak, sahip olduğu bilgi sebepleri yardımıyla, ahlâkî bilgiye ulaşma ve onu eyleme dönüştürme potansiyeline sahip bir ahlâkî varlıktır. Zira ne bu bilgi sebepleri, ne de bireyin onlara dayalı zihnî faaliyette bulunacağı varlık alanı boşu boşuna yaratılmıştır. Aynı zamanda, Mâtürîdî’nin anlayışına göre, “bir şeyi yerli yerine koyma” anlamındaki hikmet, var olandan böyle bir sonucun çıkarılmasını gerektirir. Bu yapılmadığında, yani his ve ıyan, kendilerine uygun alanda işlev görmediği, bir başka deyişle, ahlâkî tercihin yönü sebebiyle, onlar, kendileriyle bilgiye ulaşma imkânından engellendiği takdirde, zulüm işleneceği açıktır. Çünkü “bir şeyi kendi yerinden başka bir yere koyma”, aynı zamanda, zulüm anlamı taşımaktadır.

Demek ki, olumsuz yöndeki böyle bir ahlâkî tercihte, duyular, kendileri sayesinde kazanılacak ahlâkî yetkinlik sürecindeki önemli görevlerinden alıkonulmuştur. Bu yüzden, Mâtürîdî’nin, duyularla alakalı gözlemin hemen ardından kullandığı “hikmet” kavramı, varlık hakkındaki incelemeye dayalı ahlak anlayışını ortaya koyan önemli bir kavram olup ahlâkî bağlamda kullanılmıştır. Çünkü duyular yardımıyla elde edilen bilgiler, elbette, sırf kendileri için değildir. Örneğin bu bağlamda, örnek olarak, güzel ve göz alıcı bir çiçekteki olağanüstü renk ve nakışların sırf insanın göz zevkini okşamak için yaratıldığını söylemek güçtür. Dolayısıyla burada, bilgidен eyleme ve yetkinleşmeye giden bir sürecin varlığından söz edilebilir. Yani, duysal bilgilerden hareketle ahlâkî yetkinliğe

ulaşma, Matürîdî'nin deyişiyile, hikmete uygun davranma konumuna gelindiği zaman, insanın nasıl yaşanması gerektiğini gösteren ideale de ulaşılmış olacaktır.

Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında kişi, duyular sayesinde hem şu anda mevcut olan şeyleri algıladığı gibi, “âkıbet” hakkındaki bilgiyi, yani gabya ait olan bilgiyi de elde etme imkânına sahiptir. Buna göre insan, hem bizzat kendi varlığının, hem de bütünüyle dünyanın belli bir amaç için var edildiği dolayısıyla eylemlerinden sorumlu olacağı ve öteki dünyada burada yaptıklarına uygun karşılık göreceği gibi hususlara yönelik bilgiye de yine, duyular sayesinde ulaşabilecektir. Kişiyi ahlâkî bilgiye ulaştıran böyle bir sürecin duyular vasıtasıyla yapılan araştırma ve incelemeye dayalı yönteminin bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin o, belki de bu yöntemine dayanarak, “*kişi varlık hakkında düşünmeyi terk ettiği zaman öncelikle kendisine yönelen her türlü ilâhî fiilden gaflete düşer ve ardından da kalbi katılaştır*”⁵⁹ derken, duyulur şeylere ilişkin düşünme faaliyetini terk etmeyi, varlığa ilişkin anlamı kaybetmeye ve buna bağlı gaye düşüncesinden uzaklaşmaya denk sayar. .

Mâtürîdî'ye göre akıl, sadece dış dünyayı kavramakla kalmayıp aynı zamanda, ondan hareketle gâib şeyleri de kavrama kapasitesine sahiptir.⁶⁰ Ancak aklın, gerek dış dünyaya ve gerekse gâibe yönelik bu kavrayışını, ancak, duyular ve onlara dayalı düşünme yardımıyla gerçekleştirdiği hususu, önemlidir.⁶¹ Demek ki akıllı harekete geçiren duyulardır. Akıl, duyular yoluyla dış dünyayı idrak etmekte ve buradan hareketle de gâib olan şeyleri kavramaktadır. Bu sebeple Mâtürîdî'nin, ahlakta böyle önemli rolü olan duyulara dayalı düşünme faaliyetini terk etmeyi, kişinin, bu dünyada amaçsız ve hikmetsiz yaratıldığını düşünerek aldanmasını sonuç vereceğinden ötürü, hikmetle dolu dünyada sefihce yaşam sürmekle eşdeğer tuttuğu görülür:

Öyle görünüyor ki Matürîdî'ye göre duyular, ahlak anlayışında varlığı zorunlu görülen yaptırımlara yönelik bilgiyi de kişiye sağlaması yönüyle, ahlakın amacı olarak mutluluğa giden yolda önemli bir ahlaki unsur olmaktadır. Zira ona

⁵⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 684^b

⁶⁰ Mâtürîdî, **Te'vilât**, 334^a, 462^a, 503^b, **Şerh-i Semerkandi**, 498^b; krş Hanifi Özcan, **a.g.e.**, s. 126.

⁶¹ Hanifi Özcan, **a.g.e.**, s. 74.

göre, her insanın, kendi yaratılışı üzerinde düşündüğü zaman farkına varacağı tevhid'e dair kanıtlar bırakıldığı⁶² ve buna bağlı olarak, iman ve yakînini artırma imkânı ona sunulduğu halde⁶³, duyuların sağladığı bu bilgiye uygun hareket edip etmeme kişinin hür seçimine bırakılmıştır. Ancak öyle anlaşıyor ki, kişi, bu bilgiye dayalı düşünme faaliyetini terk etme sebebiyle âkıbet'te olumsuz yaptırımlarla karşı karşıya kalmaktan kurtulamayacaktır. Zira burada Matürîdî'ye göre, aklın, gözün ve kulağın bilgi edinme konusunda sağladığı yarar reddedildiği için, tevhid'i kabul etmenin yerini tekzip almıştır.⁶⁴ Kendilerine bilgi vasıtası olarak duyular verildiği halde, yaratılış üzerinde düşünmeyi terk etmeleri sebebiyle kendilerini bilgisizliğe mahkûm ettikleri için, her hangi bir özür beyan etmeğe de hakları olmayacaktır.⁶⁵

Görülüyor ki, duyular vasıtasıyla kazanılan bilgisel veriler üzerinde düşünmeme, kişiyi, ahlâkî bilgiye ulaşmaktan ve bu bilginin gerektirdiği şekilde davranma imkânından mahrum bırakmaktadır. O kadar ki kişi, duyularının sağladığı gayba ait bilgi sayesinde ulaşacağı ahlâkî yetkinlik imkânını duyularını yerli yerinde kullanmamak suretiyle yok etmiş sayılmaktadır. Sonuç olarak böyle biri, elbette, ahlâkî yükümlülüğünün gereğini yerine getirmeyerek hikmetten uzaklaşmış ve sefiherler arasına katılmış demektir.

Ayrıca, İslam ahlak düşüncesinde “hüsn”, “kubh”, “övgü” ve “yergi” gibi kavramlar ahlaki bir değer olarak görüldüğü gibi⁶⁶ Mâtürîdî'nin kullandığı hüsn ve kubh gibi kavramlar da, duyulardan hareketle değer duygusuna kaynaklık etme ve ona uygun tutum ve davranış geliştirme amacına bağlı değerlendirilmektedir. Ona göre, Allah, evrende görülen her şeyi en güzel ve en sağlam bir şekilde yaratmıştır.⁶⁷ Göz önündeki böylesine güzel ve sağlam temellere dayalı bu yapının duyular ile algılanarak güzel ve çirkinin mahiyetine dair bilgiye ulaşıldığı gibi, söz konusu bu bilgisel veriler üzerinden ahlaki fiillerde de güzel ve çirkin olanın bilgisini elde etme imkânı bulunmaktadır. Yine bu anlamda Matürîdî'nin kullandığını gördüğümüz “*güzel suretler*” gibi estetik içerikli ifadelerle, duyuların dış gözlemler

⁶² Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 803^a

⁶³ **a.g.e.**, 684^b

⁶⁴ Mâtürîdî, **Te'vilât**, 206^a

⁶⁵ **a.g.e.**, 503^a

⁶⁶ Ayman Shihadeh, **The Theological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî**, Leiden 2006, s. 56.

⁶⁷ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 517^b

tanıklık ettiği dünyada görülen güzellikten hareketle öznenin zihninde iyi ve güzel mahiyeti hâiz ahlâkî fiillerin işlenmesine çağrının oluşturulduğu söylenebilir. Nitekim, Mâtürîdî'nin şu ifadeleri bu hususu ortaya koymaktadır:

“Allah’a şirk koşturmak, akıl açısından haramdır. Akıl sahibi biri için ise, tevhide ulaşmak zorunludur. Çünkü suretlerin meydana gelişini ve en güzel şekilde bir düzen içine yerleştirildiğini gören akıl sahipleri, bunları, O’ndan başkasının böyle tasvîr edemeyeceğini ve böyle bir düzen içinde yerleştiremeyeceğini bilir ve başka birini bu konuda Ona ortak koşturamaz. Gerçekten de, insana bu kadar çeşitli ve güzel nimetler sunan Rabbe karşı, nasıl ortak koşulabilir? O halde, Allah’a ortak koşturmak hem akıl hem de nakil yönüyle haramdır.”⁶⁸

Burada kullanılan, ‘haram’ kelimesi, her ne kadar hukuki bir terim olsa dahi, konu, ahlâkî bağlamda ele alınmaktadır. Yani akıl, etrafımızı saran güzel şekle sahip pek çok varlığın sunduğu bilgileri duyularla gözlemler. Ardından bu duyusal çaba, akla sahip olan insanı, dış dünyadan edindiği güzellikler ve bizzat yararlandığı güzel nimetlere yaraşır bir şekilde, ahlâkî açıdan güzel görülen fiillerde bulunmaya çağırır. Bütün bunlardan sonra, sözü edilen güzel fiillerin başında ise, onları öylece Yaratan varlığa iman etmenin geldiği belirtiliyor.

Dış dünyayı gözlemin ardından zorunlu olarak doğması beklenen iman, bize, Kant’ın ahlak yasasının niteliklerinden olan kategorik imperatifi (koşulsuz buyruk) hatırlatıyor. O da, ahlak yasasına uygun davranmayı zorunlu kılan bir buyruktur. Ancak bu buyruk, insanın bizzat kendi iradesiyle, kendi kendine koyduğu, gereğini yerine getirmeğe çalıştığı ve kendini belirlemesine izin verdiği bir buyruktur. Dolayısıyla, Kant açısından böyle bir buyruğa doğada raslanılmaz.⁶⁹ Burada ise, Mâtürîdî’ye göre, akla yüklenen bir zorunluluktan söz edilse bile, insan, bu zorunluluğa kendi dışındaki bir araştırmadan, yani varlık üzerindeki duyusal faaliyetinden hareketle ulaşmaktadır. İnsanı çevreleyen doğa, duyulara hitap eden içindeki pek çok güzel varlıklarıyla insanı güzel fiillerde bulunmaya, yani ahlaklı davranmaya yönlendirmektedir.

⁶⁸ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, vr. 187^a

⁶⁹ Kant I., **Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi**, (çev. İonna Kuçuradi), Ankara 1982, s.31; .Ernst Cassirer, **a.g.e.**, s. 167; Ray Bilington, **Felsefeyi Yaşamak**, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s. 168.

Görüldüğü gibi, Mâtürîdî'ye göre, duyuların iyi ve kötü değer duygusunun oluşmasına katkısı, insanın çevresindeki varlıklara dayalı gözlemle ortaya çıkarken, buna ilave olarak, bazen de, bir sonraki konuda ele alacağımız haber bilgisi hakkında yürütülen zihnî çabaya katkı anlamında kendini belli etmektedir. Örneğin, “*aklın sınırlı oluşu dolayısıyla bütünüyle kavrayamadığı iyi ve kötü'nün duyular ve haber vasıtasıyla öğrenilmesi, birinin “konuşması” ve başkalarının da konuşulan şeylere kulak verip “dinlemesi” ile gerçekleşir.*”⁷⁰

Bu alıntı, ahlâkî değer duygusunun oluşumunda Mâtürîdî'ye göre duyular, akıl ve haberin üç kaynağının bulunduğu görüşümüzü, her üç unsuru da birlikte ihtiva etmesi yönüyle desteklemektedir. Ahlâkî alanda akıl tek başına karar veremediği durumlarda, duyular ve haber bu noktada önemli bir rol üstlenmektedir. Buna göre, bir konuda ahlâkî bir hüküm verme, yerine göre, duyulara hitap edecek şekilde gerçeğin bildirilmesi ve muhatapın da, duyuları yardımıyla söylenilenleri dinlemesi ile ortaya çıkmaktadır. Demek ki bu yolla da, bazı değer hükmüne ulaşmak mümkün görülüyor. Bu yöndeki eylemin ilk basamağını oluşturan “konuşma” fiili, aktaran açısından *haberi* gösterirken, dinleyen açısından bakıldığında, işitmeye dayalı *duyusal* yön itibariyle, ahlâkî bilgiye zemin hazırlamıştır.

Bundan başka, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında duyuların önemi o kadar büyüktür ki, onun sayesinde elde edilen verileri gizlemeye ahlaki fiilin oluşmasına engelleyici unsurlardan birisi olarak görülen şeytanın bile gücünün yetmeyecektir.⁷¹ Bu durum, insanın yaşamını sürdürecektir veya sonlandıracak bütün şeyleri, duyuları yardımıyla bilmesi ve kendisine zevk ve acı veren şeylerin de yine duyuları vasıtasıyla ayırmasına varmasından dolayıdır. Yani, insan, böyle bir sonuca ulaşmaktan engellenmeye çalışılsa bile, varlık hakkındaki gözleminden hareketle elde ettiği hikmet düşüncesi sayesinde fiillerine ilişkin âkıbet'i göz önüne alarak övülür ahlâkî fiiller sergileyebilme imkânına sahiptir. Mâtürîdî'ye göre, “*duyular ötesinde olanı bilme konusunda, duyulur âlemin kılavuzluğunun reddedilemeyeşi*”⁷²

⁷⁰ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 8.

⁷¹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 26.

⁷² **a. g. e.**, s. 24, 25.

ahlâkî alanda duyuların sağladığı⁷³ ahlâkî bilginin öneminin derecesini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, kişi, kendine doğuştan verilen ve basiret olarak adlandırabileceğimiz idrak gücü⁷⁴ yardımıyla düşünüp araştırdığı zaman gözü önündeki bazı delillerin farkına varacaktır. Ancak, insanın, zaman zaman, duyuları ve aklı sayesinde elde edeceği bilgiler yerine, çevresinde gördüğü bazı garipliklere, kötülük ve çirkinliklere de takılması mümkündür. Böyle durumlarda, Mâtürîdî'ye göre, insanın önünde iki seçenek vardır. Ya, dikkatlice düşünüp inceleyerek, söz konusu şeyin kendisine sunulan bir delil olduğunun farkına varır. Ya da, daha işin başında iken, aklın rehberliğini reddeder. Şurası bir gerçektir ki, doğru yolu bulup ona uygun davranan kişi, bunu, sadece kendisi için yapar ve sonuçta doğacak yarar da kendisine aittir. Diğer taraftan, gördüğü ve bildiği halde, ona uygun davranmamasının da aleyhine olacağı açıktır.⁷⁵

Görüldüğü gibi, akıldan önce duyular, ahlâkî değer duygusunun teorik çatısının oluşmasına katkı sağlayarak, ahlaki değer'den ahlaki eyleme geçme sürecinin en önemli unsuru olmaktadır. O kadar ki, Mâtürîdî, duyuların ahlak'taki önemi bağlamında insanın dış dünyaya yönelik gözlemini temele alan şu tespiti yapar. Ona göre, *“insan, yaşadığı âlemde fayda ve zararı, iyi ve kötü'yü gözlemler. Buna bağlı olarak, iyilik yapan kişi, övgüye layık görülür. Diğer insanlara faydası olan kimseler, merhametli ve hikmete uygun davrananlar olarak, öte yandan, kötülük yapan da, yergiye müstahak görülerek, başkasına zarar verdiğinden dolayı merhametsiz ve sefih olarak nitelenir.”*⁷⁶

⁷³ Mâtürîdî'ye göre, gerek nesne ve olayların hukuka (şer') uygun olup olmadığı, gerekse, iyi ve kötü'ye ilişkin ahlâkî değer hakkında, duyular ve haber'in dahi, değerlendirileceği ölçütün akıl olduğunu belirtelim. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, duyular, aklı harekete geçirmekle ve dış dünya hakkındaki bilgi de, yine, onlar vasıtasıyla idrak edilmekle beraber, nesne ve olayların mahiyeti, aklın değerlendirme yapmasıyla anlaşılacağı ve bu sebeple, beş duyunun verilerinin akıl süzgecinden geçirilmediği sürece, bir bilgi olarak ele alınmaması gerekmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. **Tevhid**, s. 10, 382; krş. Hanifi Özcan, **Mâtürîdî'de Bilgi Problemi**, s. 115 - 116.

⁷⁴ Mâtürîdî'nin bir yerde, *“..kişi kendisine verilen bir nur vasıtasıyla düşünmek suretiyle...”* derken, buradaki **“nur”** kelimesi ile, eşyayı anlama konusunda, *‘idrak gücü’* olarak adlandırabileceğimiz bir gücü kastetmiş olabilir. Ayrıca aynı yerin devamında o, sözü edilen içsel yetiyi, yani idrak gücünü, insanların kendilerinin yarattığını söyleyen Mutezilî düşünceye katılmadığını ve bunun Allah tarafından insana verildiğine inandığını da ilave ettiğini belirtelim. Bkz. Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr.181^b; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 299^b - 300^a

⁷⁵ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 178^a, 179^a, 435^a; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 293^b

⁷⁶ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 112.

1.3.2. Haber

Ahlâki değer, fâilin, sırf duyuları veya aklıyla kavradığı ve yükümlülüklerini bunlara bağlı olarak düzenlediği bir ahlâkî yapıdan mı ibarettir? Yoksa değer duygusunun oluşmasında, duyular ve akıl yanında, başka unsurun da katkısı var mıdır? Şayet varsa, bireyin ahlâkî yükümlülüğüne ne gibi katkısı olmaktadır?

Mâtürîdî'ye göre ahlâkî değer duygusunun oluşumunda, dini ahlak açıdan da bakıldığı zaman vazgeçilmez unsur olan haber'in önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Ancak, onun bu konudaki görüşü, insanın diğer bilgi elde etme vasıtalarının ahlâkî alanda haberin desteğinden bağımsız davranmaya yetmediği şeklindedir. Haber buradaki katkısı, duyular tarafından kavranan ahlâkî değerlerin desteklenmesi ve pekiştirilmesi gibi yönleri içerir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre, duyularda ortaya çıkması muhtemel problemlerin varlığı ve aklın sınırlılığı v.s nedenler de, ahlak alanında, naklîn desteğine olan ihtiyacın bir göstergesi sayılmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, insanın yaradılışından kaynaklanan bazı kusurlar (*fiziksel kusurlar*)⁷⁷ hariç, kişinin, bilgi sebeplerine sahip olmakla beraber onları, kötü yönde kullanma⁷⁸ durumu, hikmet'e olduğu gibi, sefeh'e yaraşan davranışlara yönelebileme imkânının bir sonucudur. Diyelim ki, sefeh yönündeki olumsuz bir tercihte, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışı bakımından, ne duyular ne de akıl ve insanın yaradılışı, sağlam ve sağlıklı bir durumda bulunacağından, kişinin ahlâkî yetkinliğe ulaşması mümkün olmayacaktır. Şimdi bu durum, duyular ve aklın ahlak'ta yeterli olmadığı anlamına mı gelmektedir? Önce de belirttiğimiz gibi, Mâtürîdî'nin, duyular ve aklın, ahlâkî bilgiyi kavrayabildiğini ileri sürdüğü, ancak bu konuda, haber'e de, akıl ve duyularca kavranan ahlâkî değeri teyid etme ve destekleme yanında, uygulamaya yönelik yüreklendirici bir rol yüklediği görülmektedir.

Ona göre, “*işitilen şeyden yararlanma o şeye karşılık vermekle; akıldan yararlanmak ise, akledilen şeyin gereğini yerine getirmekle olur*”⁷⁹ düşüncesi

⁷⁷ Krş, Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 9, 154 -156

⁷⁸ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 5, 7, 39, ; **Te'vilât**, vr. 205^b, 270 ^a,501^b, 515^a, 602^b

⁷⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 725^a, 735^a

doğrultusunda bilgi, ahlâkî fiilde bulunması zorunlu bir unsur olduğu gibi, onun fiile dökülmesi de insanın ahlâkîliği bakımından o kadar önemlidir. Çünkü ona göre, hikmet, bilgi ve fiili birlikte ihtiva etmektedir.⁸⁰ Duyular ve aklın kavradığı bilginin gereği olan fiillere, uygun hareket edilmediği zaman, söz konusu bilgi sebeplerine, yani, duyular ve akla sahip olmanın, kişiye ahlâkî açıdan bir değer katmayacağı anlaşılmaktadır. Çünkü ahlâkî bakımdan önemli olan husus, bilgi ile fiil arasındaki ilginin kurulabilmesidir.

Nitekim, Mâtürîdî'ye göre, Allah'a inanmayan kişilerin bilgiden yararlanmayan insanlar olduğu daha doğrusu, bilgi sebebi olan şeyler üzerinde yeterince nazar etmedikleri için bilginin ortaya koyduğu gerçeklikten uzaklaştıkları belirtilir.⁸¹ Bilgi, ahlâkî fiilin en önemli unsurudur. Buradaki 'bilginin gerçekliği' ifadesiyle, 'neyi bilmeliyiz?'den, 'neyi yapmalıyız?'a uzanan eylem sürecine değinilmiştir. Çünkü bilgi, kendine dayalı olarak eyleme geçildiği sürece, gerçekliğe uygunluğu, fiiller vasıtasıyla ispat edilmiş, yani bir bakıma, bilgi ahlakla doğrulanmış olacaktır. Aynı zamanda, yerli yerinde, hikmete uygun kullanılan duyular ve akılla kavranan bilgi, Mâtürîdî açısından, hikmete bağlı olarak, nasıl davranılması gerektiğinin de ilk adımını oluşturmaktadır. Bu durumda, bilgi vasıtalarını yerinde kullanmama, kişiyi bilginin gerçekliğinden uzaklaştırıp sefeh'e yaklaştıracaktır. Sefeh'e bulaşmış bir zihnî yapının ise, kötü fiillerin çıkmasını kolaylaştırarak, amaçlanan ahlâkî yetkinlikten uzaklaştırması kaçınılmazdır. Bunun dışında Mâtürîdî'nin, insanın, zaman zaman bilgi vasıtalarını kullanarak bazı bilgiler elde etse de, bu bilginin gerektirdiği şeye karşı ilgisiz kalabileceği ve üstelik, kınanan fiilleri bile hoş görmeye başlayacağını söylemesi⁸², insanın eylem hürriyeti yanında, elde ettiği bilgiye göre hareket etmeyen sefih kişinin zihnî durumunu ortaya koyması bakımından da oldukça önemlidir.

Ayrıca ona göre, insanlar aklın verdiği hüküm ile nefis ve hevânın verdirdiği hükmü birbirine karıştırabildiği⁸³ gibi, zaman zaman herkes kendi aklının gerçeğe ve doğruya daha yakın olduğunu iddia ederek şahsi veya toplumsal anlaşmazlıklara bile düşebilirler. Bu durumda insan aklının önünde iki seçenek

⁸⁰ a.g.e., vr. 351^b

⁸¹ a.g.e., 664^b, 206^a

⁸² Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 100.

⁸³ a.g.e., s. 183.

vardır. Ya kendi aklının seçtiğinin doğru ve isabetli olduğunu ileri sürecektir, ya da kendinden daha akıllı olanların gösterdiği alternatifin isâbetli olduğunu kabul edecektir. Eğer ikincisi doğru ise, fikri tercih edilenin akli, insanlara sanki Allah katından bir elçi konumuna geçer. Ancak, doğal olarak bu kişinin de konumunu insanlara tanıttak bir delile ihtiyacı vardır.⁸⁴ Demek oluyor ki, Mâtürîdî'ye göre, aklın saflığını ve doğallığını korumanın imkânsızlığı ortadadır. Çünkü anılan durumlar yanında, insan aklının pek çok şeyle meşgul olması, üzüntü ve sevinç gibi insânî durumlar, şehvî ve nefsânî arzuların etkisinde kalma ve daha pek çok farklı sebeplerden ötürü, saflık ve tâbîlik sürdürülemezdir.⁸⁵ Dolayısıyla, Yüce Yaratıcının; sahip olduğu bir takım kabiliyetlerine rağmen insanın kendi kendisini idare etmediğinin bilincine varmasını sağlayarak Yüce varlığından haberdar etme⁸⁶; onu iyi fiile özendirme ve kötü fiilden de sakındırma; nefsin hoşlanmadığı ama gerçekte iyi olan fiilleri yapmaya yönelterek teşvik etme⁸⁷; ve bütün bunlarla, hikmete uygun fiilin gerçekleşmesini sağlama gayesine⁸⁸ bağlı olarak insanın haber'le desteklenmesi zorunlu olmuştur.

Ayrıca, bazı kişilerin yaptığı gibi, duyular ve aklın varlık sebepleri üzerinde düşünmeme, bu bilgi vasıtalarıyla elde edilecek bilginin hedefe götürmesini güçleştireceği için, gerçeklik yolunda akla kılavuzluk eden, onu doğru yola sevk ederek yüreklendiren ve muhtemel ahlâkî problemleri gidermeye yönelik bir desteğe olan gereksinim açıktır. İşte bu ve buna benzer diğer gerekçelerle, haber'in, ahlâkî değer duygusunun oluşumundaki katkısı büyüktür. Bunlar yanında, ahlakın amacı, -ilerde detaylı inceleyeceğimiz- dünya ve ahiret mutluluğu olarak düşünüldüğünde, sonuçta haberin, yani vahyin toplamı olarak Kur'an, Mâtürîdî'ye göre, âkıbet açısından iyilik ve hasenâta vesile olan fiilleri işlemeye insanları davet etmesi yönüyle bir müjdecidir. Ayrıca, *âkıbet*te kişiyi kötülükler ve günahlarla karşı karşıya bırakacak eylemden sakındırmak bakımından da açık bir uyarıcıdan⁸⁹ başka bir şey değildir.

⁸⁴ a.g.e., s. 181

⁸⁵ a.g.e., s. 182-183.

⁸⁶ a.g.e., s. 103.

⁸⁷ a.g.e., s. 101.

⁸⁸ a.g.e., s. 110; krş. *Te'vilât*, vr. 359^b, 686^a, 714^a, 792^a.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 600^a

Bu şekilde, akli destekleyen haberin insanın ahlâkî yönüne etkisi, her şeyden önce, bu kaynağın kendisinden geldiği, yaptığı her işi hikmete bağlı olan ve insanla ilişkisinde keyfiliğe değil, yetkinleşmeye önem veren bir Tanrı'nın buyruklarındaki ahlâkî niteliği görmekle yakından alakalıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, *“Allah'ın emr ve nehy; va'd ve vaîd'ini kabul etmeyen biri de, dünya ve içindekilerin yaratılmış olduğunu düşünür. Ancak o, bu dünyanın yaratılışında bir hikmetin bulunmadığını ve bir gün yok olup gideceğini zanneder. Ona göre, varlığın taşıdığı başka da bir anlam yoktur. Hâlbuki Allah, yüce kudretini ve birliğini gösteren, âleme koyduğu delillerin varlığıyla hakîm olduğunu ortaya koymaktadır. Fiilleri sonuçta bir maksada bağlı olmayan biri ise nasıl hakîm olabilir?”*⁹⁰

Buna göre, haberin insanın ahlâkına yapacağı etki, kişinin varlık hakkındaki düşüncesine, daha doğrusu, inancına bağlı olarak değişmektedir. Eğer kişi, varlıkta görülen bu hikmet yönüne ilgisiz ise, naklîn, yani haberin, onun ne zihnindeki ahlâkî değer düşüncesine, ne de ahlâkî tutum ve davranışlarına bir etkisi olacaktır. Ayrıca, Mâtürîdî'ye göre, bazı insanların böyle olumsuz bir yolu seçmesi ve ona uygun yaşaması, bütün bunlara imkân vermek suretiyle, her şeyde hikmeti gözeten Tanrı'nın, ancak sefihlere yakışan abesle uğraştığını düşünmeye de sebep olmaz. Bu yüzden, Mâtürîdî, bilgi sebeplerini kullanmayarak kötü'yü tercih eden insanların varlıklarını da, sırf onların kendi kendilerine verdikleri zarar yönüyle değerlendirir.

Bu bağlamda o, şöyle der: *“Bazı insanlar, kendilerine yararı olması için verilen pek çok nimeti yok yere zayi ederler. Bu kişiler, nimetin gerektirdiği şükrü yerine getirmeyerek büyük bir vefasızlıkta bulundukları gibi, sonuçta, o nimetler yüzünden ahirette kazanacakları iyilikleri de ellerinden kaçırdıkları için onlara yazık etmişlerdir. Çünkü bu dünyada insana verilen şeyler kendisiyle ahirete yönelik fiilde bulunmak ve onları ahiret yolunda kullanmak içindir. Onlar, bu gayenin dışında bir şey için kullanıldığı zaman, bu bir itlâf olacaktır. İtlâf ise, bir şeyi kendisi için kılındığı şeyi göz ardı ederek iş yapmak demektir. Böyle davranmanın sonucu ise büyük vebâl ve üzüntü olacaktır.”*⁹¹

⁹⁰ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 177.

⁹¹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 635^b

Bu alıntıda, insandaki “iyi” ve “kötü” değer duygusunun oluşumuna katkı sağlayan bir yaklaşım gözlenmektedir. Bilindiği gibi ahlak, karşılıklı ilişkide ortaya çıkar. Bu ilişki, ya insanlar arasında, ya da burada olduğu gibi Tanrı-insan arasında geçer. Burada ikinci boyuta vurgu yapılmaktadır. Öncelikle insan, sahip olduklarının Tanrı’nın ona bir vergisi olduğunu ve karşılığında Ona şükretmesi gerektiğini, kaldı ki, bu şükür bizzat kendi aklının “iyi” ve “yerinde” bir davranış olarak göreceğini, kişinin bizzat gözlemlediği ve elde ettiği iyiliklere karşılık vefasızlık gösterdiği takdirde ahlaki yükümlülüğüne aykırı hareket ettiğini bilmesi gerektiği öne sürülüyor. Buradaki ahlaki yükümlülük ‘vebâl’ kavramı ile belirtilmektedir. Zira vebâl, manevi sorumluluk yüklenmek anlamına gelmektedir.⁹² Öne sürülen ahlâkî ilke, sahip olunan nimetler karşılığında kişinin kendisini ahlâkî açıdan bir şeyle yükümlü hissetmesini istemektedir. Yükümlülük ise, teorik bakımdan nimetlere ahiret adına değer yüklemek ve sonuçları yönünden iyilik kazandıracak fiilleri “iyi”; orada zarara yol açacak fiilleri de “kötü” olarak nitelemeyi ve bu doğrultuda davranmayı içermektedir.

Varlığın taşıdığı anlam ve insana yüklediği bu ahlaki sorumluluğun bildirilmesi açısından haber, değer duygusunun bir kaynağı olduğu gibi insanın yaradılışından kaynaklanan bazı durumlar sebebiyle ahlâk alanının düzenlenmesi gereğinin haber’in varlığını zorunlu kıldığı belirtilmektedir. Nitekim Mâtürîdî’ye göre;

“Fiillerinde hikmeti gözeterek hareket eden Allah, insanı kendisine verilen güç kesilinceye kadar yaşaması için yaratırken yaşadığı müddetçe bu gücün devamını gıdaları almaya bağladığı gibi, yaşama istek ve sevgisini de insanın içine yerleştirmiştir. Şimdi eğer Allah, insanlara fiillerle alakalı olarak bir takım emir ve yasaklarda bulunmasaydı, insanın sözü edilen yaşamaya karşı şiddetli arzu ve istek duygusu sebebiyle herkes hayatını devam ettirecek şeylere hırsıyla yönelecek ve sonuçta kavga ve çekişme meydana gelecekti. Bu durumda, kendisiyle hayatın sürekliliğinin sağlanması düşünülen hususlar, bilakis yok oluşun sebebi olacaktı. Demek ki, kişinin hem lehine olan ve olmayanı bilmesi, hem de her türlü haddi aşmaktan korunarak hayatın devamının sağlanması bir takım haram ve helâller ile emir ve yasaklamaları gerektirmiştir.”⁹³

⁹² Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, İstanbul 1992, s. 1555.

⁹³ Mâtürîdî, **Tevhid**, s.177.

Mâtürîdî'den yaptığımız bu alıntıdan hareketle, “neden ahlaklı davranmalıyım?” sorusuna verilecek bir cevabın insanlar arasındaki ahlâkî ilişkide ortaya çıkan yükümlülük boyutunda saklı olduğu söylenebilir. İnsanî yaradılış, belli şeylerden haz alma ve belli şeylerden de kaçınma konusunda ortak yönelimlere sahiptir. Yukarıda denildiği gibi örneğin, herkesin yaşamayı sevdiği ve bu sevginin sonucu olarak insanların yaşamını sürdüreceğini düşündüğü şeylere büyük bir tutku ve istekle bağlandığı bilinmektedir. Matürîdî, herkesin aynı şeye aynı amaçlarla yöneldiğinde büyük bir çekişme, rekabet ve belki de sırf bu uğurda birbirlerini öldürme yoluna gidebileceklerini söylemektedir. Öyleyse, pratik açıdan bakıldığında, insanî tecrübenin yetersiz kaldığı böylesi durumlarda ahlâkî sorumluluk alanının düzenlenmesinde, yani ahlaki fiillerin sınır ve gayesinin tespitinde ‘haber’in katkısına ihtiyaç görülmektedir.

Mâtürîdî, bir yerde, insandaki değer duygusunun kaynağından söz ederken, hem Tanrı-insan arasında olması gereken ahlâkî ilişkiye dikkat çeker hem de, bu değer duygusunun oluşumunda sınırlı yaratılan aklın haber’le desteklenmesi gereğine vurgu yapar. Ona göre “*akıl, nimet ve lütuf sahibini tanıyıp Ona teşekkür etmenin iyi, nankörlük etmenin de kötü bir fiil olduğunu kabul eder. Ayrıca insanın, duyularıyla algıladığı hiçbir şey yoktur ki Allah, hem o duyunun sağlıklı oluşunda hem de, algıladığı nesne üzerinde algı sahibinin kavrayamayacağı kadar nimetleri yerleştirmesin! Ancak, her bir organda bulunan nimete karşı, yerine getirilmesi gereken şükrü akıl yoluyla belirlemek de mümkün değildir. Bu durum haber’e olan ihtiyacı göstermektedir.*”⁹⁴

Mâtürîdî’nin ahlâk görüşünde varlıkla ilgili düşüncelere özel bir önem verir. Bu konudaki görüşleri, haberin ahlak alanındaki yeri ve önemini de ortaya koyduğu için burada onun varlık dünyasından hareketle yaptığı bir değerlendirmeyi ele alacağız.

Mâtürîdî’ye göre, âlemin mahiyeti, varlık alanına çıkışı, insanın evrendeki yeri, eylemlerinin anlamı ve âkıbeti gibi hususlara kaynak olması bakımından İslam filozoflarının metafizik üzerine ileri sürdükleri düşünceler içinde, genelde, yorumların şu kavramlara dayandığı görülür. Din felsefesinde önemli bir yeri olan

⁹⁴ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 180: krş, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi**, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2003, s. 226 227.

ve kendilerinden önce başka bir tasavvurun yardımına gerek duyulmaksızın zihinde canlandırılan mefhumlar olarak görülen bu kavramlar, Vücûb (*zorunluluk*), İmkân (*olabilirlik*) ve Vücud (*varlık*) kavramlarıdır.⁹⁵ Ontolojiye dair görüşünde, örneğin Fârâbî (ö. 339/950), varlığı vâcip ve mümkün olarak ikiye ayırarak, vâcip (*zorunlu*) kavramı ile zâtı varlığını gerektiren, varlığı sebebe muhtaç olmayan, diğer bir deyişle, varlığı zorunlu olanı; mümkün kavramıyla ise, ne varlığı ne de yokluğu zorunlu olan, olması ve olmaması düşünülebilen, hem varlığında hem de yokluğunda, sebebe muhtaç olan şeyi kastetmektedir.⁹⁶

Mâtürîdî de, benzer şekilde, vâcip, mümteni' (*imkânsız*) ve mümkün kavramlarını kullanır. Ancak onun bu kavramlar hakkındaki düşüncesi bir spekülasyondan öte, ahlâkî değer duygusunun kaynağına dikkat çeker. Onun, sözü edilen kavramları felâsifenin yaptığı gibi terim anlamlarına uygun ele alması yanında, konuyu, pratik ahlak açısından da değerlendirdiği görülür.

Ona göre, “bazı temel kavramlar vardır. Bu kavramlar, imkânsız, zorunlu ve bu ikisinin ortasında bulunan mümkün'den ibarettir. Aklî açıdan zorunlu ve imkânsız, kendisine zıt olan herhangi bir haberin gelmeyeceği bir durumdur. Mümkün ise, farklı durumları içeren bir alan olup, bir durumdan başka bir duruma, elden ele aktarılabilme ve değişme (*tehavvül*) özelliğine sahiptir. Dolayısıyla, mümkün alanda, insanın fiilleri ile alakalı herhangi bir alternatifin zorunlu kılınması veya tam tersine, imkânsız olması aklen mümkün değildir. Peygamberler ise, mümkün'ün tercihe değer olan alternatifini sunar.”⁹⁷

Mâtürîdî, mümkün, zorunlu ve imkânsız kavramlarını pratik açıdan ele alarak bu kavramlar vasıtasıyla akıl ve haberin, ahlâkî alandaki işlevine dikkat çekmektedir. Bu yüzden, sözü edilen “esas”larla, felsefî bir düşünceden ziyade doğrudan akıl ve haber'in ahlaktaki konumunu ortaya koymaktadır. Onun açısından, gerek ahlâkî değer duygusunun kaynağı gerekse ahlâkî eylemler söz konusu olduğu zaman, meseleye öncelikle aklî açıdan yaklaşılması gerekir. Çünkü Matürîdî, aklen zorunlu ya da imkânsız olan bir konuyu haberin başka türlü

⁹⁵ Hüseyin Atay, **İbni Sina'da Varlık Nazariyesi**, Ankara 1983, s.158.; Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1994, s.112, 184.

⁹⁶ Necip Taylan, **a.g.e.**, s.113

⁹⁷ Mâtürîdî, **Tevhid**, s.184.

bildirmeyeceğini açıkça belirtir. Bu, ontolojik bakımdan akli vahye, yani haber'e önceleyen ve akliliği, ahlâkiğin temeline yerleştiren bir görüştür. Buna göre, aklın iyi veya kötü gördüğü bir hususu vahiy de aynı şekilde iyi veya kötü görmektedir. Dolayısıyla, burada akıl ve vahyin bildirdiği husus benzerlik gösterir. Ama herhangi bir konuda aklın onaylayacağı bir değer hükmü elde edilemediği durumlarda, haberin o konuda insanı aydınlatacağı anlaşıyor. Demek oluyor ki, Mâtürîdî'nin dediği mümkün alanda, ilgili değer hükmünün kaynağı rolünü 'haber' üstlenmekte ve aklın yetersiz kaldığı durumlarda hüküm koyucu olarak uygun ve tercihe değer bir alternatif bilgi haber vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre, 'zorunlu' ve 'imkânsız' alana ait fiillerin, akıl yönüyle ya kesin olarak kabul edilebilir, ya da kesinlikle kabul edilemez şeklinde iki şıkkı bulunmaktadır. Yani, bir değer kavramı veya bir fiile ilişkin aklın belirlediği hüküm iyi ise, doğru ve ahlâkî bakımdan değerli olan alternatif de odur. Buna göre, diyelim ki, zina gibi bir fiilin, iyi ve aklî açıdan değerli olması imkânsız; aynı şekilde, adalet de, her zaman ve zeminde zorunlu olarak değerli bir fiil olarak kabul edilecektir. Ancak, mümkün alana gelindiğinde, bu alanın sahip olduğu göreceli durumlardan ötürü bu konuda kesin hükmün verilemeyeceği belirtiliyor. Nitekim, Mâtürîdî'ye göre, *"öyle şeyler vardır ki, onların kötülüğü yasaklanması sayesinde; iyiliği de, emredilmesi ile belli olur. Bu, kişinin içinde bulunduğu durumların değişip başkalaşması sebebiyledir."*⁹⁸ Bu görüş, mümkün alanın haber bilgisi ile desteklenme gerekçesini, insani fiilin göreceliliğinden çıkarmaktadır. Yani, 'mümkün' alan, ahlâkî değerlerin değişen insânî şartlara bağlı olarak belirli bir anlama dâhil edilebilen ve değişikliğe uğrayabilen bir alan olmaktadır.

Burada, şunu hemen belirtelim. Ahlâkî değer yargılarına görecelilik açısından bakma, Mâtürîdî ahlâk'ının esaslarından olan değerlerin nesnelliği görüşü ile çelişmez. Çünkü iyi, kötü, adalet, hikmet v.b. ahlâkî bir değere karşılık gelen kavramların nesnelliği o kavramla ilgili olarak aklın her durumda onaylayacağı bir yapısının varlığını göstermektedir. Zaten bu açıdan akıl, 'zorunlu' veya 'imkânsız' alanlar konusunda, doğrudan değer duygusunun aslî kaynağı olmaktadır. Ancak, aklî açıdan muhtemel problemin, mümkün alanda ortaya çıkacağı dile getirildiğini görüyoruz. Buradaki ahlâkî sorunla baş edememe de, yine, insanın zihni yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, *"insanın fiillerinde, kendi*

⁹⁸ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 200.

zihnînin ulaşamayacağı öyle hususlar vardır ki, aklın, onları değerlendirmesi imkânsızdır. Hatta kişi, kendi fiilindeki bazı durumları kavrayabilirken, bazen de, fiilinin neler içerdiğini ve nereye varacağını ayrıntıları ile bilemez. İşte bu durum, bu şekilde kavranılamayan ve sonuçta yanlışla düşmeye sebep olacak hususların insanlara bildirilmesini gerektirmiştir.”⁹⁹

Anlaşılan o ki, ahlâkî değeri kavrayarak kişiyi diğer canlılardan ayırıp yücelten akıl bile, ahlâkî fiile ilişkin yönler ve sonuçlar düşünüldüğünde, iyi ve kötü’yü birbirinden zorunlu olarak ayırt etme yeteneğine sahip değildir. Zira akıl da, sınırlı bir varlıktır. Akıl, her şeyi ve bilhassa bazı ilâhi hikmetleri kavrayamadığı gibi¹⁰⁰, kendi fiilindeki çeşitli yönleri bile tam anlamıyla fark edemez ve ne gibi sonuçlarla karşılaşacağını kestiremez. İşte böyle konularda, geçerli olan bir tercihi insana sunan haber’in desteği şart görülmektedir.

Her ne kadar akıl, her türlü işin düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir esas olsa da, insanlar, karşı karşıya kaldıkları bazı durumlarda, akıllarının bir şeyi iyi ya da kötü görmesi ile yaradılışlarının iyi ve kötü hükmünü vermesine bağlı çıkacak sonuçları birbirinden ayırmaya güç yetiremez. Nitekim Mâtürîdî, sonuç yönünden bâtil olan bir durumu hak; hak görüneni de bâtil olarak gösteren bir durumdan Allah’a sığınırken Tanrı’dan doğru değerlendirme yapabilme gücü diler.¹⁰¹ Hatta diyelim ki o, yaradılışına ters gelen bir işi yapmaktan uzak durunca, aslına bakılırsa, akli açıdan yerinde ve uygun bir şeyi yapmaktan kaçınmış olacağı için söz konusu işi yapmak suretiyle elde edeceği ahlaken övülür bir sonuçtan kendini mahrum bırakmış demektir. Aynı şekilde tersi de mümkündür. İşte, insanın akıl ve yaradılışı, bu şekilde, bir şey hakkında iyi ya da kötü değer hükmü verdiği zaman, haber bilgisinin, sonuçları öngörememe sebebiyle ahlaki hükümlerin birbirine karıştığı durumlarda kötü’den sakınarak iyi’ye ulaşmayı kolaylaştıracağı ifade edilmektedir. Bu durumun ise, insanın ya akli gücünün sınırlı oluşundan ya da başka bir sebepten ötürü kendi fiilinin bile sonucunu kestiremeyebilen bir varlık olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

⁹⁹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s.229; krş. **Te’vîlât**, 186^b, 615^a, 616^b, 622^a.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 116; **Te’vîlât**, vr. 61^b

¹⁰¹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 124.

Mâtûrîdî'ye göre insanî yaradılış, akli şaşırtmak suretiyle bazen yanlış değerlendirmelere sebep olabilmektedir. Nitekim o, Allah'ın 'muhsin'leri sevdiğini ve ihsan'ın anlamlarından birinin başkalarına iyilikte bulunmak olduğunu söylerken¹⁰², başka bir yerde, aklın bu yöndeki bir öğüde karşı çıkacağına şöylece değinmektedir: *"Cömert olmama, sahip olduğu maddi imkânlardan ihtiyaç içinde olanlara iyilikte bulunma konusunda cimrilik etme, temelde bütün insanların ortak özelliğidir. Ancak kişi Allah'a inanıyor ise, kendisine verilen nimetlere şükretmek ve bu şükürün de gereğini yerine getirmek hatta bu yolda başına musibet de gelse tahammül gösterip sabırlı davranmakla yükümlüdür."*¹⁰³

Buradan, akıl ve insanî yaradılışın yapıları gereği ahlâkî yükümlülüğün yerine getirilmesinde isteksizlik veya sabırsızlık göstermesi, dolayısıyla iyi ve kötü değer yargısını birbirine karıştırması durumunda, aklın, sonuçta kazanacağı ebedi iyiliği düşünmesini sağlamak ve yaradılışının eğilimlerini kontrol altına almaya yardımcı olma bakımından haberin uyarılarını dinlemenin ahlâkî yükümlülüğün gereği olduğunu görüyoruz.

Bunun dışında, Mâtûrîdî'ye göre, *"aklın, güç durumlara tahammül etmeye direnmesi sebebiyle bazı yükümlülüklerle imtihan edilmenin"* gereği olarak¹⁰⁴ da insan, haber vasıtasıyla işlerin âkıbetleri konusunda uyarılmıştır. Matürîdî, aklın herhangi bir eylemin sonucu hakkında düşünme özelliği olmasına rağmen güç durumlarla baş etme konusunda yapısal olarak taşıdığı bir tür direnç durumuna işaret etmektedir. Buradan yükümlülükleri yerine getirme konusunda insanın kabulde zorlandığı şeyleri daha başta kötü olarak niteleme eğilimi taşıdığı anlaşıyor. Bu durumun doğal olarak, aklın, fiilin içerdiği pek çok durum hakkında fikir yürütemediği zaman, kolayca gerçeğe aykırı hüküm verebileceği anlaşılmaktadır. Ancak, Mâtûrîdî, aklın, haber vasıtasıyla ikâz edilmesi durumunda sonuçlar hakkında fikir yürütebilme özelliğini kullanarak, yerinde ve övülür ahlâkî fiillere ulaşmasının imkânının da altını çizerek. İşte ona göre, haber, akli uyarmak suretiyle kişinin eylemlerinden ötürü Tanrı tarafından denendiğini ve bu yüzden bazı şeyleri idrak edemediği zaman yanlış değerlendirmelerden kaçınması gereğini

¹⁰² **a.g.e.**, s. 391, 395; **Te'vilât**, vr. 293^a-293^b, 286^a, 655^b ; bu konuda detaylı bilgi için bkz. Hanifi Özcan, "Mâtûrîdî'ye göre 'İman-İslâm-Ihsan' ve 'Küfür' ilişkisi", **D.E.Ü.İ.F.D.**, s. VIII, 1994 İzmir, s. 179-205.

¹⁰³ Mâtûrîdî, **Te'vilât**, vr. 804^b

¹⁰⁴ **a.g.e.**, vr. 673^a; **Tevhid**, s. 222.

hatırlatarak kişideki ahlâkî değer duygusunun sağlam ve sağlıklı gelişimini sağlama görevi gören önemli ve vazgeçilmez bir ahlâkî unsur olmaktadır.

Haberin, ahlâkî değer duygusunun oluşumundaki bu önemli rolü, çoğu zaman, akla üstün gelmeye çalışan nefsin arzu ve istekleri gibi diğer güçleri de hesaba katıldığında daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Çünkü insanın arzu ve istek gücü, sonuçları hesaba katmaksızın fiilde bulunmaya yatkın olduğundan¹⁰⁵, gerektiği zaman ilgili fiillerin sonucunun nasıl gerçekleşeceğini haber vasıtasıyla akla hatırlatılması gerekmektedir. Çünkü insanın çeşitli uğraşları akli karıştırmakta ve yaradılışından kaynaklanan keder ve üzüntülü halleri zaman zaman akli kendisiyle meşgul ederek gereken şekilde davranmayı engellemektedir. Bazen de akla baskın gelen nefsin aşırı istek ve arzuları ile dünyevî yaşantıya dair çeşitli zevk ve emeller de bu konudaki etkiyi artırmaktadır. İşte bu gibi sebepler yüzünden Matürîdî, insana yol gösteren ve onları gerçeğe ulaştıran bir peygamberin varlığının gerektiğini belirtmektedir.¹⁰⁶ Her ne kadar yaşanılan ahlâkî sorunlarla baş etme konusunda akla öncelikli ve büyük rol düşmekle beraber, insanın sözü edilen yapısından doğan sorunların varlığı, diğer taraftan insanın Tanrı tarafından ahlaki davranmakla yükümlü kılınmış olması naklîn desteği gerektirmektedir.

Mâtürîdî'nin, akli mutlaklaştırmayan ama onun bu alandaki tartışmasız önemine de vurgu yaparken dine de bağlı kalmaya çalışan yaklaşım tarzı, onun ahlak görüşünü dini gelenek içindeki etik analizler¹⁰⁷ olarak adlandırmayı mümkün kılmaktadır. Ayrıca bu doğrultuda haber'in, değer duygusunun oluşmasındaki rolü üzerinde düşünüldüğü zaman şu husus dikkati çekmektedir: İslam ahlak düşüncesinin önemli kaynağı olan Kur'an'ın, ahlâkî konuları sistemli bir ahlak eseri gibi ele alınıp işlemese bile eksiksiz bir ahlak sistemi oluşturacak zenginlikte nazârî ilkeler ve amelî kurallar bütünü getirdiği ifade edilmektedir.¹⁰⁸ Ancak bu düşünce, bütünüyle vahiy bilgisine dayanmadan hareket eden bir toplumunun ahlakının dînî

¹⁰⁵ a.g.e., vr. 298^a, 580^b, 697^a

¹⁰⁶ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 183 ; 116, 223.

¹⁰⁷ Hourani klasik dönem (9-19.y.y arası) ahlak eserlerini dört ana gruba ayırır. Bunlar, kural-koyucu dini ahlak, kural-koyucu dünyevi ahlak, dini gelenek içindeki etik analizler ve filozofların etik analizleri şeklindedir. Dini gelenek içindeki etik analizler başlığı altında Hourânî, Eş'arilik gibi geleneksel yaklaşımı benimseyenlerle Mutezile gibi akılcı tutum sahiplerinin eserlerini ele alır. Bkz. George F. Hourani, **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge 1985, s. 15.

¹⁰⁸ Mustafa Çağrı, **T.D.V.İ.A.**., "Ahlak" mad., İstanbul 1989, c. II, s. 1

olamayacağı iddiasını¹⁰⁹ kabul etmeyi de gerektirmez. Kaldı ki böyle bir görüş, her şeyden önce Kur'an'ın bu yöndeki ifadelerine uymaz. Çünkü Kur'an'ın, ahlakî değerleri bulma ve bu konuda insana yol gösterme bakımından açıkça ve dolaylı olarak akli kendine muhatap aldığı ortadadır.¹¹⁰

Mâtürîdî, aşağıdaki metinde ahlâkî yetkinlik hedefine ulaşma konusunda aklın temyiz gücünü öne çıkarmakla beraber ahlâkî fiillerin ahiretteki sonuçlarından söz eden haber'in önemine değinmektedir:

*“İnsan, iyi ile kötü; güzel ile çirkin'i ve lehine olanla aleyhine olanın arasını ayırt etme konusunda yeteneklidir. Bununla beraber, haber ile bildirilen ve tercih edilecek alternatiflere ilişkin hükmün, sonuçta varacağı nokta ile bu yollarda ilerleyen insanları hangi âkıbetin beklediğini bildirme ve gerekli uyarılarda bulunma bakımından yeterli açıklamalarda bulunulmuştur.”*¹¹¹

Ahlâkî yetkinliğe ulaşması için her türlü bilgisel donanıma sahip kılınan insan, kendisine gönderilen din sayesinde de, bu yolda gereksinim duyduğu şeyleri elde etme imkânına kavuşmuştur. Örneğin, Kur'an, insanın karşı karşıya kalacağı ahlakın genel sorularına cevap verme maksadıyla birtakım öneriler, tavsiyeler, öğütler, telkinler, hatırlatmalar ve uyarılar içermesi¹¹² yönüyle, elbette ahlâkî bilgiye ulaşma adına önemli bir kaynaktır. Bu konuda Mâtürîdî'nin de, dinin bilgiye dayalı ahlâkî bir eğitim sistemi olduğunu düşünerek naklîn dinlenilmesi gereğini savunduğunu görüyoruz. Ona göre, naklî dinlemek, cennet ve cehennem hakkındaki haberler konusunda akli kullanmaktır. Nakil hakkında akli kullanmayan kimseler, işin hakikatini anlamalarına yardımcı olan sebepleri (*akıl ve duyular*) de görmezden gelmiş demektir. Hâlbuki naklîn söylediği ve aklın da kabul ettiği hususlara ait olarak ortaya çıkacak sonuçlar insanı ilgilendirmektedir. Bununla beraber, ne var ki Mâtürîdî, bunları inceden inceye düşünerek başa gelecek sonuçlar hakkında düşüncelere dalmanın sadece ve sadece, âkıbeti zafer olan kişilerin yapa geldiği şeydir¹¹³ demekten de kendini alamaz.

¹⁰⁹ G.Hourânî, **a.g.e.**, s. 38.

¹¹⁰ Bkz. 93/7; 21/73; 17/97 ; 6/71 ; 17/36 ; 41/53 ; 13/4-5 v.b. ayetler.

¹¹¹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 584^a

¹¹² G.F. Hourânî, **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, s. 15

¹¹³ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 697^b

1.3.3. Akıl ve Yaradılış

Matürîdî, duyular yanında aklı da ahlâkî değerlerin kaynağı olarak konusunda önemseydiği için gerçeğin peşinde olma yatkınlığındaki bu yeteneklerin gereği gibi kullanmasını ısrarla öğütler.¹¹⁴ Hatta o, “*insanın sahip olduğu organlarını kendilerine uygun işlerde kullanmamak veya yarar sağlayacağı işlevinden engellemek ne kadar yanlış ve isabetsiz bir davranış ise aynı şekilde, iyi ve kötünün, yararlı ve zararlıının bilinmesini sağlayan aklın ihmali de o kadar yanlış ve isabetsiz bir tutumdur*”¹¹⁵ diyerek aklın ahlaktaki başat rolüne dikkat çeker.

Mâtürîdî’nin ahlak görüşünde düşünme ve araştırma insanın ahlâkî yükümlülüğünün temeli olarak görülür. Ona göre akıl, iyilik¹¹⁶ ve kötülüğün¹¹⁷, güzellik¹¹⁸ ve çirkinliğin¹¹⁹ kendisi ile bilindiği ve değerlendirildiği temel bir ölçü¹²⁰, onunla diğer canlılara üstünlüğün ortaya çıktığı ve anlaşıldığı bir melekedir.¹²¹

Mâtürîdî’nin, iyilik ve kötülük olarak karşıladığımız burada kullandığı “mehâsin” ve “mesâvî” kelimeleri, soyuttan ziyade somut anlamda, pratikteki bir “iyilik ve kötülük” hakkındaki bilme durumunu yansıtırken, ikinci kısımda güzellik ve çirkinlik kelimelerine karşılık kullandığı “hüsn” ve “kubh” kelimelerinin ise, aklın soyut anlamdaki güzel ve kötü’yü bilmesi hakkında olduğu anlaşıyor. Böyle bir ayırım, aklın hem somut, yani pratik anlamdaki iyilik ve kötülüğü, hem de ahlâkî bir kavram olarak iyi, kötü, güzel ve çirkin’i birbirinden ayırt edebilme kapasitesine sahip olduğunu göstermesi yönüyle dikkat çekicidir.

¹¹⁴ Mâtürîdî, **Te’vilât**, 85^a, 217^b, 233^a, 269^a, 306^a, 371^b, 658^b,

¹¹⁵ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 136.

¹¹⁶ *Mehâsin*, lügatte, iyi ve güzel fiiller anlamındadır. Bkz. İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, Beyrut 1952, c. 3, s. 111.

¹¹⁷ *Mesâvî* kavramı, *mehâsin*’in zıddı olarak, kötü fiiller ve kötü yönler anlamına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. 2, s. 198.

¹¹⁸ Hüsn, dünyada övgü ve ahirette mükâfata değer görülen güzel davranış ve fiillerin bir niteliğidir. Bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. 1, s. 247; Seyyid Şerfi Cürçânî, **Tâ’rifât**, İstanbul 1265, s. 77.

¹¹⁹ *Kubh*, hüsn’ün zıddı olup, hem görünüş hem de fiillerle alakalı, maddi ve manevî çirkin olan şey anlamı taşımaktadır. Bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. 2, s.552.

¹²⁰ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 673^a

¹²¹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 135; **Te’vilât**, vr. 656^a.

Ahlâkî değer duygusunun bir kaynağı olarak duyular konusunda da geçtiği gibi, akıl, ahlâkî bilgiye içinde yaşadığı âlem hakkındaki duyulara dayalı düşünmesi sonucunda ulaşmaktadır. Böyle bir zihnî faaliyet sonucunda akıl, âlemin sırf bir gün yok olup gitme kastıyla yaratılmasını hikmete aykırı bulur. Akla uygun hareket eden birinin fiilinin, hikmetin dışına çıkması “kötü” görüldüğü için, aklın da bir parçası olan bu evrenin, hikmete uymayan, anlamsız ve saçma bir temel üzerine kurulmuş olması düşünülemez.¹²² Ahlak anlayışını âlem anlayışına dayalı sürdüren Mâtürîdî için, aklın, âlem hakkındaki düşünme ve araştırma ile duyuların sağladığı ilk bilgiye bağlı olara, hikmetin varlığını bilmesi önemlidir. Çünkü hikmet’in bilgisi, ahlâkî değer, yani iyi ve kötü’nün gerçekliğinin kendisine bağlı olarak açıklanabileceği bir yapıyı içermektedir.

Aklın, hikmet’e dayalı elde edeceği bu bilgi, aynı zamanda, ahlâkî yükümlülüğün de temelidir. Çünkü Mâtürîdî’ye göre, âlemde mevcut olan hikmetin nesne ve olayları incelemek suretiyle bilinmesi hususu ahlâkî açıdan oldukça önemlidir. Bunu yapabilecek yegâne varlık ise akıl ile yaratılan insandır.¹²³ Ancak, akla sahip olmakla onu kullanmak arasında da fark vardır. Bu bağlamda Mâtürîdî’nin, sözü edilen farkın belirgin kılınması hakkında konuşurken iyi ve kötü’yü ayırt eden bir meleke anlamında ‘akıl’ terimini; kişiyi ahlâkî eyleme götüren âlemi kapsayan hikmet araştırmasına gelindiğinde ise ‘nazar’ kelimesini tercih ettiği görülmektedir. Çünkü bu konuda önemli olan akla sahip olmak değil, onu kullanabilmek olduğu için Mâtürîdî’nin kullandığı ‘nazar’ terimi, akla dayanan ve genel olarak aklın kullanılmasına vurgu yapan bir kelime olmaktadır.¹²⁴

Mâtürîdî, insanın, gerek akla dayanarak iyi ve kötü’yü, gerekse nazar faaliyeti ile iyilik ve kötülüğün yapısını bilme imkânına sahip olduğunu bilgi ve temyiz vasıtalarıyla yapılmasına izin verilenlerle sakındırıldığı şeylerin mahiyetlerini ayırt edebileceğini söyler.¹²⁵ Daha önce de değindiğimiz gibi, Mâtürîdî’nin, insanda, akıl ve yaradılış yönüyle desteklenen, haber’den de önce bulunan bir tür yapıdan söz ettiğini ve bu yapının iyi ve kötü değer duygusu olarak adlandırılmasının yerinde olacağını belirtmiştik. Bu duygu ise, aklın anılan faaliyetleri ile

¹²² Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 5.

¹²³ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 10.

¹²⁴ Hanifi Özcan, **a.g.e.**, s. 70.

¹²⁵ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 661^a.

beslenmektedir. Aklın ahlak'taki önemini ortaya koyan bu yaklaşım, söz konusu ahlâkî duygunun haber ile başlamadığını, haberin, insanda zaten bulunan böylesi bir duyguyu pekiştirdiğini anlıyoruz. Bu duygunun ortaya çıkışında aklın önemini gösteren şu ifadeler oldukça anlamlıdır:

*“Allah, insanların fiil ve durumları ile alakalı iyi ve kötü konusunda, iyi'yi iyi olarak kötü'yü de kötü olarak bildikleri şeye kıyaslayarak açıklamalarda bulunmaktadır.”*¹²⁶ *Te'vîlât*'taki bu ifade, Kur'an'daki 'mesel'lerle ilgili bir açıklamada geçer. Ona göre meseller, iyi olanın iyiliğinin, kötü olanın da kötülüğünün bilinmesini sağlayan şeye benzetmek suretiyle iyi ve kötü fiilleri; iyi ve kötü durumları açıklığa kavuşturma görevi görmektedir.¹²⁷ Burada, mesellerin dile getirilmesiyle, bir başka deyişle, haber bilgisinden önce iyi'nin iyi; kötü'nün de kötü olarak kendisiyle kıyaslandığı bir örneğin varlığından söz edilmektedir. Yani, ahlâkî değeri bilecek bir yapı, yaratılışla birlikte insan bünyesine yerleştirilmiştir. Bu yapının temel taşı ise, kuşkusuz aklın ta kendisidir. Buradaki 'meseller', önceden insan aklındaki sözü edilen yapıya bağlı olarak işlev görmektedir. Değerin kaynağını oluşturan böyle bir bilginin zihinde bulunması ve mesel ile bir başka açıdan var olan bu bilgiye kıyasla iyi ve kötü'nün açıklanması, ahlâkî değer duygusunun oluşumunda aklın vahiyden önce geldiğinin de bir delili olmaktadır.

İslam ahlak düşüncesinde de, iyi ve kötü gibi ahlâkî değerler yanında erdem ve erdemsizlik, görev ve sorumluluk gibi kavramların yapıları ve bu değerlerin kaynaklarını tespit konusunda aklın önemli bir rolünün olduğu genel anlamda kabul gören bir husustur.¹²⁸ Mâtürîdî de, insandaki değer duygusunun kaynağı olarak akla, özel bir önem vermektedir. Mâtürîdî, bu yönde gelişen ahlak anlayışıyla, değerlerin temelinde sadece Allah'ın mutlak iradesini gören Eş'ârî ahlak görüşünden¹²⁹ ayrılarak, bu konuda akli bir kaynak kabul eden Mutezileye

¹²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 511^a, krş. 796^a.

¹²⁷ Mesellerle ilgili daha detaylı bilgi için bkz. Hanifi Özcan, “*Mâtürîdî'ye göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Anlam ve Önemi*”, *D.E.Ü.İ.F.D.*, İzmir 1995, sayı 9, s.115.

¹²⁸ Hourânî, *a.g.e.*, s. 59.

¹²⁹ Ahlâkî değerlerin kaynağı olarak, mutlak anlamda Allah'ı gören Eş'ârî ahlak düşüncesi, “ilâhî öznelcilik (*teistic subjectivism*)” olarak adlandırılmaktadır. Akli, mutlak anlamda, değerlerin kaynağı gören Mutezile geleneği de, iyi ve kötü'yü, şeylerin doğasına atfederek, insan aklını, vahiyden bağımsız telakki etmektedirler. (Bkz. Mehmet S. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, T.D.V.Y, Ankara 1991, s. 10. Ayrıca, her iki ahlâkî yaklaşımla ilgili olarak, daha detaylı bilgi için ise, bkz. G.F. Hourânî, “*İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı*” (çev. F.Kerim Kazanç), *O.M.Ü.İ.F.D.*, s.8, s. 274; Ahlak Felsefesinde, objektif kuramın temsilcisi olarak, Platon, subjektif yaklaşımın başta gelen temsilcilerine ise, çağdaş filozoflardan, Spinoza ve

yaklaşmakta ama aklın yanında duyular ve insanın yaradılışını ve sonuçta haberi de bir kaynak kabul etmesi yönüyle onlardan farklı bir görüşe sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî, değer duygusunun kaynağına işaret ettiği çoğu yerde “ ...*hem aklen hem de tab'an iyidir*” veya “...*hem aklen hem de tab'an kötüdür*” şeklinde¹³⁰ akıl ile beraber çoğunlukla yan yana “*tab*” ifadesini kullanır. Sözlükte *tab*, “*insanın yaradılışında bulunan seciye*”¹³¹, *bir kimsenin eğilimlerinin hepsi*¹³² anlamındadır. Dolayısıyla biz bundan sonra bu kavramı, “yaradılış” kelimesi ile karşılayacağız. Ayrıca, Mâtürîdî böyle bir kavram kullanmamakla beraber, bu terimin iyiyi kötüden ayıran içsel bir yetenek şeklinde tanımlanan ‘vicdan’a¹³³ benzetilmesi de mümkündür.

Mâtürîdî’nin “*iyi*”¹³⁴, *hem akıl, hem de yaradılış yönüyle de iyi olan; kötü*¹³⁵ ise, *aklın kabul etmediği ve yaradılışa da ters gelen şeydir*.”¹³⁶ Şeklindeki tanımlamasına dayanarak ahlâkî değer duygusunun oluşumunda, insanî yaradılışın ortaya koyduğu ahlâkî hüküm aklın konumunu güçlendirmektedir. Bu tanımda geçen ve bilmek fiilinin ism-i mef’ûlû olan *mâ’rûf* kavramı, ‘tasvip edilen’, ‘onaylanan’; bunun karşıtı olan *münker* de ‘tasvip edilmeyen’ veya ‘onaylanmayan’ ve ‘yerilen’ şey olarak karşılanabilir. Ayrıca Mâtürîdî, bir yerde, ahlâkî değeri gösteren bu iki kavram hakkında hem akıl ve yaradılış, hem de dini yönden şöyle bir tanımlama yapar:

Hobbes gösterilmektedir. Bu konudaki detaylı değerlendirmeler için de, bkz. A. I. Melden, **Ethical Teories**, Englewood Cliffs, 1956; İsmail Tunalı, **Felsefe**, İstanbul 1990; Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s. 152.)

¹³⁰ Tespitimize göre, bir yerde, *tab*’ kavramına yakın anlamda “ *yaradılışın tanıklığıyla iyi veya kötü*” ifadesi kullanılmaktadır. Bkz, Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 213^b, 695^a, 698^b; **Şerh-i Semerkandî** vr. 348^a

¹³¹ Firûzâbâdî, **a.g.e.**, c. 3., s. 343.

¹³² Türkçe Sözlük, **T. D. K.**, s. 1397

¹³³ Hüsametdin Erdem, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, Konya 1996, s. 124.

¹³⁴ *Mâ’rûf* kavramı sözlükte, fiillerin güzel görüleni, beğenileni, iyi olarak görülen her şey, içten ve güvenilir olan anlamlarına gelmektedir. Bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.9, s. 239.

¹³⁵ *Münker* kavramı *mâ’rûf*un zıddı olup, din açısından kötü ve çirkin olan her şey anlamı taşımaktadır. Bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.5, s. 231.

¹³⁶ Mâtürîdî, **Te’vilât**, 806^b

“İyi, her türlü iyiliğin, güzellik ve doğruluğun adı olup hem akıl, hem de yaradılış bakımından güzel görülen; kötü ise, her türlü kötülüğün adı olup akıl ve yaradılışça kötü görülen şeydir.”¹³⁷ Burada kullanılan *mâ'rûf* ve *münker* kelimelerinin, *hayr*, *birr*, ve *sû* kelimelerine kıyasla daha soyut anlamda yani, pratikte iyilik, doğruluk ve güzellik gibi ahlâkî durumların kendileri vasıtasıyla değerlendirildiği “iyi” ve “kötü” gibi ahlâkî değerlere karşılık gelen bir yapıda ele alındığını söylemek mümkündür. *Mâ'rûf* ve *münker*'i, aklın ve yaradılışın iyi ve kötü görme konusunda birleştiği, genelde, değişikliği kabul etmeyen bir ahlâkî değer formunu hatırlatan bir üst kavram kategorisi olarak düşünebiliriz. Nitekim Mâtürîdî'nin, bir toprak parçasının iyi ve güzel oluşunu ifade ederken '*tayyib*'¹³⁸, yardımlaşmanın iyi bir iş olduğundan söz ederken '*birr*'¹³⁹, cimriliğin kötü bir huy olduğunu belirtirken '*habîs*'¹⁴⁰, övünmenin de, kötü bir şey olduğunu söylerken kullandığını gördüğümüz '*kabîh*'¹⁴¹ gibi terimler, onların, *mâ'rûf* ve *münker*'e göre daha somut, yani belli ve bilinen bir durum hakkındaki ahlâkî hükmü ortaya koyduklarını gösterir.

Ayrıca, Mâtürîdî'nin ahlâkî iyi'ye karşılık *mâ'rûf*; kötü'ye karşılık ise, *münker* kavramını başat kavram olarak kullanması, bir tesadüf olmayıp ahlâkî değer in doğasına ilişkin görüşünü yansıtan bilinçli bir seçimdir. Çünkü *mâ'rûf*, aynı zamanda, 'bilinen', yani tanınan, âşına olunan ve bu yüzden, sosyal olarak da onaylanan demektir. Karşıtı *münker* ise, tanınmadığı ve yabancı olunduğu için tasvip edilmeyen manasındadır. Hatta Cahiliyyenin Arap toplumunun uygarlık düzeyinden söz edilirken Kur'an nazil olmadan önce, kendilerince bilinen ve âşına olunan şeyin, iyi; yabancı olunan şeyin de, kötü olarak görüp onaylanmadığının belirtilmesi¹⁴² de, bu yöndeki tespitimizi teyid etmektedir. Bu durum aynı zamanda, Mâtürîdî'ye göre, aklın ve yaradılışın kendinde gerçekliğini bildiği bu iki terimin, teâmüle uygun olan veya 'genel ahlâkî' içeriğinin toplumsal uzlaşımı ifade eden en genel Arapça terim olduğunu da göstermektedir. İşte bu sebeplerle Mâtürîdî, *mâ'rûf*

¹³⁷ a.g.e., vr. 513^a, 220^b.

¹³⁸ a.g.e., vr. 201^b.

¹³⁹ a.g.e., vr. 697^a, 540^a.

¹⁴⁰ a.g.e., vr. 130^a, 713^a.

¹⁴¹ a.g.e., vr. 413^b.

¹⁴² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar*, (tr. Selahattin Ayaz), İstanbul 1997, s.281,

ve münker terimlerini, iyi ve kötü'nün gerçekliğinin nakilden önce, aklen ve yaradılışça bilinebileceğine ilişkin görüşü doğrultusunda bilinçli kullanmıştır.

1.3.3.1 Akıl ve Yaradılışın Değerler Karşısındaki Durumu

Mâtürîdî, insanî yaradılışın iyi, faydalı ve güzel olan şeyi elde etme; kötü, zararlı ve çirkin olan şeyden de uzak durma yatkınlığında olduğunu belirttiği için¹⁴³, şu hususun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Yukarıda hem akıl, hem de yaradılış yönüyle iyi ve kötü görülen durumlardan söz etmiştik. Acaba, insanın akıl ve yaradılışı, ahlâkî değere ilişkin tespitinde, genel anlamda mı, yoksa her bir durumda mı, aynı şeyleri iyi ya da kötü göstermektedir? Bu soruya Mâtürîdî'nin verdiği cevabın, onun ahlak görüşüyle de uyumlu olarak esnek olduğunu söyleyebiliriz. Yani, akıl ve yaradılış, ahlâkî değerlerin tespitinde temel ilkeler diyebileceğimiz konularda, aynı şeyi iyi ya da kötü olarak görürken, zaman zaman da, insânî yaradılışın akıldan farklı değerlendirmede bulunduğu gözlenir.¹⁴⁴ Bu, belki de, insânî yaradılışın, fiilin oluşumuna etki eden, her insanda değişiklik gösteren, arzu ve istek gibi unsurların bir kaynağı olmasıyla da ilgili bir durumun sonucudur.

Bu bağlamda, akıl ve yaradılışın, ahlâkî değer yargısı yönüyle ortaya çıkan durumunu bir hatırlayalım. Mâtürîdî, aklî açıdan, bir husustaki iyi ve kötü şeklindeki hükmün kesin olduğunu ifade eder. “*Kendisine verilen bir nimete teşekkür etmenin, doğruluk ve adaletin iyi oluşu; diğer taraftan, nimet verene nankörlük etmenin, zulmün ve yalanın da kötü görülmesi*”¹⁴⁵ bu şekildeki değer yargılarına verilen bir örnek olarak görülebilir. Aklın, bu ve benzeri hükümlerinde hiçbir şekilde değişiklik görülmediği halde yaradılışın ortaya koyduğu hükümlerde böyle bir kesinlikten söz etmek mümkün değildir.

“*İnsan, yaradılışı yönüyle bazı şeyleri yapmak, acı ve ıstırap duyacağı şeyleri de yapmamak ister. Böyle durumlarda kişinin yaradılışı, söz konusu fiili yapma veya yapmama; iyi veya kötü görme konusunda akıl ile çatışır. Ancak, aklın*

¹⁴³ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 697^a

¹⁴⁴ Mâtürîdî, **Tevhid**, s.170.

¹⁴⁵ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 200, 178, 181.

iyi ve güzel gördüğü şeylerde kararlılık ve değişmeme; yaradılışın iyi ve kötü gördüğü şeylerde ise değişme özelliği vardır.”¹⁴⁶ Bu özelliğe bağlı olarak, insanın yaradılışı, bir şeyden uzaklaştığında, içerdği iyi sonuçtan ötürü o fiil akla iyi olarak; başka bir durumda, yaradılış bir fiile meylettiğinde, içerdği kötü sonuçları sebebiyle de o fiil akla kötü gösterilmiştir.”¹⁴⁷

Mâtûrîdî, insanın yapısal eğilimlerini yok saymadığı için, bu yöndeki yatkınlıkların ahlâkî durumunu belirleme, ilerde fiil konusunda göreceğimiz gibi, onların yönünü ahlâkî, daha doğrusu, aklî olana doğru değiştirme konusunda çaba sarf etmeye önem verir. Buradaki alıntıda da Mâtûrîdî açıkça, ahlâkî bir duruma ilişkin değerlendirmede akıl ve yaradılışın farklı yargıda bulunabileceğini ortaya koymaktadır. Akıl, bir fiilin sonucunu düşünme; yaradılış ise, genelde âkıbeti göz ardı etme yatkınlığı taşımaktadır. Mâtûrîdî, bu farklılığın hangi yönden gerçekleştiğini söylerken kesinlikle biri adına diğerini yok saymayı değil, ahlâkî yetkinlik adına birinin varlığını koruyarak diğerini seçmeği ilke edinir. Onun buradaki yaklaşımı, ‘doğru eylem’i, ölçülü hazlarda gören, ruhsal dengeyi zorlayan aşırı istek ve arzuların akıl vasıtasıyla denetlenerek doğaya uygun yaşayışın sağlanmasını amaçlayan Stoa’a ahlakını¹⁴⁸ hatırlatmaktadır.

Mâtûrîdî’ye göre, akıl ve yaradılışın çatışmasında dikkat edilmesi gereken husus, kararlılık ve değişmezlik özelliğine sahip olan aklın hükmünü dinlemek yani, akılcı davranmaktır. Öncelikle, yaradılıшта bir fiile yönelimi doğuran unsurun sadece bir dürtü olduğu, sonuçların hiç hesaba katılmadığı, bugün bir şeyin, yarın ise başka bir şeyin peşinden gitme yatkınlığının olduğu bilinmelidir. Aklın, gaye ve sonucu öne çıkarması sebebiyle, insânî yaradılışın onunla kontrol altına alınması gerektiği, kişiyi, sadece kararlılık ve devamlılık niteliğine sahip aklî tutumlarla hareket etmenin yetkinliğe ulaştıracığı unutulmamalıdır. Bu durumda, Mâtûrîdî açısından doğru tutum, elbette, söz konusu bir ahlâkî fiili sonuçları yönüyle değerlendirmeğe tabi tutmaktır. Öyleyse, ahlâkî sorumluluğa da uygun olan seçimin, sonuçları acı ve ıstırap doğurmayan bilakis, haz ve mutluluk doğuran; aklın verdiği değer hükmü doğrultusundaki fiillerde ve bu yönde eyleme koyulmakta olduğu ortaya çıkıyor. Bu açıdan bakıldığında da, Mâtûrîdî’nin yaklaşımını, ‘doğru

¹⁴⁶ a.g.e., s. 221.

¹⁴⁷ a.g.e., s. 220.

¹⁴⁸ Doğan Özlem, **Etik**, s.60; Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, s. 58.

eylem'i, ortaya çıkaracağı sonuçlar açısından değerlendiren teleolojik, bir diğer ifadeyle, sonuççu ahlak teorilerine¹⁴⁹ dâhil etmek uygun görünmektedir.

Mâtürîdî, ahlak alanında mutlakçı yaklaşımın doğuracağı muhtemel problemlerin farkında olup ve belki de buna bağlı olarak değerler alanında kararlı ama esnek bir tutum sergilemektedir. Hatta onun, "...şartlara bağlı olarak iyi ve kötü" şeklindeki değerlendirmesini de bu gözle ele alabiliriz. O, aklın ortaya koyduğu değer hükümlerinde değişiklikten söz edilemeyeceğini ileri sürmüştü. Burada ise, şartlara göre değişen aklî hükümlerden söz ediliyor. Paradoks gibi görülen böylesi durumlarda, yani aklî yapıya zıt bir hükümle karşılaşıldığında ortaya çıkan değişikliğin insânî yaradılışın söz konusu duruma yöneliminin sonucunda ortaya çıktığını düşünmek uygun olsa gerektir. Yani bu durumda, anılan değişiklik aklî değerlendirmeden değil de, insânî yaradılıştan doğmuş sayılacaktır.

Bu konuyu açmaya çalışalım. Mâtürîdî'nin yorumlarından, aklın verdiği ahlâkî değer hükümleriyle ilgili olarak iki tür hükümden söz ettiğini anlıyoruz. Bunların birincisini, kesinlikle değişiklik içermeyen hükümler olarak; diğerini de durumlara göre değişiklik gösterebilen hükümler olarak tanımlayabiliriz. Birincisini, adaletin ve hikmet'in iyi; zulmün ve sefeh'in ise, kötü oluşu gibi genel ilkeler hakkında öne sürüldüğünü biliyoruz. Bu konudaki ikinci ölçü, peygamberi reddetme amacıyla hakîm olan Tanrı'nın aklen imkânsız olanı zaten bildirmeyeceğini iddia ederek nübüvvetin imkânını yok sayanlara karşı Matürîdî'nin yaptığı yorumda geçer:

"Allah'ın peygamberini kabul etmeyenlerin "hakîm olan Allah'ın aklın kabul etmeyeceği bir şeyi göndermeyeceği zaten açıktır. Zira böyle olmasaydı, zulüm ve yalanın mubah olması mümkün olurdu" diyenlere cevap olarak deriz ki; aklın, güzel ve çirkin görmesi iki şekildedir. Birincisi, nimet verene teşekkür etmenin güzelliği ve yalanın kötülüğü gibi değişikliği kabul etmeyen bir hükümdür. İkincisi ise, kötülükten başka bir şey düşünmeyen ve zâlim birinin yaptığına karşılık olarak layık olduğu cezaya çarptırılması"¹⁵⁰ ve "hayvan kesimi gibi sonucu, başlangıcı veya içinde bulunan zamana bağlı olarak aklın güzel gördüğü hususlarda verilen

¹⁴⁹ A.Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 14.

¹⁵⁰ Metinde bu durumdaki kişiye ilişkin yapılması gerekeni gösteren kısım F.Huleyf tarafından'.....' şeklinde okunamadığından boş bırakıldığı için, muhtemel fiilin, "layık olduğunu vermek veya cezalandırmak" şeklinde olabileceğini düşündük.

hükümdür. İşte bu gibi konularda vahyin gelmesi mümkündür. Genel olarak, adalet iyi; zulüm ise kötüdür. Ancak zaman zaman, kişilerin durumlarının başkalaşması sebebiyle öyle durumlar ortaya çıkar ki, onların kötülüğü, ilâhi yasaklamayla ve iyiliği de, emredilmek suretiyle belli olur.”¹⁵¹

Yine, aşağıdaya aldığımız metinde de, aklın değer hükmündeki değişikliğin imkânı ele alınırken, yukarıdakine ilave olarak bir diğer gerekçeden söz edilir:

“Eşyâ iki çeşittir. Birincisi, bizzat güzeldir. Onun zıddı ve bütün karşıtları ise, çirkindir. İkincisi, ‘kendisine olan ihtiyaç ve ona bağlı ortaya çıkan övülür veya yerilir sonuçlar dolayısıyla hem kendisi, hem de karşıtı güzel olandır.”¹⁵² “Genel olarak, zülüm ve sefeh’in kötü, hikmet ve adaletin iyi oluşu bir esastır. Ancak, bir şey bir durumda hikmet iken diğer bir durumda sefeh; adalet iken zulüm olabilir. Örneğin, acı ilaçların içilmesi gibi. Bazı şeyleri onlara olan ya ihtiyaç, ya hukuk açısından veya ödül ve ceza sebebiyle elde tutmak veya yok etmek”¹⁵³ bakımlarından Mâtürîdî, zaman zaman aklın verdiği hükümde farklılığın olabileceğini ifade eder.

Öyle anlaşıyor ki, ahlâkî bir değer ya da fiilî durumu gösteren durumlarda, aklın verdiği iyi ya da kötü hükmü kesinlik arz eden ve üzerinde değerlendirme yapmaya açık olmayan bir netliğe sahipken bazen de ilgili şeyin başlangıç, sonuç veya içinde gerçekleştiği zaman dilimi bağlamında bir değerlendirmeği gerektirmektedir. İkinci kısımda ifade edilen durum, haber’in, ahlâkî değer duygusunun bir kaynağı oluşunun gerekçesini ortaya koymakla beraber sonuçta, aklın bir konuda verdiği hükümdeki değişikliği de göstermektedir. Öyleyse, bazı durumlarla karşılaşıldığında aklın ona ilişkin bir değerlendirme yapması, bir takım şartları hesaba katmakla olacaktır. Zaten önceki metinde geçen, “bir takım ‘ihtiyaçlar” ifadesi, aklın, ahlâkî değer hükmündeki dışsal bir takım şeylerin etkisine dikkat çekmektedir. Bu durumda aklın, duruma bağlı olarak ortaya koyacağı değer hükmüne konu olan hususta, başlangıçta, sonuçta ve içinde bulunulan şartlardaki durumuyla birlikte ihtiyaç faktörünün de göz önünde bulundurulması gerekmektedir.

¹⁵¹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 200.

¹⁵² **a.g.e.**, s. 201.

¹⁵³ **a.g.e.**, s. 217.

Bu konuda, verilen örnekten hareket edecek olursak, toplumsal huzuru bozmak suretiyle, fitne çıkaran bir isyancının cezalandırılması, birinci duruma bağlı olarak değerlendirilmesi gereken bir fiildir. Yani burada, iyi ya da kötü değer yüklemesine konu olan fiil, nedenler ve sonuçlar daha doğrusu, ilişkiler ağı incelemesinde iyi ve kötü hükmünü elde edecektir. Bu yüzden, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışı açısından '*bir insanı cezalandırmanın*', bizzat iyi olan bir fiile örnek verilemeyeceği anlaşıyor. Yani akıl, bu şekilde davranmayı 'bizzat iyi' bir fiil olarak göremeyeceği için söz konusu eylemin iyi ya da kötü oluşunu belirleyecek ölçütün duruma bağlı ele alınması gerekmektedir.

Ahlakî değer hükmünün, ya başlangıçta gösterdiği veya ilgili eylemin doğuracağı sonuçlara dayalı olarak değişebileceği görüşü, ahlakî değer ifadelerinin, gerek içinde bulunulan durum, gerekse ferdi ihtiyaçlar bakımından değerlendirilmesini savunur. Buna dayanarak denilebilir ki, Mâtürîdî'nin, aklın, bir şey hakkında "iyi" veya "kötü" gibi bir değer hükmü verirken, ihtiyaçlar yanında, fiilin, başlangıç, içinde gerçekleştiği zaman ve de sonucunun göz önünde bulundurulmasına ilişkin görüşü, ahlakî alanın mutlak değil esnek olması gerektiğini ortaya koyan özgün bir görüştür. Ayrıca, Mâtürîdî'nin verdiği örnekten hareketle düşünmeyi sürdürdüğümüz zaman, acaba şöyle bir durumda neler söylenebilir? Diyelim ki, bağımsızlığına yönelik ciddi savaş v.b. tehlikelerle karşı karşıya bulunan bir ülkenin kendi içindeki bireysel bir ahlaksızlık fiili karşısında öncelikli tutumu nasıl belirlenecektir? Dışarıdan gelen büyük çaplı bir düşman hareketi karşısında, yapılacak ilk şey, içerde karışıklık çıkaran biri ya da birilerini cezalandırmakla uğraşmak mıdır? Yoksa ülkenin bütünlüğünü dış düşmanın tehlikesinden uzaklaştırmaya kadar içerdekini ihmal etmek midir? Öyle görünüyor ki, dış tehlikeye göz yumarak içerdeki tekil eylem veya eylemlere odaklanmanın kötü sonuçlar doğurması yüz olasılıktan biri olarak ortada kaldığı müddetçe Mâtürîdî'nin yaklaşımının haklılığını savunmak mümkündür.

Ayrıca, Mâtürîdî'nin buradaki yorum şekli, bir hususun da altını önemle çizmektedir. O da, nesnelliği savunan bir ahlak teorisinin bütünüyle öznellikten bağımsız olamayacağı düşüncesidir. Büyük olasılıkla Mâtürîdî de, toplum içinde huzursuzluk çıkaranın cezalandırılmasını "iyi" bir fiil olarak görecektir. Ancak bu hükmün mutlak bir hüküm olamayacağının bilinmesi gerekir. İçinde öznel bazı durumları barındırması her zaman ihtimal dâhilindedir. Çünkü toplumda

huzursuzluk çıkaran birine verilecek ceza, aklî açıdan adalet ve doğruluğun iyi; zulüm ve yalan söylemenin de aklen kötü oluşu gibi¹⁵⁴ doğrudan ve bizzat iyi değildir ki içinde bulunulan şartlara bakılmaksızın aklın bir hükme varması doğru olsun. İnsanlara karşı kötülükten başka bir şey düşünmeyen kişinin fiili, elbette kötüdür. Ancak, Mâtürîdî açısından bakıldığında, bu fiilin, “kötü” olma niteliğini hiçbir şekilde değişmeyen “kendinde kötü” bir duruma ait nitelik gibi yüklendiği de düşünülmemelidir. Zira aklî açıdan her güzel olanı güzel ve çirkin olanı da çirkin görme¹⁵⁵ mümkün olmakla beraber, anlaşılan o ki, ihtiyaç ve hukukî birtakım gerekçelerle aklın fiile ilişkin hükmünde değişiklik meydana gelmesi her zaman mümkündür.

Aynı esnek yaklaşımı, ahlâkî durumu, “*ihtiyaca göre iyi*”¹⁵⁶ değerlendirmesinde de görüyoruz. Yine, Mâtürîdî’nin örneğiyle devam edersek, hayvan kesimi fiiline baktığımızda, tek başına bu eylem ahlakî bir eylem değildir. Burada, Mâtürîdî’nin yaklaşımına göre ilgili durumun “iyi” oluşunu belirleyen ve onun yapılmasını değerli kılan, doğrudan insanın ihtiyacı olmaktadır. İhtiyaç denilen şey ise, mutlak değildir. Bugün bir şeye duyulan ihtiyaç yarın ihtiyaç olmaktan çıkabilir. İhtiyaç doğduğunda ona ilişkin aklın değer hükmü ‘iyi’ iken; böyle bir ihtiyaç ortadan kalktığı zaman da ‘kötü’ olacaktır. Ayrıca, Mâtürîdî’nin buradaki değerlendirmesinin İslam hukukundaki “haram olan şeyden ihtiyaç anında ölmeyecek kadar faydalanmanın helâl olması” hükmünü hatırlattığını da söyleyebiliriz.

Öyle görülüyor ki, aklın bir şey hakkındaki değer hükmü insan zihnînin hem teorik, hem de yerine göre, ihtiyaç v.b faktörlere bağlı ortaya çıkan pratik tutumun bir yansımasıdır. Burada, teorik açıdan bakmakla genel değerlendirmeyi; pratik açıdan incelemekle de, özel bazı durumları göz önüne almayı kastettiğimizi belirtelim. Ayrıca, sözü edilen ikinci bakış açısının ahlakî yargıya konu durumlarda iyi ya da kötü hükmünün verildiği zaman ve ortamdaki şartlardan bağımsız düşünülemeyeceği hususunu özellikle belirtmek gerekir. Bu görüş, Mâtürîdî’nin ahlak düşüncesinin hem nesnel, hem de öznel unsurlar taşıdığını söylemeyi mümkün kılmaktadır. Bu konuda, insanî yaradılış ile aklın bir şeyi ahlâkî açıdan

¹⁵⁴ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 178.

¹⁵⁵ **a.g.e.**, s. 100.

¹⁵⁶ **a.g.e.**, s. 200

değerlendirmesinin farklı olabileceğini; yaradılışın, bir konudaki değer hükmü ile aklın verdiği bir hüküm arasındaki ayrımı gösteren şu metni, burada yazmadan geçemeyeceğiz:

Hudeybiye barışı hakkında inen ayetlere getirilen yorumlardan¹⁵⁷ sonra Mâtürîdî, “Allah onların kalplerindekini bildi”¹⁵⁸ ayetindeki bilginin konusunu sahabelerin kalbine doğan ‘savaşmayı istememe ve kötü görme (kerâhet)’ durumunu Allah’ın bildiği şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre, “buradaki sevmeme durumu, insanî yaradılıştan kaynaklanan bir durumdur. Yoksa seçmeyi hoş görmeme değildir. Çünkü sahabeler, Kâbe’ye varmayı umuyor ve oraya girmeyi istiyorlardı. Kendilerine ait ziyaret yılında oraya girmeme yönünde anlaşma yapılması zorunluluğu doğunca geri dönmek zorunda kaldılar. Bu durum onları sarstı ve böyle bir karardan hoşlanmadılar. Ancak, bu hoşlanmama insanın yapısından kaynaklanan bir şeydir. Yoksa seçmenin sonucunda ortaya çıkan bir kötü görme değildir. Bazen insanın bir şeyden hoşlanmaması mümkündür. Ancak iyi, onun dışındaki bir alternatif de olabilir.”¹⁵⁹

Mâtürîdî burada, toplumsal bir varlık olarak insanın ahlâkî tutum ve davranışlarının arkasındaki zihnî unsurları dikkate almakta ve bir durum hakkında ahlâkî değerlendirme yaparken aklın hükümleriyle yaradılışın yönelimlerinin farklı olacağını, dolayısıyla bunlara dayalı yapılacak ahlâkî değerlendirmede dikkatli olunması gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu bakış açısına göre insan, ahlâki bir varlık olması yönüyle elbette fiillerini kendisi seçer. Ancak, fiilinin bazısında aklın değil de yaradılışın yönelimi baskın gelir. Sözü edilen fiil de, yaradılışın benimsediği ama aklın reddettiği doğrultuda gerçekleşir. Kişi bunu yaparken, aklın, o fiil hakkındaki “iyi” ya da “kötü” hükmünü reddettiği ya da kabul ettiği için yapmaz. Sadece insanî yaradılışı yönüyle o fiili istemiştir, o kadar. Çünkü Mâtürîdî’ye göre, insanî yaradılışın bir şeyi faydalı ve güzel gördüğü için onu elde etmeği iyi; zararlı olduğunu hissettiği zamanda ondan nefret ederek kötü görmesi gayet doğal bir

¹⁵⁷ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, vr. 644^b

¹⁵⁸ 48/18

¹⁵⁹ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, vr. 644^b. (Ayrıca Mâtürîdî bu yorumunun ardında, “...kadınlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız bilin ki, Allah’ın sizin hakkınızda çok hayırlı kılacağı bir şeyden de hoşlanmamış olursunuz!” (4/19) ayetini anarak ‘insanî yaradılışın iyi ya da kötü gördüğü ile gerçekte yani aklen iyi ya da kötü görme’ hakkında öne sürdüğü değerlendirmelerini destekleme yoluna gittiği anlaşılıyor.)

durumdur.¹⁶⁰ Öyleyse, ahlâkî değerlendirmelerde kişinin yaradılışça bazı şeyden nefret etmesi ya da hoş görmemesinin doğal bir durum olduğu hesaba katılmalıdır.

Nitekim sözü edilen olayda, peygamberin arkadaşları önlerine çıkan iki şeyden birini seçme durumundaydılar. Yani, ya evlerinden çıkış amaçları doğrultusunda Kâbeyi ziyaret edecek ve doğal olarak kendilerini bundan alıkoymak için bekleyen Mekkelilerle savaşı da kabullenmiş olacaklar. Ya da, istemeye istemeye, yapılacak anlaşma gereği geriye döneceklerdi. İşte Mâtürîdî, bazı yorumcuların, ziyareti gerçekleştirmeksizin geri dönme alternatifini onların içlerine sinmeden ve aklî olarak seçtikleri görüşünü aktarır. Ona göre ise burada, açıkça, aklın ve yaradılışın ahlâkî bir duruma ilişkin değerlendirmedeki farklılığı öne çıkmaktadır. Bu, içinde bulunulan ruhsal sebeplerle barış seçeneğini hoş görmeme ve savaştan nefret etme gibi yaradılıştan kaynaklanan bir yönelimle akla dayalı bir tercihin farklı şeyler olduğunu ve her ikisinin verdiği değer hükmünün kendi açısından değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyan bir yaklaşım tarzıdır.

Mâtürîdî'nin burada, târihi bir olaya ahlâkî insan varlığı açısından yaklaştığı ve ahlâkî değer duygusunun oluşmasında aklın yanında yaradılışın da hesaba katılmasının gerekli olduğu görülüyor. O halde, ahlâkî durumlarla alakalı ortaya çıkan değer yargılarına hem akıl, hem de yaradılış yönünden bakmak doğru bir tavır olacaktır.¹⁶¹ Akıl ve yaradılışın değer hükümlerinin nasıl belirdiğine, en azından, burada Mâtürîdî'nin yaptığı gibi, ilke bazında bakma ve böyle bir değerlendirme yöntemi benimsemenin kişiye, yanlış ahlâkî sonuçlara ulaşmaktan koruyacağı anlaşılıyor.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 697^a

¹⁶¹ Hatta bazı yorumcuların bu ayrıma dikkat etmediklerinden olsa gerek hatalı değerlendirme yaptıklarını Mâtürîdî'nin, yine bu bağlamda söylediklerinden anlamaktayız: "Savaş gibi bir durum söz konusu olduğunda insan, bundan korkar ve çekinir. Çünkü bu işin sonucunda kişinin ölmesi mümkündür. Bu yüzden savaş, Allah'ın emri de olsa insan, yaradılışı gereği bundan ürperir ve içini bir sıkıntı kaplar. Bu, normal bir durumdur. Çünkü içinde kendi ölümü muhtemel olan bir şeyden korkmak ve çekinmek insan için normal bir durumdur. Bu sebeple, bu gibi durumla karşılaşmanın kızması ve bu fiili kötü bir fiil olarak görmesi de doğrudan Allah'ın hükmüne karşı bir kızgınlık ve beğenmeme değildir. Bu, yaradılış gereği dışı çıkan bir tepkiden ibarettir. Savaş gibi bir fiili, "kötü" görmek, seçmeye dayalı bir kötü görme olmadığı gibi savaş emrine karşı insanın içinde sıkıntı doğması da yanlış bir şey değildir. Bu sebeple burada, peygamberin, "Allah'a kavuşmayı severek isteyene Allah da kavuşmak ister, Ona kavuşmayı istemeyene Allah da kavuşmak istemez" demesi ile de ilgili bir durum söz konusu değildir. Böyle değerlendirmek yanlıştır. Çünkü mümin, din yolunda ölümden sonra kendisi için hazırlanan şeyleri elbette bilir. Bunlara ulaşmak için ölüm yolundan geçmesi gerektiğinin de farkındadır. Ancak müslüman olsa bile, insan, genelde ölümden ve ölümcül olan hastalıklardan yaradılışı gereği korkar. (Bkz. A.y.)

Yukarıdaki örnek olaydan hareketle, yaradılış yönünden bakıldığında amaç, ister dinin şerefini korumak isterse Kâbe ziyareti olsun, savaşa hazır kimselere hac kıyafetiyle karşı koymanın kabul edilemeyeceğinin ortaya konduğu yorum, bize şöyle bir değerlendirme ölçütü vermektedir: Ahlâkî bir konuda, gerek niyetin gerekse amacın “iyi” oluşu, o şeyi tek başına ‘övülür’, ‘hikmetli’ ve ‘uygun’ yapmaya yetmez. Aynı zamanda, insanın doğal yapısının ortaya koyacağı tutuma uygunluk da hesaba katılmalıdır. Nitekim hac kıyafetiyle din uğrunda savaşa kalkışmayı bu doğal yapı kabul etmediği gibi akıl da kabul etmemiştir. Sonuçta, Mâtürîdî’nin ortaya koyduğu ahlak görüşünün bir yansıması olarak bazı durumlarda akıl ve yaradılışın gösterdiği değer hükmü aynı yönde gerçekleşebilmektedir.

Matüridi’ye göre insan, yaratılıştan getirdiği kabiliyetleri sayesinde herhangi bir zorlama olmaksızın “iyi” den tiksinti duymayıp “kötü” olanı da onaylamayacaktır. Mâtürîdî’nin, insanî yatkınlıkla alakalı bu yorumu tüm insanların, hiç olmazsa ilke olarak aynı değerlendirmede bulunma gücünün varlığına işaret etmektedir. Yani bu açıdan bakıldığında ahlâkî değer, bireylere göre değişen bir şey değildir. Mâtürîdî’nin bu yaklaşımının ahlâkî iyi ve kötü’yü sezgiye dayalı olarak açıklayan, ayrıca insan zihnî ile sezgi’yi hem ahlakın, hem de dinin iki kaynağı olarak kabul eden H.Bergson’u¹⁶² hatırlattığını söyleyebiliriz.

Bergson’un, “ahlâkî bilginin kaynağı olan sezgiyi kendi bilincine varmış içgüdü”¹⁶³ olarak tanımlaması ile Mâtürîdî’nin ahlâkî bilgi konusunda doğuştan gelen yatkınlık anlamındaki “*tab*” kavramı arasında anlam yakınlığı vardır. Bergson’a göre de, ahlâkî fâil aynı Mâtürîdî’deki gibi iyi ve kötü’nün bilgisini kendi yaratılışında ve iç dünyasında bulmaktadır. Bunun yanında Bergson, salt zihnî ürün olan bir ahlak anlayışının kapalı toplum ahlakı olup böyle bir ahlakta özgürlüğün değil, yasaların egemen olduğu; sezgi temelli açık toplum ahlakında ise bilakis, sevgi ve özgürlüğün egemen olduğundan söz eder. Böylece Bergson, doğru ve tutarlı bir ahlak anlayışını *zihin* ve *sezginin* birlikte gerçekleştirebildiğini ileri sürer. Benzer olarak Mâtürîdî de, aklın yanında insanın doğuştan gelen yatkınlık anlamındaki yaradılışının da ahlâkî değerlerin bilinmesindeki önemine vurgu yapar.

¹⁶² Henri Bergson, **Ahlak ile Dinin İki Kaynağı**, M.E.B.Y., İstanbul 1967, s.310; **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, (çev. Şekip Tunç), M.E.B.Y., İstanbul 1990, s. 119.

¹⁶³ Bedîa Akarsu, **Çağdaş Felsefe- Kant’tan Günümüze Felsefe Akımları**, İnkılap Yayınları, Ankara 1994, s. 144.

Ahlak sahasında göreceli yaklaşımın doğurduğu sakıncalara dikkat ettiğimiz zaman, Mâtürîdî'nin, insanın yaradılışı sayesinde “iyi” den tiksinti duymayıp “kötü”yü de onaylamadığını ifade etmesini önemli görüyoruz. Buna göre ahlakî değer, kişiden kişiye değişen bir nitelik taşımayacaktır. Bu yaklaşım, her zaman kendi yararını arayan insanların ortak ahlâkî değerler etrafında toplanmasını ve bu değerlere uygun davranmasını kolaylaştırabilir. Belki de sırf bu sebepten ötürü, Mâtürîdî'yi, ahlâkî değerleri en iyi bilen ve belirleyen olarak Tanrı'yı kabul eden teist öznelci görüşten ayırmak gerekir.

1.3.3.2. Akıl ve Yaradılışın Haber'le İlişkisi

Mâtürîdî'nin genel olarak, değerler alanında nesnel, yani Tanrısal iradedden bağımsız ve akılla bilinebilen bir ahlâkî yapıyı savunması, olgusal anlamda dış âlemde de nesnel bilgi elde etmenin imkânını savunması düşüncesi ile paralel ilerler. Ona göre, “*dış dünyayı ve ona ait nitelikleri bilmek için verilen duyular, insana o alanla ilgili bilgiyi kazandırdığı*”¹⁶⁴ gibi aynı şekilde akıl gücü de, duyuların sağladığı bilgiye dayalı olarak söz konusu fiilin sonucu hakkında düşünme sürecine girmektedir. Ardından akıl, elde ettiği bu duyusal veriler yardımıyla ahlâkî değere ilişkin nesnel ahlâkî bilgiye ulaşabilmektedir. Bu durum, bilginin kaynağı ile alakalı olduğu kadar Mâtürîdî'nin ahlak görüşünün bilgi görüşünden ayrı düşünölemeyeceğinin de göstergesidir.

Matürîdî'nin ahlak görüşündeki sırf aklî performansla elde edilen nesnel ahlâkî bilgi yönü vurgulamak adına, kendisi dışındaki bilgi vasıtalarını da denetleme gücüne sahip olan aklın verdiği değer hükmünün haber ile olan ilişkisini gösteren ve sağlıklı işleyen her aklî gücün verdiği hükmün nesnelliğini gösteren şu önemli metnin ele alınması yerinde olacaktır:

¹⁶⁴ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 217^b; Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 9.

“Homoseksüellik (livata), hem akıl, hem de dînî bakımdan kötü görülen bir fiildir. Bir fiilin dînî açıdan yasaklanması veya helal kılınması ise, onlar hakkındaki ilâhi nimet ve lütfun delilidir. Örneğin, yemek içmek ve cinsel birleşmede bulunmak, dünyada insan neslinin devamı için helal olan fiillerdir. Çünkü bunları reddetmek insan türünün yok oluşuna sebeptir. Ayrıca, insanın yaradılışında bulunan ve kişiyi helal şeylerden yararlanmaya yönelten arzu, istek ve ihtiyaçlar da bu dünyanın devamının bir şartı olmuştur. Homoseksüellik ise, bu gayeyi gerçekleştirmekten uzak olup sadece şehvete uygun davranmak demektir. Bu sebeple, dini bakımdan yasaklayıcı bir hüküm gelmemiş olsa bile bu fiil, aklî açıdan kötü bir fiildir.”¹⁶⁵

Temel olarak, ahlâkî kötü’yü bilmede öncelik aklî güce ait olmak kaydıyla, haberin bildirdiği ile aklın gösterdiği hususların yararlık yönüyle Tanrı’nın da bir lütfu olarak aynı sonuçta birleştiği görülüyor. Ayrıca, dini açıdan haram olan bir fiil, ‘ahlâkî kötü’ye; helâl olarak değerlendirilen bir fiilin de, ‘ahlâkî iyi’ye karşılık kullanıldığı ve sonuçta her iki unusurun ortaya koyduğu hükmün, insanî yarara hizmet ettiği anlaşıyor. Matürîdî’nin, bedenî ihtiyacı gösteren yeme-içme ve cinselliğin Tanrı’nın insana bir lütfu ve nimeti olduğunu belirterek dünya hayatının sürekliliğinin bunlara bağlı olduğunu ifade etmesi, düşünülen amacın gerçekleştirilmesi hususunda ortaya konması gereken ahlâkî çabaya özellikle dikkat çekmektedir. Onun yaklaşımı açısından, âlemdeki varlığın yaratılmasındaki Tanrısal amaca bağlı olarak, insanın birincil görevi, akli, söz konusu gayeyi kavramayı sonuç verecek şekilde kullanmaktır. Kişinin, ancak böyle bir çaba içine girdiği takdirde Tanrı’nın bir lütfu olan bedenî ve ruhî yapısı üzerinde inceden inceye düşünmek suretiyle bu nimetlerin amaçsız ve anlamsız olamayacağını idrak edeceği ve ahlaki yükümlülüğünün farkına varacağı öne sürülmektedir.

Fiziksel açıdan bakıldığında, insana verilen yeme-içme ve seks gücünün amacının, bu dünyada insan soyunun devamlılığı olduğunu belirten Mâtürîdî, bu amaca uygun olmayan bir cinsel birlikteliğin aklî açıdan kötü olduğu gibi dini bakımdan da haram hükmünde olduğunu söylemektedir. Burada, ahlâkî bir yargıyı ifade ettiği görülen haram ve helâl terimleri sonuçta, aklın “iyi” ve “kötü” hükmüyle birleşmiştir. Mâtürîdî, aklın, söz konusu fiili kötü olarak değerlendirmesi hususunu, varlığın taşıdığı amaçlar yönüyle ele almaktadır. Onun dediği gibi, insan fiillerinden olan yemek-içmek ve cinsel birleşme fiilleriyle amaçlanan şey, öncelikle insan

¹⁶⁵ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 203^b

türünün ve dolayısıyla dünyadaki yaşamın devamının sağlanmasıdır. Homoseksüelliğin ise, bu amacı göz ardı ettiği ortadadır. Burada, ilgili fiil hakkındaki 'kötü' değer hükmünün ahlâkî gerekçesi, ahlâkî bir eylemde bulunması zorunlu olan fiil-amaç birlikteliğinin görülmeşiştir. Bu sebeple, amaca uygun fiil 'iyi'; uygun olmayan fiil de aklî açıdan 'kötü' görüldüğü için, ilâhî buyruk söz konusu olmasa bile tek başına akıl gücü bu eylem hakkında "kötü" hükmünü verebilecektir.

Mâtürîdî'nin, Tanrı düşüncesinden kaynaklanan bir ahlak görüşü oluşturmadığı bilakis, varlıktan hareketle Tanrıya giden rasyonel yaklaşımı benimsediği ve ontolojiye dayalı bir ahlak geliştirdiği görülmektedir. Bu yaklaşım, onun, varlık hakkındaki gözlemden hareketle Tanrısal bir nimet ve lütuf eseri sayılan şeyleri aklî sınırlar ve amaçlar doğrultusunda kullanmayı hikmet'e yaraşan; aksine davranmayı da, sefeh'e yaraşan bir iş olarak değerlendirmesinde de görülür. Zira ona göre, hikmet, bir şeyi olması gereken yere koymak; sefeh ise, onu kendi konumundan başka bir yere yerleştirmektir. Hikmet, bizâtihi "iyi"; sefeh ise, bizâtihi "kötü"dür.¹⁶⁶

Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin ahlak görüşü açısından şöyle bir sonuç da çıkarılabilir. Bilindiği gibi, ahlak felsefesinde iyi hayatın ölçütü örneğin, Stoacılar da aklın yönetimindeki doğaya uygun yaşam¹⁶⁷, hazcılarda (*hedonist*), bedensel boyuttaki zevk¹⁶⁸ olarak düşünülmüştür. Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşü ise, ahlak anlayışında akla verdiği önem doğrultusunda, akla uygun yaşam sürmeyi 'iyi' olarak değerlendirmesi yönüyle Stoacıların görüşünü hatırlatmaktadır. Ancak, Mâtürîdî, kendi başına iyi olmayan, çeşitli hazlara, güzelliğe v.s.'ye karşı Stoa ahlakında olduğu gibi kayıtsız kalmayı değil, bunları amacı doğrultusunda kullanmanın gereğinden söz etmesi bakımından onların görüşlerinden de ayrılır. Aynı şekilde o, çeşitli hazları elde etmeğe yönelik bir güç olan şehveti, "kendinde" değil de bir gayenin aracı olarak görmesi yönüyle de hazcı görüşten bütünüyle uzaktır.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 44^a, 337^a, 359^b, 435^a.

¹⁶⁷ Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, s. 58; A.Cevizci, **a.g.e.**, s. 56; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Yayınevi, İstanbul 1990, (6.basım), s.105.

¹⁶⁸ Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s. 47; A.Cevizci, **a.g.e.**, s. 44.

Ahlak açısından aklî gücü değerlendirdiğimiz bu başlık altında, son olarak, Matürîdî'nin cahiliye dönemi Arap toplumunun ahlâkî durumları bağlamında yaptığı ve bilgi-fiil ile akıl-hikmet kavramlarıyla da alakalı olan şu önemli açıklamasını buraya almamız uygun olacaktır. Ona göre;

“Arapların, haksız yere adam öldürme, zina yapma ve çocukları öldürmekle ilgili ayetlere muhatap olmalarındaki sebep, onların, aklın kötü gördüğü, hikmete yakışmayan ve sefehe uygun düşen kötü âdet ve fiillere sahip olmalarıdır. Örneğin, onlara “zinaya yaklaşmayın! O, kötü bir iştir” denildiğinde, bu fiil, hâlihazırda zaten hem akıl hem de hikmet açısından kötü bir fiil idi. Çünkü bu işlerin hoş görülmesi demek, her şeyden önce kendisiyle ilim ve hikmete ulaşılan bilginin ortadan kalkmasını savunmak anlamına gelirdi. “Allah, kötü şeyi emretmez!” ifadesi de gösteriyor ki, vahiy ile bildirilmeden önce zina yapmak, akıl ve hikmet yönüyle zaten kötü bir fiil idi. Eğer onun bu iki yönden kötü olduğu bilinmiyorsa olsaydı, bu yönde bir yasaklama ifadesi de ortaya çıkmayacaktı.

Aynı şekilde, adam öldürmenin mubah görülmesi de, bu âlemin yaratılmasıyla amaçlanan şeyin ortadan kalkması demektir. Bu sebeple, haksız yere bir cana kıymak, aklî açıdan dehşet verici bir iştir. Zinanın kötü olması da, aynı açıdandır. Yani, hikmet ve akıl yönüyle o da kötü bir davranıştır. Demek ki, Allah'ın, haksız yere cana kıymayı haram kılmasında insanların yaşaması; buna göz yumulmasında ise, âlemin yaratılmasındaki amacın ortadan kalkması söz konusudur. Yukarıda, zina fiilinin aklî olarak kötü bir fiil olduğunu söyledik. Aynı şekilde bu fiilin mubah görülmesi demek, bilginin ortadan kalkarak bilgisizliğin onun yerine gelmesi; yasaklanmasında ise, bilginin canlılığının korunması yoluyla istenilen ilimlere ve hikmete ulaşılması anlamı bulunmaktadır.¹⁶⁹

Bu uzunca ama önemli metni, önceki metinle bağlantılı değerlendirmek gerekir. Orada Mâtürîdî, zina fiili hakkında bazı yorumlar yapmıştı. Fiile ilişkin bir amacının bulunması o fiili ahlâkî yapan nitelik olduğu gibi aynı zamanda, onu hikmete de uygun hale getirmekteydi. Zira Matürîdî'ye göre hikmet, amaçsız fiile zıttır.¹⁷⁰ Dünyanın yaratılmasında da önemli gayeler vardır. Bu gayelerden birisi, burada dile getirildiği şekliyle, insan soyunun ve dolayısıyla dünyanın varlığının

¹⁶⁹ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 358^a

¹⁷⁰ **a.g.e.**, vr. 674^a

sürmesidir. Mâtürîdî, homosksüelliğin cinsel birleşmedeki bu amacı yok saydığını ifade etti. Onun genel ahlak görüşü bakımından düşündüğümüzde, zina fiilinin homoseksüellik gibi olmadığı ve bir şekilde de olsa bu fiil ile de türün devamlılığının sağlanacağını ileri sürülmesi, aklın, varlığını duyulara dayalı tespit ettiği âlemdeki hikmet gerçeğine ters düşeceğinden mümkün değildir.

Zina'yı Matüridi'nin hikmet görüşüne bağlı olarak değerlendirdiğimiz zaman, sadakatsizliğe yol açan, düzensiz, güven vermeyen, karşılıklı olarak adalet duygusunu zedeleyen ve neslin sağlıklı yapısının bozulmasına sebep olan bir fiil olması bakımından onunla ilgili Tanrısal buyruk olmasa bile hikmet'e zıt ve sefeh'e uygun düşen bir fiil olduğunu kavramak mümkündür. Bu yüzden, akıl ve hikmet bakımından uygun olmayan böyle bir cinsel yaşamda hikmet'in yerini zulmün alacağı da açıktır. Ayrıca, böyle birlikteliklerin bulunduğu bir toplum yapısından Mâtürîdî'ye göre ilim ışığının doğması da beklenemez. Tam tersine, bilgiye sahip olma ve bilgeliğin peşinde gitme anlayışının kaybolduğu böylesi bir toplum yapısında kabiliyetler heder olurken bilginin yerini de cehalet alacaktır. Demek oluyor ki, insan hayatında olumlu ahlâkî değerlerin yerleşmesi, olumsuz olanların uzaklaştırılması ve evreni kapsayan İlâhî hikmet'e uygunluk adına; homoseksüellik, zina ve adam öldürme gibi fiillerin kötü görülmesi, o konuda Tanrısal bir buyruk olsun ya da olmasın her şeyden önce sağlam aklın işleyişinin bir sonucu olarak belirmektedir.

Ayrıca, burada, kötülüğü aklen bilinen bir fiil ile bilgi arasında kurulan ahlâkî bağ, Matüridi'nin anlayışında bilgi ile fiilin birbirinden ayrı düşünülmediğini zaten, onun hikmet kavramının bilgi ile fiili birlikte ihtiva ettiği gerçeğini bir kez daha ortaya koymaktadır. Öyleyse, haber bilgisi olmasa bile şayet, akıllı bir fiil hakkında "kötü" hükmünü veriyorsa o şeyin terk edilmesi ahlâkî açıdan 'gereken' bir durumdur. Bu konuda din ise aklın hükmünü onaylamaktadır. Bu değerlendirmeden hareketle, kötü fiilden uzaklaşma sonucunda hem hikmetin gereği yerine getirilecek, hem de bilgiye ulaşmanın önündeki muhtemel bir engel bertaraf edilmiş olacaktır. Aksi durumda ise, hikmetin iki ayağından birisi olan bilgi ortadan kalkacağı için açılan boşluğa cehalet dolacaktır.

Öyle görülüyor ki, hikmet, bilgi ve fiili birlikte ihtiva ettiği¹⁷¹ için, hikmet'e uygun bilgi ve bu bilgiye dayalı gerçekleşen bir ameli hayat Mâtürîdî'ye göre, aklın iyi gördüğü ve dinin de onayladığı bir hayattır. Aksi durumda, hikmetin iki ayağından birinin yıkılmasıyla da, hem birey hem de toplum hayatı açısından tehlikeli durumların doğması kaçınılmaz olacaktır. Ayrıca, Mâtürîdî'nin, günün Arap toplumunun 'adam öldürmeme' ve 'zina etmeme' gibi buyruklara muhatap olmalarını onların "aklî kötülük ve sefehlere kaynaklanan ve hikmetten uzak kötü huy ve fiillere sahip olmalarına"¹⁷² bağlaması, ahlâkî değer duygusunun aklî kaynağını göstermesi yanında düşünce tarihi açısından oldukça önemli bir tespit olarak da görünmektedir. Mâtürîdî'nin ifadesinden Cahiliye Arab'ının belki de, akılsal faaliyetlerle ilgili bir gelenekten mahrum olmaları yüzünden veya başka bir şeyin etkisiyle aklî kötülükle iç içe olduklarını anlıyoruz. Gerçekten de günün Arap toplumunun sözü edilen yapıda olduğuna dair düşünceyi İslam Felsefesi kaynaklarında görmekteyiz: "Cahiliye döneminde Araplar, kültür ve gelişme bakımından farklılık gösteriyorlardı. Bu, onların, bir yerde ve bir mekânda sâbit kalmaksızın sürdürdükleri hayat şartlarından ve başka milletlerle olan ilişkilerindeki ayrılıklardan kaynaklanmaktaydı. İşte bu hayat şartlarına bağlı olarak günün Arap toplumu **öğrenmeye ve derin düşünmeye** fırsat bulamamışlardır."¹⁷³

Demek ki onlar, Mâtürîdî'nin yerinde tespitiyle, aklî olarak kötülüğü bilinen hususlara yabancılaştıkları için aklî çıkarımlarında bozukluklar meydana gelmiş ve bunun doğal bir sonucu olarak, sefeh'e uyan bir yaşam tarzını benimseyip sürdürdüklerinden aslında kötülüğü aklen bilinen hususların "kötü"lüğünün haber vasıtasıyla onlara hatırlatılması zorunluluğu doğmuştur.

1.4. İYİ ve KÖTÜ'NÜN DAVRANIŞA YANSITILMASI

Ahlak ve değer ifade eden önermelerin bireylerin yaşantıları için son derece önemli bir yeri vardır. Çünkü onlar bireylerin bütün yaşantısını düzenler ve onlara yön verirler.¹⁷⁴ Değer'in ne olduğu sorusuna, iki tür cevap verilebilir. Birisi, değer, insanın, kendi içinden hareketle yaratılan bir şey olduğu, diğeri de, onun, insan

¹⁷¹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 351^b

¹⁷² Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 358^a

¹⁷³ Y.Kumeyr, **İslâm Felsefesinin Kaynakları**, (çev. Fahirettin Olguner), Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 13.

¹⁷⁴ Şafak Ural, "Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlak", **Doğu-Batı**, sayı 4, Ankara 1998, s. 42.

tarafından kabul edilen bir şey olduğudur. Dolayısıyla, değerın oluşumu da, iki şekilde ortaya çıkar. O, ya yeni bir şey ortaya koymakla, ya da önceden var olanın kabulüyle ilgilidir.

Çalışmamızın başında da belirttiğimiz gibi, ikinci bakış açısından değer, kendisine yöneldiğimiz bir şey, yani bir yönelim nesnesidir. Değer, şayet kendisine yöneldiğimiz bir şey ise, o zaman değerın oluşumuyla ilgili soru, ne tür değerlere yönelmek gerektiği sorusuna dönüşmektedir. Ne tür değerlere yönelmek gerektiği sorusuna verilecek cevap ise, değerın, normatif yönünü oluşturacağı için bu başlık altında, ahlâkî değerın davranışa yansıtılarak kişinin ahlak yapısında yerleşik hale gelmesi sürecini ele alacağız. Bunu yaparken Matürîdî'nin konuyu hep inançla bağlantılı değerlendirmesi sebebiyle biz de bu doğrultuda hareket ederek inançla birlikte inceleyeceğiz.

Değer duygusunun kaynağı ile ilgili açıklamalarımızda, Mâtürîdî'nin ahlak görüşü ile bilgi görüşünün birlikte ilerlediği görülmüştür. Bilgi anlayışında olduğu gibi, ahlak'ta da duyular, haber, akıl ve yaradılışın değer duygusunun kaynağı işlevini gördüğü ortaya konulmuştu. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında değer duygusunun oluşumunda hâkim rol akla verilmiş olsa bile aklen bilinen bir ahlâkî değerın nakil sayesinde pekiştirilerek ahlâkî yapıp-etmelere yansımalarının amaçlandığı görüşü öne çıkmıştır.

Belki de, haberin bu alana yaptığı destek ve katkıyla, bir bakıma, doğruluğu duyular ve akıl ile tespit edilen ahlâkî değerın hem birey, hem de toplum hayatına yansımalarının sağlanması suretiyle Tanrı'ya inanan bireyin ahlâkî yaşantısında genel bir ölçü ve bir davranış ilkesi oluşturulmuştur. Bu kısa giriş bilgisinden sonra, Mâtürîdî'ye göre, doğruluğu duyular, akıl ve haberle tespit edilen ve insanî yaradılışın da teyid ettiği "iyi" ahlâkî değerlerin kişinin davranışlarında yansımaları sağlayan ve Matürîdî'nin en önemli bir unsur olarak gördüğü inanç konusuna geliyoruz. Diğer taraftan, Mâtürîdî'nin ahlak görüşünde, kötü inancın, daha doğrusu inançsızlığın kötü ahlâkî değer'in başta gelen kaynağı olduğu görülmüştür. Aslında bu durum, her ne kadar ahlak açısından sorunlu olsa dahi, iyi ile iman; kötü ile de küfrün arasında varlık sebebi görülen bir yapının varlığı konunun bu bağlamda ele alınmasını gerektirmiştir.

İslam ahlak düşüncesine genel olarak baktığımızda da, pratik alanda, karşımıza çıkan en temel iki kategorinin, “iman” ve “küfür” fiilleri olması da dikkat çekicidir. Zira Tanrı-insan arasındaki ilişkinin Yaratan ve yaratık temelindeki bir ilişki olması yanında aynı zamanda ahlâkî bir ilişki olduğu ifade edilmiştir.¹⁷⁵ Buna dayanarak söz konusu ahlâkî bağın iki ana ayrımının iman ve küfür fiili etrafında şekillendiğini söylemek mümkünmdür. Ayrıca, genel olarak imanın olumlu ve küfrün olumsuz değerleri temsil ettiğinin kabulü¹⁷⁶, iyi ve iyiliklerin “iman”; kötü ve kötülüklerin de küfürle bağlantılı düşünüldüğünün gözlemlenmesi¹⁷⁷ de, konunun böyle bir başlık altında incelenmesini doğurmuştur.

1.4.1. İyi - İman ilişkisi

Arapça’da, (*â-m-n*) kökünden türeyen imân kavramını Mâtürîdî, “kalbin tasdiki”¹⁷⁸ olarak açıklar. Kalp hakkında o, duygu, irade ve şuuru da içine alan, tefekkür ve teemmül gibi topyekûn bir fonksiyona sahip akıl şeklinde anlaşılmalıya uygun ifadeler kullanmak suretiyle imanın temeline akıllı yerleştirir.¹⁷⁹ Sağlam ve sağlıklı işleyen bir akıldan beklenen şey de, genel olarak, “iyi” ve “kötü”nün bilgisini haber’den önce kavrama olduğunu belirtir.¹⁸⁰ Bu durumda, iman, dolayısıyla kişinin dini tecrübe durumu ile ahlâkî “iyi” arasında karşılıklı bir ilişkinin varlığı söz konusu olmaktadır.

Mâtürîdî’ye göre, peygamberler, sağlam bir inanç temeli oluşturup “tevhid”i yerleştirdikten sonra ahlâkî konulara yönelerek “din”in insan hayatında yansımalarına çaba göstermişlerdir. Hemen belirtelim ki, Mâtürîdî’ye göre, dinin ahlak’taki önemli işlevinden de önce, kişinin, ahlâkî bir varlık olarak kendi ahlakiliğini gerçekleştirme isteğinin varlığı önem taşır. Bu, her fiil gibi iman fiilinin gerçekleşmesinin de ahlâkî bir çabaya gereksinim duyması ile ilgilidir. Mâtürîdî, bu noktanın önemi sebebiyle ahlâkî değerlerin insanın iç dünyasında derinlik

¹⁷⁵ Toshihiko Izutsu, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, s. 77.

¹⁷⁶ B.A.Dar, **İslam Düşüncesi Tarihi**, (çev. Fatma Bostan), İnsan Yayınları, (İstanbul 1990), c. I içinde, s.185.

¹⁷⁷ Toshihiko Izutsu, **Kur’an’da Dini ve Ahlakî Kavramlar**, s. 249.

¹⁷⁸ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 373; bkz. Hanifi Özcan, “Mâtürîdî’ye Göre “İman-İslam-İhsan” ve “Küfür” ilişkisi” **D.E.Ü.İ.F.D.**, VIII, s. 181.

¹⁷⁹ Hanifi Özcan, **a.g.m.**, s. 181.

¹⁸⁰ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 513^a

kazanmasının koşulu olarak ‘aydınlık yolun takipçisi olma iradesini’nin önemine özellikle değinir:

Ona göre, “*inanan kimsenin imanı, kendi isteği (meşîet) ve seçimiyle (ihtiyâr) gerçekleştiği gibi, inkâr edeninki de aynı doğrultuda ortaya çıkmıştır. Kişi, imanı veya küfrü istediğinde ve seçtiğinde sonucun nasıl gerçekleşeceği hususu insanlara açıklanmıştır. Buna göre, inkâr edip zulmedenler kendilerini çepeçevre saracak bir cezadan haberdar edilirken inanan ve doğru iş yapanların yaptıklarının asla boşa gitmeyeceği de müjdelenmiştir.*”¹⁸¹

Burada “isteme” ve “seçme” kelimelerinin birlikte kullanıldığını görüyoruz. Hür seçimi gösteren ‘ihtiyâr’ kelimesinden önce, isteme ve dileme anlamındaki ‘meşîet’ kelimesinin kullanılması tesadüf değildir. Hür seçime dayalı tercihi ortaya koymanın ilk basamağı seçilmesi düşünülen şeyi ‘isteme’dir. Demek ki, kalbin bir fiili olarak iman ve küfrün gerçekleşmesini kişinin isteği belirlemektedir.

Mâtürîdî’nin, küfür fiili hakkındaki bir yorumunun ahlâkî bir değer olarak “kötü”yü küfür ile; imanı da “iyi” ile bağlantılı değerlendirmeye imkân verdiğini söyleyebiliriz. Nitekim ona göre, “*Allah’ı inkâr ederek isyan eden âsi, kendi nefesine zulmedip zarar verdiği, lehine olmayan bir işi yaptığı ve akıl ile dinin kendisini engellediği şeyi tercih ettiği için fiili kötü olmuştur.*”¹⁸²

Küfür ile kötü arasındaki ilişkiyi incelemeyi bir sonraki konuya bırakarak buradaki ifadenin, aynı zamanda, iyi ve iman arasındaki anlam boyutuna vurgu yaptığını görüyoruz. Buna göre, tek bir yaratıcıyı ilah olarak kabul edip Ona iman ederek tevhid yolunu seçen kişi, aklın ve dinin “iyi” gördüğü bir fiili seçtiği ve gereğini yerine getirdiği için nefsinin yararına olan bir iş yapmış ve böylece fiili de “iyi” niteliğini kazanmıştır. Burada, kalbin bir fiili olarak iman, akıl ve din bakımından “iyi”; küfür, yani inançsızlık durumu da “kötü” kabul edilen olumsuz bir ahlâkî değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Mâtürîdî’ye göre, her ahlâkî fiilde olduğu gibi iman ve küfür fiili hakkında da öteki dünyada bir karşılığın olması aklen kabul edilen bir durumdur.¹⁸³ Ayrıca, Mâtürîdî’ye göre din de, bu türden fiiller hakkında uygun ceza

¹⁸¹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 380^a

¹⁸² Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 77^a; **Şerh-i Semerkandî**, 147^b

¹⁸³ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 166^a, 178^a, 351^b, 358^a, 673^a

ya da mükâfatın varlığını bildirdiği için iman ederek gereği gibi davranan kişi, aynı zamanda, hikmete de uygun hareket etmiş demektir. Ona göre, hikmet'in ahlâkî açıdan "iyi" değer hükmüne sahip olduğu bilinmektedir.¹⁸⁴ O halde, imanın "iyi"; küfrün de "kötü" bir kalbî fiil olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ahlâkî bir değer kavramı olarak "iyi" ile iman arasında ne tür bir ilgiden söz edilebilir? İmanın kişiyi zorunlu olarak "iyi"ye ya da iyiliğe götürmesi beklenir mi? Mâtürîdî'ye göre imanın varlığı zorunlu olarak iyi'nin varlığını mı gerektirmektedir? Öncelikle, herhangi bir fiili ahlâkî açıdan değerli ya da değersiz yapan şeyin ne olduğu, bir başka deyişle, bir eylemin iyi ya da kötü olduğunun nasıl belirleneceği konusu kişinin bilgi elde etme vasıtalarına sahip olup olmamasına bağlıdır.¹⁸⁵ Bir de, Mâtürîdî, bilgi vasıtaları yanında haber'in de, elde edilen teorik bilginin davranışa yansıtılmasını sağlama bakımından vazgeçilmez katkısının olduğu görüşündedir. Bu durum, onun açısından ahlâkî iyi'nin "iman" çatısı altında değerlendirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu sebeple, bilgi elde etme vasıtalarına dayanarak imana ve diğer iyi fiillerin varlığına götürmesi beklenen ahlâkî bağlamı burada ele alacağız.

Bilgi vasıtaları ile ulaşılan ahlâkî ilkeler, teoriden pratiğe yansıtılırken Mâtürîdî'ye göre, akıl, insanî yaradılış ve haber, ahlâkî fiili gerçekleştirme amacı doğrultusundaki ahlaki faaliyete dâhil olmaktadır: *"İyi, peygamberin Allah'tan getirdiği ve kanun halinde insanlara bildirdiği şeydir. Kötü de, aynı şekilde Peygamberin insanları kendisinden sakındırdığı şeyin adıdır. Ayrıca iyi, sahih olan her aklın kabul ettiği ve selîm olan her yaradılışa da güzel görünen; kötü ise, sahih olan her aklın reddettiği ve selim olan her yaradılışın da kötü gördüğü şeydir. Her ikisi aynıdır."*¹⁸⁶

Burada, "iyi" ve "kötü"yü belirleme konusunda naklîn verdiği değer hükmü öncelikli olarak ifade edilmiştir. Buna göre, Tanrısal irade tarafından yapılması istenen fiiller "iyi"; yasaklananlar da "kötü" hükmünü almaktadır. Bu açıdan iyi, Tanrı'nın uygun gördüğü, kötü de, yasakladığı şeyin adı olmaktadır. Mâtürîdî'nin bu yorumu, aslında, Eşârî ahlak görüşünü yansıtırken hemen ardından "haber"i de

¹⁸⁴ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 108.

¹⁸⁵ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 85^b, 661^a; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 159^b

¹⁸⁶ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 513^a

denetleyecek ahlâkî bir yetke olarak akıl ve insânî yaradılışın hükmünden söz etmiş olması, onun ahlak görüşündeki farklılığı göstermektedir. Ancak, ona göre, haber hakkında kritik yapabilecek aklın, sağlıklı işleyen bir akıl; insânî yaradılışın da aynı şekilde sağlam ve hastalısız olması şartı dikkat çekmektedir. Böylece, şartları yerine geldiği takdirde akıl ve yaradılış, iyi ve kötü'ye dair naklîn söylediğinden farklı bir şey söylemediği gibi onu da denetleyebilen insânî bir güç olmaktadır. O halde, denilebilir ki, Peygamberin insanlara çağrıda bulunduğu iman'ın gösterdiği 'iyi'yi, sağlıklı işleyen her akıl ve yaradılış 'iyi' ; sakındırılmaya çalışılan küfrü de, 'kötü' olarak görme potansiyeline sahiptir. İşte buradan hareketle, iyi ile iman; kötü ile de küfür arasında sağlam ve sağlıklı işleyen her akıl ve insânî yaradılışın onayladığı ahlâkî bir yapının varlığı ortaya konulmaktadır.

Tanrı-insan arasındaki ahlaki ilişkide teorik unsurun yanında pratik unsurun varlığından da söz edenler, pratik unsurun diğerinden baskın olduğunu ve imanın özünü belirlediğini ileri sürerek haddizatında imanı yaşanan bir dindarlık olarak değerlendirmektedirler.¹⁸⁷ Mâtürîdî'ye göre de, benzer şekilde, gerçek anlamda yaşanan bir ahlâkî yapının temelindeki iman, ahlâkî değeri kavrama potansiyeline sahip olan akli, yapısından kaynaklanan problemler sebebiyle yaşayacağı muhtemel sıkıntılardan, bir bakıma karanlıkta kalmaktan kurtaran, nesne ve olayların görünen yönünün ötesinde, görünmeyen gizli manasını anlamaya yardımcı olan bir konuma sahiptir. Küfür ise, insandan Tanrı'ya yönelen böyle bir ahlâkî ilişkiyi kopardığı ve imanla elde edilecek teorik ve pratik bilgiden yoksun kalmaya sebep olduğu için başat bir olumsuz ahlâkî fiil olmaktadır.

Öyle görünüyor ki, inanç ile ahlâkî fiil arasında önemli bir bağ vardır. Bunu, ahlâkî değer düşüncesi ile ahlâkî fiil arasındaki ilişki olarak ta görebiliriz. Acaba, aradaki bu ilgi birbirini zorunlu olarak gerektirmekte midir? Öncelikle, bir 'fiil', fiil haline dönüşmeden önce, zihnî bir hüküm, bir inanç boyutundadır. Gerçekleştiğine tanık olunan bir fiilin ise, biri 'zihin-içi' , diğeri de 'zihin-dışı' olmak üzere iki yönü vardır. Bir fiilin 'zihin-içi' boyutu tamamlanmadan "zihin-dışı"na çıkması, hayata akıp gözle görülür hale gelmesi mümkün değildir. İşte bundan dolayı, zihin-içi zihin-dışı

¹⁸⁷ Georges Gusdorf, **İnsan ve Tanrı** (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 77.

için bir ön şart iken; aksi, mümkün olmadığı düşüncesinden hareketle iman etmek ona uygun eylemde bulunmayı zorunlu kılmamaktadır.¹⁸⁸

O halde, denilebilir ki, Mâtürîdî'ye göre, iman fiilinin zorunlu olarak doğru veya iyi eylemi gerekli kılmasından da önce, sağlam ve mâkul temele sahip gerçek tevhid inancı asıl ve esastır. Böyle bir inanç sayesinde ki, hem bireysel hem de toplumsal planda, ahlâkî ilke ve kuralların fiilde gerçeklik kazanması mümkün olacaktır. Mâtürîdî'ye göre, “*tevhid'in bir ayağı kabul, diğeri de bu kabulün gereklerini uygulamada ortaya koymak*”¹⁸⁹ olduğundan, iyi fiil imanın değil tevhid inancının pratikteki yansıması olarak değerlendirilmelidir. Mâtürîdî'nin, pratik anlamdaki iyi'yi, tevhid inancının bir gereği görmesi ahlâkî açıdan önemlidir. O, ahlâkî değer'e dair görüşünde, “bir durumdan diğerine değişmeyen “aklî” bir yönün varlığından söz etmişti. Bu görüşe dayanarak, bir şeyin aklen iyi ya da kötü oluşunu sağlayan rasyonel temel ile tevhid arasında şöyle bir pratik ilgi kurulabilir. Mâtürîdî'ye göre, tevhid, hiçbir dinde değişmeyen asıl ve öz¹⁹⁰ olup bu inancın bir kolunu “*kabul*”, diğerini de, “*pratik*”teki yön oluşturmaktadır. “İyi”, aklın onayladığı, “kötü”de aklın reddettiği ahlâkî değer hükmünü gösteriyorsa, tevhid inancının onayladığı pratik, hiçbir durumda değişmeyen, aklın iyi ve kötü gördüğü hüküm ile aynı olacaktır. Dolayısıyla, Mâtürîdî'nin, tevhid inancına dâhil olan ahlâkî pratikten söz ettiği yerde, aklın kabul ölçülerini göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca onun, ahlaki eylemi tevhidin bir gereği olarak değerlendirmesi, iman kavramı ile iyi ya da iyilik arasında zorunlu bir ilişki görmemesi “*amel imana dâhil değildir*” şeklindeki klasik formülün bir iz düşümüdür. Bu anlayışa göre, doğru davranış ile iman arasında zorunlu bir ilgi görülmediğinden imanın varlığı ile iyi fiil arasında varlık-koşulu da aranmaz. Böyle bir iddia, haddizatında, Mâtürîdî'ye göre, vahyin bildirdiğine aykırıdır. Bu sebeple o, “*Kur'an, iyi davranışlar sergileyen inananlara, büyük mükâfat verileceğini müjdeler*”¹⁹¹ ayetindeki, sözü edilen müjdeli haberin genel olarak inananlar hakkında olduğunu belirtir. Ona göre burada, özellikle, iyi ve yararlı iş yapmayan bir inançlı kişiden söz edilmez. O halde, iyi fiil işlemeyen bir kişi, elbette inançlı biri olmaya devam edeceği için bu ismin, iyi fiil ile

¹⁸⁸ Hanifi Özcan, “*Mâtürîdîliğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı*”, (haz. Sönmez Kutlu, **Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik** içinde), Kitabiyât, Ankara 2003, s. 290.

¹⁸⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 721^a

¹⁹⁰ Hanifi Özcan, **Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk**, s. 46.

¹⁹¹ 17/9

ilgisi olmadığı gibi iman konusunda iyi ve yararlı iş yapma koşulu da bulunmaz.¹⁹² Yine aynı şekilde o, “...onlar gayb’a iman ederler ve namazı kılarlar”¹⁹³ ayetinin de kendi görüşünü desteklediğini söyler. Burada, açıkça, namaz gibi bir taat fiili iman’dan ayrı ele alınmıştır. Bu sebeple, böylesi ifadelerin tamamı ona göre, “imana uygun tarzda davranmayı Allah’a iman ile eşdeğer” görenlerin iddiasını çürüten açık bir kanıt olmaktadır.¹⁹⁴

Elbette, bütün bunlara dayanarak iman ile iyi/doğru davranış arasında hiç bir alaka bulunmadığı söylenmiyor. Vurgulamak istenen şey, “sadece ve sadece, imanın bir tasdik, doğru eylemde bulunmanın ise bu tasdiğe dâhil olmadığıdır.”¹⁹⁵ Yoksa Mâtürîdî’ye göre, tevhid inancının varlığı elbette iyi davranışla desteklenmelidir. Nitekim imanın ardından, hem dini hem de ahlâkî açıdan uygun görülen fiillerde bulunmanın gerekçesi hiç uzağa gitmeden kişinin bizzat kendi varlığı hakkındaki teemmül ve tefekkür yoluyla bulanabilecektir.

Zira ona göre, “*insan, kendi yaratılışının gösterdiği üç tür iyi durumu ile karşı karşıyadır. Bunlardan ilk ikisi, Yaratıcı ile kişinin kendisi arasında, üçüncüsü de kişi ile diğer insanlar arasındadır. Yaratıcı ile kendisi arasındaki ‘iyi’nin, birinci yönü, Onun birliğinin delillerini tasdik ederek vahdaniyetine şehâdet etmek; ikinci yön ise, O’nun verdiği nimetlere karşılık Ona şükr etmektir. Bizzat yaratılışın gösterdiği insanlar arasındaki ‘iyi’ ye gelince, bu da, kişinin hoşuna giden bir iyi’yi başkaları için de istemesi ve eziyet duyduğu bir kötü’den kendisini koruduğu gibi başkalarını da korumaya çalışmasıdır. Zaten peygamber de, insanî ilişkilerde kişinin hoşuna giden bir şeyi başkaları için de istemesini; arzu etmediği şeyi onlar için de uygun görmemesini öğütlemiştir*”¹⁹⁶

Bu alıntı, ‘iyi’ ile ‘iman’ arasındaki ahlâkî bağın varlığını hem Tanrısal hem de insânî boyutta ortaya koymaktadır. Buna göre, ahlâkî iyi’nin kaynağı araştırması kişinin kendi varlığından hareketle başlamalıdır. Bu bağlamda Mâtürîdî, kişiyi, en önemli insânî fiile yani, rasyonel düşünceye davet etmektedir. Bunun temeli ise,

¹⁹² Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 353^b

¹⁹³ 2/2

¹⁹⁴ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 38^a

¹⁹⁵ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 128 ^a ; **Şerh-i Semerkandî**, 218 ^b

¹⁹⁶ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 220 ^b ; **Şerh-i Semerkandî**, 357^b

ona göre, *teemmül*¹⁹⁷ ve *tefekür*¹⁹⁸ kavramlarında saklıdır.¹⁹⁹ Böyle bir zihni faaliyetin sonucunda, “iyi” değer duygusunun varlığını keşfederek pratikte gerçekliğe büründürenin ilk ahlâkî fiilinin “iman” olacağı anlaşıyor. Mâtürîdî bu konuda kişinin kendi varlığından hareketle yapacağı teemmül ve tefekkür faaliyetinin ardından Rabbi’nin kendisine olan ihsanını, yüceliğini de sürekli anmak suretiyle elde edeceği, ilk sonucun birinci adımının tevhid inancı olduğunu ifade etmişti. İkinci adım ise, dünyadaki her şeyi insana yönelik yaratan ve her şeyi onun yaşamının sürekliliği için bir vasıta “Yapan”ı karşı şükür görevini yerine getirmektir.

Mâtürîdî, Tanrı’nın birliğini gösteren delillere dönük rasyonel faaliyetin ilk adımının “tevhid”le sonuçlanmasında tefekkür ve teemmül kavramlarına özel önem verir. Gerçekleştirilen tevhid’in, Tanrı-insan ilişkisinin “teorik bağlam”ına karşılık geldiği düşünülürse, bu ilişkinin içerdiği şükür, ibadet gibi ahlâkî davranışların sürekliliğinin korunması amacıyla kullanılan tezekkür kavramı da “pratik bağlam”ı karşılık düşünülebilir. Tezekkür kavramı, sözlükte, “*bir şeyi ders ve tekrar ile ifade ederek, neredeyse onu ezberlemek*”²⁰⁰ anlamındadır. Buna dayanarak, tevhid inancını elde ettikten sonra, başta kişinin kendi varlığı yanında, onu sayısız nimetlerle destekleyen Tanrı’ya, şükür görevinin yerine getirilmesi önemli bir fiil olarak görülmelidir. Diğer taraftan, bu konudaki derin düşünmenin, yani sahip olunan nimetler üzerinde yürütülecek zihni çabanın içerdiği anlam, insanın ahlâkî davranışlarının zaman zaman gerçekleştirilen davranışlar olmayıp süreklilik taşıyan fiiller olması gereğine de vurgu yapmaktadır.

Mâtürîdî’nin, topyekûn varlık dünyasını, ahlaka konu olacak şekilde inceleme anlamında kullandığını düşündüğümüz tefekkür, teemmül ve tezekkür kavramlarının anlamlı olduğunu, kazanılan ahlâkî durumun (iman) ardından onunla bağlantılı iyi işlerde (şükür, ibadet v.s), sürekliliğin sağlanmasının en az tevhid kadar değerli olduğunu anlıyoruz. Ayrıca Mâtürîdî’nin bu yöndeki yaklaşımı, yani gerek tevhidin hakikatini ve gerekse ona bağlı gerçekleştirilen diğer ahlâkî fiillerin

¹⁹⁷ “*Tefekkür*”, kavramının, genelde, bir şey üzerinde düşünmek anlamında kullanılan bir kelime olduğunu görüyoruz. Bkz. Firuzâbâdî, **Kamus Tercümesi**, (baskı yeri yok -1305), c. II, s. 611.

¹⁹⁸ “*Teemmül*” kavramı, bir şeyin derinlik ve hakikatine ulaşma ümidiyle, tekrar tekrar ve telaşsız bir şekilde (*teenni*), gereği gibi düşünmek manasındadır. Bkz. Firuzâbâdî, **a.g.e.**, c. III, s. 1159.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 311^a

²⁰⁰ Bkz. Firuzâbâdî, **a.g.e.**, c.II, s. 347.

sürekliliğinin sağlanması düşüncesi, İslam Ahlak Felsefesindeki ahlâkî fâzîletlerin nefste yerleşik hale getirilmeye çalışılması düşüncesi ile aynı bağlamdadır.

Nitekim Fârâbî, bu konuda şöyle der: *“Ahlâkî fâzîletler veya aşağılıklar, belirli bir mizaçtan doğan fiiller, ancak, belli bir zamanda defalarca tekrar edilmek ve ona alışık hale gelmek suretiyle nefste meydana gelir ve yerleşir.”*²⁰¹ Demek ki fiil, nefste yerleşik hale geldiği zaman, yani ara sıra değil, her zaman gerçekleştirilmek suretiyle, ahlâkîlik niteliği kazanacaktır. Ahlâkî davranışa yönelik, Mâtürîdî’nin kullandığı tezekkür kavramı da ahlak konusunda bir şeyi tekrar etmek suretiyle alışkanlık ve huy haline getirilmesine vurgu yapmaktadır. Örneğin bir başka yerde o, ahlâki bir fiil olan *“iman, kişide gerçekleştiği takdirde o kişi hakkında üç durum söz konusudur”* der. *“Ziyadelik, kararlılık ve yenilenme. Ziyadelilik, Allah’ın lütfuna bağlı bir durumdur. Ancak, kararlılık ve yenilenme süreklilik gerektiren fiillere ait bir durumdur.”*²⁰²

Görüldüğü gibi, gerek burada dile getirilen iman fiili için gerekse ona bağlı ortaya çıkacak diğer ahlâki fiillerin kararlılık ve yenilenme niteliklerini taşıması gerekmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, ister iman fiili olsun isterse diğer ahlâkî fiiller olsun, belli bir zaman sonra alışkanlıkla sıradanlaşabileceği, yani ahlâkî niteliği kaybetme tehlikesini içerdiğini hatırlatarak fiilde ciddiyete ve dinamizme davet eden “yenilenme” düşüncesini de gerekli bir şart olarak ortaya koymaktadır. Bu, ahlâkî ilke ve kuralların yaşanan, canlı ve dinamik bir yapı içinde bulunması gereğine işaret etmektedir.

Mâtürîdî, kişinin kendi varlığından hareketle derinliğine düşünme çabasını, ortaya çıkaracağı ikinci neticenin, ahlâkî davranışın kişiler arasındaki boyut olduğunu ifade etmişti. Buradan çıkarılan sonuç, aynı zamanda “birine karşı neden ahlaklı davranmalıyım” sorusunun da cevabını içermektedir. Buna göre, ahlâkîliğin gerekçesi, “yaratılışın kişiyi davet ettiği iyilikten” başkası olmamaktadır. Kişinin, kendisinin hoşlandığı ve arzu ettiği bir iyi’yi başkaları için de istemesi öte yandan, eziyet duyduğu bir kötü şeyden kendisini koruduğu gibi başkalarını da korumaya çalışması, kişinin kendi yaratılışının istediği bir çeşit buyruktur. Bu yöndeki bir düşünce gelişiminin, her nefsin, genelde zevk aldığı ve yöneldiği, ya da sakındığı

²⁰¹ Hanifi Özcan, **Fârâbînin İki Eseri**, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 2005, s. 53, 126, 165.

²⁰² Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 705^b

şeylerin benzeştiği, dolayısıyla böyle davranmanın bütün nefslerin ortak yapısı olduğu kabulüne dayandırılması da dikkat çekicidir.

İşte, bu yapısal eşitlik temelinde, kendimiz için istediğimiz bir şeye, aynı şekilde yönelen diğer nefslerin varlığını kabul etmek suretiyle, başkalarının arzu ve isteklerinin tatmininin de en az benimkiler kadar doğal olduğunun benimsenerek ona uygun davranılması, pratikteki pek çok ahlâkî sorunun çözümünü içeren bir tutum olarak görünüyor. Ahlak felsefesinde, eylemin hareket noktası olarak şahsi ve egoistik öz-çıkarın karşısına konulan özgeci, yani diğergâm yaklaşımı savunanlar da benzer şekilde hareket ederler. Ancak, hangi biçimde ifade edilirse edilsin, diğergâmlığın sonuçta, tamah, bencillik, açgözlülük, kötücüllük gibi, alternatiflerinden akla daha uygun olarak görülmesi²⁰³ durumu ile Mâtürîdî'nin görüşünün aynı sonuca vardığı söylene de, o, hareket noktasının farklı oluşuyla onlardan ayrılmaktadır. Ona göre, ahlâkî davranışın gerekçesi, kişinin yaratılıştan getirdiği ve herkeste eşit olan doğal dürtülerin eşitçe tatmini ilkesi veya aynı insânî yaratılışa sahip olma sebebiyle kötü'den uzaklaşma ve uzaklaştırmayı isteme şeklindeki tutum ve davranışı içeren bir tür ahlâkî zorunluluğa dayanmaktadır. Ayrıca, insanın, kendi tabiatından hareketle, böyle bir ahlâkî davranış ilkesine sahip olmasını, Peygamberin de öğütlediğinin ifade edilmesi, yani sorunları önce aklî yönden değerlendirip ardından naklî'n o konudaki bir sözü ile ahlâkî ilkenin desteklenmesi, akıl ve naklî'n birlikteliğine vurgu yapmaktadır.

Bundan başka Mâtürîdî, “istikamet” kavramından hareketle iyi ve iman arasında ahlâkî bir ilgi kurar. “*İstikameti, tevhid'e denk*”²⁰⁴ gören Mâtürîdî'ye göre, imanın varlığı tevhid inancının varlığına; tevhid-inancı üzere bulunmak da kişiyi istikamete ulaştırmaktadır. İstikamet lügatte, “*doğru hareket, doğruluk, sadakat ve itidal dairesinde bulunmak, akıl ve şer'in yol göstermesiyle dosdoğru hareket etmektir.*”²⁰⁵ Bu durumda, ona göre, pratik anlamda iman ve tevhidin varlığını iyi fiillerden soyutlamak mümkün değildir. İstikamet kelimesinin içerdiği anlam bunları, birlikte ele almaktadır. Ahlâkî düşünce ve yaşayışta denge anlamındaki istikameti Mâtürîdî bir başka yerde şöyle değerlendirir:

²⁰³ Ray Billington, **Felsefeyi Yaşamak**, s. 128; Alasdair MacIntyre, **Ethik'in Kısa Tarihi**, s. 185.

²⁰⁴ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 289 ^a.

²⁰⁵ Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Lügat**, “istikamet” md. Aydın Kitabevi, (Ankara 2000), s.458

*“Rabbim Allah’tır! Diyen kişi, hem iç dünyasında, hem de dışa yansıyan fiillerinde Onun Rab’liğini dile getirerek, ilâhlığı sadece Ona has kılar ve ibadetlerini de Ona yöneltir. Buna göre istikâmet, Rab ve ilahlığın Ona ait olduğunu ifade etmek suretiyle hem iç, hem de dışa dönük yaşantıda gerekeni yapmak ve gereken şeyden de kaçınmak demektir.”*²⁰⁶

Demek ki, istikamet düşüncesinin bir ayağını tevhid-inancı, diğer ayağını da bu inanca dayalı içten dışa doğru akan davranışlar oluşturmaktadır. Yani istikamet, inanç ve fiil ile doğrudan alakalıdır. Hatta kişinin ulaştığı birinci aşamadan, yani elde edilen tevhid inancından sonra *“her zaman teemmül ve nazar hali içinde olmak, sahip olunan nimetlerin farkında olmayı doğurur ve bu, insanda gittikçe artan bir yakîn haline ulaşır.”*²⁰⁷ Ama tam tersine, *“kişi tefekkür ve nazarı terk ettiği zaman öncelikle kendisine yönelen her türlü ilâhî fiilden gaflete düşer ve ardından da kalbi katılaşmaya kadar varır.”*²⁰⁸

Mâtürîdî’nin, burada ahlaka yaklaşımı teolojiktir. Çünkü iyi eylem, temelini “Allah’ın birliği ve ibadetin sadece Ona yapılması gerektiği” ilkesinden almaktadır. Aslında burada Allah kavramı, ahlâkî bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla, Allah ile insan arasındaki ilişki de ahlâkî olmak durumundadır. Zira O, insana karşı Mâtürîdî’nin de işaret ettiği gibi, terbiye edicilik, eğiticilik vasıflarıyla yönelen ve insanın yetkinleşmesi yolunda Rubûbiyyet niteliğini öne çıkaran bir ilahdır. Bu yüzden, böyle bir niteliğe sahip olan Tanrı’nın sözleri de bu gözle değerlendirilmelidir. Zira, *“sözün en değerli ve en güzeli, sağlam ve dayanıklı, doğruluk ve adaletle nitelenen, önünden ve arkasından kendisine batılın yaklaşmadığı Allah’ın sözüdür. Onun sözleri üzerinde inceden inceye düşünen ve akıl yürüten kişinin kalbi aydınlanır, göğsü ferahlar ve bu gayreti de onu iyilik ve hak yoluna ulaştırarak her türlü kötülük, şüphe ve boş inançtan kurtarır. Bu nitelikleri sahip bir başka söz yoktur.”*²⁰⁹

²⁰⁶ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 289^a.

²⁰⁷ **a.g.e.**, vr. 684^b

²⁰⁸ **a.g.e.**, vr. 684^a

²⁰⁹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 581^b

İnsana yönelen bu ilâhî fiile karşı insanın da aynı şekilde ahlâkî davranması gerekmektedir. Bu davranış tarzı ise, her şeyden önce yapılması gereken fiillere yönelik inceden inceye düşünme, yani akılcı yöntemi öne çıkarmalıdır. Bu bağlamda ve başka yerlerde de zaman zaman Mâtürîdî'nin birlikte kullanıldığını gördüğümüz, “tefek্কür” ve “teemmül” kavramları önemlidir. Tefekkür kavramı düşüncenin nesnesinin insanın bilincinin dışına yöneldiğini gösterirken anlaşılan o ki, “teemmül” kavramı ile de düşünmenin nesnesinin yine kendisi olduğuna göndermede bulunmaktadır. İşte bu değerlendirmeye dayanarak onun ahlâkının dînî olduğu kadar aklî olduğu da görülmektedir.

‘Tefekkür’ , ‘teemmül’ ve ‘nazar’ sözcüklerinin anlamlarına göndermede bulunarak desteklenen ayırım, teorik ilişkiden pratiğe, yani iyi’den iyiliğe geçilmesinin yolunu da göstermektedir. Mâtürîdî’ye göre, kazanılan tevhid inancından sonra bu kazanım üzerine sürdürülecek ahlâkî dinamizm daha önce de belirttiğimiz gibi, ancak istikamet ile sağlanabilecek olan ve göz ardı edilmemesi gereken bir husustur.

Öyle anlaşıyor ki, Mâtürîdî açısından, iyi ve iman arasında varlık-koşulu bulunmamakla beraber, tevhid inancı doğrultusunda eylemde bulunma ve bu yönde gerçekleştirilecek iyi ve yararlı işlerin ahlâkî yetkinliğin kazanılmasındaki rolü de oldukça önemlidir. Bu yüzden, iyi ve yararlı iş yapma düşüncesi kişiye istikâmet üzere olmayı sağlayacağından bu hedefe ulaşmaktan alıkoyan, “*her türlü kötü fiilden uzak durmak ve terk edilen her kötü bir fiilin yerine imana yaraşır uygun fiiller koymak*”²¹⁰ istikâmetin şartı olarak görülmüştür. Zaten Mâtürîdî’ye göre, inançlı bir kimsenin “*engellemenin bulunmadığı helal fiillerle, yapılmaması istenen haram fiillerin arasını kesin bir çizgi ile ayırması ve yasaklananlarla arasına bir perde çekmesi de gerekmektedir.*”²¹¹

İstikâmet olarak nitelenen ahlâkî dinginlik durumu, ahlâkî iyi’nin davranışa yansıtılması ile alakalı görünüyor. Her ne kadar, iyi-imân arasında olumlu bir bağ olduğu ileri sürülse bile, Mâtürîdî’nin ahlak anlayışı açısından gerek ahlâkî yaşantıda canlılığı devam ettirmek ve gerekse Tanrı karşısında bir kul olarak ahlâkîlik niteliğini ümit ve korku bağlamında ölünceye kadar sürdürmek gibi

²¹⁰ a.g.e., vr. 705^a, 89^a

²¹¹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 187^a

amaçlar sebebiyle, fiillerde her zaman iyi'yi arama ve onu gerçekleştirme iradesi göstermek gerekmektedir.

İman ve iyi arasındaki ahlâkî ilişkide öngörülen canlılığı, görüşleri doğrultusunda betimlemeye çalıştığımız Mâtürîdî bu konudaki Kur'an'a dayalı şu anolojiyi sunar: *“İmanı, güzel ahlak ve edebi kendinde toplayan kişi, kristal kabının içinde, etrafına ışık saçan bir lamba gibidir. Ancak, her inanan da bu durumda değildir. Sözü edilen kişi, bedeni yanında nefsinin, kalbini ve bütün amel ve fiillerini tertemiz tuttuğu için onun göğsü, sanki içinde parıldayan bir lamba bulunan bir kaba benzer. Parıldayıp duran lamba, onun imanından başkası değildir.”*²¹²

Tevhid dininin kendine uygun imanı, bu imanın da, yerleştiği insan kalbinden başlayarak dışarıya taşan, iyi ve doğru davranışları gerektirdiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî açısından, tevhid sayesinde kazanılan ahlâkî yetkinliği, ahlâkî faziletler olarak görebiliriz. Ayrıca, buradan anlaşılan bir diğer husus da, bütün insanların ahlâkî fiillerinin, iyi ve aynı seviyede mükemmel olamayacağı, dolayısıyla herkesin aynı fazilet derecesine sahip olmasının düşünülemeyeceğidir.

1.4.2. Kötü - Küfür ilişkisi

Ahlâkî bakımdan kötü, Mâtürîdî'ye göre, *sahih olan her aklın reddettiği, selim olan her yaradılışa kötü gelen*²¹³ ve aynı zamanda, *peygamberlerin reddettiği ve insanın yapmaktan men edildiği şeyin adıdır.*²¹⁴ Küfür de, benzer şekilde, bizzat kötü olan bir duruma²¹⁵ karşılık gelen kalbî bir fiildir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, Allah'ı inkâr edenin fiili, hem akıl, hem de dinin uygun görmediğini seçerek lehine olmayanı işlediği, dolayısıyla kendi nefesine zulmedip zarar verdiği için “kötü”dür.²¹⁶

Demek ki küfür, sağlıklı ve sağlam işleyen hiçbir aklın kabul etmeyeceği ve yine, her türlü ahlâkî düşüklükten uzak ve hastalıklı yönü bulunmayan her yaradılışa da kötü gelen bir fiil olmaktadır. Her ahlâkî fiilin, gerek insanın kendi

²¹² Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 450^b

²¹³ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 513^a, 695^a, 698^b; *Şerh-i Semerkandî*, 147^b

²¹⁴ Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 513^a, 584^a; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 207^b

²¹⁵ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 362.

²¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 77^a; *Şerh-i Semerkandî*, 147^b

vicdanından gerekse de çevre, toplum, ülke kanunları veya Tanrı'dan kaynaklanan bir yaptırımının bulunduğu genel bir kabuldür.²¹⁷ Mâtürîdî de, akıl, yaradılış ve vahyin “kötü” olduğunu bildirdiği küfre karşılık, Kur'an'a dayalı olarak öteki dünyada ona uygun cezanın varlığından söz etmektedir. Ona göre, Allah kullarına zulmedici olmadığı gibi, akıl ve hikmet de, Allah'ı inkâr edenin sonsuz azap ile cezalandırılmasını gerekli görmektedir. Bu durumda, cezalandırmayı terk etmek, sefeh'e uygun düşen bir davranış olur.²¹⁸ Mâtürîdî, bu fiil kendisinde bulunduğu halde ölen kişinin kendi nefesine zulmettiğini belirtmektedir. Burada nefse zulmetmek, sadece betimleyici değil aynı zamanda ahlâkî bağlamda kullanılmıştır. Zira sonuçta, her şey gibi, Tanrının bir mahlûku olan nefsin, ahlâkî ideal doğrultusunda yönlendirilmeyişi, her şeyi yerli yerine koyma anlamındaki hikmete zıt olduğundan zulüm işlenmiş demektir. Zulüm ise, Mâtürîdî'ye göre, eşyayı, kendi yerinden başka yere koyma anlamında olup, bizâtihi kötüdür.²¹⁹ İşte bu durum, küfür ile kötü'nün arasında, varlıksal bir bağın bulunduğunu göstermekte ve bir kalpte küfür fiiline yönelik bir “tasdik”in bulunmasıyla, ahlâkî “iyi”nin aynı anda bulunmasının bulunamayacağı öngörülmektedir.

“Örtmek, kaplamak, kaçınmak ve isyan etmek”²²⁰ anlamlarına gelen küfrü, sözlük anlamına uygun kullanan Mâtürîdî, küfrün, karartan, anlamı yok sayan ve gerçekliği anlaşılmaz hale sokan ahlâkî yönüne ise, şöyle değinir: “Her şey bir şeyi örter. Küfür de kalbi örterek karanlığa boğar. Kalbi bu şekilde karanlığa mahkûm olan birinin kulakları kendisiyle faydalanacağı şeyi duymaz ve bu yöndeki bir çağrıya da cevap veremez.”²²¹

Mâtürîdî'ye göre kalp, eşyanın hakikati ve her şeyin prensibinin kendisiyle kavrandığı; iyi ve kötü'nün; faydalı ve zararlının birbirinden ayırt edilmesini sağlayan hikmetlerin kendisiyle bilindiği aklın yeridir.²²² Demek ki, küfür fiili, ahlâkî sorumluluğun kaynağı olan aklın üzerini örtmek suretiyle, onun sağlıklı işleyişini

²¹⁷ W.K. Frankena, **Ethics**, s. 97-98; Ray Billington, **a.g.e.**, s. 111-122; Osman Pazarlı, **İslam Ahlakı**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 110; Yasin Ceylan, “*Din ve Ahlak*”, **Doğu Batı**, Ankara 1988, 4.sayı, s. 112.

²¹⁸ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 655^a, 482^b, 542^b, 655^a, 749^b

²¹⁹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 200, 108.

²²⁰ İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab**, “*küfr*” md., c. V, s. 46-48.

²²¹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 206^a, 640^a

²²² Hanifi Özcan, **Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk**, s. 82.

bozarak yanlış kararlar verilmektedir. O kadar ki, kalpte yerleşen bu kötü fiil yüzünden akıl ve duyular da işlev görmez hale gelmektedir. Çünkü “Allah’ı tekzib ve şirki kabul demek olan küfür²²³ kalplerde karanlığa sebep olduğundan, onun sebep olduğu karanlık, gözün ve kulağın ışığını söndürür.”²²⁴

Aynı şekilde, ahlak felsefesinde de ahlâkî değeri keşfeden insandaki değer duygusunun iki durumda gözden gizlendiğinden söz edilir. Bunlardan birincisi, insanın yaşadığı ruhsal körlük, diğeri de tutku körlüğüdür.²²⁵ Benzer bir yaklaşımla, küfür fiilinin de kalbi karartan, ahlâkî iyi ve kötünün ayırt edilmesini güçleştiren veya yok ederek sonuçta bireyi ruhsal sıkıntı ve darlığa düşüren bir fiil olarak değerlendirildiği zaman, kötü’nün tanımında olduğu gibi küfrün de insanın akıl ve yaratılışına ters gelen bir fiil olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden Mâtürîdî’ye göre, bir “*temyiz-gücü*” olan kalp, dış dünyayı anlama yoluyla insanı gaybla ilgili bazı kanaatlere ulaştıran ve onun gibi gaybı da kavrayıp zihinde ayırt etmeyi sağlayan bir “*meleke*” dir.²²⁶ Dolayısıyla bu niteliklere sahip kalbi işlevini görmekten engelleyen küfrün “kötü” değerlendirilmesi yerinde olmaktadır.

İyi ile iman arasında görülen ahlâkî bağıntıda olduğu gibi, küfür fiili de kötü ile ilgili değerlendirilmektedir. Küfrün temelinde, Mâtürîdî’ye göre, eşyanın hakikati ve her şeyin prensibinin kendisiyle kavrandığı kalbin aydınlığının yok olması ve onun vereceği hükmün yerine nefsin arzu ve isteklerinin geçmesi söz konusudur. Dolayısıyla, Mâtürîdî’nin, dini çoğulcu yaklaşımına da uygun olarak, kalpte yerleşen ahlâkî körlük halinin salt küfür hakkında olup bozulmamış İbrâhimî gelenek içindeki ‘*ed-dîn*’ ile ilgili olmadığını söylemek mümkündür.

Acaba, neden, tevhide sahip olan kişinin kalbi, ahlâkî ilkeleri kavrama yeteneğine sahip olurken, sırf, böyle bir zihnî kabulden uzak olmakla, bu yetenek ortadan kalkmaktadır? Çünkü Mâtürîdî’ye göre, “*inkâr ettiği şey hakkında elinde bir delil bulunmayan, kör ve ölü bir kişiden farksızdır. Diğer taraftan, Ona inanan kimse ise, Ona yöneliminde bir hüccet ve bürhan’a dayanmaktadır. Böylece, inandığı şey hakkında delile sahip olan, canlı ve gören kimseye benzer. Bu dünyada, insanların*

²²³ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, vr. 252^b; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 355^b

²²⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 255^a, 640^a; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 398^b

²²⁵ Robert Spaemann, **Basic Moral Concepts**, s. 30.

²²⁶ Hanifi Özcan, **a.g.e.**, s. 83.

kimisinin hayatı yeni başlarken kimisinininki sona erdiği gibi, bazıları gören ve canlı gibi, bazıları da kör ve ölüden farksızdır. Ancak, her iki insanın arasındaki bu ayırım, dünyanın nimetlerinden faydalanma konusunda eşitsizliği doğurmamakla beraber akıl ve hikmet, buradaki bu eşitliğin öldükten sonra devamını da kabul etmez.”²²⁷

Mâtürîdî'nin yorumundaki imanın “iyi” ve küfrün de “kötü” oluşu hakkında insanın akıl ve yaradılışından kaynaklanan kabul veya reddetme durumu, ne inanmayı sırf Tanrı istediği için “iyi”; ne de küfrü Tanrı hoşnut olmadığı için “kötü” yapmaktadır. Ona göre, iman eden delillere dayanarak iman eder, inkâr eden ise, seçimini haklı kılan bir delilden yoksun olduğundan, arzularına uygun hareket etmekten başka bir iş yapmamaktadır. Bu yüzden böylelerinin hiçbir şey duymayan ve görmeyen ölümlere benzetilmesi uygun düşmektedir. Mâtürîdî, Allah’a inanmayanın durumunu bazen karanlığa ve bozgunculuğa, bazen de bitki yetişmeyen çorak bir araziye benzeten Kur’an’ın ifadelerine bağlı kalırarak açıklar. Ona göre, bu kişilerin böyle nitelenmesinin sebebi, Allah’ı ve öldükten sonra dirilmeyi kabul etmemeleridir. Hâlbuki her iki husus da, hem hikmet ve akıl, hem de din yönüyle varlığı zorunlu görüldüğü için, inkâr fiili “kötü” olarak nitelenmektedir.²²⁸ Demek ki, aklî, hissî, ve dînî bilgiyi görmezden gelen bir inkârcı, her şeyden önce, aklın iç ve dış gözlem sonunda ulaştığı her şeyin yerli yerine konulduğunu gösteren hikmet ilkesine ve bütün bu bilgi sebeplerini destekleyen *nakle* aykırı davranmakla olağanüstü kötü bir fiil işlemektedir.

Çünkü Mâtürîdî’ye göre küfür, “*en kötü ve en korkunç bir fiildir. İnsanın yararına olan ne kadar nimet varsa, hepsinin Allah’tan geldiği bilindiği halde buna karşı şükür yerine nankörlük etmek, üstelik edilmesi gereken şükür kendisine bile faydası olmayan başka şeylere yönelterek tevhidden uzaklaşmak kötü niteliği hak etmektedir. Bunun yanında, küfür, sonuç bakımından da “kötü”dür. Çünkü bu açıdan küfür, şükür edenle nankörlük edeni, bozgunculuk yapanla dirlik ve düzen için çalışanı aynı konuma getirdiği için son derece kötüdür. Bu yüzden akıl, böyle bir sonucu kabul etmez. Bilakis, her ikisinin arasının ayrılmasını zorunlu görür.*”²²⁹

²²⁷ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 545^a

²²⁸ **a.g.e.**, vr. 340^a

²²⁹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 778^a

Anlaşılan o ki, kalbin bir fiili olan küfrün “kötü” olan olumsuz bir ahlâkî değere karşılık geldiğine dair tespit yerindedir.²³⁰ Bu gerçeği Mâtürîdî, kısaca “*küfür bizzat kötüdür ve sefehe uygun düşer*”²³¹ şeklinde ifade etmektedir. Mâtürîdî’ye göre, “*niteliği böyle olan bu fiili işlemek kötülerin kötüsü bir durumdur.*”²³² Hal böyle iken, Matürîdî, insanların bu “kötü” fiili işlemesinin nedenleri şöyle ele almaktadır.

Birincisi: Öcelikle bu insanlar, sahip oldukları bilgi vasıtalarını yerli yerince kullanmayan kimselerdir.²³³ Bu yüzden onlar, bu bilgi vasıtaları üzerinde yeterince düşünmedikleri için doğal olarak bilgiden uzaklaşmış ve sonuçta hep kötü fiili tercih eder olmuşlardır.²³⁴ Matürîdî’nin bu tespiti, Fârâbî’nin, nefsinin hastalığından dolayı kötü fiili seçip duran kişi hakkındaki yorumu hatırlatmaktadır. Nitekim ona göre, ahlâkî faziletli insan, daima iyi olan amaçları arzular ve özlerken kötü kişi, daima kötü olan amaçları arzulayan ve üstelik nefsinin hastalığından onların iyi olduğunu zannetmektedir.²³⁵

İkinci neden: Kötü’yü seçen inançsız biri ise, onun bu seçiminin altında inançlı birine kıyasla daha farklı bir ruhsal durum yatar. Matürîdî’ye göre, “*bu kimselerin, yapılması gereken bir iyi ve sakınılması gereken bir kötü fiil bildirildiğindeki tavırları genelde, Allah’ın gücüne karşı meydan okuma ve alaycı bir üslûbu benimseme şeklinde ortaya çıkar.* Hatta böyle davranmayı benimseyen birisi, yaptığı kötü bir fiilden sonra, “*...bakalım Allah, başımıza gökten taşlar yağdırsa ya!*” gibi bir ifadeyi rahatlıkla kullanırken, mümin kimse asla böyle bir ifade kullanmaz. Kullansa bile bunun, bir hata ve gaflet sonucu olduğu düşünülmelidir.

236

Mâtürîdî, “*insana bir zarar dokunduğu zaman hemen Allah’a yalvarmaya başlar*”²³⁷ ayetine getirdiği yorumda, buradaki “insan” kelimesinin bütün insanlar gibi anlaşılmamasını isterken de aynı yaklaşımını sürdürür. Yani, kendisine,

²³⁰ B.A.Dar, **İslam Düşüncesi Tarihi**, c.I içinde, s. 197.

²³¹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 728^b

²³² **a.g.e.**, vr. 778^a

²³³ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 178^a, 186^b, 187^a, 435^a ; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 280^a, 293^b, 300^a.

²³⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 664^b

²³⁵ Hanifi Özcan, **Fârâbî’nin İki Eseri**, s. 78.

²³⁶ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 353^b

²³⁷ 39/49

musibet ve zarar dokunan her insan samimiyet dışı bir tavır takınmaz. Ona göre, böyle davranma bir inançsızın huyu olup bir felaket ve güç durumla karşı karşıya kaldığında bu kişi, içtenlikle Allah'a sığınıp dua etmeye başlarken söz konusu kötü durum ortadan kalktığında çok geçmeden yapa geldiğine devam eder.²³⁸

Üçüncü neden: Mâtürîdî, bazı insanların, özel olarak da bir inançsızın kötü fiili seçmesinin altında, bilgi yerine sırf kendi arzu ve hevâsının bulunmasını da bir neden olarak ifade etmektedir. Nitekim herhangi bir fiille ilgili gelen haber bilgisinin temelinde belli bazı delil ve bürhanın varlığı söz konusu iken; bu kimselerin eyleminin arkasında hiçbir aklî gerekçe bulunmadığı gibi, ya kendilerinden önce yaşayanların kuru kuruya bir taklîti ya da sadece kendi arzu ve isteklerinin yerine gelmesi bulunmaktadır.²³⁹

Dördüncü neden: Bir diğer nedenin kendi içinde tutarlı görünmekle beraber ahlâkî açıdan sorunlu bir yapısının olduğunu söylemeliyiz. Burada Matüridi, gerek küfür fiilinin ve gerekse bu temel olumsuz fiile bağlı gerçekleşen diğer kötü fiillerin, onları işleyen kişinin yaratılışına uygun düştüğünü öne sürmektedir.²⁴⁰

Kötü fiili işlemenin nedenleri hakkındaki açıklamalara dikkat ettiğimiz zaman şunu görmekteyiz. Birincisi neden'de, böyle davranan insanların, daha başta, kendilerine verilen bilgi vasıtalarının mahiyetine duyarsız kaldıkları için, bilgiye ve oradan da eyleme götürecek aklî çıkarımdan uzak durdukları anlaşılmaktadır. İkincisinde ise, genel anlamda, sözü edilen insanların kibirli davranarak gerçeğe kulak tıkama tavrına şahit olmaktayız. Üçüncü neden olarak, bu insanların sahip oldukları bilgi sebeplerinin sunduğu bilgisel verileri ahlâkîliğe çevirememelerinin altında yatan sebebin, ya geçmişlerini bilinçsizce bir taklîte dayandığı ya da sırf kendi keyfi davranışlarının, arzu ve heveslerinin bulunduğu dile getirilmektedir. Bu yorumun, bir bakıma, ahlak felsefesindeki hazcı anlayışı çağrıştırdığı söylenebilir. Nitekim hazcı görüşü benimseyenlerce haz, en yüksek iyi; acı da kötü olarak değerlendirilmektedir. Onlardan, örneğin Kirene ekolünde,

²³⁸ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 585^a

²³⁹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 186^b, 187^a, 219^b; **Şerh-i Semerkandi**, 309^a

²⁴⁰ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 201^b, 186^b, 187^a

tamamıyla bedensel hazların ön plana çıktığı görülmektedir.²⁴¹ Yani, fiili yöneten unsur, bilgi değil de anlık duyusal hazlar olmaktadır. Kişinin davranışlarına etki eden unsur, nefsin bayağı arzu ve istekleri olduğu takdirde, Matürîdî'nin de belirttiği gibi, böyle davranan kişilerden akla ve hikmete uygun fiillerin çıkması beklenemez.

Mâtürîdî'nin bu yorumu, küfür ve ona bağlı ortaya çıkan kötü fiillerin altında yatan sebepleri ortaya koyması açısından öne sürdüğü ilk iki sebep, ahlâkî bakımdan, anlaşılır durumdadır. Ancak, dördüncü neden olarak sunulan görüşün, ahlakın amacı açısından sorunlu olduğunu belirtelim. Zira orada, kötü fiilin, inanmayanın yaradılışına uygun görülmesi; iyi'nin de, doğal olarak, bu yapıya yakıştırılmaması, fiile yönelik arzu ve isteğin yaradılışça belirlenen bir yönünün bulunduğunu îma etmektedir. Ahlâkın amacıyla çatışır görünen bu yorumu, diğer başka metinlerle beraber incelemeyi, fiiller konusunu ele alacağımız ikinci bölüme bırakarak özetle söyleyecek olursak, Mâtürîdî'ye göre, kötü fiili işlemenin altında ya potansiyeli kullanmama ve buna dayalı gelişen kibir ve inat, ya taklit ve sırf arzuya uygun davranma, ya da kişinin yaradılışından kaynaklanan bir takım sebepler bulunmaktadır.

1.5. “HİKMET” ve “SEFEH” BAĞLAMINDA “İYİ” ve “KÖTÜ

Mâtürîdî, gerek *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da ve gerekse *Kitâbü't-Tevhid* 'de hikmet kavramını ve onunla bağlantılı olarak gördüğü sefeh, zulüm ve adalet kavramlarını, genelde, ahlâkî açıdan ele almaktadır.²⁴² Onun ahlak anlayışında oldukça önemli bir kavram olan hikmet'in, kullanıldığı çoğu yerde, bu kavramın içerdiği “isâbet” anlamına yapılan vurgu dikkat çekicidir.²⁴³ Çünkü isâbet, terim olarak, akıl ve din açısından uygun görülme, övülen ve istenen durum²⁴⁴ anlamı taşıdığı için, doğrudan ahlak bağlamında bir değerlendirme söz konusudur. Değer duygusunun bir kaynağı olarak “iyi” ve “kötü” ile hikmet ve onun zıddı olan sefeh kavramı arasında da ahlâkî bir ilişkinin varlığı gözlenmektedir. Bu kavramlar arasındaki

²⁴¹ Ahmet Cevizci, **a.g.e.**, s. 45; Osman Pazarlı, **a.g.e.**, s. 128.

²⁴² Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 24^a, 51^a, 55^a, 321^b, 340^a, 351^a, 359^b, 527^b, 622^a, 714^a, 792^a; **Tevhid**, s. 18, 25, 96, 98, 101, 108, 134, 220.

²⁴³ Mâtürîdî açısından hikmet kavramının detaylı incelemesi için bkz. Hanifi Özcan, “Mâtürîdî'ye göre Hikmet Terimi”, **İslâmî Araştırmalar**, c. II., Sayı 6, Ocak 1988, s. 42-45.

²⁴⁴ Ragıp el-İsfahânî, **Müfredât**, Beyrut 1992, s. 494.

ilişkiyi önce teorik olarak, yani, kavramsal inceleme açısından, ikinci olarak da, bu kavramların uygulamadaki yansımaları yönüyle ele alacağız.

1.5.1. Teorik açıdan

Bazılarının, hikmet kavramından, yalnızca “sünnet”i anladıklarını söyleyen Mâtürîdî, geniş anlamda, hikmetin, her konuda isâbet etme²⁴⁵ anlamı taşıdığını ve *“hikmetin temelini de, söz ve eylemde isâbet etmenin”*²⁴⁶ oluşturduğunu belirtir. Ahlakla yakından ilgili olan ve onun sıklıkla ifade ettiği diğer bir tanıma göre ise hikmet, *‘herhangi bir şeyi yerli yerine koymak ve her hakkı sahibine ulaştırmaktır.’*²⁴⁷ *“Hak ise, fâilini yücelten şeydir.”*²⁴⁸ O halde, hakkı teslim etmemek, hikmete aykırı davranmak, nesne ve olayları kendi konumunun dışına çıkarmak demektir.

Mâtürîdî, burada, hikmet kavramını, ahlaktan hukuka uzanan anlam genişliğiyle kullanmaktadır. Ona göre hikmet kavramı, doğru davranışın temel ölçütünü içinde taşıyan bir anlama sahiptir. Zira fiilde isabetsiz davranma, hikmetin özünü bozarak haksızlık ve adaletsizliğe yol açan bir dizi olumsuzluğun kaynağı olduğu için Mâtürîdî, aklın “iyi” olarak gördüğü “hikmet”in anlamının iyice kavranmasına çalışmaktadır. Ona göre hikmet, adalet kavramıyla; adalet ise, ahlâkî fiille doğrudan alakalıdır. *“Hikmet’in zıddı sefeh’tir ve bilgisizce iş yapmak demektir.”*²⁴⁹ O halde sefeh, ‘bir şeyi, olması gereken yerin dışında bir yere koyma’ demek olacağından zulüm anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla, hikmet adalet ile; sefeh de adaletsizlik, yani zulüm ile aynı anlama geldiğinden, zulüm, aynı zamanda, hikmetin de zıddı olmaktadır. *“Hikmet, aklın zorunlu gördüğü hususların tamamı”*²⁵⁰ olması bakımından, sefeh, akla aykırı davranışların temel adı olarak belirlemektedir.²⁵¹

²⁴⁵ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 527^b

²⁴⁶ **a.g.e.**, vr. 512^a, 534^b

²⁴⁷ **a.g.e.**, vr. 44^a, 337^a, 359^b

²⁴⁸ **a.g.e.**, vr. 806^b

²⁴⁹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 435^a, Mâtürîdî, **Te’vilât-u Ehli’s-Sünne** (Avazeyn Neşri) , s. 48.

²⁵⁰ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 622^a

²⁵¹ Hanifi Özcan, **a.g.m.**, s. 44.

Hikmet ve sefeh arasındaki bu ilişki, Mâtürîdî'nin, 'iyi' ve 'kötü' hakkındaki ahlâkî değer hükmünü hatırlatmaktadır. Bilindiği gibi o, genelde, 'iyi' ve 'kötü'yü "aklın iyi ve kötü gördüğü şey" olarak nitelemektedir. Bu durumda, hikmet ve adalet ile "iyi"; sefeh ve zulüm ile de "kötü" kavramı arasında özsel bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür. "İyi", olması gerektiği gibi davranma ve bir şeyi yerli yerine koyma anlamına alındığı takdirde, hikmete ve adalete uygun; "kötü" de, 'bir şeyi kendi yerinden başka bir yere koyma' anlamına alındığında, sefeh'e ve zulme uygun düşen ahlâkî durumlar hakkındaki temel olumsuz ahlâkî kavram olacaktır. Bu, her kötü olanın, aynı zamanda sefeh; her iyi olanın da, hikmet olduğu anlamına gelecektir. Ayrıca Mâtürîdî'nin, "*bir şeyin orta yolu, onun adalet üzere olmasıdır*"²⁵² şeklindeki tanımından hareketle, "iyi"nin, aynı zamanda ahlâkî orta'ya karşılık geldiğini görmekteyiz. Bu durumda kötü, doğal olarak, zulüm işlemek ve ahlâkî ortadan uzaklaşmak anlamı taşıyacaktır.

Söz konusu kavramlar arasındaki ilişkiye işaret eden diğer bir husus, her iki grup kavramın temelindeki bilgide ortaya çıkmaktadır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre, hikmetin temelinde bilgi; zıddı olan sefeh'in temelinde ise, bilgisizlik bulunduğu gibi²⁵³, iyi ve kötü'nün kaynağında da bilgi ve bilgisizlik bulunmaktadır.²⁵⁴ Bu durumda, 'hikmet' ve 'iyi' ile 'sefeh' ve 'kötü' arasındaki ilişkinin bilgiye ulaşma yolunda akıl gücünü kullanma ya da kullanmama konusunda ortaya çıktığı görülecektir. İyi ve kötü'yü ayırt eden aklın bilgiye ulaşma konusunda izlemesi gereken yolun nazar ve tefekkür faaliyeti olduğunu biliyoruz. Mâtürîdî'nin ahlâkî değer konusunda, "*adaletin "iyi" zulmün de "kötü"*"²⁵⁵ veya "*genel olarak zulüm ve sefeh'in kötü; adalet ve hikme'tin ise iyi*"²⁵⁶ olduğuna dair hükmünü hatırlarsak, teorik olarak "iyi" ve "kötü" hakkındaki ahlâkî bilginin rasyonel çabanın bir sonucu olduğu, hikmet ve sefeh'in de bu yöndeki bir rasyonel etkinlikten uzak durmanın neticesi olduğunu görürüz. Sefih kimsenin, bilgi vasıtası olan yeteneklerini yerinde kullanmadığı için tefekkür ve nazar etmediği gibi adaletten de uzaklaşacağı anlaşılmaktadır.

²⁵² Mâtürîdî, **Te'vilât-u Ehli's-Sünne**, (Avazeyn neşri), s. 273.

²⁵³ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 726^b, 615^b, **Şerh-i Semerkandî**, vr. 11^a, 954^a,

²⁵⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 270^a, 479^b, 515^a, 664^b.

²⁵⁵ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 200, 108.

²⁵⁶ Mâtürîdî, **a.g.e.**, 217-220 ; **Te'vilât**, vr. 351^b.

Mâtürîdî şu hususu açıkça belirtir. Âlemdeki her şeyin, yerli yerine konulduğunu gösteren hikmetin, anlamsız ve saçmaya dönüşmesi düşünülemez.²⁵⁷ Bu yüzden sağlam işleyen her aklın, –elbette kendi sınırları içinde- evrendeki hikmeti kavrayarak, ahlâkî iyi'nin bilgisine ulaşmasını mümkün gören Mâtürîdî, sefeh'e, dolayısıyla kötü'ye bulaşmanın nedenlerinin başında varlıkta içkin olan anlamı kavrayamamanın bulunduğunu belirtmektedir:

*“...Böyleleri, tefekkür etmedikleri ve sadece eşyanın dış görünüşü ile ilgilendikleri için, onlardaki amacı kavrayamamış ve onlardaki düzenin hikmetini anlamamıştır. Bu yüzden hayvandan aşağı görülmüşlerdir. Çünkü hayvanların yapısı eşyadaki anlamı bilmeye uygun değildir. İnsan ise, iyi ve kötüyü ayırt eden temyiz kabiliyetine sahip olduğu gibi varlıktaki hikmeti bilecek bir yapıdadır.”*²⁵⁸

Öyle görünüyor ki, insanın sahip olduğu bilgi vasıtaları ve temyiz kabiliyeti, ahlâkî yükümlülüğün teorik yönünü oluşturma adına insana verilmiştir. Yani, öncelikle insan bunlara dayalı olarak ahlaki değer duygusuna sahip olacaktır. Öyleyse, ‘bizzat iyi’ olan ‘hikmet’in bilgisini elde etmek için tefekkür ve nazar sayesinde eşyanın görünüşüne değil, onların var oluşundaki anlamı bilmeye çalışan kişi, ahlâkî varlığına uygun davranmış demektir. Aksine hareket etmek ise, bilgisizliğin ve varlığın taşıdığı söz konusu anlamdan uzaklaşmanın göstergesi olmaktadır.

1.5.2. Pratik Açıdan

Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında, en çok dikkat çeken kavramlardan “hikmet”, “adalet” ve “iyi” ile; “sefeh”, “zulüm” ve “kötü” kavramları arasında pratik açıdan da önemli bir ilişki bulunduğunu söyleyebiliriz. Teorik açıdan bu kavramlardan birinin diğeriyle olan ilişkisini ele aldık. Teorik temelden hareketle pratik yöne, yani hikmet ve adalete uygun düşen ‘iyi eylemler’ vasıtasıyla ahlaki yetkinliğe ulaşılacağı; adalet ve hikmete aykırı gerçekleşen, karışıklık ve düzensizliği doğuran ‘kötü eylemler’ sebebiyle de bu yetkinlikten uzaklaşılacağı anlaşılmaktadır.

²⁵⁷ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 270^a

²⁵⁸ **a.g.e.**, vr. 217^b

Varlığa içkin olan anlam ve hikmeti kavramanın teorik yönden “iyi”; tersinin de “kötü”ye karşılık geldiğini belirtmiştik. Orada, iyi ve kötü değer hükmüne ulaştıran rasyonel etkinliklerin varlıktaki hikmet ve mana yönünü kavramakla doğrudan ilişkisi bulunduğu ortaya konulmuştu. Aynı şekilde, iyi ve kötü ile hikmet ve adalet arasında, pratik yönden de bir ilgi kurulabilir. Yalnız, buradaki bağlantıyı her şeyin yerli yerine konulduğunun göstergesi olan, hikmet ile aynı anlama gelen ve kendisiyle eşyanın sınırlarının ve değerinin bilindiği adalet²⁵⁹ kavramından hareketle kuracağız.

Mâtürîdî’ye göre, “Allah, insanların, hakkı kendisiyle tam olarak gerçekleştirecekleri bir mizan belirlemiştir. Zaten, emredilenlerdeki gevşekliğin ve yasaklanan hususlardaki haddi aşmanın kötülüğünün kendisiyle bilineceği böyle bir mizan’a dayalı olarak insanlar denenmektedir. Mizan, tevhid ve dini kurallar ile birlikte, ulûhiyeti layık olmayana verme konusunda da geçerli olup insanlar, bu yönde uyarılarak mizana uygun davranmaları istenmiştir. Mizan ile kastedilen şey, yapılması gerekenlerin yerine getirilerek bu konuda ihmalkâr davranılmaması ve söz konusu kurallara ait sınırların aşılmamasıdır.” Mâtürîdî burada, bir yorumcu olarak, kendisinin de katıldığını düşündüğümüz şu açıklamayı yapmaktadır:

“Yorumcular (ehlü’t-te’vîl) üç tür, mizan tanımını yapar:

Birincisinde, mizan, kendisiyle eşyanın iyilik ve kötülüğünün, güzellik ve çirkinliğinin bilindiği akıldan ibarettir.

İkincisinde mizan, insanlar arasında hakkı yerine getirmeye vasıta olan şeydir.

Üçüncüsünde ise, kendisiyle öteki dünyada fiillerin ödül ve cezasının belirlendiği şeyin adıdır.”²⁶⁰

Sözlükte, mizan, “adalet, denge ve ölçü” anlamlarına gelmektedir.²⁶¹ Mizan kavramını Matürîdî, klasik anlayıştaki öte dünyada kendisiyle amellerin tartılacağı bir tür ölçüm aracından ziyade, bu dünyada kişiyi ahlâkî yetkinliğe ulaştıracak bir ahlâkî ölçüt olarak ele almaktadır. Mizan, gerek nesnelerdeki ve gerekse insanın davranışlarındaki iyilik ve kötülük niteliğinin kendisiyle bilineceği bir vasıta olarak

²⁵⁹ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, vr. 411^b

²⁶⁰ Mâtürîdî, **Te’vîlât** vr. 673^a - 673^b; krş, Mâtürîdî, **Tevîlâtü Ehli’s-Sünne**, (Hıyemî neşri), c.5, s. 7.

²⁶¹ Firûzâbâdî, **a.g.e.**, c.4, s. 775.

düşünüldüğü takdirde, pratik açıdan iyiye ulaşmak demek, aynı zamanda adalet'e, dolayısıyla da hikmete uygun davranmak demek olacaktır. Burada, adaletin bir aracı olarak görülen ölçütlerin, kişiyi ahlâkî iyi'ye ulaştırmada ve sonuçta hikmetin gerçekleşmesinde ahlâkî bir işlev yüklendiği görülmektedir.

Demek oluyor ki, hikmete uygun davranış, adaleti gözetme ve ahlâkî iyi'ye ulaşmakla yakından alakalıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, adaletin bir anlamının insanlar arası ilişkide hakkın yerine getirilmesi olduğunu söyleyen Mâtürîdî'nin, buradaki adalet kavramıyla hukuksal boyuta vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Adaletle uygun davranmak, doğal olarak belli yükümlülükleri yerine getirmek demektir. Ortada yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük varsa, bunun karşılığında ifâ edilmesi gereken bir 'hak' bulunacaktır. Ancak bu hak'ın bazılarına göre mutlak olmadığı anlaşılmaktadır. Diyelim ki, birine bir şey yapmakla yükümlü olmak, o kişiye nasıl davranılacağına ilişkin unsurlardan yalnız biridir. Buna dayalı olarak, bir hak nosyonunun, beraberinde o hakkı çiğneme nosyonunu da getirdiği ileri sürülmüştür.²⁶² Öyle görülüyor ki bu, Mâtürîdî'nin kabul edeceği bir yorum değildir. O, adaleti, ahlâkî bir değer olarak "bizzat iyi" ve "kendinde iyi" olarak gördüğü²⁶³ için, bu konuda herhangi bir esnekliğe taraftar değildir. Onun ahlak anlayışına göre, karşımızdaki kişi bir düşman bile olsa adaletli davranmakla yükümlüyüz. Hatta birine beslediğimiz kin ve nefret duyguları, ona karşı adaleti elden bırakmaya yol açmaması gerektiği gibi, bilakis kalpleri birbirine ısındırıp yumuşatan adaletli davranmaya sevk etmelidir. Dahası, insanın hiç hoşlanmadığı birine duyduğu öfke ve kin karşısında nefsin eğilimine kulak tıkayıp adaletle uygun hareket eden ve hakkı çiğnemeyen kimsenin Tanrı katında çok yüce bir değere ulaşığı belirtilmektedir.²⁶⁴

Mâtürîdî, "bizzat iyi" olarak değerlendirilen adalet ve hikmetin ahlâkî hayatta yansımalarının görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu doğrultuda o, her zaman adaleti gözeterek olması gerektiği şekilde, yani, hikmete uygun davranmanın iyiliği; dengeyi kaybetmenin ise kötülüğü doğuracağı hatırlatmaktadır. Ahlâkî bilgiye uygun hareket etmenin sonuçta toplumsal açıdan da iyiliği doğuracağı, diğer

²⁶² Jon Nuttall, **Ahlak Üzerine Tartışmalar**, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997, s.207.

²⁶³ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 200, 108.

²⁶⁴ **a.g.e.**, vr. 703^b

taraftan nefis arzu etmese bile akla uyarak adaletli davranmanın kişisel açıdan da iyiliği netice vereceği anlaşılmaktadır. Burada Mâtürîdî, çoğu yorumunun ardından yaptığı gibi konuyu önce aklî yönden ele almakta, ardından aklın gösterdiği doğrultuda eylemde bulunma iradesinin karşılığının Tanrısal boyuttaki yüce iyiliği kazanmak olacağını belirtmekle dini boyuta vurgu yapmaktadır.

Görülüyor ki, ‘bir şeyi yerli yerine koymak’ anlamında, hikmetle aynı manaya gelen adalet kavramı, varlık dünyasındaki ahlâkî dinamizmin, hem kaynağı, hem de, her türlü ahlâkî durumun düzenleyici ve koruyucu esasını oluşturmaktadır. Ayrıca, Mâtürîdî’nin ahlak görüşü açısından bakıldığında, Tanrı’nın insanı fiillerinden sorumlu tutmakla birlikte akıl yeteneğini ondan esirgemesi, daha doğrusu, ahlak alanında aklî performansın değerinin göz ardı edilmesi, daha başlangıçta hikmet ve adalete aykırı davranmak, dolayısıyla zulmetmek olacağından eylemler konusunda insanın aklî çabasının önemsenmesi insan açısından bir hak olarak düşünülebilir. Zira yukarıda alıntıladığımız metnin sonunda Matürîdî, mizanın, kendisiyle fiillerin hak ettiği ödül ve cezanın belirleneceği bir ölçüt olduğunu ifade ederken, sözünü ettiğimiz ahlâkî yükümlülüğe özellikle vurgu yapmıştır. Ona göre, “*Allah, fiilinde hatadan uzak bir hakîm*”²⁶⁵ olduğundan hikmete aykırı olan zulüm ve adaletsizliğin ona ilişmesi ve yarattıklarında ‘kötü’ değer hükmünü hak edecek bir yönün bulunması imkânsızdır. Buna dayalı olarak, iyi ve kötü’yü ayırt eden aklın varlığı, adaletin varlığına, onun varlığı da, hikmetin varlığına bir delil olarak ortaya çıkmaktadır.

²⁶⁵ a.g.e., vr., 527^b, 534^b, 706^a; *Şerh-i Semerkandî*, vr., 715^a.

II. BÖLÜM

AHLÂKÎ BİR DAVRANIŞ OLARAK FİİLLER

Birinci bölümde, Mâtürîdî'ye göre, ahlâkî değeri ve bu değerın kaynağını inanç boyutuyla birlikte, ele alarak bireyin ahlâkî yetkinliği elde etmesinde ahlâkî değerin rolünü belirlemeye çalıştık. Bu bölümde ise ahlâkî değer duygusuna bağlı olarak gerçekleşen *fiilî* inceleyeceğiz. Zira bir şeyin ahlâkî açıdan önemini belirlemeye yarayan soyut bir ölçüt olarak değerin fiilde somutlaşması, konunun bu açıdan ele alınmasını gerektiriyor.

Mâtürîdî, fiilin ortaya çıkma sürecinde bir takım zihnî unsurların etkili olduğunu düşünür. Bu unsurlar, onun, ahlâkî değerin kaynağı hakkındaki yaklaşımıyla paralel ilerler. Yani Mâtürîdî, ahlâkî değer konusunda olduğu gibi fiil konusunda da aklî yönleme bağlı kalır. O, fiilin 'değer' düşüncesi ile ilgili olan teorik yanını ve gerçekleşmek suretiyle varlık kazanan pratik yanını aynı açıdan ele alır. Buna göre ahlâkî değer açısından "iyi"nin aklen iyi, "kötü"nün de aklen kötü olması gibi; iyi görülen bir fiil, aklen de "iyi", kötü kabul edilen bir fiil, aklen de "kötü"dür.

Mâtürîdî, aklı ahlâkî bakımdan değerlendirerek, böyle üstün bir yeteneği olduğu halde, onu kullanmayan kişiyi, 'akılsız kimse' olarak niteler.¹ Burada dikkat çeken şey, aklın kullanılmasının önemi olduğu kadar, insanın, diğer canlılardan farkını da ortaya koyan, akla dayalı olarak bilme ve kavrama yeteneğinin varlığıdır. Demek ki, bu yeteneğe sahip olmanın ötesinde, insanı ahlâkî kılan yön, aklın kullanılıyor olması ve bu sayede nesne ve olayların gerçekliğinin bilinmesi ve kavranmasıdır. Çünkü insan, diğer canlılar gibi değildir. O, çevresindeki her şeyi gözlemler, birbirleriyle karşılaştırır ve onları birbirleriyle ilişki içine dâhil ederek bilgilere ulaşır. Böylece insan, Mâtürîdî'nin deyişiyle, her şeyi âkıbet yönüyle değerlendirmeye, onları anlamaya, varlık amacını kavramaya başlar.

Dıştan bakıldığında insanın eylemde bulunması, düşünme ve kavrama yeteneğine sahip olmasından da önce gelir. Ancak, insanın, fiillerini, belli bir düşünme aşamasından sonra tasarımıyarak, planlar yapıyarak, belli amaçlar

¹ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 149^a, 206^a, 425^b

doğrultusunda, titizlik ve özenle ortaya koyması, başka canlılarda bulunmayan bir özelliktir. İşte bu durum, sırf kişinin kendisine ait olan fiilin, yalnız ona ait ahlâkî tutum olarak ortaya çıkmasını sağlayan ve eylemden önce gelen arzu ve istek v.b. gibi fiilin oluşumunda öne çıkan zihnî unsurlar vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

2.1. FİİLLERİN OLUŞUMUNDAKİ ZİHNÎ UNSURLAR

İnsan, ahlâkî eylemde bulunan bir varlıktır. Ancak, bu eylemin ortaya çıkması için, söz gelimi, zihnî bir hazırlık ve duygu birikiminin bulunması gerekir. Fiilin öncesinde bulunan zihnî çaba ve duygular, insanın fiilini, diğer varlıklarından ayıran, en önemli husustur. Bu açıdan, insandan ahlâkî bir varlık olarak söz edilecekse, onu fiile hazırlayan böyle bir zihnî süreç ve duygulanımları göz ardı etmek imkânsızdır. Aksi görüş, insanı, her zaman mekanik çalışan bir alet veya robottan farkı olmayan bir nesneye dönüştürme riski taşır.

İnsanın ahlâkî bir varlık oluşunu önemseyen Mâtürîdî'nin fiil hakkındaki bazı açıklamalarında, fiilin oluşumundaki zihnî boyuta dikkat çeken yorum ve ifadeler öne çıkmaktadır. Söz konusu zihnî boyut bağlamında, insanın yaratılıştan getirdiği bazı duygular da bu aşamada önemli bir role sahip görünüyor. Aslında Mâtürîdî, fiil hakkında kullandığı ifadelerde ne salt akla ne de salt duygulara dayanır. Bu yönüyle onun yaklaşımı, değer konusuna büyük önem veren ve ahlak görüşünde duygulara dayalı yaklaşımı benimseyen Scheler'in bu konuda Kant'a getirdiği bir eleştiriyi hatırlatmaktadır. Nitekim Scheler, Kant için, "O, insanın duygu boyutunun önemini göz ardı etmiştir. Hâlbuki duygusallık, değerlerin kaynağı ve taşıyıcısıdır" eleştirisinde bulunmuştur.²

Bilindiği gibi Kant, ahlaklılığı; duygu, istek, arzu, sevgi ve nefretten arındırılmış bir akıl varlığına dayandırırken şöyle demektedir: "Gereksinimlerimizin kaynağı olan eğilimlerin, mutlak bir değeri olmadığı için, onlardan tamamen kurtulmak, her akıl sahibi varlığın arzusu olmalıdır."³ Hâlbuki Scheler'e göre ise insan, ahlâkîliğini, tam da bu reddedilen duygulardan almaktaydı. O, duygusal edimleri sayesinde insanın, hiçbir canlıda bulunmayan bir değer duygusuna sahip

² Detaylı bilgi için bkz. **Kant ve Scheler'de İnsan Problemi**, Takiyyettin Mengüşoğlu, İ.Ü.E.F.Y, İstanbul 1969, s. 45; Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe**, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1994, s.163; Max Scheler, **İnsanın Kosmostaki Yeri**, (çev. Harun Tepe), Ankara 1988, s. 89-91.

³ Immanuel Kant, **Saf Aklın Eleştirisi**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993, s. 106.

olduğunu öne sürmekteydi. O, “sevgi”, “nefret”, “tercih etme”, ve karar verme” gibi duygusal edimlerin nesnelerinin, yani, yöneldikleri şeylerin, sadece insan ürünü olan değerler olduğunu düşünür.⁴ Bu yüzden duygular, Scheler’e göre, insanın ahlâkî yönünün vazgeçilmez unsurlarıdır. Ancak burada biz, her iki filozofla Mâtürîdî’yi herhangi bir şekilde kıyaslamaya girmeksizin diyebiliriz ki, Mâtürîdî’nin bu konudaki yaklaşımı, ahlâkî fiilin ortaya çıkış sürecinde hem akla hem de duygulara oldukça önemli bir işlevler yüklemektedir. Şimdi, bu düşünceye dayalı olarak ilgili hususları ele almaya çalışacağız:

2.1.1. Arzu ve İstek

Ahlâkî hükümlerin, temelde, fiillerin, iyi/kötü veya doğru/yanlış oluşları hakkındaki yargılar olduğu varsayılır. Onların, fiiller hakkında olduğu yolundaki bu varsayımın, bireyin, eylemde bulunma nedenini ortaya koyduğu söylenir.⁵ Sevildiği ve arzu edildiği için “iyi”; istenmediği ve nefret edildiği için de, “kötü” görülen şeylerin eylemin nedenini oluşturduğu düşünüldüğünde, ahlâkî değer duygusunun, eylemi gerçekleştirmeye yönelik bir ‘neden’ sağladığı anlaşılmaktadır.

Nitekim fiil aşamasında, bazı zihnî durumların rolünün bulunduğu görüşü doğrultusunda, birisini, bir konuda hoşnut etmek için, özel bir istek duymadığımız bir durumda, o kişinin, bize karşı, nazik bir tavır sergilemesinin, bizim de, ona karşı, benzer bir tavır takınmamızda, belli bir ‘neden’ sağladığı inkâr edilemez. Bununla beraber, arzu ve isteğin, her zaman, ahlâkî bakımdan övülür ve beğenilir sonuçlara ulaştıracağını söylemek de mümkün değildir. Bu, çoğunlukla, ahlâkî açıdan bakıldığında, arzuya uygun gerçekleşen fiillerin, akla aykırı sonuçlara götürdüğü anlamına gelmektedir. Ayrıca, arzuya uygun fiil, isteyerek yapılan fiil; arzuya aykırı olan ise, istemeden işlenen fiil olduğuna göre, aynı kişinin, aynı şeyi, aynı anda hem isteyerek hem de istemeden yaptığı da söylenebilir. Öyle görülüyor ki, ahlâkî fiil gerçekleşmeden önce henüz zihin aşamasında iken beliren bu yapının incelenmesi gerekmektedir. Mâtürîdî açısından, zihnî, ahlâkî fiile yönlendiren söz konusu tutumları, temelde, insanî yaradılış ve temyiz kabiliyeti yönüyle ele alabiliriz.

⁴ Doğan Özlem, **a.g.e.**, s. 84 ; Alasdair MacIntyre, **Etik’in Kısa Tarihi**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2001, s. 295.

⁵ Piers Benn, **Ethics**, GBR: U C L Press, (London 1998), s 10.; Sven Ove Hansson, **Structure of Values and Norms**, (West Nyack, NY, USA: Cambridge University Press, 2001) s. 15.

2.1.1.1 İnsanî Yaradılış Açısından

Konuyu insanî yaradılış açısından değerlendirmenin amacı, Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşünü belirlemek, ardından bu aslî yapının, fiillerin ortaya çıkışındaki etkisini görmek, dolayısıyla bu etkinin, ahlâkî bakımdan olumlu alternatiflere yönlendirildiğinde beliren ahlak eğitiminin önemini tespit etmektir. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin, İslam filozoflarının ahlak teorilerinde olduğu gibi, rasyonel psikolojiye dayalı bir ahlak görüşü⁶ ortaya koymadığını belirtelim. Onda, başkalarının cedelî incelikleri esas tutan usullerinden uzak, daha ziyade hem içinde yaşanılan dünyaya hem de bizzat insanın yaratılışına dayalı olan ve ahlâkî açıdan, sözü edilen alanlardaki bilinmesi ve kavranması beklenen Tanrısal hikmetleri tespit etmeyi öne çıkaran bir ahlak anlayışı görülmektedir. Kendisi de bir din bilgini olan Mâtürîdî'nin bu konumuna karşın Kelam bilginlerinin ilgilendikleri sorunların genelde büyük bir kısmının yönetime ilişkin olduğu ve kalıcı bir ahlak teorisi geliştirmek yerine ahlâkî önermelerin mantıkî konumunu belirlemeği amaçladıkları belirtilmektedir.⁷

Mâtürîdî ise, sağlam bir inanç sistemi geliştirmek için verdiği uğraş yanında, ahlak bakımından, filozofların yaptığı gibi, örneğin nefis ve mahiyeti, nefsin güçleri v.b. gibi konularda, sistematik bir açıklama getirmemiş olsa dahi, insanın dünyadaki ahlâkî konumuna, bu bağlamda, Tanrı-insan ilişkisine, “fert-merkezli bakış açısıyla”⁸ çözümler getirmeğe çalışmıştır. Bu sebeple biz de ‘Mâtürîdî’ye göre insanî yaradılış’ hakkındaki incelememize öncelikle onun nefis’e ilişkin görüşüyle başlamak istiyoruz. Zira nefis, insanı insan yapan, bireylik ve varoluş halidir. İnsanın tabiatı ve özü, nefsidir. Onun yok sayılması, insanî varlığın da ortadan kaldırılmasıdır. Zira her nefis insan demektir. Hırs, heyecan, arzu ve istekler ise, nefislerin ortak içsel eylemleridir.⁹ Kaldı ki insan, fiilinin sonuçları

⁶ Fârâbî, **es-Siyâset’ul-Medeniyye veya Mebâdî’ul-Mevcûdât**, (çev. M. Aydın, A.Şener, M.R. Ayas), Kültür Bakanlığı Yay., (İstanbul 1980), s.2.; **el-Medînetü’l-Fâzıla, İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşleri**, (çev. Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yay., (Ankara 1990), s. 20.; **Füsûlü’l-Medenî ve Tenbîh Alâ Sebîlî’s-Sa’âde**, (çev. Hanifi Özcan), M.Ü.I.F.V.Y., (İstanbul 2005), s. 48.; İbn Miskeveyh, **Ahlâkî Olgunlaştırma**, (çev. A.Şener, C. Tunç, İ.Kayaoğlu), K.B.Y. (Ankara 1983), s.23.; Macid Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, s. 257.

⁷ Bkz. Macid Fahri, **a.g.e.**, s. 211.

⁸ Hanifi Özcan, “*Mâtürîdî’nin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı*”, (Sönmez Kutlu, **Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik** içinde), s. 293.

⁹ Şahin Filiz, **Ahlakın Aklî ve İnsânî Temeli**, Çizgi Kitabevi, (1998 Konya), s. 110.

hakkında düşüneceği akılla birlikte, arzu ve istekler ile belli hazların farkına varacağı nefse de sahip kılınan bir varlıktır.¹⁰

Mâtürîdî, insanın anlık zevklere meyilli olduğunu söyler. Ona göre bu meyil, eğilim duyulan şeylere yönelik güçlü bir arzu ile kişiyi o zevklere çağırarak onları kişiye güzel gösterirken acı ve zorluğa sebep olan hususlardan da uzak durmaya davet eder. Bu yüzden insanî yaradılışın, nesne ve olaylara ilişkin “iyi” ve “kötü” şeklinde hüküm verme konusunda aklın düşmanı gibi olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî, aklî iyi’nin mahiyetinin değişmediği halde yaradılışın “iyi” veya “kötü” şeklindeki hükmünde değişikliğin olabileceğini belirtmektedir. Buradan, yaradılışın akla aykırı görünen yapısının eğitim ve alışkanlık edinilen şeylerden uzaklaştırma yoluyla yapılması istenen iyi’ye doğru yönlendirilmesinin mümkün olduğu anlaşılmakta ve böyle bir eğitim sayesinde “iyi”nin kabulünün tıpkı hayvanların evcilleştirilmelerinde olduğu gibi yaradılışa kolay geleceği ifade edilmektedir.

Nitekim ona göre, insana hizmet eden hayvanlar doğaları gereği başlangıçta böyle bir eğitimden kaçmak isterler. Ancak uygun usuller yardımıyla bir zaman sonra hayvanların, doğaları gereği uzak durdukları şeyleri sanki doğaları gereği gibi yaptıkları, meyilli oldukları şeylerden de, tam tersine uzaklaştıkları görülmektedir. Aynı şekilde, adam öldürmekten veya hayvan kesmekten kaçınan bazı insanların, bir zaman sonra bu işleri kolay görmesinin temeli de, yine buna dayanır. Ancak iyiliği ve kötülüğü akılla bilinen hususlardaki değişmezlik, tecrübeyle de sabit olduğu için, Allah, insanın doğal yönelimlerini değil, akli hüccet kabul etmiştir. Diğer taraftan selîm akıl sahibi olmayanlarla aynı tabîî özellikleri paylaşsalar bile, Allah, hükmünü selim akıl sahipleri hakkında yürütmektedir. Bu yüzden O, insanı, kendi yaradılışına ters gelse dahi, aklının iyi ve güzel hükmünü verdiği fiili işlemeye, öte yandan yaradılışı bir fiili iyi ve güzel kabul etse bile, şayet aklî açıdan kötü ise, ondan uzak durmaya davet etmiştir. Çünkü akıl, eşyanın gerçekliğini açıkça belirleyebildiği halde, insanî yaradılış bunu başarmaktan uzaktır.

Bunun sebebi Matürîdî’ye göre şudur: İnsanî yaradılış, sadece anlık şeyleri algılayabilirken, akıl, hem anlık şeyleri, hem de şu anda mevcut olmayanları da

¹⁰ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 805^a

algılama yeteneğine sahiptir. Bu yüzden, fiillere ilişkin sonuçlar şu anda mevcut olmasa bile, işlevini yerine getiren akıl sayesinde onlar hakkında inceden inceye düşünme ve hesap etme imkânından ötürü, şu anda yaradılışça zevkli ve lezzetli olduğu düşünülen şeylerin âkıbeti, sanki görünür ve mevcut şeyler gibi olur. Böyle bir düşünme faaliyetinin ardından, aslında kişiye yapılması oldukça zor ve sıkıcı gelen şeylerin yapılması bile kolaylaşacaktır.”¹¹

Görülüyor ki, insan, doğal olarak anlık ve mevcut zevkleri elde etmeye meyilli olup yaradılışına uygun gelen, duygularını okşayan ve zevk veren şeyler hakkında “iyi” hükmünü verirken öte taraftan, acı ve zorluk içeren durumları da “kötü” ve istenmeyen şeyler olarak değerlendirmektedir. Ancak, anlık zevkleri arayan ve acıdan mutlak surette kaçan yaradılışın ölçütlerine bağlı yaşayan birinden nesne ve olayların gerçekliğini keşfetmesi beklenmemektedir. Mâtürîdî’nin haz anlayışının, bütün varlıkların acıdan kaçıp hazza yöneldiğini ileri sürerek, hazzı en yüksek iyi; acıyı da yegâne kötü olarak gören hazcı ahlak teorilere uymadığı açıktır. Matürîdî’ye göre, anlık zevkleri arayan insanî yaradılış, fiillerin sonuçlarını hesap etmekten uzak olduğundan kötülüğe daha yakındır. Bu yüzden Tanrı, sadece anlık ve hazır zevkleri arayan, acı ve sıkıntıdan uzak duran yaradılışın yönelimini değil, aklın kılavuzluğunun kabul edilmesini ve onun verdiği hükümler doğrultusunda yaşam sürmeyi öğütlemiştir.

Ayrıca, Mâtürîdî’nin insanî yaradılış ve onun tabi tutulacağı ahlâkî eğitim ile birlikte akıl yeteneğinden söz ederken yaptığı açıklamaları, ahlak felsefesinde ele alınan arzu ve akıl çatışması bağlamındaki kadim görüşleri hatırlatmaktadır. Nitekim Mâtürîdî’nin bu yöndeki açıklamalarının Sokrates, Platon ve Aristo’nun bu konudaki ifadelerini çağrıştırdığını söylemek mümkündür. Tümel doğruyu, sırf ahlâkî kaygılar sebebiyle araştırmaya girişen Sokrates, içinde duyduğunu söylediği sesi (*Daimonion*), herkes için geçerli olan bilgiye ulaştıran aklın sesi olarak değerlendirir. Ona göre bu ses, kötü fiil işlemeye engel olan sestir. Kötü fiile götüren şeyler ise, dış dünyaya, duygulara hitap eden şeylerdir. İşte Sokrat’a göre akıl, insanı, duyguların istediği anlık zevke kapılmaktan engellemektedir.¹² Mâtürîdî de, fiilleri, sadece yaşadığı mevcut zaman açısından değerlendirebilen insanî yaradılışın verdiği hükmü kabul etmeyi sakıncalı bulur. Bu yüzden, duyguların

¹¹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 223-224.

¹² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.50; Bedia Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, s.37.

meyilli olduğu şeyleri de değerdendirmekle birlikte yaşanacak anlık zevklerin sonuçlarını da görebilen aklın kılavuzluğuna uygun davranılması gerekmektedir. Nitekim Matüridi'nin bu görüşü, aklî bilgiyi ahlakî fiilin temeline yerleştiren Sokrates'in görüşünü anımsatmaktadır.

Bilindiğı gibi Platon ise, ruhu üç kısma böler: Birincisini, idealara yönelen akıllı yön, ikincisini, akıllı olmamakla beraber akla uyan irâdî yön, sonuncusunu da, akla karşı gelerek, maddî zevklere götüren duysal yön.¹³ O, en iyilerin, erdemlilerin yönetimde başta bulunmasını amaçlayan ideal devletinden söz ederken de, akla ve arzulara uyanların varlığını öne çıkarır. Ona göre, insanların çoğunda, maddi zevkleri amaç bilen, ruhun aşağı tutkuları egemendir. Ancak bu tutkulara karşı durabilen az sayıda insanda, şeref duygusu ağır basar ve ancak bir avuç insan, nesneleri düşünce ile kavrama, eylemlerini akla dayatma ve felsefi bir yaşam sürme ihtiyacı duyar.¹⁴ Aynı şekilde Aristo da, akıl ve arzu arasındaki ilişkilerden söz etmiştir. Ona göre de, üç tür kötülük derecesi -nefsine hâkim olamama, erdemsizlik ve canavarlık- ve onlara karşılık gelen üç iyilik biçimi – nefesine hakim olma, erdem ve tanrısal erdem- belirlenebilir. Nefsine hâkim olamamanın özü, tutkunun etkisiyle, yapılan şeyin kötülüğünü bile eylemde bulunmadır. Nefse hâkim olmanın özü ise, tutkuların kötü olduğunu bilen insanın, 'kural'a uyma konusunda gösterdiği dirençtir.¹⁵

Aristo'dan sonra gelişen felsefe içinde, Helenistik çağın en önemli felsefî öğretisi olan Stoa'nın, akıl ve arzu ikilemine dair görüşleri de Platon ve Aristo'nun ilgili görüşlerine benzemektedir. Onlarca da insanın, aklın yönetiminde yaşamını sürdürmesi gerekir. Yapılması gereken şey, dengesizlik kaynağı olan akıldışı veya akla uygun olmayan duygular ve tutkular karşısında, bağımsızlığı kazandıracak bilgeliğin elde edilmesidir. Kişi, kendini duygularından uzaklaştırdığı sıyrabilir ve

¹³ Platon, **Devlet** (çev. Selahattin Eyüboğlu ve M.Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, IV, s. 439^a-441^c, Macit Gökberk, **Felsefenin Evrimi**, M.E.B Y., (İstanbul 1979), s. 11.

¹⁴ Platon, **a.g.e.**, IV, s. 444a; Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s. 97.

¹⁵ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s. 149, 191, 215; krş. W.D. Ross, **Aristoteles**, (çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerin Kurtoğlu), Kabalcı Yayınları, 2002 İstanbul, s.258.

‘*apathaia*’ denilen duygusuzluk haline ulaştırdığı takdirde, huzur ve mutluluğu elde edebileceğı ileri sürölmektedir.¹⁶

Mâtürîdî de, şeylerin gerçek yüzünü ve amacını açıkça görmeyi sağılayan aklın kontrolünde yaşamayı, anlık zevkleri arayan insanî yapının yönetimine girmeye tercih etmekte ve bunu iki açıdan önemli görmektedir. Birincisi, akıl gücü, yaradılışın meyil duyduğu şeylerin etkisinde kalmayıp biri adına diğeri yok sayılmadığı ve böylece, her biri kendi konumunda değeriendirildiğı takdirde, birinci olarak, her şeyi yerli yerine koyma anlamındaki “hikmet” gerçekteşecektir. İkincisi olarak da, yalnızca yaradılışın yönelimi takip edilmeyip devamlılığı olan bir ahlâkî eğitim vasıtasıyla aklın yaradılışın meyline üstün gelmesi için çaba sarf edildiğı için, ahlaki yükümlölüğe de uygun davranılmış olacaktır.

Ayrıca Mâtürîdî, arzu gücünü, yaradılış bağlamında değeriendirmekle, bu güç ile fiili gerçekteşirmeyi isteme ya da istememe şeklinde ortaya çıkan insanda yerleşik olan bir yapıyı kastetmektedir. Nitekim o, “*insanın yaradılışına, bir yandan faydalı olana, güzelliğe sevgi besleme ve bunlara sahip olmak için gayret etme arzusu, öte yandan zararlı ve kötü şeylerden de nefret etme ve onlardan uzak durma isteğinin konulmuş olduğunu*”¹⁷ ifade eder.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, ahlâkî fiili gerçekteşirmeye yönelik yaradılıştan kaynaklanan arzu ve istek gücünün varlığını kabul eder. Ayrıca burada, övgü ya da yergiye konu olan ahlâkî fiilin, bile-isteye gerçekteştirilen fiil olacağı da vurgulanıyor. Şimdi bu noktada, *isteyerek* yapılan nedir *istemeyerek* yapılan nedir? Bunları belirlemek gerekiyor. Öyle anlaşıyor ki, yaradılışça uygun görölerek arzu edilen şey, isteyerek yapılan şey olarak düşünölüyor. İstemeyerek yapılan şey ise yaradılışa ters geldiğinden yapmaktan kaçınılan şey olsa gerek. ‘İsteyerek yapılan şey’ ifadesi, kişiye, kendi arzusu dışında ve cebren yaptırılanın zıddı anlamında değildir. Dolayısıyla, ‘istemeyerek yapılan’ ifadesiyle de ‘zorlama ile yaptırılan şey’ düşünölmemiştir.

¹⁶ Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 57; Macit Gökberk, **a.g.e.**, s. 102-105; Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s. 67; Ernst Von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, Düşüncebilim Kitapları, 1999 İstanbul, s. 240.

¹⁷ Mâtürîdî, vr. **Te’vilât**, vr. 697^a; krş. **Tevhid**, s. 103

Nitekim Mâtürîdî'ye göre “*inanan kişinin yaptığı bütün kötü fiiller, bilgisizliği sebebiyledir. Çünkü o, kötü fiili, ya istemeye istemeye ya Kerim olan Rabbinin, yapılan kötülüğü görmezden gelerek kendine yaraşır cömertliği ile bağışlayacağına dair taşıdığı ümit sebebiyle ya da tövbeye sığınabileceği veyahut da bir zaman sonra içine düştüğü o kötü durumun üstesinden gelebileceği düşüncesiyle gerçekleştirir. Demek ki, Allah'a inanan bir kimse, kötülüğü bu düşüncelerle işler. Bunun dışında bir mü'min, arzu ederek, isteyerek kötü iş yapmaz.*”¹⁸

Arzuya göre yapılan fiil, isteyerek yapılan fiildir. Kişinin arzusuna zıt olan ise, yaradılışına ters gelen şey olmakta ve böyle bir fiil, istem dışı gerçekleşmektedir. Örneğin, ‘infak’ adı altında da olsa, kişinin, kendine ait ve sevdiği bir şeyi, kalkıp bir başkasına vermesi, dıştan bakıldığı zaman insanın doğasına aykırı görünmektedir. Burada biz, sırf ahlâkî fiili incelemeye çalıştığımız için sevap kazanma amacıyla Allah yolunda infakta bulunma meselesinin başka bir konu olduğunu belirtelim. Mâtürîdî'nin ifadelerinden, *isteyerek eyleme* ve *istemeyerek eyleme* ayrımına ulaştığımızı söyleyebiliriz. İsteyerek eyleme, arzuya, dolayısıyla yaradılışa uygun davranma; istemeyerek eyleme de, arzu etmeme ve yaradılışa aykırı hareket etme anlamı taşımaktadır. Burada akla şöyle bir soru geliyor: “Acaba kötü fiili işlemenin yaradılışa ters olduğu söylenebilir mi ve insan, - yukarıda dediğimiz anlamda- bu türden fiilleri *isteyerek* mi, yoksa *istemeyerek* mi işler?

Mâtürîdî'nin, böyle bir soruya yanıt olarak, yukarıdaki alıntıda, inanç boyutunu değerlendirmeye kattığı görülüyor. Bilindiği gibi, ahlâkî fiil, öncelikle, bile isteye gerçekleştirilen fiilin adıdır. Zira ahlâkî bir davranış, bireyin istekleri, duyguları ve arzuları belirler. Kişi, arzu ve idealini gerçekleştirmek için eylemde bulunur.¹⁹ Genelde, ahlâkî fiilin gerçekleşmesi sürecinde, kişinin zihinsel tutumunu belirleyen “arzu etme” ve “isteme”nin oldukça önemli olduğu görünüyor. Mâtürîdî'ye göre, ahlâkî fâil, Allaha inanan biri ise, bu kişinin kötü fiili işlemesi “istemeyerek” gerçekleşmektedir. Burada fiilin işlenmesinde önemli olan arzu gücü yerli yerinde olmakla birlikte, onun işlevini zayıflatan başka unsurların devreye girdiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu unsurlar, Tanrı'nın kendine yaraşır cömertliği ile kişiyi bağışlayacağına dair taşınan ümit veya yapılan kötü fiilden ötürü tövbe

¹⁸ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 169^a; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 279^b-280^a

¹⁹ Piers Benn, **Ethics**, s.8; Abdülkadir Çüçen, **Felsefeye Giriş**, Asa Yayınları, İstanbul 2001,s.266.

edilebileceği veyahut da bir zaman sonra içine düşülen kötü durumun üstesinden gelinebileceği düşüncesidir.

Ahlak açısından değerlendirildiğinde, sorunlu bir yaklaşım olarak görülmekle beraber, inançsız kimsenin kötü fiil işlemesinin altında yatan nedenin, esasta onun, belki de ahlâkî bir değer olarak, böyle bir inançtan yoksun olmasıdır. Dolayısıyla, buna bağlı olarak o kişi, Mâtürîdî'ye göre, herhangi bir eylemi yapma veya yapmama konusunda, asla bir delile ve bürhana dayanmaksızın, sırf arzu ve hevesi doğrultusunda²⁰, bazen de, sadece kuru bir taklît duygusuyla²¹ hareket etmektedir. Mâtürîdî açısından böyle bir yaklaşımın, inançsızın kendine has ahlâkî bir tutumu olduğu görülüyor. O halde bu durumdaki kişi, eylemiyle, rasyonel temellendirmeden uzak duran ve salt nefsin arzu ve eğilimine uygun davranan bir bireyi temsil etmektedir.

Aslında Mâtürîdî'nin, ahlâkî değerlerin nesnelliğini kabul eden, yani iyi ve kötünün kişinin düşüncesinden bağımsız objektif bir yapısının bulunduğunu kabul eden birisi olarak, “kötü”yü, ontolojik anlamda küfre eşdeğer görmesi ilginçtir. *Te'vilât*'ta geçen ve onun buradaki determinist yaklaşımını pekiştiren bir diğer önemli parçayı da yeri gelmişken birlikte ele almak uygun olacaktır:

*“İnanan kimse, kendisinden iyi bitkiler biten toprağa, inanmayan ise, kötü bitkiler bitiren bir toprağa benzetilmiştir. Buna göre, inançlı birinden, iyi olan cevherinden ötürü, Rabbi'nin buyruğuna uygun taât fiilleri meydana gelir ki, bu durum iyi olarak nitelenmiştir. İnanmayan ise kendisinden kötü ameller ortaya çıkan kimsedir. Böyle birinden, Rabbe taat türünden salih ameller meydana gelmez. O, habîstir. İyi cevher ve aslından ötürü kendisinden yararlanan bitkiler çıkan toprak ile kötü aslından ötürü bitki bitirmeyen ve kendisinden faydalanılmayan toprağın da kötü olarak nitelenmesi gibi.”*²²

Mâtürîdî, inanan ve inanmayanın ahlâkî yapısı hakkındaki açıklamayı, gökten inen bir suya benzeterek şöyle sürdürür:

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 186^b

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 187^a; *Şerh-i Semerkandi*, vr. 309^a

²² Mâtürîdî, *a.g.e.*, vr. 201^b

*“Kur'an, varlıklar için rahmetle gökten inen bir su gibi, bereket ve şifâ kaynağıdır. İşte bu bereket kaynağı su, özü iyi olan bir toprağa inince o toprak, bu sudan faydalanır ve iyi bitkiler bitirir. Ancak aynı su, kötü, kıraç ve tuzlu bir toprağa inince, o toprağın özünün kötü oluşu sebebiyle asla bir şey bitirmez. İnanan bir kimse, Kur'an'ı dinler, ona uyar ve onunla amel eder. İnanmayan ise onu dinler ama ona uymaz ve onunla amel de etmez. İşte Kur'an'ı dinleyen ve ona uygun davranan kişi, gökten inen bereketli suyla iyi asıl ve özünden ötürü iyi bitkiler bitiren toprağa; inanmayan da, kötü asıl ve özünden ötürü, bitki bitirmeyen kıraç toprağa benzemektedir.”*²³

Bu ifadeler, fiilin oluşumundaki zihnî tutumlardan arzu ve istek gücünün, kişinin inancından ve bu inanca bağlı değer düşüncesinden bağımsız olamayacağını göstermektedir. Bu değerlendirme, doğrudan ahlâkî bir fiil olarak küfür hakkında olsaydı, salt olumsuz bir fiile ilişkin ahlâkî bir yorum olarak görülebilirdi. Ancak Mâtürîdî, tartışmayı fiil ile değil de fâille ilişkili başlattığından durum değişmektedir. Zira ifade fiile ilişkin olduğu takdirde açıklama, fiil kavramının özüne dair olup anlaşılır kabul edilebilecektir. Diğerinde ise her türlü ahlakî fiile, yani iyi'ye de kötü'ye de yatkınlığı kendi yaradılışı sebebiyle ortaya çıkan bireyden söz edilmektedir. Dolayısıyla burada dile getirilen yaklaşım, Mâtürîdî'nin genel ahlak görüşüne uymakla beraber²⁴, ahlakın amacı açısından sorun yaratmaktadır. Çünkü insanın yaratılıştan belli bazı fiillere otomatik olarak ayarlandığını düşünmek, her şeyden önce, ahlakın amacını ortadan kaldırmaktadır. Çünkü ahlak eğitimi, genelde davranışlarda değişikliğin sağlanabileceği görüşüne dayanır. Örneğin Fârâbî, bu gerçeği şöyle dile getirir:

“Doğuştan bazı belli fiillere karşı mütemayil olarak yaratılmış bir kişinin mevcut olması zordur ve imkânsızdır; eğer bu mümkündür denilirse; o kişi, bu fiillerin zıddını yapmaya muktedir olamaz. Daha doğrusu, doğuştan fazilet ve aşağılıkla ilgili fiillere yönelen bu durum ve istîdâd üzere yaratılmış olan herhangi bir kişi, ona karşı gelmeğe ve o istîdâdların zıddından kaynaklanan bir fiili yapmağa muktedir olur. Yani bunu gerçekleştirme zor olduğu halde, kişi kendisini ona

²³ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 201^b, 473^b

²⁴ Mâtürîdî'nin genel ahlak görüşüne aykırı, daha ziyade ahlakî değer in subjektifliğini savunan Eş'ârî ahlak teorisine uyan buradaki yorumu, Mâtürîdî yorumcusu olan Ali es-Semerkandî'nin şerhinde, söz konusu yorumun geçtiği kısmın eksik olduğunu (Bkz. Şerh-i Semerkandî, vr.330^b-331^a), ancak, Te'vilât'ın Hiyemî nüshasında, ilgili kısmın, elimizdeki yazma nüsha ile aynı olduğunu gördük.(Bkz. **Te'vilâtü Ehli's-Sünne**, (Hiyemî neşri, c.2., s. 247.)

alıştırıncaya kadar alışkanlık haline getirmiş olduğu bir şeyi terk etmesi ve onun zıddını yapması mümkündür.”²⁵

Yetişkinlerde davranış ve düşüncelerin değiştirilmesinin güçlüğü, yerleşmiş olan davranışlarda ısrar temayülünden ileri geldiği için, insanda alışkanlıklar yerleştiği zaman fiile yönelik en güçlü motivasyonlar kadar etkili olacağı psikolojik bir tespit²⁶ olmakla beraber, Fârâbî'nin yukarıdaki düşüncelerinden anlıyoruz ki, insanın, ahlakî bir varlık olarak görülebilmesi için ahlâkî davranışlarında değişikliğin imkânının kabul edilmesi zorunlu bir durumdur. Çünkü ahlâkî açıdan kötü bir fiili iyi olanı ile değiştirmek, güç olsa bile, iyi'yi yapmak alışkanlık haline getirildiği takdirde, zorluk denen şeyin ortadan kalkacaktır. Bu başarıldığında ise, fazilete uymayan işlere meyleden yaradılışın yönelimi yerine, onların karşıtı olan akla uygun davranışlar konulmak suretiyle o alışkanlık değiştirilebileceği öne sürülmektedir. Ayrıca, arzu gücünün yönelimini “iyi”ye doğru değiştirmenin imkânı, insanın yaratılışıyla birlikte belli bir eyleme yatkın veya onun zıddı olan fiili gerçekleştirmeğe kapalı olmadığını da göstermektedir.

Kaldı ki biz, Mâtürîdî'nin de, bu konuyu, genelde Fârâbî gibi değerlendirdiğini düşünüyoruz. Dolayısıyla, mevcut *Te'vilât* nüshalarının, müstensihlerin kaleminden çıktığı da göz önünde bulundurularak²⁷ sözü edilen yoruma ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini, konu böyle değerlendirilmediği takdirde, ahlâkî yükümlülüğü temellendirmedeki güçlüğün, Fârâbî gibi Mâtürîdî'nin de farkında olduğunu yine Mâtürîdî'nin şu uzun ama önemli açıklamasında görüyoruz:

“İnsan yaratılış yönünden aceleci olduğu için hem sabır ve tahammülü gerektiren sıkıntılı durumlarda, hem de bolluk ve rahatlık içindeyken bile kederlenip sabırsız davrananır. Aynı şekilde, kendisine yarar sağlayan şeye sevgi beslerken, acı veren şeyden de uzaklaşır. Her ne kadar, yapısında acelecilik, cimrilik v.b kötü huylar bulunsada dahi nefsi terbiye ederek, kötü huyların atılması ve yerine övgüye değer olanlarının yerleştirilmesi ve böylece kabul gören ahlaka ulaşılması mümkündür.

²⁵ Hanifi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri**, s. 56,58.

²⁶ Mahmut Çamdibi, **Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali**, Han Yayınları, İstanbul 1983, s.63.

²⁷ Zira, el-yazmasındaki “*Ebu Mansûr dedi ki...*”, “*ve bu konuda Ebu Mansur şunları söyledi...*” gibi ifade kalıpları, *Te'vilât*'ın Mâtürîdî'nin öğrencileri tarafından kaleme alındığının delilidir.

Diyelim ki, önceden hırslı ve tahammülsüz bir yapıya sahip olan biri, daha sabırlı ve yumuşak huylu olabilir. Şayet kişi, ikincilere uygun davranmayı alışkanlık haline getirirse, dini açıdan yasaklananlardan uzaklaşabildiğini ve emredilenleri de gerçekleştirebildiğini bizzat nefsinde görecektir. Yine, önceden aceleci ve cimri davranan biri, sadece önceki tutumunu değiştirerek, eğitim yoluna girdiği zaman sabırlı ve eli açık birisi olabilir. Bu, kişinin gücünün üstünde bir durum değildir. Belki güçlük, olsa olsa, alışkanlıklardan vazgeçme ve eğitim yoluna girmede ortaya çıkmaktadır.”²⁸

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, insanın, istediği takdirde yapısal huylarını bile değiştirme gücüne sahip olduğunu açıkça ifade eder. Bunu gerçekleştirmek ise tam bir ahlak eğitimiyle mümkün görülüyor. Söz konusu eğitim sayesinde alışkanlıkla kötü huyları benimseyen nefis, terbiye edilerek iyi fiillere yönlendirilecek ve bu kez bu iyi fiillerin, alışkanlık haline getirilerek, yerleşmesi sağlanacaktır. Bu mümkündür. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, insanın eğitimi kabul eden²⁹ bir yapısı olduğundan, ahlak eğitime olan yatkınlığı da ortadadır. Bu yatkınlık doğrultusunda eğitilen bir nefsin, ilâhi buyruklarla karşı karşıya kaldığı zaman göstereceği uyum ise önceki çabanın sonucunda elde edilen bir kazancın sonucu olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Mâtürîdî'nin bu konuda şöyle bir yorumunu görüyoruz:

“Yaradılışça insan,, bir şeyi çok gördüğünde azaltmaya ve bir şeyeyle sahip olduğunda da elini sıkı tutmaya meyillidir. Yaradılışla gelen bu yapı (eğitilmeyip) böylece bırakıldığı zaman ortaya çıkacak kötü sıfatlar, bir inançlıya değil inançsız birine daha uygun düşmektedir. İnsanın mala karşı düşkün, cimri ve son derece kaygılı bir yapıya sahip olduğu ve başına gelen belalara karşı tahammülsüzlük gösterdiğine dair Kur'an'daki nitelemeler genel anlamda tüm insanlar için geçerlidir. Ancak insanların bu dünyada imtihana tâbi tutulup denendiklerini bildikten sonra örneğin, daha cömert ve daha sabırlı olmaları mümkündür.”³⁰

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 410^b-411^a, 698^b; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 568^b

²⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 100.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 372^a; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 523^b

Burada, genel anlamda insanların dinle bağlantıları zorunlu olmaksızın, doğuştan getirdikleri eğitimsiz yapıyı, belli kurallar doğrultusunda eğitimeye yatkın oldukları ifade edilmektedir. Bir inanç sistemine uygun davranmanın ve ona göre bir ahlâkî yaşam benimsemenin, sözü edilen ahlâkî yapıyı olsa olsa daha kolay kurmaya katkı sağladığı söylenebilir. Bu bağlamda, ahlâken sorunlu bir durum görünmemektedir. Ferdin inançlı oluşu, olmayışına kıyasla, insânî yaradılışın daha kolay ve daha sağlıklı olarak ahlâkî alana çekilmesini sağlayan önemli bir unsur olarak öne sürülmektedir.

Ancak insanın bu dünyada yaptıklarından dolayı sınanan bir varlık olması, iyiliklerine karşı sevap ve kötülüklerine karşılık da günahın yükleniyor oluşu, bu bağlamın dışındadır. Demek oluyor ki, genel anlamda insanî yaradılışın, inançtan bağımsız bir şekilde ahlâk eğitimeye yatkın olduğunu düşünmek, ahlâkın amacına daha uygundur. Bu konuda Mâtürîdî'nin işaret ettiği güçlüğe Farabî'de değinerek, kişinin kendisini iyi fiile alıştırmaya kadar bazı zorluklar yaşamasının doğal olduğunu ama sonuçta, alışkanlık haline getirilen bir şeyi terk etmenin ve onun zıddını yapmanın yolunun her zaman açık olduğunu belirtmektedir.³¹

Aslında İbn Miskeveyh'in insanın ahlâkî doğası hakkında Galen'den (Calinus) naklettiklerine baktığımız zaman, bu yöndeki görüşlerin kaynağının oldukça eskiye dayandığını görürüz. İbn Miskeveyh'in, Galen'den iktibasına göre o, bazı filozofların insanın doğuştan kötü olduğunu düşündüğünü, ancak eğitimle iyi duruma geleceklerini kabul ettiğini söyler. Galen, bazı insanların çok kötü bir tabiata sahip oldukları için düzeltilmelerinin mümkün olmadığını ileri sürerek insanları üçe ayırmıştır: doğuştan iyi, doğuştan kötü ve ikisinin arasında olanlar. İkisinin arasında olanların ahlakında değişme her zaman mümkündür.³²

Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşü bellidir. Ona göre, kötü huyları değiştirmek mümkündür. Zaten yapısal olarak eli sıkı olanın cömert olması, hırslı olanın sabırlı ve mutedil olması kabul edilemeyecek bir şey olsaydı, "Ahlakınızı güzelleştiriniz !" veya "Allahın ahlakıyla ahlâklanınız!" gibi peygamber sözlerinin pratikte bir anlam ifade etmemesi gerekirdi. Bu konuda aşılması gereken bir engel varsa o da, denildiği gibi nefisle mücadele etme kararlılığını ve direncini gösterebilmektir.

³¹ Hanifi Özcan, **Farabî'nin İki Eseri**, s. 58.

³² İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 25.

Ayrıca bu yaklaşım, nefse zor gelen hususun alışınca kadar geçen süre olduğunu söyleyen Aristo'yu³³ hatırlatarak bir güçlükten söz edilecek olsa bile, bunun, sonuçta belli bir zaman devam edeceği ve yerine, alışkanlık halini alan iyi davranışın geçeceğini ortaya koymaktadır.

Demek oluyor ki, kişinin, buna küfür fiili de dâhil olmak üzere kötü huylarını iyileriyle değiştirmek istediği zaman, önünde, nefsinin arzu ve istekleriyle çarpışmayı göze almaktan başka bir engel yoktur. Bunun dışında bir başka engelin varlığından söz etmek ahlakın amacıyla bağdaşmayacaktır. Nitekim aynı gerçeğe, İslam ahlakında önemli yeri olan Gazzâlî'de değinerek, ahlakın değişmesini imkânsız görenlerin, aslında kendi nefislerinin kusur ve ayıplarını görmemekten başka bir şey yapmadıklarını söyler. Gazzâlî bu konuda şöyle bir ayrıntının atlandığına dikkat çeker: Doğrusu, ahlak'ta değişmenin olamayacağını savunanlar, aslında bu iş kendilerine oldukça sıkıcı ve ağır geldiği, nefsi tezkiye ve ahlakı terbiye etmekle uğraşmaktan, riyâzet ve mücâhede de bulunmaktan kaçındıkları için böyle bir düşünceyi yaymaktadırlar.³⁴

Bundan başka Mâtürîdî'nin, ele alınan ahlâkî eğitim sürecinde "takva"yı da iyi fiillerin kişide yerleşmesine katkı sağlayan bir bağlamda değerlendirdiği görülüyor. Buna göre, kişinin ahlakını değiştirmek istediğinde, kötü huylardan uzak durma anlamındaki takvaya uygun davranarak Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda çaba sarf etmesi ve açıklanan sınırları aşmaması³⁵, "kötü fiilleri yapmaktan uzaklaşmakta samimi olması ve yaptıklarında da sadece Allah'ın rızasını araması, binasını sağlam bir zemine kurmayı ve ondan dünyada ve ahirette yararlanmayı doğuracaktır.³⁶

Öyle anlaşıyor ki, kötü huylardan vazgeçme adına dini ahlak'ta önemli bir kavram olan 'takva'ı benimsemek ve ahlâkî sınırlara uygun davranmakta samimi olmak suretiyle, dünyada ve ahrette kazanç elde etmek mümkün olduğuna göre, bu yöndeki bir ahlak eğitimine daha baştan karşı çıkmak yanlış bir davranıştır. Böyle bir değerlendirme tarzı ise ahlakın hiçbir zaman öngöreceği bir şey değildir.

³³ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik.**, s. 219.

³⁴ Gazzâlî, **İhyâu Ulûmi'-Dîn**, (trc. Ahmed Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, c.III., s.146; fazla bilgi için bkz. Mahmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, T.D.V.Y., Ankara 1997, s. 214-229

³⁵ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 743^a

³⁶ **a.g.e.**, 259^a

Örneğin, insanın yapısında, acelecilik, olaylara yüzeysel bakış gibi güzel olmayan huylar, elbette vardır. Şimdi insan, arzu gücünü yaradılışın tabîi meylî doğrultusunda herhangi bir ahlâkî eğitime tabi tutmaksızın fiile dökse, ortaya çıkan tablo, yaratılışla getirilen eğitilmemiş yapıyı olduğu gibi benimsemekten öte bir anlam taşımayacaktır. Hal böyle olunca, kişinin, sadece kendisine faydası olanı sevmesi ve zarar vereceğini düşündüğü her şeyden uzaklaşması da, elbette en doğal şey olacaktır.

Buna göre, aklî bir varlık olan insanın, ‘zarar’ ve ‘yarar’ konusunu anlık duygulanımlara bağlı değerlendirmesi sakıncalı olacağı ortaya çıktığı için, akla uygun davranışların yalnızca ahlak eğitimi sayesinde gerçekleştirilebileceğini söyleyebiliriz. Stoa ahlak’ında olduğu gibi, elbette insan, sırf akıl varlığı da değildir. İnsanda, akıl yanında akıl dışı dürtülerin varlığı da göz ardı edilemez. İnsânî yapı, baştan sona erdemlerden kurulu değildir. Tam tersine insan, var olan duygulanımlarını yenmesiyle ‘insan’ olarak değerlendirilmektedir.³⁷

Sonuç olarak denilebilir ki, arzu gücünü övülür fiillere yöneltme konusunda eğitmenin önemi ve insanın yaratılışından kaynaklanan huylarını değiştirebilme potansiyelinin varlığı Mâtürîdî tarafından da kabul edilmektedir. Ancak, onun tarafından, fiile yönelik arzu ve istek gücünün inançlar açısından değerlendirildiğinde ortaya çıkan ahlâkî eğitim açısından problemli görülen yaklaşım hakkında yorum yapmak güçtür. Zira her ne kadar insan, fazileti elde etme konusunda uygun yaradılıştan olsa bile, sırf bu buna dayanarak, yani ahlaki eğitim ve çabayı yok sayarak faziletli konuma ulaşılacağını iddia etmek ahlak açısından sakıncalıdır. İnsânî bir yeteneğin, doğuştan getirildiği rahatlıkla söylenebilirken, doğuştan faziletli fiilleri yapmaya yatkın olmaktan söz etmek ahlak açısından kolay değildir. Çünkü faziletli fiil, bile isteye yapılan bir etkinlikle kazanılan fiildir. Bununla beraber, ahlâkî olgunlaşmanın ya da faziletin kolayca alışkanlıkların neticesinde gerçekleştiğini ileri sürmek de eksik bir değerlendirme olacaktır. Çünkü ahlâkî fiildeki en önemli husus, Mâtürîdî’nin de sıkça vurguladığı gibi, akla dayalı olmasıdır. Arzu ve istek gücünü, kişinin inancı bakımından değerlendirdiği görülen Mâtürîdî’nin söz konusu yorumlarını, ahlak konusunda aklî çabaya verdiği önemle birlikte düşündüğümüz zaman, müstensih hatası yoksa

³⁷ Bedia Akarsu, **a.g.e.**, s. 63.

şayet, yorumlanan ayetin retoriğinin Mâtürîdî'yi bir şekilde yönlendirmesinden söz etmek mümkündür.

2.1.1.2. Temyiz Kabiliyeti Açısından

Ahlak felsefesinde kişinin değer duygusunu eğitime tâbi tutması konusu, 'önemli' ile 'önemsizin' ve 'iyi' ile 'kötü'nün neler olduğunu karar vererek onları birbirinden ayırt eden yetenekle birlikte değerlendirilmektedir.³⁸ Mâtürîdî de, insanın bazı fiilleri yapma ve bazılarını da terk etmekle yükümlü olmasını, onun, övülen işlerle yerilen işleri birbirinden ayırt edebilen bir varlık olmasına dayandırmaktadır: *"Yerilen hususlar insanın aklına kötü; övülenler de güzel olarak gösterildiği gibi çirkinî güzelle; kötüyü de iyiye tercih etmek, kabul edilemez bir durum olarak zihinlere yerleştirilmiştir. İşte böyle bir yaradılışa sahip olan insan, sahip olduğu üstün özelliklerine eşdeğer olarak bir fiili diğer bir fiile tercih etmeye çağırılmıştır."*³⁹

Denilebilir ki insan, neyin iyi ve neyin kötü; neyin doğru ve neyin yanlış olduğunu araştırmak, hayatın gerçek amacının ne olması gerektiğini belirlemek ve erdemli bir yaşayışın hangi hususları yerine getirmekle elde edileceğini kavramakla yükümlüdür. Zira insanın ahlaki yapısı bunu gerektirmektedir. İnsanın hangi amaçlar doğrultusunda yaşam sürmesi gerektiği, dahası, iyi ve kötü'nün, ödev ile yükümlülüğün belirlenmesi gibi düşüncelerin altında yatan şeyin, sözü edilen ahlaki yapıya dayandığı anlaşılmaktadır. Demek ki insanın, fiilleri birbirinden ayırt eden ve bu suretle ahlâkî amacın gerçekleşmesine katkı sağlayan bir doğası bulunmaktadır. İnsanda bulunan özelliğe "temyiz kabiliyeti" denebilir. Mâtürîdî, temyiz kabiliyetini, açıkça tanımlamamakla birlikte, onun bu konudaki ifadeleri, temyiz kabiliyetini, iyi ile kötü'yü birbirinden ayırt eden yetenek anlamında düşündüğünü göstermektedir. Dolayısıyla ahlâkî ayırt etme yönüyle, ahlâkî değer duygusunun oluşmasına katkıda bulunan bilgi sebepleri (akıl, duyular ve haber), aynı zamanda, temyiz kabiliyetinin de varlık sebebidir.

Matüridi, dünyada yaşamın sürekliliği adına hayvan ve insanın belli faaliyetlerde bulunma konusunda ortak davranışlar sergilediğini, ancak insanın

³⁸ Robert Spaemann, **Basic Moral Concepts**, s.27.

³⁹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 220.

hayvandan farklı olarak fiilinde ahlâkî özellik taşıyan yegâne varlık olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu özellik, insanın sahip olduğu yetenekleri vasıtasıyla bilme ve öğrenmeye dayalı davranışlar geliştirmesidir.⁴⁰ Yine insan, yeteneklerinden birisi olan temyiz gücü, yani iyi'yi kötüden ayırt etme gücü sayesinde ahlâkî yetkinleşme sürecini yaşar. İnsan, bu süreçte gelişen iyi ve kötü değer duygusuyla teorik yetkinliği ve bunları uygulamada ortaya koymak suretiyle de pratik yetkinliği elde ederek Mâtürîdî'nin "söz ve fiil konusunda isabet etme" dediği hikmet'e⁴¹, bir bakıma ahlâkî yetkinliğe ulaşması mümkün olan bir varlıktır. İşte insanın ahlâkî varlığının bu gibi hususlara dayandığı söylenebilir.

Birinci bölümdeki incelememizde, ahlâkî fiilin insandaki değer duygusu ile alakalı gerçekleştiğini tespit etmiştik. Mâtürîdî'nin ahlak görüşünde, bilgi vasıtası olan akıl, duyular ve haber'in, bu duygunun oluşmasına kaynaklık ettiğini ve bu üç unsurun aynı zamanda temyiz kabiliyeti ile de yakından alakalı olduğunu biliyoruz. Bu açıdan Mâtürîdî'ye göre, kişide böyle bir değer duygusunun varlığından söz edilemeyeşinin, o kişinin söz konusu bilgi vasıtalarını kullanmayışı ile ilgili olduğunu da anlıyoruz. Mâtürîdî'ye göre böyle kimseler, eşyayı yerli yerine koymayan sefihlerdir. Zira *bilgi vasıtalarına sahip olduğu halde, bilmeyen ve düşünmeyen kişi, sefihtir*⁴² ve *sefeh ise, hikmete zıt olup bir şeyi kendi yerinden başka bir yere koymak demektir*.⁴³ Temyiz gücünün yansımalarının görülmeyişi, ayırt etme vasfının kaybolması da aynı şekilde bilgi vasıtalarını kullanmayan bir sefih kişiden söz edildiğini ortaya koyar. O halde, bilgi kaynaklarının varlığı ile temyiz gücünün varlığı arasında doğrudan bir ilgi görülmektedir.

Bu bağlamda, Fârâbî'nin temyiz kabiliyeti ile ilgili söylediklerinin konuyu anlamamıza yardımcı olacağı anlaşıyor. Fârâbî'ye göre insan, sahip olduğu temyiz kabiliyeti sayesinde ya övülmekte ya da yerilmektedir. Kişi, fiilleri kötü olduğunda kınanır; iyi olduğunda ise, övülür. Yine kişi, nefsine arız olan şeyler, gerektiği gibi olmadığında kınanır; gerektiği gibi olduğunda ise övülür. Aynı şekilde, insanın "*ayırt-etmesi*" kötü olduğunda kınanır; iyi olduğunda ise övülür.⁴⁴

⁴⁰ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 672^a

⁴¹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 512^a ; krş, Hanifi Özcan, **a.g.e.**, s. 72 ; İbn Miskeveyh, **a.g.e.**, s. 43.

⁴² Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 27^b

⁴³ **a.g.e.**, vr. 726^b, 425^a

⁴⁴ Hanifi Özcan, **a.g.m.**, s. 290.

Mâtûrîdî de, bu konuda şu açıklamayı yapar: “Yer ve gök ile ikisinin arasında bulunan her şeyin, taşıdığı bir mâna vardır. Bu mâna, insana bakan yarardan ibarettir. Zira her şey, insan için yaratılmıştır. Sahip olduğu akıl ve duyuları ile bu gerçeği bilme yeteneği, sadece insanda bulunduğundan, iyiyi kötünden; pis olanı temizden; güzeli de çirkinden temyiz eden yegâne varlık insandır. İşte, insandaki bu yeteneğe bağlı olarak bazı şeylerin yapılması yasaklanırken bazılarının da yapılması emredilmiştir.”⁴⁵

Hangi fiilin arzu edilmesi ve gerçekleştirmesinin iyi/yararlı; hangilerinin de istenmemesi ve uzaklaşılması gerektiğinden kötü/zararlı olduğuna ilişkin bilgiye temyiz kabiliyeti sayesinde ulaşıldığı gibi, fiillerle alakalı Tanrısal buyruğun varlığının da, söz konusu ayırt etme yeteneğine dayandığı görülüyor. Fiilin oluşumuna etki eden arzu gücünün ise, temyiz gücünün sağladığı bu veriler doğrultusunda hareket etmesi isteniyor. Buna göre kişi, bu gücü vasıtasıyla kötü ve zararlı gördüğü fiili istememeyi, arzu etmemeyi ve ondan uzaklaşmayı; iyi ve yararlı gördüğü fiili de, arzu etmeyi ve gerçekleştirmeyi benimsemek suretiyle ahlâkî yükümlülüğünün gereğini yerine getirmelidir.

Mâtûrîdî, bu dünyada, Allah tarafından denenen insanın, sahip olduğu ayırt etme kabiliyetini de kullanarak, söz konusu yükümlülüğünü yerine getirmesini, insanın ahlâkî amacı görür. Eylemin öncesinde bulunan zihnî sürecin unsurlarından arzu gücünü ise, bu amacın bir aracı olarak düşünmektedir. Buna dayalı olarak, denilebilir ki, temyiz kabiliyeti, fiile yönelik arzu gücünü belirtilen amacın bir aracı olarak kullanıldığında, iyi ayırt etme; başka amaçların bir aracı olarak kullandığında ise, kötü ayırt etme niteliği kazanmaktadır.

Bu durumda, Mâtûrîdî açısından bakıldığında, “Tanrı’ya yöneltilmesi gereken iman, teslimiyet, ibadet ve şükrü, ne yararı ne de zararı erişecek olana, görmeyen ve işitmeyene yöneltilme anlamındaki küfrün en kötü ve en korkunç bir fiil olduğunu insanın akli ve yaradılışı gördüğü”⁴⁶ halde, böyle bir fiili seçmek suretiyle, temyiz kabiliyetine kötü ayırt etme niteliği yükleten, acaba ne gibi tutumlar söz konusu olmaktadır?

⁴⁵ Mâtûrîdî, a.g.e., vr. 85^b, Şerh-i Semerkandî, 159^b

⁴⁶ Mâtûrîdî, Te’vilât, vr. 778^a

Mâtûrîdî'ye göre, bazılarının, diyelim ki, küfrü irtikâp etmeleri ve bunda da ısrar etmeleri, bu fiilden elde edilen bir haz veya onda bulunan bir "iyi" unsura dayanmamaktadır. Tam tersine bu kimselerde görülen şey, onların etrafındakilere baş olma hırsı ve liderliğe karşı aşırı istekli oluşları veya sahip oldukları şeylerden mahrum olma veyahut da mümin olursa pek çok sıkıntılarla baş başa kalacağı gibi korkular taşımalarıdır. İşte bu kimselere Allah'ın ayetleri hakkında tefekkür ve nazarı terk ettiren de böylesi duygular olmuştur.⁴⁷

Demek ki, bazı durumlarda arzu gücünü fiile yönelik harekete geçiren şey, zevk ve beğeniden farklı olarak, liderliği başkalarına kaptırmama, üstünlüğü tutkuyla isteme ve sahip olunan imkânlardan mahrum olmama gibi duygulardır. Bu duygular, temyiz kabiliyetini kötü yönde kullanmayı ve dolayısıyla kötü ayırt etmeyi sonuç vermektedir. İnsanın ahlâkî varlığının bilincine ulaşmasını sağlayan en önemli fiillerden tefekkür ve nazar'dan uzaklaşmayı doğuran böyle duygular karşısında, "iyi ayırt etmeye" ulaşmak için Mâtûrîdî açısından yapılması gerekeni şöyle özetleyebiliriz. Kişi, ahlâkî ontolojisi gereğince, bilgi sebeplerini yerinde kullanarak ne bu evrenin ne de kendisinin boşu boşuna yaratıldığını bilakis bunlar vasıtasıyla hedeflenen bir 'yarar'ın bulunduğunu ve onlara ait bir sonucun var olacağını bilir. Bu bilgiye dayalı olarak, sırf nefsin arzu ve istekleri istikametinde değil, aklın onayladığı doğrultuda yaşamakla yükümlü olduğunu fark edecektir. Kendisini ahlaken yükümlü kılan bütün gerekçelere sahip olmakla beraber, sorumluluğunun bulunmadığı zannıyla, sırf tutkuların peşinden gitmenin akla ve hikmete zıt bir seçim olacağını kavrayarak temyiz kabiliyetini, iyi ayırt etme yönünde kullanmak gerekir.

2.1.2. Tanrı'nın Rızasını Kazanma

Din felsefesinin temel problemi olarak karşımıza çıkan Tanrı'nın varlığı, O'nun evren ve insanla ilişkisi meselesi⁴⁸, ontolojinin olduğu kadar, ahlakın da konusudur. Ahlak söz konusu olduğunda, konunun problematik yönü, Tanrı'nın ahlâkîliğinde ve bir bakıma O'nun insanla ilişkisinde, bir diğer deyişle, ahlâkî değerlerin otonomisi ve özgür irade problemi gibi konularda ortaya çıkmaktadır.

⁴⁷ Mâtûrîdî, **a.g.e.**, vr. 782^b

⁴⁸ Necip Taylan, **Tanrı Sorunu**, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 9.

Mâtürîdî, ahlâkî değerin doğası hakkında nesnel tutum yanlısı olmakla beraber bu nesnel hakikatin, Tanrı'dan bağımsız da olmadığı düşüncesini taşımaktadır. Buradan, onun değer anlayışını, nesnel olmakla beraber, yaratılışla Tanrı tarafından zihne veya kalbe konulduğunun da kabul edilmesi dolayısıyla 'İlâhî Nesnelcilik' olarak adlandırmak mümkündür. Onun bu yöndeki düşüncelerinin; Tanrı'nın insanla olan ahlâkî ilişkisinde hem Tanrısal otoriteyi koruma hem de insanın ahlâkî otonomisini gözetten bir yaklaşım olduğu, dolayısıyla Tanrı fikrine ahlâkî açıdan değer kazandırmak suretiyle ne Tanrı'nın ne de insanın ahlakîliğinden vazgeçen bir yorum olduğu görülmektedir. Aksi yöndeki görüşlerin, yani, Tanrı-insan arasındaki ahlâkî ilişkinin otonomisini gözetmeyen düşüncelerin, ahlâkî açıdan sorunlar doğuracağı açıktır.

Tanrı lehine fedakârlıkla gelişen bir anlayışın, hükmü evreni kuşatan, istediğini istediği gibi yapan bir kral Tanrı imajını besleyeceği ve bu ahlâkî ilişkinin diğer ucundaki insanın da görünüşte özgür ama gerçekte mahkûm olacağı meselesi, bu alandaki geniş tartışmaların⁴⁹ varlığıyla da desteklenebilir. Mâtürîdî'nin Tanrı tasavvuruna ahlâkî açıdan kısa bir bakıştan sonra konumuza dönersek, ahlâkî fiilin gerçekleşme sürecinde zihnî yönlendiren unsurlardan biri olarak Tanrı fikrinin ahlaka dâhil olması, her şeyden önce, Onun, insanı fiilinden sorumlu tutan bir otorite olarak kabulüne dayalıdır. Dolayısıyla Tanrı-insan arasındaki ilişkinin ahlâkî boyutunun, Mâtürîdî açısından ortaya konulması, O'nun rızasını kazanmaya çalışmanın da önüne geçen bir husus olmaktadır. Bu yüzden, Mâtürîdî'nin Tanrı'ya iman konusunda nasıl bir düşünceye sahip olduğunu anlamak için onun özlü ve önemli bir açıklamasını buraya alacak ve sonra da Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmanın önemi hakkındaki değerlendirmelere geçeceğiz:

Mâtürîdî'ye göre, *"Allah'a iman, O'nun bir, eşsiz, doğmamış ve doğrulmamış olduğuna yaratma ve yönetmenin (halk ve emr) Ona ait olduğuna, her şeye gücü*

⁴⁹ Bkz. Kasım Turhan, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan ve Fiilleri**, İ.İ.F.V.Y., İstanbul 1996, s. 20-92; G.Hourânî, **İslamic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbar**, Oxford 1971, s. 10, 12; İlhami Güler, **Allah'ın Ahlakiliği Sorunu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998, s.28,61,70; Macit Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, (çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s.56, 60, 75,82 ; **İslam Felsefesi Tarihi**, (çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 3, 45-58; Mustafa Said Yazıcıoğlu, **Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, M.E.B.Y., İstanbul 1997, s. 51, 53, 86 ; Adil Bebek, **Mâtürîdî'de Günah Problemi**, Rağbet Yayınları, İstanbul 1998, s. 59, 152, 170 ; Musa Koçar, **Mâtürîdî'de Allah-Alem İlişkisi**, Ötüken Yayınları, 2004 İstanbul, s.275-256; Şaban Ali Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi**, Akçağ Yayınları, 1998 Ankara, s.,199, 218.

yettiğine, her şeyi bildiği ve hikmetle hareket ettiğine yani sıhhat ve hastalık, ı ışık ve karanlık, darlık ve bolluk gibi zıtları yaratması hikmetli olduğundan, Seneviyye'nin “karanlık, kötülük ve çirkinliği yaratanla ışı ışığı, iyiliği ve güzelliği yaratan başkadır” şeklindeki sözlerinin doğru olmadığına; Mecûsilerin, “Allah'ın bir gaflet anından sonra şeytan var olmuştur” benzetmelerinin aksine hiçbir zaman hiçbir şeyden gaflette bulunmadığına; Nasarâ'nın dediği gibi “bir çocuk sahibi” olmadığına; Kaderiyenin, “kötülükler ve hastalıklar Onun takdiri ile değildir” düşüncesinin gerçek olmadığına; “kulların fiillerinde yaratması ve tedbiri yoktur” diyen Mûtezilenin dediği gibi de olmayıp bilakis her şeyi her şeyi ile bilen ve onlara gücü yeten, her şeyden aşkın olduğuna ve yaratma konusunda her türlü ihtiyaç ve noksandan uzak olduğuna inanmaktır. İşte bize göre Allah'a imanın hakikati budur.”⁵⁰

İmanı inançtan ibare⁵¹ gören Mâtürîdî'nin, bu alıntıda, tevhid ilkesini zedeleyici gördüğü düşünceleri tek tek bertaraf ettikten sonra gerçek anlamda imanın nasıl olduğuna ilişkin vardı ı sonu ı, akla uygun ilkelerle temellendirilmiş bir inanç sisteminin, dengeli ve sağlam bir ahlakî yaşantıyı temin edebileceğinin de göstergesidir. Böylece, sağlam temeller üzerine oturan bir Tanrı fikri, ferdin ahlâkî yaşantısında etkili olabilecektir. İnsanın zihninde karşılığı böyle olan bir Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanma, Ona karşı sevgi besleme, ibadet ve şükür görevlerini yerine getirme düşüncesi, ahlâkî fiilin gerçekleşmesine yönelik önemli unsurlar olarak görölmektedir. Tanrı ile insanın ahlâkî ilişkisinde, insanın Tanrısal buyruğa uygun davranmakla O'na herhangi bir yarar sağladığı düşünölemeyeceği gibi aykırı hareket etmekle de herhangi bir zarar görmesi mümkün değildir. Bilakis bu ilişkide, Mâtürîdî açısından, kendisi hakkında yarar ve zarardan söz edilecek bir varlık varsa o da insandır.⁵²

Nitekim beşeri hikmetin anlamaya gücünün yetmeyeceği tek bir konuda yani karanlık bir ortamda ve bir damla sudan diğ er insanlara benzemeyen bir yüzle yaratılarak beslenip büyüülmesi hakkında düşünen insan, bunları yapmaya gücü yetenin hiçbir şeyden âciz olmadığını kolayca kavrayacaktır.⁵³ Mâtürîdî'nin pek çok ifadesinden anlaşıldığı üzere, varlık hakkında bu yöndeki aklî çabanın sağladığı

⁵⁰ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 705^a, 694^b, 128^a, 222^a, 311^a, 681^b; **Tevhid**, s. 52, 55, 59, 66, 71, 75; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 32^b, 218^b

⁵¹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 277^b

⁵² Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 358^a, 579^b, 509^b, 512^b,

⁵³ **a.g.e.**, vr. 789^a, 640^a.

ahlâkî bilgiye uygun davranan insandan beklenen ilk davranışın, böyle bir Tanrı'ya iman etmek olduğu anlaşılmakta ve O'nun insana olan sınırsız merhamet, lütuf, fazl ve sevgisine karşılık Onun hoşnutluğunu aramanın ahlaki yükümlülüğe dâhil olduğu görülmektedir.⁵⁴

Bilindiği gibi, ahlak felsefesinde bir eylemin ahlâkîliğini belirleyen çeşitli maksimlerden söz edilir. Örneğin, Kant'a göre bir eylemin ahlâkî değeri doğrudan ödev bilincine dayanır. Yani kişiyi bir davranışa yöneltten şey, doğal eğilimleri değil de, ödev bilinci olduğu zaman, ortaya konan fiil, ahlâkî niteliğe sahip olmaktadır.⁵⁵ Bazı ahlak teorilerinin de, ahlâkî değerin ölçütü olarak diğergamlığı ya da tam tersine özgeci tutumları esas aldığı⁵⁶; öte yandan, hemen çoğu dinlerin temelde, aşkın bir Tanrı'nın hoşnutluğunu elde etmeği kabul ettiği söylenebilir.

Bir din bilgini olan Mâtürîdî'ye gelince, o da, ahlâkî fiilin meydana gelmesinde, etkin bir zihnî unsur olarak, Tanrının rızasını kazanma düşüncesine önem verir. Ona göre bir fiili, Onun rızasını elde etme niyetiyle gerçekleştirme, kişiye, Onun hoşnutluğunu kazandırır. Bu kişinin en önemli özelliği ise onun, muhsin olmasıdır.⁵⁷ İhsan, "kendinde" güzel bir fiildir. Çünkü güzel fiil, herkes için gereklidir. Ayrıca, Allah'ın rahmeti ise, muhsin olanlara daha yakındır.⁵⁸

Burada da Mâtürîdî'nin bir konuyu önce aklî olarak açıklama, ardından dini bakımdan değerlendirme yönteminin bir benzerini görüyoruz. 'İhsan', yani güzel davranışın, her insan hakkında geçerli, gerekli ve istenen bir şey olmasından hareketle, kendinde güzel, iyiliği aklen bilinen fiiller sınıfına dahil edilmiş, bunun yanında, Tanrı'nın rahmetini ve hoşnutluğunu kazandırmaya da en yakın bir fiil olarak görülmüştür. Mâtürîdî, Tanrı'nın kendisini devamlı olarak kontrol ettiğini ve gözetlediğini düşünen kişinin, O'nun rızasına uygun fiiller sergileyeceğini belirtirken, konuyu, ihsan⁵⁹ kavramıyla ilişkilendirir ve bu kavramı, "Cebrail'in

⁵⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 128^a, 331^a, 22^a, 705^a, 681^b, 553^b; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 218^b.

⁵⁵ Kant, **Pratik Aklın Eleştirisi**, (çev.İ.Kuçuradı, Ü.Gökberk, F.Akatlı), Türkiye Felsefe Kurumu, (2.Baskı), Ankara 1994, s. 22.

⁵⁶ Lokman Çilingir, **Ahlak Felsefesine Giriş**, Elis Yay., Ankara 2003, s. 19.

⁵⁷ **Şerh-i Semerkandi**, vr. 30^a

⁵⁸ Mâtürîdî, **Te'vilât-u ehli-s-Sünne** (Avazeyn Neşri), s. 181.

⁵⁹ Mâtürîdî, ihsanın Allah ile insan, insanla insanın kendi nefsi ve insanın başkaları ile kendisi arasındaki ilişkiyi dile getiren yönünden söz eder. Biz burada, ihsanı, Allah ile insan arasındaki ilişki bağlamında değerlendireceğiz. İhsanı iman ve İslam bağlamında ele alan detaylı bilgi için

Peygambere, “ihsan nedir?” diye sorduğunda, “sen onu görmesen de Allah seni görüyormuş gibi davranmandır” dediğinde olduğu gibidir”⁶⁰ şeklinde açıklar.⁶¹

Mâtürîdî, Tanrı’nın rızasını ve rahmetini elde etmeyi sağlayan bu davranış tarzından söz ederken, “uyanık olmak, tetikte olmak” anlamındaki ‘y-k-z’ kökünden “müteyakkız” sıfatını kullanır. Ona göre, Tanrı’nın kendisini sürekli gözetlediğini düşünerek amel eden kişi, bütün davranışlarında devamlı olarak, onun hoşnutluğunu arayacak ve bu tutum da, yapip-etmelerindeki samimiyetinin göstergesi olacaktır.⁶² “Allah’ın yerde ve gökte olanları, insanın içinde beslediği veya dışa vurduğu her şeyi bildiğini dile getiren ayetler, insanın, fiilleri konusunda uyanık olmasını sağlama amacı taşır.”⁶³ Bu amaç ise, insanın davranışında samimi ve içten olması ve her işi sırf Onun hoşnutluğunu kazanma adına yapması ve fiiliyle Tanrı yerine bir başkasını hoşnut etme veya bir başka şeyi elde etme gibi nefsin eğilimlerine karşı sürekli uyanık olmasıyla ilgili görünmektedir.

Mâtürîdî, bazı insanların, Allah’ın insanı henüz ana karnında iken, karanlık içinde, hiçbir durumu Kendisine gizli kalmaksızın, çeşitli tavırlardan geçirerek, istediği şekil üzere yarattığını gördükleri halde, yaptıkları işlerin O’ndan gizli kalmasını nasıl düşünebildiklerine hayret eder. Ona göre, aslında bütün bu durumlar insanı murakabede bulunmaya davet etmenin yanı sıra, her bir durumda insanın Allah’ın hukukunu çiğnememeğe ve Onun çizdiği sınırı aşmama konusunda müteyakkız olmaya çağırmaktadır.⁶⁴ Bu ifadeler, kişiyi, Tanrı’nın insanı

bkz. Hanifi Özcan, Mâtürîdî’ye Göre “İman-İslam-İhsan” ve “Küfür” İlişkisi” , D.E.Ü.İ.F.D., VIII, s. 189.

⁶⁰ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 346^a ; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 503^b

⁶¹ Mâtürîdî bu ifadeyi, doğrudan peygamberin sözü olarak aktarır. Bu ifade, hadis kaynaklarında “ihsan, Allah seni görüyormuş gibi ona ibadet etmendir...” şeklinde “a-b-d” fiili ile geçmektedir. (Bkz. Ahmed B. Hanbel, **Müsned**, c.I., 27,51, 53, 319 ; c.II, 107, 426; c. IV, 129, 164 numaralı hadisler ; Buhari, **Sahih**, c.5., s. 20.) Ancak Mâtürîdî, burada geçen “a-b-d” fiilinin yerine, “a-m-l” fiilini kullanmıştır. Bu durumda cümle, “Onu görüyormuş gibi amel etmendir!” şeklinde tercüme edilecektir. Dediğimiz gibi, hadis kaynaklarında bu rivayetin “a-m-l” fiiliyle kullanılmadığını görüyoruz. Bu durumda, ihsanı, bu fiille açıklayan Mâtürîdî’nin özel bir yorumu ile karşı karşıyayız demektir. Ona göre ihsan’ın, sadece Tanrı’ya ibadeti değil, bütün ahlâki davranışları kapsayan geniş bir anlamı bulunduğu anlaşılıyor. Ayrıca Mâtürîdî, buradaki yorumunda, “yapmak, etmek, işlemek v.s” yi gösteren “f-a-l” kelimesini de kullanabilirdi. Ancak o, daha teorik olan bu fiil yerine, daha pratik olan “a-m-l”yi özellikle seçmiştir. Bu nedenle burada, Mâtürîdî’nin, naklî metne, anlam açısından bakma ve yorumlama yönteminin de bir örneğini görüyoruz. Ayete ilişkin yorumlarında, genelde, önce ayeti verip ardından yoruma girerken, peygamber sözüne geldiğinde, onu, bilinen lafızla değil de, doğrudan, mana yönünden ele alarak yorumlama yoluna gitmektedir.

⁶² Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 346^b

⁶³ **a.g.e.**, vr. 711^b

⁶⁴ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 744^b

ve yaptıklarını görüyormuş gibi davranmasına, yani muhsin olmasına hazırlayan birer zihnî tutum örneği olarak görülebilir.

Öyleyse muhsin, aynı zamanda, âdil kişidir. Tanrı ile ilişkisinde âdil davranır. Onu layık olduğu yere koyar. Yani, Onun kendisine olan ihsanı ve sayılamayacak kadar çok olan iyiliklerine karşı öncelikle Onun, “her şeyin Rabbi olduğuna, halk ve emr’in Ona ait olduğuna”⁶⁵; kendisini bildiği gibi, fiillerini de bildiğine ve her halinin Onun gözetimi altında olduğuna inanmak⁶⁶ suretiyle devamlı olarak Onu anmaya çalışmak, Onun ihsanını ve nimetlerini dile getirerek şükretmek, Onun güç ve otoritesi karşısında alçak gönüllülük ile boyun eğerek emrini ve nehyini, vâ’dini ve va’d’ini hatırlamaktır. Bunları yaparken de Ona layıkıyla kulluk yapmaya güç yetiremediğini göz önünde bulundurup kötü bir sonuçtan sakınmak ve Onun vaat ettiği güzelliklere ulaşmaya rağbet etmektir.⁶⁷ Demek oluyor ki, Tanrı’nın rızasını kazanmayı amaçlayan birinin, yapmayı düşündüğü bir fiil hakkında böyle düşüncelere sahip olması, övülür ahlâkî fiillerde bulunmaya sevkeden önemli bir unsur olmaktadır.

2.1.2.1. Tanrı Sevgisi

Tanrı sevgisi de, fiilin oluşumundaki zihnî unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir. Her insanda doğuştan gelen bir güzellik eğilimi ve güzel olana sevgi besleme yeteneği bulunduğu için, insanda Tanrı sevgisi fitrî bir duygu olarak görülmektedir.⁶⁸ Belki de yaratılıştan gelen bu duygu sebebiyle, Tanrı’ya karşı duyulan sevgi, ahlâkî açıdan önemli bir yetkinlik noktasını, yani Onun rızasını kazanmanın öneminin bir ifadesi olmaktadır. Bu yüzden, O’nun rızasını kazanma düşüncesi, Onu sevme fikrinden ayırt edilemeyeceği için, kendisine karşı sevgi duyulan bir Tanrı düşüncesinin, ahlâkî bakımdan övülür fiilleri gerçekleştirmeğe yüreklendirici bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.

Bu düşünceden hareketle Mâtürîdî’nin şu ifadelerine bir göz atalım. “*Allah, insana çok yakındır. Ancak, Onun bu yakınlığı, insanın tutum ve davranışına göre*

⁶⁵ a.g.e., vr. 681^b

⁶⁶ a.g.e., vr. 682^a

⁶⁷ a.g.e., vr. 222^a

⁶⁸ Hüsamettin Erdem, **Ahlak Felsefesi**, Hü-Er Yayınları, 3. baskı, Konya 2003, s. 130.

şekil alır. Kişi, Onun yüceliği karşısında, sevgiyle ve boyun eğerek emirlerine uyduğu zaman, Onun yakınlığı, kişiyi başarıya ulaştırma ve onu her türlü düşmanlarına karşı yalnız bırakmama şeklinde belirir. Ancak insan, tam tersine, inatçılıkla Ondan yüz çevirip uzaklaştığı zaman ise, Allah, yine bu kişinin yanındadır ama Onun üzerinde hüküm ve otoritesini hissettirmek veya gerektiğinde ondan intikam almak için...”⁶⁹

Burada, sözü edilen Tanrı-insan arasındaki yakınlığın, “Allah insana şah damarından yakındır” ayetindeki⁷⁰ yakınlıktan farklı olduğu görülmektedir. Ayetteki yakınlık ifadesi, insana yakın olan ilâhî gücün, onu her an ve her şeyiyle kontrol altında tuttuğunu ifade eder. Fakat Mâtürîdî’nin sözünü ettiği yakınlık ise, Tanrı ile insan arasındaki dinamik bir ahlâkî yapıyı akla getirmektedir. Buna göre, Tanrı-insan arasındaki bu ahlâkî ilişki boyutu, insanın sürekli gözetim altında tutulduğuna imadan önce, insanı sıcak ve canlı bir dostluğa davet eden genişliktedir. O’nun insana yakınlığı, insanın O’na olan yakınlığı ile doğrudan alakalıdır. Dahası O, Mâtürîdî’nin bakış açısına göre, insanın her an ve her durumda yardımına hazır ve onu yardımıyla desteklemek için gözetleyen, en yakın bir dostu olmaktadır. Haddi zatında, “gerçek bir dost ve yardımcı olarak Allah insana kâfidir. Onun dostluğundan daha üstün bir dostluk ve Onun kadar güçlü bir yardımcı da asla bulunmaz.”⁷¹

Buna bağlı olarak, Tanrı-insan arasındaki bu canlı ve sıcak ahlaki ilişkiyi kuracak ve pekiştirecek hususun, insanın Tanrı’ya yönelik tutum ve davranışlarıyla ortaya çıkacağını dile getiren Mâtürîdî, buradaki ilişkinin ahlâkî boyutuna dikkat çeker. Buna göre, en basit ifadesiyle ahlakın, ya insan-insan ya da Tanrı-insan arasındaki karşılıklı ilişkide ortaya çıkacağı ve burada geçtiği şekliyle, Tanrı-insan arasındaki ahlâkî ilişkinin de, insanın, ilâhî buyruklar karşısında sergileyeceği davranışlar vasıtasıyla ortaya çıkacağı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî’nin Tanrı tasavvurunda akla ilk gelen şey, O’nun insana karşı ‘Kudret’ini öne çıkaran bir Tanrı olmadığı ve yine O’nun insana olan yakınlığı, sırf onu cezalandırma amacıyla kontrol etmeyi içeren bir yakınlık olmadığıdır. Elbette

⁶⁹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 681^b

⁷⁰ 50/16

⁷¹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 107^b; **Şerh-i Semerkandî**, 194^a

gerektiğinde cezalandırma da olacaktır. Zaten Mâtürîdî, Tanrı'nın nankör insanlara da yakın olacağını ama bunun sırf onları sınanma sürecinin sonunda cezalandırma maksadıyla olacağını söylerken sözü edilen ayrıma işaret eder. Ona inanan ve Onun konumuna yaraşır şekilde karşılıklı bulunan biri hakkında ise Mâtürîdî'nin yaklaşımı açıktır. Bu noktada onun açısından Tanrı-mümin arasındaki ahlâkî ilişkide, Tanrının buyurması ve bu buyruğun inanan tarafından yerine getirilmesi gibi bir monotonluktan öte, sevgiye dayalı bir bağlılığın varlığı dikkat çeker. İnsana, türlü nimet ve lütuflarıyla sevgiyle davrandığı görülen bir Tanrı'ya karşı, yine sevgiyle boyun eğerek karşılık verme düşüncesi, zihinde fiilin oluşumuna katkı sağlayan bir tutum olarak geliştiği zaman, insanın, en yakın dostu olarak Tanrı'nın desteğini yanında hissedeceği ifade edilmektedir.

Mâtürîdî, bu manevi desteği kişinin yanında hissetmesinin şartı olarak tek tek bütün fiillere uygulanabilecek genel bir davranış ilkesi ortaya koyar: *“Allah'ın kin ve öfke duyduğunu belirttiği davranışlara, müminin de, aynı duygularla yaklaşması gerekir. Zira fiillerin en iyisi, Onun sevdiği fiili sevmek; en kötüsü de, Onun sevmediği fiillere sevgi duymaktır. Hâlbuki O'nun nefret ettiği bir fiile sevgi beslemek, olsa olsa, kalbinde küfür bulunan birine yakışan şeydir.”*⁷² İnsanla ilişkisi böyle canlı, dinamik ve sevgi boyutu güçlü olan bir Tanrı'nın, dostluğunu kazanma ve bunda da sürekliliği koruma bakımından, elbette insana düşen bir takım yükümlülükler olacaktır. Nitekim Mâtürîdî, Tanrı'nın sevdiği fiilleri sevmeyi, fiillerin “en iyisi”; hoşlanmadığına sevgi duymayı da fiillerin “en kötüsü” olarak nitelemek suretiyle henüz ortada fiil yokken bile, Onun sevdiği fiillere yönelmeyi, dolayısıyla onları yapma arzusu taşımayı ahlâkî bir görev olarak sunarak, fiilin oluşumundaki en önemli zihnî unsurlardan biri olan, Tanrı sevgisine vurgu yapmaktadır.

Mâtürîdî, ahlâkî fiiller açısından insanın zihin ve kalbinde Tanrı sevgisinin yerleşmesini oldukça önemsemektedir. Diyelim ki, emredilen şeyi yapıp duran bir işçi veya çırak vs. kendisine emredilen işi, sırf bir emir olduğu için yerine getirir. Oysa burada bir takım hususların yapılması kişiye Tanrı tarafından emredilmiş olsa bile, O'nunla insan arasındaki ilişkinin ahlâkî boyutu, mekanik olmayan ve sanki iki dostun arasında geçen samimi ve dürüst bir sevgiyi öngörmektedir.

⁷² Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 571^a

Gerçekleştirilecek bir fiili, Tanrı o fiilden hoşnut olacağı için yapmayı isteme ve O sevdiği için onu sevme öte yandan sevmediği bir fiilden de, sırf O hoşnut olmadığı için uzaklaşma düşüncesi, Mâtürîdî'deki mistik temayülün bir örneği olarak görülebilir. Ayrıca fiil konusunda, Tanrı'nın sevdiği fiilleri yapma yönünde tercihte bulunmanın, insana, O'nun rızasını, dolayısıyla dostluğunu kazandıracağına belirtilmesi, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının teleolojik karakterini de yansıtmaktadır.

Öyle görünüyor ki, yaptığı işlerde Tanrı'nın rızasını arayan, Onu kendinden hoşnut etme arzusunu fiilde etkin bir zihnî unsur olarak sürece katan kişinin, Tanrı'nın sevdiği fiile sevgi duyması, sevmediğinden de nefret etmesini, ahlâkî iyi'yi sırf Tanrı'nın emrine, kötü'yü de, Onun yasağına bağlamaktan ayırt etmek gerekiyor. Zira 'iyi' fiilin temelinde, Tanrı'nın sevdiği fiilleri sevmek; 'kötü' olanının temelinde de, O'nun sevmediği fiilden uzak durmak demek, söz konusu fiili işlemeğe yönelik, samimi ve içten bir sevginin varlığına işaret etmektir. Bu, salt emre dayalı bir benimseme, değerler konusunda, Tanrısal güç ve iradeyi mutlak belirleyici olarak görme düşüncesinden açıkça farklıdır. Oysa Mâtürîdî, iyi fiilin temeline sevgiyi, yani Tanrı sevgisini özellikle yerleştirmektedir. Dolayısıyla, Tanrı sevgisi ile amaçlanan şeyin, ahlâkî iyi'yi –Sokrates'in Euthypron diyalogunda olduğu gibi- doğrudan Tanrısal iradeye bağlama fikri olmadığı anlaşılıyor. Zaten Mâtürîdî, sözünü ettiğimiz ahlâkî değerlerin kaynağı konusunda, ilâhî öznelci değil, ilâhî nesnelci tutuma daha yakındır. Bu yüzden, burada, iyi fiili gerçekleştirme arzu ve isteğinin temelinde, Tanrı kaynaklı bir sevginin varlığı öne çıkmaktadır.

Mâtürîdî'nin, aynı sevgi temelli yaklaşımını, bir başka açıdan, çoğunlukla Allah korkusu şeklinde tanımlanan, "takva" ile ilgili değerlendirmede de görüyoruz. Bilindiği gibi, takva, sözlükte, "*nefsi korkulan şeyden sakındırmaya çalışmak*"⁷³ "*günah olan fiilden korunmak, bir şeyi yapmaktan kaçınarak nefsi kötü sonuçtan uzaklaştırmak*"⁷⁴, "*uhrevî cezadan korkmak*"⁷⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Mâtürîdî de, bu kelimeyi etimolojisine uygun olarak kullanır. O, genelde, Allah'tan korkma anlamındaki⁷⁶ "takva" ve bu kökten türeyen diğer kelimeleri, hem fiilin sonucunun

⁷³ Ragıp el-İsfâhânî, **a.g.e.**, s. 881.

⁷⁴ Cürcânî, **Târifât**, Matbaa-i Ahmed Hamid, İstanbul 1327, s. 45.

⁷⁵ Fîruzâbâdî, **a.g.e.**, sc.4, s. 1222.

⁷⁶ İzutsu, **Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar**, s. 260-262.

düşünülmesi hem de Allah'a saygıdan ötürü fiildeki sınırın aşılması anlamında kullanır. Mâtürîdî'nin değerlendirmesinde, doğrudan ahlakla ilgili bir kavram olarak beliren takva ile ilgili bakış açısı özgündür.⁷⁷ Hatta onun bu konudaki görüşünün, Aristo'nun "altın orta" ilkesini hatırlattığı da dikkati çekmektedir. Mâtürîdî, "...*gerek azalttığı ve gerekse aşırıya gittiği hususlardan ötürü Allah'tan çekinen kimseyi*"⁷⁸ takvaya uygun davranan kişi olarak nitelerken, takvaya uygun fiilin, ifrat ve tefritten uzak, ortada ve dengede olan fiile karşılık kullandığı açıktır. Nitekim adaleti de, "*orta yol*"⁷⁹ olarak bir başka deyişle, "*bir şeyin orta yolu onun adalet üzere olması*"⁸⁰ diye açıklayan Mâtürîdî, takva yanında, bir diğer önemli ahlâkî kavram olan adalet ile de, "iyi bir davranışı, ifrat ve tefrit denen aşırı uçlardan uzak gören Aristo"⁸¹ gibi, 'ahlâkî orta' ya vurgu yapmıştır.

Öyleyse, iyi fiil, adaletli, takvaya uygun ve aşırı uçlardan uzak bir fiil olup, temelinde, Tanrı'nın sevgisi; kötü fiil de, takvadan uzak, dolayısıyla, zulme yakın, ahlâkî sınırı aşan bir fiil olup temelinde Tanrı'nın nefreti/gazabı bulunan fiildir. Bu durumda, inançlı birine yakışan tutum ve tavır, O'nun sevdiğini sevmek ve sevmediğini de sevmemek suretiyle temelinde Tanrı'nın sevgisinin bulunduğu fiilleri işlemektir. İyi fiilin ölçütü olarak, Tanrı'nın sevdiği şeyin gösterilmesine dayanarak, O'nun rızasını kazanmaya çalışmanın da, en yüksek iyi olarak belirlediği söylenebilir. Demek ki, O'nun rızasını elde etme meselesi, Onun sevgisini kazanma düşüncesi ile birlikte yürümektedir. Yani Tanrı'nın rızası, öncelikle Onu sevmekle; Onu sevmek ise, Onun hoşlandığı fiilleri yapmakla eş değerdir.

⁷⁷ Bir örnek olarak vermek gerekirse, "kim Allah'a ve Peygamberine itaat eder, Allah'tan korkar ve O'ndan sakınırsa, işte gerçekten kazanacak olanlar onlardır" 24/52 (**Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı**, Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı, **İ.İ.FV.Y.**, s. 322.). Mâtürîdî, bu ayeti yorumlarken burada geçen her iki fiili yani, "h-ş-y" kökünden gelen '*yehşâ*' ve "v-k-y" kökünden gelen '*yettekî*' fiilini, genelce yapılanın aksine, doğrudan Allah'tan korkmaya ve sakınmaya yormaz. 'Korku'yu, kişinin kötü fiilinin âkibetine yöneltir. Burada o, özetle şöyle der: "Allah'a ve Resulüne uyan ve geçmiş ömründe işlediği kötü fiillerinden ötürü Allah'tan korkan ve geride kalan yaşamında da, kendisini kötü işlerden uzak tutan veya gerek azalttığı ve gerekse aşırıya kaçtığı hususlardan ötürü, Allah'tan çekinen ve Onun emirlerine yönelik bütün kötü fiillerden sakınan kimse, sonuçta kazançlı çıkacaktır." (Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 453^b) Görüldüğü gibi Mâtürîdî, her iki fiildeki anlamı, kötü eylemin yaptırımı olarak, öteki dünyada ortaya çıkacak sonuçtan korkmaya yöneltmektedir. Burada, korkulması ve sakınılması öğütlenen şey, insanın hür iradesiyle, bile isteyerek gerçekleştirdiği kötü fiiline ilişkin, ahirette karşılaşacağı cezadır.

⁷⁸ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 453^b

⁷⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât-u Ehli's-Sünne** (Avazeyn Neşri), s. 273.

⁸⁰ Mâtürîdî, **Tevhid**, s.272.

⁸¹ Krş. Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s.32, 36, 60, 64; Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 246, 248.

Ayrıca Mâtürîdî, kişinin başkaları tarafından sevilmesini de, Tanrı'nın o kişiyi sevmesinin bir delili olarak görür. Nitekim ona göre, inanan ve iyi iş yapan kimse, insanların kendisine sevgi beslediği insandır. Allah, iyilerin ve inananların kalbinde, böyle kimseler hakkında, sevgi ve muhabbet duygusunu yerleştirir. Bunlar ise, başkalarına, dünyalık bir şeyden ötürü değil, dininden, kalbindeki duruluktan ve Allah'ın rızasını kazanmak istemesinden ötürü sevgiyle yaklaşırlar. Burada Mâtürîdî, “...Allah birini severse, “*ben falanı seviyorum siz de onu sevin!*”⁸² sözünü aktararak kişinin çevresince sevilmediğini gördüğü zaman, bu durumun yaptığı kötü işlerden kaynaklandığını düşünüp korkması ve kendisini toparlaması gerektiğini söyler.⁸³

Görülüyor ki, kişinin fiili gerçekleştirmeden önce, zihnî bir tutum olarak Tanrı'nın rızasını kazanma düşüncesine sahip olması, dolayısıyla eyleminin dünyalık herhangi bir şeyi elde etme amacı taşımaması, ona çevresinin sevgisini de kazandırmaktadır. Bu yüzden Mâtürîdî, fiile yönelik zihnî bir tutum olarak Tanrı'nın rızasını elde etmeyi, dünya ve ahiret mutluluğu bakımından önemli görürken, ahlak anlayışının, faydacı ahlak görüşlerine kapalı olduğunu da ortaya koymaktadır. Ayrıca burada şu hususu da belirtmemiz gerekir. Bilindiği gibi, ahlak felsefesinde ahlak kuramını, bilgi ve onun belirlediği davranış biçimleri üzerine kuran ilk düşünür olan Sokrates'e göre, iyi olanı “bilme” ile iyi olanı “yapma” arasında bir kopukluk bulunmaz. Bir insan, iyi yerine kötü'yü seçiyorsa, bu seçim, sadece bilgisizliğe yenik düşmesi sebebiyledir.⁸⁴ Sokrates'in burada, bilgi ile doğru fiil arasında kurduğu birebir ilişkide göz ardı ettiği irade faktörü, Platon'da giderilmeye çalışılarak, bilmenin başka, eyleminin ise başka olduğu belirtilmiş olsa da⁸⁵, doğru davranışa ilişkin bilginin her zaman doğru eyleme götürmediği de görülmektedir. Mâtürîdî ise, doğru davranışın bilgisinin ahlâkî yanlışa düşürmediği bir zihnî tutumdan söz etmektedir. Bu zihnî tutum, Tanrı'nın rızasını gözeterek davranma ve O'nun sevgisini elde etme arzusuyla davranma gibi sadece inançla kazanılabilecek unsurlar içermektedir. Buna dayalı olarak denilebilir ki, Mâtürîdî'nin ahlak görüşündeki dini temel, ahlâkî sahaya, din-dışı hiçbir temelin sağlayamayacağı bir boyut da kazandırmaktadır. Üstelik söz konusu boyut,

⁸² Buhari, 3209

⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 572^a

⁸⁴ L. Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, (çev. A. Cevizci), Ankara 1989, s.147.

⁸⁵ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1991, 4. Baskı, s.63; G.L. Dickenson, *Plato and His Dialogues*, N.Y. 1932, s.71.

korkunun nesnesi olmaktan ziyade, hürmet ve sevgi beslenen bir Tanrı fikrini içermesi açısından da oldukça önemlidir.

2.1.2.2. İbadet ve Şükür Düşüncesi

Ahlâkî fiilin gerçekleşme sürecindeki zihnî tutumlardan Tanrı'nın rızasını kazanma konusunda, O'nun, insana olan ihsanına karşı teşekkür etme ve bu amaçla Ona ibadet etme düşüncesi de oldukça önemlidir. Dini ahlak'ta da, insanın Allah'a karşı vazifelerinin başında, "Allah'a iman"ın geldiği ve Ona inanmanın, O'nun bizim üzerimizdeki en başta gelen haklarından biri hatta ilki olduğu ifade edilmektedir.⁸⁶

Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında, kişinin hem kendi dünyasına hem de içinde yaşadığı dış dünyaya dayalı akıl çıkarımlarıyla elde ettiği deliller sayesinde ulaştığı Tanrı tasavvurunun, ahlâkî fiile yön veren birincil unsur olduğu, O'na ibadet etme ve verdiklerine şükretme bilincinin ise, bu tasavvurdan hemen sonra geldiği ortaya konulmaktadır. Ona göre, öz bakımından birbirine zıt niteliklere sahip varlıkları, yararlı bir sonuç elde etmek için bir araya getiren ve ihtiyaçların karşılanamayacağı belirsizlik durumundan kurtarıp 'hikmet'in anlaşılacağı belirli bir konuma çıkaran Allah'tır. İşte bu, varlıkların düzenleyicisinin tek olduğunun, her şeyi bildiğinin ve işlerini hikmete dayalı yaptığının kanıtıdır. Ayrıca O, akıl verdiği insana, ihtiyaç duyduğu şeyleri, uygun usullerle elde etmenin yollarını da göstermiş ve bunu sürekli bir kanun haline koymuştur. İşte sürekliliği sağlanan bu kanunlar vasıtasıyla, hem Onun takdiri gerçekleşmiş hem de insan hayatının düzene konulması sağlanarak, insan türünün yok olması engellenmiştir. Bütün bunlar, elbette, Kendisi için olmayıp, yücelik, büyüklük, cömertlik gibi ilâhi sıfatların kendisiyle ortaya çıkacağı insan içindir. Böylece, insan için yaratılan şeyler birbirinden ayrılacak, her varlığın kendi hedefine yöneltmesi gerçekleşecek ve bunlarla fazileti elde eden her insana da ilahi lütuf ulaşacaktır.⁸⁷

Mâtürîdî'ye göre, hem kendi ahlâkî ontolojisi hem de âlem ve içindeki bütün varlıkların yapısı üzerinde akıl yürüten kişi, öz bakımından birbirine zıt olan pek çok

⁸⁶ Hüsameddin Erdem, **a.g.e.**, s.128; Recep Kılıç, **Ahlakın Dini Temeli**, T.D.V.Y., Ankara 1996, s.113, 149.

⁸⁷ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 199^a ; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 327^a -328^b

unsurun kendisi için yaratıldığını kavrayacaktır. Kendi varlık amacı ise, öteki dünyada elde edilecek ahiret mutluluğudur. Anlaşılan o ki, insana, ihtiyaçlarını görmesini sağlayan aklı verip, evrenin yapısına koyduğu sabit kanunlar ile varlığın bilgiye dayalı ve belli hikmetlerle ortaya çıkışını sağlayan Tanrı'ya iman, öncelikli bir ahlâkî ödevdir.

Ona göre, insan ve evrenin yapısı, belli bir amaca göre düzenlenmiştir. Bu amaçta iki cihet vardır. Birincisi, insanın bu dünyadaki maddi varlığının, yani, neslinin devamının sağlanmasıdır. İkincisi ise, insanın ahlâkî yapısıyla da bağlantılı olan manevi varlığının korunmasıdır. Evrenin işleyişine Tanrı tarafından konulan düzenli ve sürekliliğe sahip fiziksel kanunlar vasıtasıyla birinci amaç gerçekleşerek her varlığın kendine özel hedefe varması sağlanmıştır. İnsanın manevi varlığının korunmasını temin edecek olan diğer amaca gelince, Mâtürîdî burada, insanın diğer varlıklardan farkına değinir. Ona göre insan, Tanrı'nın büyüklük, yücelik, cömertlik gibi tanrısal niteliklerinin kendisi vasıtasıyla ortaya çıktığı, görüldüğü ve bilindiği önemli bir varlıktır. Demek ki insanın, bir taraftan bu yüce sıfatların kendisinde *tecellî*⁸⁸ ettiği biricik varlık olduğunun bilincinde yaşarken diğer taraftan bu yüce niteliklerin hedef gösterdiği faziletlerle ulaşarak ahlâkî yetkinliği elde etmesi gerekmektedir. Bu hedefe ulaşan insan ise, onun deyişiyle, kendisine Tanrı'nın lütfunun erişeceği bir konumu hak kazanmış demektir.

Öyleyse, insan dışındaki her varlığın gerçekleştireceği bir hedefi olduğu gibi, insanın da ulaşması beklenen önemli ahlâkî hedefi bulunmaktadır. O, Tanrı'nın yüce isim ve sıfatlarının kendisinde yansıdığı üstün bir varlık olduğunun bilincinde olarak önce O'na iman etmeli, ardından da, bu imanın gereği olarak ibadet ve şükür görevini yerine getirmelidir. Bu bilinçle hareket eden kişinin, bütün ahlâkî fiillerine, bu hedefe ulaşma doğrultusunda yön vermeye çalışacağı ve sözü edilen fazilete ulaşarak Tanrı'nın lütfunu kazanacağı anlaşıyor.

⁸⁸ *Te'vilât*'ta ve onun şerhi olan *Şerh-i Semerkândî*'de “*yetecellâ*” kelimesi geçmektedir. Bkz. Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 709^a; *Şerh-i Semerkândî*, vr. 934^a. Ayrıca, Hanifi Özcan, burada kullanılan söz konusu kelimenin tefekkür ve nazar gibi zihnî işlemlere dayanmadan yani istidlâle başvurmada “bilme” için kullanıldığını, böyle bir bilmede ise, eşya bilene bizzat tecelli ettiğini (göründüğünü) ve arada bir vasıta bulunmadığını söyleyerek bu tür bilgiye Mutlak İlim dendiğini belirtir. Bkz. Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 41. Öyle görülüyor ki, bu açıklama, yukarıda metin içinde kullandığımız tecellî kavramını, ilâhî niteliklere ait bilgi durumlarının insanda görünmesinin, onun vasıtasıyla bilinmesinin sağlanmasını dile getirmesi yönüyle Özcan'ın tespitiyle de uyumaktadır. Mâtürîdî'nin ifadesiyle izzet, şeref ve cûd ilâhî bilgi sınırları içinde bulunan yüce nitelikler halinde iken insanın yaratılması suretiyle bi'l-kuvve halden bi'l-fiil hale geçmiş, yani insanda tecelli etmiştir.

Tanrı'ya ibadet etme ve Ona şükretme bilincinin oluşması, ahlâkî fiile yönelmede nasıl bir rol oynamaktadır? Mâtürîdî'ye göre ibadet, kişinin kendi seçimine dayalı bir fiildir. Bu ahlâkî görevi yerine getirmek, elbette, sıkça dile getirildiği gibi, insanın kendi varlığında ve dış dünyada Tanrı'nın koyduğu delillere dayalı yapılan teemmül ve nazar faaliyetiyle elde edilecek ahlâkî bilgi sayesinde olacaktır. Mâtürîdî, ibadetin, kişiye, kendi yapısına temyiz ve bilgi vasıtaları konulduktan sonra asla başıboş bırakılmayacağını ve bu kabiliyetleri yardımıyla, sakınması ve gerçekleştirmesi gerekenlerin bilgisini hatırlattığını söyler.⁸⁹ Ayrıca, kişinin söz konusu kabiliyetleri, nimet ve lütuf sahibini tanıyıp Ona teşekkür etmenin yerinde bir davranış olacağını; öte yandan, bunlara karşı nankörlük etmenin de kötü bir fiil olacağını ortaya koymaktadır.⁹⁰

Öyle anlaşıyor ki, insan zihnî sağlam bir Tanrı bilincini elde etmek suretiyle O'nun razı olacağı fiilleri yapmaya yönelmektedir. Ancak burada önemli olan hususun, elde edilen bu zihnî tutumu yaşam boyunca sürdürebilme olduğu anlaşılmaktadır. İşte bu sürekliliği sağlayacak ve kazanılan bu bilinç halini sonuna kadar taşıyacak olan unsur olarak ibadet ve şükür görevi öne çıkmaktadır. Devamlılık içindeki ibadet, kişiye, sahip olduğu temyiz kabiliyeti doğrultusunda davranmasını, iyi'yi kötü'den ayırt etmesini sağlayan bilgi vasıtalarını kullanarak, iyi'yi gerçekleştirmesini ve kötü'den de uzaklaşmasını hatırlatıp duran bir uyarıcı konumunda düşünülmektedir. İbadet ve şükür, ahlâkî bir ödev olarak gören Mâtürîdî'nin, bu bağlamdaki görüşünü, ahlak felsefesinde önemli bir tartışma konusu olan, olgu-değer problemi açısından da değerlendirmek gerekiyor. Çünkü Mâtürîdî'nin buradaki yaklaşımında, olgudan değere geçilmektedir. Ahlak açısından böyle bir çıkarımın incelenmesi gerekir:

Mâtürîdî'nin görüşünü mantıksal öncüller ve sonuç biçiminde şöyle ifade edebiliriz:

İnsanın bilgiye ulaşma vasıtası olan kabiliyetleri ahlakın temelini oluşturmaktadır.

⁸⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 661^a; **Tevhid**, s. 134, 180, 327

⁹⁰ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 181; krş. **Te'vilât**, vr. 14^b, 781^b, 727^a; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 468^a

Tanrı ise insana, bu kabiliyetleriyle, var oluş sebeplerini kavrayacağı pek çok nimet vermiştir

O halde insan, bu nimetlerin karşılığında Tanrı'ya ibadet ve şükretmekle görevlidir.

Burada, tasvir edici olgusal önermelerden değer hükmü, dedüksiyon yoluyla çıkarılmıştır. Acaba, bu şekildeki bir önermeden, böyle bir değer hükmü çıkarmak doğru mudur? Tasvir edici karakterdeki olgusal bir önerme, şimdi olan, geçmişte olmuş ve gelecekte olacak olan bir olguyu betimler. Böyle bir önermenin yükümlülük içermediği biliniyor. Ama değer yüklü bir önerme, yükümlülüğü zımnen içerdiğinden, beraberinde sorumluluk ta getirmekte ve böylece insana, vazifesinin ne olduğunu göstermektedir. Olgu ile değer arasında şu veya bu şekilde bir bağın varlığını kabul edenler olduğu gibi, etmeyenlerin de bulunduğu bilinmektedir.⁹¹ Ancak, ahlak alanında, olandan değil de, olması gerekenden söz edildiği için, olması gerekenin ortaya konduğu dilin, olgu dili düzleminde ele alınamayacağı⁹² hususunun önemle belirtilmesi gerekiyor.

‘İnsanın yapısına konulan kabiliyetler ve ona sunulan nimetlerin varlığı’ şeklindeki, tasvir edici olgusal bir önermeden insanın Tanrı'ya ibadet ve şükür ile yükümlü olduğunu bildiren bir değer yargısına varılması, bazılarınca, “olan”dan “olması gereken”i türetmek hatası olarak değerlendirilmektedir.⁹³ Ancak Mâtürîdî'nin yaklaşımında, ahlâkî davranış ile dini yükümlülük arasında mantıksal bir bağlantı kurulamasa da, pratik bir bağlantı kurmanın mümkün olduğu söylenebilir. Basit bir değerlendirmeye, milyonlarca insanın, asırlar boyu, dini inançlarının ve Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi, bizzat kendi varlıklarının tanıklığıyla, kendi yaşamlarında, böyle bir bağlantıyı kurdukları gözleniyor. Öyleyse, Mâtürîdî'nin de, insanın imkân ve kabiliyetlerine dayanarak, onun Tanrı'ya ibadet ve şükretmekle yükümlü olduğunu ileri sürerken, pratik, mistik, ahlâkî ve dini gerekçelerinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

⁹¹ Recep Kılıç, “Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi”, **Felsefe Dünyası**, sayı.23, 1997 Ankara, s.57; Recep Kılıç, **Ahlakın Dini Temeli**, s. 111.

⁹² Hakan Poyraz, **Dil ve Ahlak**, s. 98.

⁹³ D.Hume, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme** (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul 1997, s. 408.

Öyle anlaşıyor ki, insanın yaşamını sürdürmesini sağlayacak pek çok nimetlerle desteklenmesi bir yana, sadece kendi yapısına yerleştirilen kabiliyetler üzerinde düşünmesi bile, onun belli bazı fiilleri yapmakla yükümlü olduğunu göstererek zihnî söz konusu ahlâkî fiilleri yapmaya sevk etmektedir. Hatta Mâtürîdî'ye göre, Kur'an'da insanın ibadet etmesi yönünde sıklıkla uyarılmasının altında, onun, Tanrı'ya karşı olan yükümlülüğünün yerine getirilmesinin istenmesi yatmaktadır.⁹⁴ İnanan kişi, ona göre, ahlâkî yükümlülüğünü zayi etmemelidir. Bu sebeple, Tanrı'ya iman eden kimse, örneğin, namaz ibadetindeki korku ve sevgi ile boyun eğmeği ve Rabbinin huzurunda göz yaşı dökmeği küçümsememeli ve ibadetlerini boşa çıkarmamak için de, çaba sarf etmesi gerektiğini unutmamalıdır. Nefsinin arzu ve isteklerini, ibadetin önüne geçirenler, bu yükümlülüğü hiçe saymış ve onu zayi etmişlerdir.⁹⁵

2.1.3. Âkıbet Düşüncesi

Mâtürîdî'ye göre, zihnî ahlâkî fiile yönlendirme konusunda, âkıbet düşüncesinin önemli bir yeri vardır. Bu kavramın kullandığı yerlerde ilk bakışta, insanın ahlaklı olmasının nedeninin ortaya konulduğu görülür. Âkıbet düşüncesi, ödül veya ceza gibi yaptırımlara ilişkin hususları hatırlatarak, neden ahlaklı olmak gerektiğinin bir çeşit gerekçesini sunar. Gerek aklın âkıbet hakkında vardığı bilgi ve gerekse haberde fiile ilişkin ödül ve cezadan söz edilmiş olması, fiilin oluşumunda zihnî etkileyen bir unsur olarak görünmektedir. Konunun ilerde ele alacağımız dünya ve ahiret mutluluğunu ilgilendiren yönünü oraya bırakarak burada, henüz fiil gerçekleşmeden önce, fiilin sonucuna ilişkin akıl yürütmenin zihnî nasıl etkilediğini inceleyelim.

Mâtürîdî ahlâk'ının temel kavramı diyebileceğimiz hikmet, âkıbet hakkındaki değerlendirmelerin de kendisine bağlı olarak ele alındığı bir kavramdır. Onun ortaya koyduğu şekliyle, âlemde her şeyde varlığı gözlenen hikmet'e dayalı olarak,

⁹⁴ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 317^b, 393^a, 327^b

⁹⁵ **a.g.e.**, vr. 393^b

âkıbet düşüncesine ulaşmak ve o doğrultuda zihnî, fiile hazırlamak oldukça önemlidir.

Mâtürîdî'ye göre, dünyanın görüldüğü şekliyle, sırf dünya adına düzenlenmiş olması, hikmet'e aykırıdır. Çünkü bir fiil, ona bağlı bir sonuç için olmadığında, içinde oturmak için değil de, iş olsun diye binalar inşa edilmesi gibi saçmadır. Öyleyse, fiil ile ilgili bir sonucun da bulunması zorunludur. Aksi, boş işle uğraşmak demektir.⁹⁶ Fiile ilişkin sonuç, hikmetin gereği⁹⁷, Allah ise hakîm olup her şeyi yerli yerine koyduğu⁹⁸ ve her işini hikmet'e dayalı yaptığından⁹⁹ dolayı, her fiilin kendine ait âkıbeti onun içine konulmuştur.¹⁰⁰

Görüldüğü gibi hikmet, burada da Matürîdî ahlakının en temel kavramı olarak öne çıkmaktadır. Buna göre, her şeyi yerli yerine koyan Tanrı'nın, bu dünyayı belli bir amaca göre yarattığı ve bu amacın kendisi vasıtasıyla gerçekleşeceği insanın ahlâkî fiillerinin de, doğal olarak, anlamsız ve amaçsız olamayacağı sonucu çıkmaktadır. Mademki her fiil, kendine ait sonucu da, kendi içinde bulundurmaktadır, o halde, her ahlâkî fiil, ahlâkiliğini, yani iyi/kötü oluşunu kendi içinde barındırmaktadır. İyi ve kötü özü kendi içinde barındıran nesne ya da fiiller, kendilerindeki bu nesnel yapıya ilişkin bilgiyi akla sunmaktadır. Hangi alternatif seçilirse seçilsin, gerçekleşecek âkıbet de, o fiildeki öze uygun olacaktır. Mâtürîdî'ye göre, alternatifler söz konusu olduğunda inançlı birinden beklenen, ahlâkî bir fiile, hâlihazırdaki yansımalarıyla değil, onun âkıbetteki durumunu düşünen bir gözle bakmak ve ona göre davranmaktır.

Bu bağlamda Mâtürîdî, şöyle bir örnek vererek konuyu açar. Diyelim ki, *“Allah'a inanan ve inanmayan iki insan, gözleri önündeki bir çiçeğe bakmaktadır. Ancak onların aynı çiçeğe bakışı, birbirinden farklıdır. İnançsız, onun dış görüntüsünden kaynaklanan geçici bir zevk alır ve sırf, dışa yansıyan yönü ile ilgilenir. Bu görüntünün arkasındaki âkıbet'te ne gibi yararlar saklı olduğunu hiç düşünmez. Bu konudaki ilgisi, kendisine görünenden başkası değildir. Aynı çiçek,*

⁹⁶ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 166^a ; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 276^a

⁹⁷ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 408^b

⁹⁸ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 166^a, 178^a, 351^b, 358^a, 673^a; **Tevhid**, s. 154, 156, 177, 201, 221, 217; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 276^a, 293^b, 492^a, 685^a.

⁹⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 527^b, 797^a, 714^a, 721^a; krş. **Tevhid**, s. 97, 125, 216.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 514^b

inançlı bir kişinin de hoşuna gider. O da, dış görünüşten belli bir zevk alır. Ancak bundan fazla olarak o, çiçeğin âkıbet yönüyle ne gibi yararlar taşıdığını da düşünür ve dikkatini dış görünüşünden ziyade sonuçtaki yararı bulmaya yöneltir..”¹⁰¹

Mâtürîdî, henüz fiil gerçekleşme aşamasına gelmeden, inançlı bir kişinin, duyuları yardımıyla, ilgili hususta, nazar ve tefekkür gibi zihnî etkinliklerle tercihinin yönünü belirlediğini söylemektedir. Söz konusu tercih ise, şeylerin dışa yansıyan iyi/güzel ya da kötü/çirkin gibi geçici durumlarına göre değil, sonuç bakımından taşıdığı muhtevaya göre değerlendirmeyi sağlamaktadır. O halde, ahlâkî birey, eylemde bulunmadan önce, işleyeceği fiile yönelik sonucu gözetken kişidir. Sonuçları göz önüne alınarak işlenen bir fiil ise, Mâtürîdî’nin yaklaşımıyla, evrensel yapıdaki hikmete de uygun düşecektir. Aksi durumda olan yani, kendisine ait bir sonucun bulunmadığı düşünülerek işlenen bir fiil de, âlemde var sayılan evrensel hikmeti, saçma ve boş uğraşa dönüştüreceği için en büyük zulme denk görülmektedir.¹⁰² Bu yüzden, zihnî bir tutum olarak, düşünülen bir sonuca uygun eylemde bulunmanın, fiili ahlâkî açıdan övülür kıldığı, öte yandan sırf anlık zevk, istek v.s ‘ye bağlı gerçekleşen bir fiilin de yerilen fiiller kategorisine girdiği anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, âkıbet kavramını kullanırken fiile ilişkin ahiretteki yaptırımları hatırlatmak suretiyle zihnî, ahlâkî fiile yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Ona göre, yukarıda da belirttiğimiz gibi, “*inanen kişi davranışında âkıbeti gözeterek hareket ederken, inanmayan birinin filindeki amacı ise, sadece dünyadan ibarettir.*¹⁰³ Buradaki âkıbet kavramıyla Mâtürîdî ahireti kastederek sırf dünya adına iş görmemeği, zihnî, öte dünyada fiiller vasıtasıyla elde edilecek faydaları da düşünerek hareket etme yönünde hazırlamayı öğütlemektedir. Zaten inançlı kişi, yarattığı her şeyin içine belli bir amaç/sonuç yerleştiren Tanrıya iman ettiği ve bu inanç, onun zihnîni şekillendirdiği için varlık üzerine yaptığı gözlemden hareketle, dünyadaki varlığın da belli bir sonuç için olduğunu düşünen kimsedir. Yarattığı her şeyde, ona ilişkin bir sonucu da birlikte bulunduran Tanrı’nın fiili, aynı zamanda, eylemlerle alakalı öte dünyada karşılaşılabilecek iyi ya da kötü sonuçları gözeterek hareket etmeği zorunlu kılmaktadır. Mâtürîdî’nin, *Allah’ın insanı, bu dünyada*

¹⁰¹ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 684^b

¹⁰² **a.g.e.**, vr. 797^b

¹⁰³ **a.g.e.**, vr. 668^a

*imtihan ve âkıbet için yarattığı, bu durumun da, ödül ve cezayı gerektirdiğini*¹⁰⁴ açıkça belirtmesi, zihnî, fiile yönlendiren bir unsur olarak âkıbetin önemini ortaya koyan bir yaklaşım tarzı olmaktadır.

Sonuç olarak, fiile yönelik tutum geliştirme konusunda, ahlâkî eyleme mukabil, öte dünyada uygun karşılığın verileceği düşüncesinin, dini ahlaka diğer ahlak teorilerinin elde edemeyeceği bir konum veya boyut kazandırdığı da söylenebilir. Örneğin, Kant'ın mükemmel şekilde ele aldığı ve ahlakın temelini “ödev”de, diğer bir deyişle “vicdâni sorumlulukta” bulan akılcı ahlak teorisi bile, sonuçta, insanı kendi kanunu ile baş başa bırakmaktadır. Soyut bir yasa düşüncesi altında, daima bu kanunun varlığının sebebini aramak ve her zaman iyiyi istemek, şimdi veya gelecekte hiçbir yarar gözetmeden salt ödevden dolayı davranmak, her zaman ve herkes için kolay bir şey olmadığından dolayı, Kant ahlakının çeşitli açılardan eleştirilmesine yol açmıştır.¹⁰⁵

Kant'ın ahlakını, fiillerin sonuçları açısından, dini ahlakın hedefleri ile uzlaştıranlar da vardır. Buna göre, ölümsüzlüğe ve Tanrı'ya inanarak, eylemlerinin sonuçlarını bu dünyanın sınırları ötesine taşıyan kişi ile fiillerinin sadece dünyadaki getirilerine dayalı hareket eden bir kişi, elbette birbirinden farklı olacaktır. Aslında, dünya yaşamıyla sınırlı bir pragmatist, Kant ahlakına uzak düşerken, dünya ötesi sonuçlara göre davranan kişi, Kant'ın görüşüne yaklaşmaktadır. Zira ahlâkî yaşantısından ötürü, hak edip bu dünyada elde edemediği mutluluğu, her hangi bir şekilde şuurunda umut olarak bulunduran Kantçı biri ile dini inançlardan hareket edip, erdemli davranışlarının sonuçlarını öbür dünyaya erteleyen dindarın birbirine yaklaştığını söylemek mümkün görünmektedir.¹⁰⁶

2. 2. FİİLLER ÜZERİNDE DÜŞÜNME VE KARAR KILMA

Ahlâkî açıdan değerlendirilmesi veya hakkında ahlâkî yargıda bulunulması mümkün olan fiiller, sıradan fiillerden farklı olarak, üzerinde düşünülen ve zihnî bir takım süreçlerden geçerek bir karara bağlı ortaya çıkan fiillerdir. Böyle bir fiilde bulunması gereken iki temel öğeden biri, onun bile-isteye gerçekleşmiş olması,

¹⁰⁴ a.g.e., vr. 333^a ; 805^a; krş, Mâtürîdî, **Te'vilât-ı Ehli's-Sünne**, (Hıyemî neşri), c.5, s. 511.

¹⁰⁵ Bkz. Michael Slote, **From Morality to Virtue**, Oxford University Press, (NY 1992), s. 31; Fr. Paulhan, **Ahlakın Ahlaksızlığı**, (çev. M.N.Ecer), Remzi Kitabevi, (İstanbul 1996), s.13, 70,81.

¹⁰⁶ Yasin Ceylan, “*Din ve Ahlak*”, **Doğu Batı**, sayı 4, Ankara 1998, s. 111.

diğeri de, hayatın temel doğrultusu üzerinde etkide bulunmasıdır.¹⁰⁷ Seçme ve eylemde bulunmada özgür olmayan, fiilini zorunluluk içinde ve baskıyla yerine getiren kişinin fiili ahlâkî olarak nitelenmez. Çünkü bu kimseler, ne kendi fiili hakkında düşünüp karar verecek bir imkâna ne de eylemde bulunma gücüne sahiptir.

Fiil üzerinde düşünen ve karar veren, irade gücüdür. Mâtürîdî, bu gücün inkârının mümkün olmadığını açıkça belirtir: “*Kendi iradelerini yok sayarak, Allah’a cebir isnadında bulunanların, bu düşünceleri geçersizdir. Çünkü irade niteliği, her failin, kendi fiiline ait bir özelliktir. İnsanın kendi fiili ile ilgili olarak onu yapmayı istemesi ya da istememesi tamamen kendisine bağlıdır. Normal şartlarda, birisi hakkında ‘...şu veya bu eyleminden dolayı, o, kendi kendine bu kötülüğü etmiştir’ denilebilirken, ‘...falanca kimseye böyle yaptırılmıştır veya şöyle yaptırılmamıştır’ denilmez.*”¹⁰⁸

Görüldüğü gibi Mâtürîdî, ahlâkî bir fiil hakkında düşünen ve karar veren irade gücünün, istenilen fiili yapma ve istenilmeyeni yapmama konusundaki özgürlüğünün, duyusal olarak bilinen bir husus olduğunu ve bunun inkârının mümkün olmadığını günlük konuşma dilinden bir örnekle de destekler. Demek ki irade gücü, seçmeye dayalı olarak eylemde bulunma kararlılığıdır. Seçmeye konu olan, akla uygun ve yaradılışın meyil gösterdiği iki alternatiften akla uygun olanın seçilmesi, kişinin irade gücünü gösteren kararlılığın bir sonucu olmuştur. Örneğin, Mâtürîdî’ye göre “*Kur’an, insanlar dikkatlice incelese ve bu yolda inşafı olsalar, onları tasdiğe ve imana ulaştıracak bir kılavuz*¹⁰⁹ olma konumundayken, “*hiç kimse, ne onu dinleme ve anlatılanlar üzerinde düşünmekten alıkonulmuş ne de bunu yapmaya mecbur bırakılmıştır. Ancak şurası açıktır ki, bu fiili terk eden, nefsinin dinlemiş ve diğer alternatiflere de sırt çevirmiştir.*”¹¹⁰ Görüldüğü gibi insan, sahip olduğu imkân ve kabiliyetleri ile herhangi bir davranış hakkında inceleme ve araştırma yaparak belli bir düşüncede karar kılma ve o doğrultuda eyleme geçme ya da ahlâkî fiile götüren böyle bir aklî etkinlikten tamamen uzaklaşma özgürlüğü

¹⁰⁷ J-H. Randall, Jr.-J. Buchler, **Felsefeye Giriş**, s.205.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr.194^b, krş. 290^a, 514^b; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 321^b

¹⁰⁹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 786^b

¹¹⁰ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 777^b

içinde hareket edebilen bir varlıktır. Şimdi Mâtürîdî'nin, ahlâkî fiil üzerinde düşünme ve karar vermeyi sağlayan unsurlar hakkındaki görüşlerini incelemeye geçebiliriz.

2.2.1. Güç ve Fiil

Mâtürîdî, ahlak felsefesinin temel problemlerinden olan fiil konusunu, yaratma kavramı bağlamında değerlendirerek bu konudaki diğer teolojik yorumlara ilişkin görüşünü de, yine bu doğrultuda ortaya koyar. Yöntem olarak, söz konusu teolojik yorumlara yeri geldiğinde sırf Mâtürîdî'nin görüşünü belirginleştirme amacıyla değineceğiz.

Mâtürîdî'ye göre fiilin temelinde bilgi olduğu için, fiile ilişkin gücün, bilme gücü ile birlikte değerlendirilmesi, dolayısıyla, insanın bilme gücü hakkındaki görüşünün ele alınması gerekir. İnsanın, ahlâkî değer duygusuna ve buna bağlı iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneğine sahip olduğunu, bu hususta etkin olan aklın, insana Tanrı tarafından verilen önemli bir yeti olduğunu, aklın da, duylar ve haber ile desteklenmekle beraber, onlar üzerinde bir denetleme gücünün bulunduğunu önceki bölümden biliyoruz. Ancak burada, Mâtürîdî'nin ahlakındaki temel düşünce sayılan ve altı çizilmesi gereken nokta, insanın anılan yetenekleri ile hem genel hem de ahlâkî bilgiye ulaşabilmesidir. Yani insana verilen bu kabiliyetler, her şeyden önce bilgi vasıtalarıdır. Bilgi, ahlâkîliğin temelini oluşturduğu için, bilginin fiille olan bağlantısı ahlâkî açıdan önemli görülmekte ve bir şeyi yerli yerine koyma anlamındaki “hikmet” de, bilgi ile fiilin birlikteliğine¹¹¹ verilen ahlâkî bir değer adı olmaktadır.

Bu yüzden Mâtürîdî'ye göre, bilgiye dayanmayan bir fiilin ahlâkîliğinden söz etmek mümkün değildir. Böylece hikmet'in, bilgi ve fiil gücüne bağlı olarak gerçekleşen bir ahlaki değer olduğu anlaşılmaktadır. İnsana bilgiye ulaşma konusunda yaratılıştan verilen ve onu diğer canlılardan ayıran gücün varlığı, Mâtürîdî açısından inkâr edilemeyeceğine göre, bunun gerektirdiği şekilde eylemde bulunma imkânının insandan esirgenmiş olması düşünülemez. Aksi takdirde, yani bilgiye ilişkin güç varken, fiile ilişkin gücün olmaması, hikmetin iki ayağından birinin eksikliğini dolayısıyla da hikmetin zıddı olan sefeh'i doğuracaktır. Böyle bir ihtimali Mâtürîdî'nin kabul etmesi imkânsızdır. Kaldı ki insan, ona göre, fiile ilişkin bir güce

¹¹¹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 351^b

sahip olduğunu bizzat kendi nefsinden bildiği¹¹² gibi, Allah'ın da, böyle bir hikmetsizliğe yol açması, öncelikle O'nun hakîm niteliğine terstir. Çünkü hikmeti terk etmek, sefeh'i işlemektir. Allah ise sefeh'i işlemekten yücedir.¹¹³ Söz konusu güçlerin verili birer güç olması meselesinde Mâtürîdî, yanlış anlaşılmaya meydan vermek istemez. Ona göre, insanda bulunan fiile ilişkin güç, zorunluluğun değil, özgürlüğün sebebidir.¹¹⁴ O halde, yaratılışla birlikte insanda var olan güç, zorunlu olarak belli şekilde davranmayı değil, tam tersine, özgürce seçme ve eylemde bulunmayı sağlar. Zaten insan, onun yaklaşımıyla, kendi eyleminde özgür bir şekilde hareket ettiğini günlük yaşantısında onlarca kez tecrübe etmektedir.

Bu gücün kişide bulunduğunu gösteren duyusal delilden başka, haber vasıtasıyla, insanın fiillerinin karşılığında öteki dünyada elde edeceği iyi ya da kötü neticelerin varlığının bildirilmesi de, insanın fiile ilişkin gücünün varlığını ortaya koyan bir delildir. Nitekim *“burada işlenen fiiller, öteki dünyada kişinin yolunu aydınlatan bir ışık olabilir. Bu sonuca ulaşmak, insanın kendi elindedir. İster inansın ister inanmasın insanlar (varlık bakımından) aynı cevhere sahiptir. Ancak, inanan bir kişi, bilgi ve iman sayesinde, kendini sonsuz yaşatacak şeyleri kazananırken, inanmayan kimse böyle bir kazançtan kendini mahrum bırakmıştır.”*¹¹⁵

Yukarıda denildiği gibi, bilgiye dayalı eylemde bulunma, insana ait bir özelliktir. Zaten insanın fiiline ahlâkîlik kazandıran da, Mâtürîdî'ye göre, öncelikle bilmek ve öğrenmektir. O, insanın diğer canlılardan farklılığını ortaya koyan şeyin, bilmek ve öğrenmek suretiyle başkalarına üstün gelmesi ve bilgiye dayalı elde edeceği mertebeler uğruna çaba sarf etmesi ve bu yolda küçük ve büyüğün belli olmasının hikmetinden söz etmektedir.¹¹⁶ Demek ki, bilgiye dayalı hareket etme, insanın ontolojik farklılığının bir göstergesi olduğu gibi, 'hikmet'e uygun ahlâkî sorumluluğun da bir gereğidir. Bu yüzden Mâtürîdî, bilgi vasıtalarına sahip olduğu halde, onlardan yararlanmamanın kişiyi ahlâkî sorumluluktan kurtarmayacağını altını çizerek ahlâkî fiillerde bilginin önemine sıkça vurgu yapmaktadır:

¹¹² Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 243.

¹¹³ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 792^a

¹¹⁴ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 239.

¹¹⁵ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 181^b; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 299^b - 300^a

¹¹⁶ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 341^b

“Bazı insanlar, kendilerine yaratılıştan verilen ve bilgi elde etme vasıtası olan akıllarıyla istenen sonuca ulaşırken diğer bazıları ise şu ya da bu sebeple, Allah’ın ayetleri ve hüccetleri üzerinde, böyle bir tevil ve nazar ameliyesinden uzak kalarak bilgiden yararlanmazlar. Onları bilgiye ulaştıracak akla sahip olmalarına rağmen, Allah’ın ayetleri ve hüccetleri üzerinde tevil ve nazar vasıtasıyla bilgi elde etme yolunda bir çaba harcamadıkları ve bunu kendileri seçtikleri için de, mazur görülmeyecekler.”¹¹⁷

Böylece insana verilen bilgi vasıtaları, fiile yönelik bilginin kaynağı olduğu gibi, fiilin gerçek anlamda insana ait olduğunun ve onun bu yöndeki gücünün varlığının da bir göstergesi olmaktadır. Yani bilgiye ulaşma gücü varsa, fiil gücü de bulunmak zorundadır. Kelam’da *istitaât* başlığı altında uzun tartışmalara konu olan fiil gücü hakkındaki teolojik yaklaşımları bu alana¹¹⁸ bırakarak konuyu Mâtürîdî’nin ahlak anlayışı bakımından inceleyelim.

Mâtürîdî’ye göre, “insanın arzusuna göre fiili yapıp-yapmamasını sağlayan bir nitelik olarak gücü”¹¹⁹ iki kısımda ele almak gerekiyor. Birincisi, *Te’vîlât*’ta, geçtiği şekliyle, ahvâl ve sebebe ilişkin güç (*istitââtü’l-esbâb ve’l-ahvâl*)¹²⁰; yine aynı anlamda, *Kitâbü’t-Tevhid*’te geçtiği şekliyle de, sebeplerin uygunluğu ile âletlerin sağlamlığı (*selâmetü’l-esbâb ve sıhhatü’l-âlât*) tarzında ifade edilen güçtür. Mâtürîdî, fiile yönelik hazırlık safhası diyebileceğimiz bu gücün, fiilden önce bulunduğunu ve Allah’ın kuluna bir ikramı olup şükrü gerektiren bir nimet olduğunu söyler. Zaten ona göre, insan akli da, bu yöndeki bir teşekkürü gerekli görmektedir. Ancak bu birinci unsur, fiilin gerçek sebebi olmamakla beraber, fiilin onsuz gerçekleşmesi de mümkün değildir. İkinci güç ise, Allah’ın ödüllendirme veya cezalandırmasına konu teşkil eden seçme özgürlüğüne bağlı fiil gücüdür.¹²¹

Birincisi, doğrudan fiil gücü değil, fiili yerine getirebilmek için insanın sahip olması gereken maddî nitelikler anlamındaki bir güç iken, *ikincisi*, cezalandırma ya da ödüllendirmeyi gerektiren, yani ahlâkî yükümlülüğün kaynağı olan seçme ve

¹¹⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, vr. 270^a ; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 415^b

¹¹⁸ Detaylı bilgi için bkz. Kasım Turhan, *a.g.e.*, s.38, 49, 60, 69, 79, 89; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M.E.B, İstanbul 1997, s. 72-86.

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 43.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, vr. 71^b.

¹²¹ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 257; krş. *Te’vîlât*, vr. 72^a.

eylem hürriyetinin gereği olan bir güçtür. Mâtürîdî, bu ikinci kısım gücün, fiille birlikte bulunan, bireyin arzu ve istemesi anında Tanrı tarafından o anda yaratılan bir güç olduğunun altını çizerek. Ona göre bu güç, sağlam ve sağlıklı her insanda bulunan ve kişinin fiille ilişkin şiddetli arzu, seçim ve yönelimine göre ortaya çıkan bir güçtür.”¹²² Mâtürîdî’nin bu yaklaşım tarzı, fiilin gerçekleşmesinde ilk hareketi insanın arzu, seçme ve meyline bağlayarak insanın ahlâkîliğini koruduğu gibi bireyin o andaki arzu ve istenmesinden önce var olmayan fiili yoktan yaratanın Tanrı olduğuna vurgu yapmasıyla da Tanrı’nın ahlâkî niteliğini korumaktadır.

Fiilin oluşumundaki arzu ve istek faktörü ile ilgili *Te’vilât*’ta “*Onlar işitmezler ve göremezler*”¹²³ ayetine ilişkin açıklamada, ayetin, söz konusu kişilerin ilgili fiili gerçekleştirecek âletlerden yoksun olduklarını değil, o fiili işlemeyi istemedikleri belirtilmektedir: “*Buradaki işitme, rahmetin işitilmesidir; görmek ise, rahmet gözüyle ilgili şeye bakmak ve kabul etmektir. İşte onlar, bu yönden, o işe güç yetiremiyorlar. Onların mahrum oldukları husus, kalplerin işitmesi ve kalplerin görmesidir. İşte bu güç, bize göre fiille ilişkin güçtür. Yoksa onlar elbette ilgili uzuvlar açısından gayet sağlıklı ve sağlamdılar. Bu durum, fiil ile birlikte olan bir gücün varlığının delilini de ortaya koymaktadır.*”¹²⁴

Yeri gelmişken, teolojiye ait bir konuyu işlerken bile, Mâtürîdî’nin, Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin ahlâkîliğine yaptığı vurguyu ifade etmeden geçemeyeceğiz. Çünkü ahlak açısından bakıldığında, böylesi konularda bile, Tanrı-insan arasındaki ilişkinin, saygıya ve hürmete dayalı boyutuna dikkat çekilmesi, tartışmanın kendisi kadar önemli görünüyor. Mâtürîdî, insanın fiil gücü ve seçme hürriyetinin sınırlarının belli ve durumlarla sebeplere bağlı olduğunu ifade etse de bu gücü, ona verilen en büyük bir ilâhi nimet kabul etmektedir. İnsan, akli sayesinde sahip olduğu diğer nimetler gibi bu nimetin de kendisine gücü sonsuz olan Varlık tarafından bir ikrâm olarak verildiğini ve karşılığında teşekkür edilmesi gerektiğini bilme yeteneğine sahiptir. Dolayısıyla insandan beklenen şey, kendisine sayısız nimet yanında fiil gücü ve seçme özgürlüğü de sunan Tanrı’dan gaflet etmemesi ve O’na şükretmesidir. Aslında bir bakış açısına göre, iyiyi seçme

¹²² Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 266.

¹²³ 11/20

¹²⁴ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 277^b. Metinde ilgili yerin bazı kısımlar eksik olduğu için krş. **Te’vilâtu Ehli’s-Sünne** (Hıyemî neşri), c.2, s. 517.

özgürlüğü kötüyü seçme özgürlüğünü de beraberinde getirdiği için irade hürriyetine sahip bir varlık yaratmanın Tanrı açısından bir tehlikeyi göze alma anlamı taşıdığını söyleyenlere¹²⁵ bakılırsa, insandaki fiile ilişkin gücün, tamamıyla Tanrı tarafından insana bahşedildiği ve gerçekten O'nun özel bir ikrâmı olduğu ve sırf bu yüzden nimetlerin en büyüğü hükmünü hak ettiği tespiti oldukça anlamlı görünmektedir.

Ayrıca, ahlâkî açıdan insanı özgür kılan güç hakkında, onun “en büyük nimet” olduğunun ve bu yüzden ona uygun şükredilmesi gereğinin belirtilmesi ile mistik boyutun; bu konunun, aklen de bilinen bir husus olduğunun ifade edilmesiyle de Mâtürîdî'nin ahlak'ındaki aklî boyutun varlığı ortaya çıkmaktadır.

2.2.2. Hürriyet

Bilgiye bağlı olarak eylemde bulunan insanın ahlâkîliği için zorunlu olan ve sorumluluğun temelini oluşturan fiil gücünden sonra, “*bir şeyi tercih edip-etmeme, isteyip-istememe ve arzu edip-etmeme*”¹²⁶ anlamındaki irade gücüne sahip olup olmadığı, yani seçmekte ve eylemde bulunmakta hür olup olmadığı meselesi, ahlakın önemli tartışma konularından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Hürriyet ve sorumluluk, insanı ödüle veya cezaya muhatap kılan, dolayısıyla insanın ahlâkî bir varlık olduğunu belirleyen hususlardır. Evet, acaba insan, fiillerini hür bir şekilde gerçekleştirmekte midir? Gerçek anlamda fâil midir, yoksa davranışları belirlenenen bir varlık mıdır?

İnsanın bu dünyadaki bulunuşunu anlamlı ve amaçlı gören Mâtürîdî, öncelikle açık ve net olarak “*insanın gerçek anlamda fiile sahip*”¹²⁷ olduğunu, hatta üç yönden fiilin gerçek anlamda insana yüklenmesinin zorunlu olduğunu söyler. Bu üç yönden bakıldığında, “fiil”in gerçek anlamda insana ait olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi, *haber bilgisi*, ikincisi, *aklî bilgi*, üçüncüsü de, bu hakikati kabul etmeyen

¹²⁵ Mehmet S. Aydın, **Âlemden Allah'a**, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000, s. 103.

¹²⁶ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.3., s. 188.

¹²⁷ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 243.

“gerçeğe bile bile karşı çıkan kimse” durumuna düşeceği *zarûrî bilgi*¹²⁸ ile fiilin gerçek anlamda insana ait olduğu açıktır.¹²⁹

Bu üç bilgi sayesinde, fiilin hür iradeyle seçilip yapılması meselesini biraz açalım. Haber bilgisine dayalı olarak insanın fiilin gerçek sahibi olması, insana yöneltilen emir ve yasakların varlığıyla ortaya çıkmaktadır. Zira “...*bu konudaki naklî delil, insana bir takım fiiller emredilirken, diğer bazılarının da yasaklanarak, her ikisine ilişkin öbür dünyada bir ceza veya mükâfatın varlığından haber vermektedir.*”¹³⁰ Bir fiille alakalı herhangi bir yaptırımdan söz ediliyorsa, bu yöndeki sorumluluğu doğuran seçme ve eyleme özgürlüğünün bulunması zorunludur. Aksi halde, ceza ve ödül den söz açılırken, ona ilişkin hürriyetin yok sayılması saçma olacaktır. Fiilin, insanın kendisine ait olduğunun ikinci delili olan aklî bilgi hakkında Mâtürîdî, fiil gerçekliğinin kişinin kendisine ait olmadığı takdirde, ona emir ve yasak yöneltmenin aklen imkânsız bir durum olacağını söyler.¹³¹ Üçüncü olarak zarûrî bilgi, yani ‘ıyân’ bilgisi ile de insan, aynen şu dünyayı gözlemle bir tür bilgiye ulaştığı gibi, fiilinde hür olduğunu da o kesinlikte hisseder.¹³² Bu, Mâtürîdî’ye göre, insanın kendi gözüyle müşâhede ettiği dış dünyanın varlığı gibi gerçekliği açık olan bir husustur.

Bu düşünceye dayalı olarak Mâtürîdî, insanın fiilinde gerçek anlamda hür olduğunun kabul edilmemesinin, şu iki durumdan birini zorunlu kılacağını söylemektedir. Eğer insan hür iradeye sahip değilse, o zaman, ya kendisine dikte edileni yerine getiren mekanik bir aletten farksız bir varlık olduğu ya da haber vasıtasıyla bildirilen ahiretteki yaptırımların insan hakkında olmadığı varsayılarak Allah’ın kendi kendine emir ve yasaklar koyduğu saçmalığı kabul edilecektir. Bu durumda, Mâtürîdî’nin benimsediği temel yaklaşıma göre haber, -bu yönde farklı anlaşılmaya uygun bilgileri (hürriyete zıt görünen ayetleri) de içermekle birlikte- fiile ilişkin ceza ve ödül den söz etmesi bakımından insanın, fiillerinin sahibi olduğunu ve onları bile-isteye işlediğini kabul eden bir bilgi kaynağıdır. Haber’i onaylayan akıl

¹²⁸ Burada zârûrî bilgi’nin nasıl bir bilgi türü olduğu hakkında açıklama yapmayan Mâtürîdî’nin, zarûrî bilgi olarak daha çok ıyân’a dayanan bilgiyi kastettiği ifade edilmiştir. bkz. Hanifi Özcan, **Mâtürîdî’de Bilgi Problemi**, s. 86.

¹²⁹ Mâtürîdî, **Tevhid**, 225.

¹³⁰ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 225.

¹³¹ **a.g.e.**, s. 225.

¹³² **a.g.e.**, s. 239.

da, Mâtürîdî'nin yaklaşımıyla, insanın fiilinde hür olduğuna ilişkin kanıta destek olmakta ve varlığı inkâr edilmeyen, 'ıyan' ile de apaçık bilinen zorunlu bilgi vasıtasıyla insanın bu bağlamdaki ahlâkî konumuna netlik kazandırmaktadır.

Fiil gücü ve hürriyet konusundaki temel görüşü bu şekilde olan Mâtürîdî, diğer taraftan insan henüz bu dünyada var edilmeden önce Tanrı tarafından ne tür eylemde bulunacağı ve yapıp etmeleriyle cenneti mi yoksa cehennemi hak edeceği; dostluk veya düşmanlık yolundan hangisini seçeceğini de bilindiğini ifade eder. Ancak bu "bilme" durumundan, kesinlikle, insanın davranışının belirlendiği anlayışı çıkartılamaz. Ona göre, *"kendi iradelerini yok sayarak Allah'a cebir isnadında bulunanların bu düşünceleri, geçersizdir. Çünkü irade niteliği, her failin kendi fiiline ait bir özelliktir."*¹³³ "Allah'ın istediğini hidayete, istediğini de dalalete düşüreğine" ilişkin bilgileri içeren ayetlerin de, Allah'ın gücü bağlamında düşünülmesi gerektiğini söyleyen Mâtürîdî'ye göre, *"bu meselenin özü şudur: Allah, kâfir sıfatını taşıyanın küfrü irade ettiğini bilir ve onun hakkında o yolu dileyerek küfür fiilini yaratır. Aynı şekilde, mümin vasfını taşıyanın da, imanı tercih ettiğini bilir ve onu doğru yola ulaştırmayı ister ve onun hakkında da iyi bir rehberlikle ilerlemeyi kolaylaştırır."*¹³⁴ Dolayısıyla *"Allah dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi"*¹³⁵ cümlesindeki 'dilemeye' cebr anlamı yüklenemez. Çünkü burada vurgulanan şey, bunun tam tersi, yani, insanın hür iradesi ve kendi seçimiyle doğru yolu bulmasıdır. Zira cebir halinde iman fiilinin gerçekleşmesi mümkün olmayacağı gibi, imanın, hür irade ile alakalı bir konu olduğu da apaçıktır.¹³⁶

Ayrıca Mâtürîdî, bazılarının ilâhi rahmetten uzaklaştırılması, özel ifadesiyle, kalplerinin mühürlenmesi ile ilgili olarak da yine, kişinin inkârı tercih ederek o yolda gitmesi ve devamlı olarak kötülüğü istemesinden ötürü, o kişinin isteğinin sonucu yaratılan bir ahlâkî durumdan da söz eder. Ona göre, *"bazı insanlar Allah'ın âyetlerinin hakikatlerinden uzaklaştırılacaktır. Burada sözü edilenler, bir hüccet olarak âyetleri gördükten sonra, onları tâzimle karşılamak yerine, onunla alay ederek hafife aldığı için, Allah da, onların bu kötü seçiminden sonra, âyetleri tasdik edip kabul etmekten onları uzaklaştıracaktır. Çünkü böyle hareket edenler, âyetleri*

¹³³ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 194^b; krş. 514^b, **Şerh-i Semerkandi**, vr., 321^b

¹³⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 167^a

¹³⁵ 6/149

¹³⁶ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 186^b, 608^b; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 308^b

karalama ve onların itibarını zedeleme arzusu içine girdiğinden Allah'ın da onları tasdik'den uzaklaştırması yerindedir.”¹³⁷

Hürriyet bağlamında, bütün ömrünü Tanrı'ya düşmanlıkla geçiren birinin yaratılmasındaki hikmet yönünü belirtirken Mâtürîdî, “*insanların hür iradeleriyle eylemde bulunduğu, iyi ya da kötü olsun bütün fiillerin sonucunda da, kişinin, sadece kendisinin yarar veya zarar göreceği, yaratma fiilinden ötürü Allah'a herhangi bir yarar ya da zararın ilişmesinin mümkün olmayacağı bilinmeli*”¹³⁸ diyerek, Allah'ın kendisine isyan eden kişiyi, önceden bildiği halde yarattığını söyler. Ona göre, burada önemli olan, hür iradeye sahip, ahlâkî bir varlık olarak insanın yaratılmış olmasıdır. Nitekim o bu konuda şöyle der:

“Varlığa, gerekli şeylerin onlara eksiksiz verilmiş olması, Allah'ın fiilinin, sonuçta saçmaya ve anlamsızlığa dönüşmeyeceğinin bir delildir. Eğer hayat, sırf bu dünya ile sınırlı olsaydı, bu durum, yaratmadaki hikmete aykırı olurdu. O halde insanın, iradesinin ne yönde ortaya çıkacağının belli olması için yaratıldığı anlaşılıyor.”¹³⁹

Bu alıntıdan hareketle denilebilir ki, Tanrısal fiilin sebebi, hür iradeye sahip bir varlığın, bu güce dayalı olarak, ahlâkî yetkinliği elde edip edemeyeceğinin ortaya çıkmasının istenmesidir. Mâtürîdî açısından bakıldığında, ‘*Tanrı'nın önceden bilmesi*’¹⁴⁰ düşüncesi ile insan hürriyetinin uzlaşıp uzlaşmadığı yönünde bir problemin varlığına rastlanmaz. İrade hürriyetinin temelini oluşturan seçme ve eylemde bulunma unsuru¹⁴¹, ona göre, ahlâkî davranışı belirlemekle beraber hem Tanrısal hikmetin ortaya çıkmasını isteyen açısından, hem de insan iradesinin hangi yönde gerçekleşeceğini görmek için varlığı yaratan Tanrısal amaçla örtüşmektedir. Aksi düşünceler, her şeyden önce, O'nun evreni kuşatan hikmetine aykırı, abes ve anlamsız bir şeyi savunmaktan öte bir şey ifade etmez.

¹³⁷ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 211^b

¹³⁸ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 786^a, 640^b, 641^a

¹³⁹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 270^a ; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 415^b

¹⁴⁰ Bu konuda bilgi edinmek için bkz. Anthony Kenny, “*Tanrı'nın Önceden Bilmesi*”, (çev. Hanifi Özcan), **D.E.Ü.İ.F.D.**, sayı VI, 1989 İzmir, s. 625-637.

¹⁴¹ Necati Öner, **İnsan Hürriyeti**, Vadi Yayınları, 1995 Ankara, s. 12.

Bu görüşler, aynı zamanda, Mâtürîdî'nin ahlakını teolojisinden ayrı düşünmenin mümkün olmadığını da göstermektedir. Bu yüzden o, fiil'i, yaratma konusuyla birlikte değerlendirerek "*âlemdaki her şey gibi fiilin de yaratıcısı Allah'tır*"¹⁴² demek suretiyle fiili, Onun tarafından yaratılan bir varlık türü olarak değerlendirir. "*Allah'ın fiili, bir şeyi yokluktan varlığa çıkarmaktır.*"¹⁴³ derken de, 'yoktan yaratma' niteliğini, sadece Allah'a özgü kılmakta ve insanın fiilini yoktan varlık sahasına çıkaranın Allah olduğunu belirtmektedir. Tam da bu noktada, insanın ahlâkîliğini tehlikeye sokan görüşlerden farklı olarak Mâtürîdî, insanın seçmede ve yapmada hür olduğunu, fiillerini bile-isteye yaptığını ayrıca bu konuda insanın arzu, istek ve yöneliminin Tanrısal yaratmayı belirleyen unsurlar olarak sürece dâhil olduğunu doğrudan insanın hissine dayalı tecrübesinden çıkarmaktadır. Zira "*herkes, yaptığı şeyi seçerek yaptığını ve kendi fiilinin fâili ve kâsibi olduğunu kendinden bilmektedir.*"¹⁴⁴ O halde fiil, yoktan yaratma yönüyle Tanrı'ya ait olmakla beraber insanın fiile ilişkin arzu ve isteğini ortaya koyması, iradesini o yöne kanalize etmesi, Tanrısal yönden de önce gelmektedir. "*Zaten insanın işlediği fiillerdeki bütün incelikleri, fiillerin tüm ayrıntı ve yönlerini bilemeyişi, fiillerinde akıl ve hayalinin ulaşamadığı şeylerin de bulunuşu*"¹⁴⁵ göstermektedir ki, insan, fiilin yegâne fâili de değildir.

Bununla birlikte, fiillerin gerçekleşmesi konusunda insana verilen güç, temel belirleyicidir. Bu gücün verili bir güç olması, kişinin yaptıklarında kendisini hür ve gerçek fâil olarak hissetmesini, kesinlikle engellemez. O kadar ki, "*eğer duyu yoluyla elde edilen bu bilgi durumunu yok saymak mümkün olsaydı, duyularla elde edilen bütün bilgileri de inkâr etmek mümkün olurdu.*"¹⁴⁶

Mâtürîdî'nin bakış açısıyla insan, fiilinde hür olduğunun farkındadır ve bir dış etkenin, hareketlerinden herhangi birini yapmaya kendisini zorladığını ne düşünür, ne de hisseder. Bu farkında olma hali, ahlâkî yükümlülüğün temelini oluşturmakla beraber, fiilin gerçekleşmesinde insana ait olan yönün de bir delili

¹⁴² Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 235, 243 ; **Te'vîlât**, vr. 289^b, 358^a, 370^a, 459^a; bu konudaki Mâtürîdî düşünce için bkz, Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akaidi** (çev. Ş. Gölcük), Kayıhan Yay., İstanbul 1988, s. 99.

¹⁴³ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 235.

¹⁴⁴ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 226.

¹⁴⁵ **a.g.e.**, s. 229-230.

¹⁴⁶ **a.g.e.**, s. 226-227.

olarak görülmektedir. Ancak fiilin, her zaman insanın planladığı ve düşündüğü gibi gerçekleşmemesi, bu konuda onu da aşan durumların varlığını göstermektedir. Fiilin ortaya çıkmasında insana ait yöne bağlı olarak, aklın kavradığı şeyler olduğu gibi fiilin içerdiği inceliklere, ayrıntı ve yönlere nüfuz edilemediğinden akıl ve hayalin ulaşamadığı hususlar da bulunmaktadır. İşte bu şekilde insanî gücü aşan yönü Mâtürîdî, Tanrısal yön olarak nitelemektedir. Öyle görünüyor ki, fiilin meydana gelmesindeki bu iki yöne dair açıklamasıyla o, her şey gibi fiilleri yaratanın da Tanrı olduğuna vurgu yaparak Tanrı inancındaki bütünlüğü korumakta; İnsanı kendi fiiline sahip kılmak suretiyle de ahlâkî sorumluluğu temellendirmiş olmaktadır. Mâtürîdî'nin bu yorum tarzı, fiiller konusunda Tanrı'dan kaynaklanan bir zorunluluk bulunmadığının, fiilin gerçekleşmesinde insana ait güç ve iradenin asla göz ardı edilemeyeceğinin açık bir ifadesidir. Burada öne sürülen ikili yön açıklamasına ilave olarak, ahlâkî sorumluluğu, bir diğer ifadeyle, irade hürriyeti fikrini daha da pekiştiren bir hususa değinmek gerekiyor.

Mâtürîdî, insana ait fiil gücünün fiili işleme anında Allah tarafından¹⁴⁷ ancak insanın O'ndan istemesiyle¹⁴⁸ yaratıldığını söylemektedir. Bu, insanda Allah'ın gücünden bağımsız hareket etme potansiyeline sahip bir gücün bulunduğunu göstermektedir. Tanrı'nın insânî fiili irade etmesinin, insanın istemesine bağlı olduğunun belirtilmesi, seçme hürriyeti gibi eylem hürriyetinin de önemli bir delili olarak görülmelidir. Mâtürîdî, "insandaki fiile ilişkin gücün, insanın ona olan arzu, seçim ve meyline bağlı olarak ortaya çıktığını"¹⁴⁹ söylemekle, yani insanın istemesini ve arzu etmesini devreye katmakla bu konuda kendine özgü dini bir yorum ortaya koymaktadır.¹⁵⁰ Ayrıca o, açıkça, insan iradesinin mahlûk olup olmadığını belirtmemekle beraber, "*Tanrı'nın, insan fiilinin yaratılması ile onun irade gücünün yaratılmasındaki rolü aynıdır*"¹⁵¹der.

Buna göre Tanrı, insanın kendisinden talep ettiği bir güçle fiili yaratırken, fiilin insana olan aidiyetini ortadan kaldırmadığı gibi fiilin oluşum sürecindeki insanın arzu ve istek bakımlarından ortaya koyduğu iradî kararlılığı da, Tanrısal

¹⁴⁷ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 280.

¹⁴⁸ **a.g.e.**, s. 281.

¹⁴⁹ **a.g.e.**, s. 266.

¹⁵⁰ Bu konudaki farklı teolojik yorumlar için bkz. Kasım Turhan, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri**, s. 91.

¹⁵¹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 287.

iradenin gerçekleşmesinin sebebi kılmıştır. Bu yorumlarda görülen şey, Tanrı'nın hâkimiyeti için insanın hürriyetinin yok sayılmaması öte yandan insanın ahlâkî otonomisini sağlayalım derken de, Tanrı inancındaki bütünlüğün sarsılmamasıdır. Görüldüğü gibi, insanın ahlâkî sorumluluğu fikrini sağlamca yerleştirmeye oldukça önem veren Mâtürîdî, hürriyetin temelini de yine akıl gücünün varlığına dayandırmaktadır:

“İnsan, lezzetli ve çekici şeylere eğilimli bir yapıda yaratılmıştır. İnsanın söz konusu yaradılışı, şehvî duygular vasıtasıyla lezzetli ve çekici şeyleri süslü göstererek kişiyi onlara davet eder. Bu noktada Allah, insanların yaradılışlarının meylini değil, akli rehber olarak almayı, bir şey, yaradılışlarına kötü görünse bile aklın doğru kabul ettiğinden uzaklaşmamayı öğütler.”¹⁵² Demek ki insan, ahlâkî özgürlüğün temelini oluşturan akli sayesinde, nefsinin alçaltıcı eğilimlerinin esiri olmama imkânına sahiptir. Bu potansiyel gücüne dayanarak, eğer isterse, yapısında bulunan doğal eğilimlerin, fiilini belirlemesine izin vermemeye gücüne de sahiptir.

Mâtürîdî, Tanrı'nın, insanın istediği ve arzu ettiği fiili yaratmasında, insanın fiil gücünü zedeleyen bir anlayış görmemektedir. Çünkü ona göre, herkesin kendisini yapıp-etmesinde hür ve fâil olarak hissettiği bir gerçektir. Duyularla elde edilen bütün bilgileri inkâr etmek mümkün olmadığı sürece, duysal olan bu bilgiyi yok saymak da mümkün değildir.¹⁵³ Bu görüş, fiiller konusunda Maturidî'nin, insanı seçme ve eyleminde özgür bir varlık değil de, zorunluluk içinde eyleyen bir fâil gibi düşünen aşırı determinist yaklaşım ile teolojik bazı problemlerin doğmasına yol açan salt rasyonel yaklaşımdan farklılığını ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'ye göre, inanç ve ona uygun fiillerin sergileneceği ahlâkî alanın, verili olan bir güçle oluşturulması, insanın özgürce seçimde ve eylemde bulunabilmesini ortadan kaldırmamaktadır.

Bu görüşe bağlı olarak, Mâtürîdî'nin irade özgürlüğü ve insanın sorumluluğu¹⁵⁴ yanında, ahlâkî değerlerin aklen bilinebilmesinin imkânına ilişkin

¹⁵² Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 223; krş. **Te'vîlât**, vr. 805^a

¹⁵³ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 226-227.

¹⁵⁴ **a.g.e.**, s. 215, 221, 225.

düşünceleri¹⁵⁵, insanın, ahlâkî açıdan yetkinleşmesine katkı sağlayan önemli esaslardır. İnsanın, yetkinlik konusunda başvurduğu her durumda onu ahlâkî bilgiye ulaştıracak ve iyi ile kötü'nün mahiyetini kavratacak akıl gibi önemli bir kaynak¹⁵⁶ ve bilgi vasıtasıyla donatılması¹⁵⁷, dahası, hak yolun açıkça bilinmesine katkı sağlayan peygamberle de desteklenmesi¹⁵⁸, hürriyeti yok etmez, tersine, kişi şayet ister ve arzu ederse, yaradılışın meylinin insanı esir almasını da engelleyebilme gücüne sahiptir.

2.2.2.1. Temel ve Yöntemsel İlkeler Açısından Hürriyet

Burada hürriyet konusunu, Mâtürîdî'nin birinci bölümde ele aldığımız değer hakkındaki görüşlerinden hareketle inceleyeceğiz. Onun fiiller konusundaki temel görüşlerinden birisi, "herkesin, yaptığı şeyi seçerek yapması ve onun fâili olduğunu kendi nefsinden bilmesidir."¹⁵⁹ Ona göre, *"insanın fiiline ilişkin bir zorlamadan söz edilmesi temelden yanlış ve imkânsız bir durumdur. Çünkü herkesin kendisini seçiminde hür bildiği duyularla sâbittir. Bu, duyularla algılanan eşyanın durumu gibi gerçektir."*¹⁶⁰ İnsan, fiilinde hür olduğunu, içinde yaşadığı çevreyi duyularıyla algıladığı gibi kendi hürriyetinin de aynı şekilde farkındadır ve bir dış etkenin hareketlerini yapmaya zorladığını hiçbir zaman ne düşünmekte ne de hissetmektedir.

Hürriyet konusu, temel ve yöntemsel İlkeler açısından ele alınırken şu ayırım esas alınmıştır. Hiçbir durumda değişikliğe uğramayan ve doğruluğu aklen sabit olan değerler, temel ahlâkî ilkeler; değişikliğe açık olup durum ve şartların değişmesiyle ona ait hükmün de değiştiği görülen değerler de, yöntemsel ilkeler olarak düşünülmektedir. Bu ayırmadan hareketle Mâtürîdî'ye göre ahlâkî fâil, iki kısım kurallarla karşı karşıyadır, bunlar, temel ilkeler ve yöntemsel ilkelerdir.

¹⁵⁵ a.g.e., s. 100, 178, 183, 201.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr. 805^a.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, a.g.e., vr. 661^a, *Şerh-i Semerkandî*, vr. 104^a.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, a.g.e., vr. 413^a, 419^b, 429^a, 783^a; *Tevhid*, s. 41.

¹⁵⁹ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 226.

¹⁶⁰ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 239.

Temel ilkelere örnek olarak Mâtürîdî'nin “adalet ve doğruluğun iyiliği, zulüm ve yalanın kötülüğünün doğrudan bilinmesi”¹⁶¹ hükmü verilebilir. Yani adaletli davranmanın “iyi”; haksızlık etmenin “kötü” oluşu, Mâtürîdî'nin deyişiyle, sağlam işleyen her aklın ve sağlıklı olan her yaratılışın kabul ettiği evrensel bir nitelik taşımaktadır. Adaletli davranmanın her durumda iyi; zulüm etmenin de her durumda kötü bir fiil olması tartışılmaz. Ancak yöntemsel ilkeler dediğimiz hususlarda bu niteliği görememekteyiz. Örneğin, Mâtürîdî'ye göre, bozgunculuk yapanın cezalandırılması veya hayvan boğazlamanın “iyi” bir fiil olması¹⁶², ayrıca zaman zaman, “iyi” ve “kötü”yü mevcut bazı gereksinimlerin belirlenmesi¹⁶³, durum ve şartlara göre değişen hükümler doğrultusunda ahlâkî ilkeler koyan bir peygamberin varlığı¹⁶⁴ gibi hususlar, şartlara göre doğru ve yanlış olabilen, dolayısıyla evrensellik taşımayan ahlâkî ilkelerin varlığını göstermektedir. Bunları, fiilî durumun doğurduğu yöntemsel ilke veya kurallar olarak değerlendirebiliriz. Temel ilke ve kurallar olarak adlandırdığımız ahlâkî tutumlara dikkat edildiği zaman, sağlam işleyişe sahip olan her akıl ve yaratılışça dışsal bir etken olmaksızın bizzat kavranabildiklerinden dolayı hür irade ile çatışmadığı görülmektedir. Zira burada kişi, kaynağını kendi akıl ve yaratılışında bulduğu temel ilkelere dayalı karar verip kendi fiilini özgürce seçebilmektedir.

Aynı şekilde yöntemsel ilke ve kurallara gelindiğinde de, Mâtürîdî'nin yorumlarından hareketle hürriyeti zedeleyen bir yapının görülmediğini söyleyebiliriz. Bilindiği gibi, bu şekildeki kuralların fiili durumlara uygulanması esnasında şartlara uygun davranma örnekleri haber vasıtasıyla insanlara sunulmuştur. Değişen durum ve şartlara göre hareket etme konusunda, ihtiyaç duyulan haber bilgisinin insana ulaştırılması, Mâtürîdî'ye göre, sadece bir lütuf ve inayet eseri olarak değerlendirilmesi gereken bir konudur. Yoksa vahit göndermekle insanın hür davranışını determine etme söz konusu değildir. Zira insan, vahyin sundukları dahil, önüne konulan fiil alternatiflerini seçmekte ve uygulamakta, diğer deyişle, itaat veya itaatsizlik etmekte tamamen serbest bırakılan ahlaki bir varlıktır.

¹⁶¹ a.g.e., s. 178, 201.

¹⁶² a.g.e., s. 200.

¹⁶³ a.g.e., s. 201.

¹⁶⁴ a.g.e., s. 201.

Nitekim Mâtürîdî, bireyin din alanındaki dirlik ve düzeninin temel dayanağının kişinin kendi fiili olduğunu söyler. Dirliğin aksi de aynı konumdur. Yani dirlik kadar düzensizliğin de ortaya çıkması, normal bir durumdur ve doğrudan insanın kendi fiilinin bir sonucudur. Olsa olsa burada Mâtürîdî'ye göre, insanın doğru olanı yapmasına vesile olan sebepleri yaratması bağlamında, Allah'ın, insan üzerinde büyük lütfu ve ihsanı bulunmaktadır. Ancak burada öne çıkan husus, Allah'ın lütfunu kazanma veya kaybetmedir. Matürîdî'ye göre, dirlik ve düzeni gösteren sınır aşıldığı ve Allah'tan yüz çevrilerek nefsin istek ve arzuları Ona olan bağlılığın önüne geçirildiği zaman, kişi, seçtiği alternatif ile baş başa kalacaktır. Zira bu durumdaki biri, kendi nefsinin arzu ve isteğini, Allah'ın emrinden; şehvetini, O'na ibadet etmekten ve 'ancak düşmana yakışan bir fiildir' dediği davranışları, O'nun dostluğunu kazandıran fiilden üstün tutmuş olmaktadır.¹⁶⁵ Mâtürîdî, herkesin istediği gibi davranmakta hür olduğunu, ancak fâilin, başkası için değil sadece kendisi için eylemde bulunduğunu sıklıkla hatırlatmaktadır.¹⁶⁶ Demek ki öncelikle insan, bir nimet olarak kendisine verilen hürriyete bağlı olan sorumluluğunun da farkına varmalı ve hikmete uygun fiil işlediğinde, ayrıca Tanrı'nın lütuf ve yardımını da elde edeceğini, aykırı tercihi gerçekleştirdiğinde ise, kendi fiilinin sonucu ile baş başa kalmakla birlikte Onun çok önemli olan lütfundan da mahrum kalacağının unutulmaması gerektiği öne çıkarılmaktadır.

2.2.3. Sorumluluk

İnsanın ahlaki bir varlık olduğunu ortaya koyan hususlardan biri, eylemlerini hür bir şekilde gerçekleştirmesi ise, diğer önemli bir unsur da sorumluluktur. Sorumluluk, ahlakın vazgeçilmez esaslarından birisidir. Bu esas, sadece ahlak için değil, din için, cemiyet için, her çeşit faaliyetin düzenlilik içinde devamı açısından zorunludur. Çünkü insana, seçme ve eyleme gücü verilmiş, iyi ile kötü'nün ve doğru ile yanlışın mahiyeti bildirilmiş olduğuna göre, yapıp-etmelerinin karşılığını görmesi kadar normal bir şey olamaz.¹⁶⁷ Demek ki sorumluluk; fiilin

¹⁶⁵ Mâtürîdî, **Tevhid**, s.124.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 183^a, 178^a, 182^b, 509^b, 512^b, 637^a, 688^b ; **Şerh-i Semerkandî**, vr.293^b, 294^a, 302^b, 325^b, 517^a, 533^a

¹⁶⁷ Hüsameddin Erdem, **Ahlak Felsefesi**, s. 82; krş.Osman Pazarlı, **a.g.e.**, s. 110; Ahmed Hamdi Akseki, **Ahlak İlmî ve İslam Ahlakı**, Nur Yayınları, 1991 Ankara, s.80; Hayrânî Altıntaş, **İslam Ahlakı**, Ankara 1996, s.62.

temelinde bulunan bilgi, fiile yönelik arzu ve istek yanında, fiile ilişkin gücün bir arada bulunmasıyla ortaya çıkan ahlâkî zorunluluk ve kapasite durumudur.¹⁶⁸

Sorumluluk, bilinçli ve amaçlı bir etkinliği içermektedir. Amaçlı etkinlik ise, bunu gerçekleştirmek üzere bir aracın benimsenmesini gerektirir. Davranışımızın ana modeli üzerinde etkili olmadığı sürece ne amaç ne de araç hakkında ahlâkî bir değerlendirmede bulunulabilir.¹⁶⁹ Herhangi bir davranışın, ahlakî bir eylem olarak görülebilmesi için gerek toplum hayatında gerekse bireysel planda, karakter oluşumuna katkı sağlayan amaç ve eylemler üzerinde etkili olması beklenir. Bu durumda bir fiili ahlakî yapan unsur, öncelikle, bir bilgiye dayalı ortaya çıkması, ikinci olarak da belli bir amaç doğrultusunda gerçekleşmesidir. Ancak, bir amaç doğrultusunda eylemde bulunmak için de, iradeyi, söz konusu yöne çevirecek güce ihtiyaç vardır. Çünkü gerçek anlamda ahlâkîliğin, yalnız istemekle değil, aynı zamanda, muktedir olmakla gerçekleşeceği açıktır. Öyleyse, bir fiili sadece bilmek veya onu gerçekleştirmeği istemek, fiilin ahlakî olmasına yetmeyecektir. Buna göre, sorumluluğu doğuran bir eylem, bilgiye dayalı, isteyerek ve bir amaç doğrultusunda gerçekleşmelidir.

Mâtürîdî'ye göre insan, sorumluluğun temeli olan duyular, akıl ve yaratılışın sağladığı bilgiler yanında, haber bilgisi ile de desteklenerek ahlâkî yetkinliğe ulaşması beklenen bir varlıktır. Bilgi gücü ile birlikte fiil gücü de bulunan insanın bu amaca ulaşmaya gayret sarfetmesi, onun sorumluluğudur. Zira insan Tanrı tarafından ahlâkî potansiyelini, imkân ve kabiliyetlerini hikmet'e uygun olarak değerlendirmeye ve bu yolda özgür bir şekilde bir fiili ötekine tercih ederek dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmeye çağırılmıştır. Gerçi insan, yapısal olarak arzu ve meyil duyması sebebiyle iyi ve güzel kabul ettiği şeyler, kötü sonuçlarından ötürü aklının reddettiği; yaratılışa itici gelenlerin de bilakis iyi sonuçlarından ötürü akla iyi ve güzel görüldüğünden dolayı iç dünyasında şiddetli ahlâkî gerginlikler yaşayan bir varlıktır. Mâtürîdî, tam da bu noktanın, insanın ahlâkîliğini ortaya çıkaracak bir potansiyele sahip olduğunu belirtir ve şöyle der: *"İnsan, yaratılışına ters gelen şeye, zevk verici iyi sonucundan ötürü tahammül gösterebilecek ve ona katlanabilecek bir yapıya sahiptir. Bununla birlikte insan, bu dünyada fiilleri*

¹⁶⁸ William. K. Frankena, **Ethics**, s. 55; Herbert Morris, **Freedoom and Responsibility**, Standford 1961, s.75; Annemarie Pieper, **a.g.e.**, s. 64.

¹⁶⁹ Randal, John-Herman , Jr.-justus Buchler, **Felsefeye Giriş**, s. 206

vasıtasıyla imtihan ediliyor olduğu için iyi fiilleri seçerek ve kötü olanından da uzaklaşarak güzel fiil ve ahlâka da teşvik edilmiştir.”¹⁷⁰

Doğal olarak, insan Tanrı tarafından sınanmanın gerçekleşebilmesi için hür seçim ve eylemiyle baş başa bırakılmıştır. Lakin insan yapısal olarak sözü edilen ahlâkî gerginliğe açık bir varlık olduğundan, Tanrısal destekten yoksun bırakılmamış ve çeşitli lütuf ve yardımlarla ahlâkî fiile teşvik edilmiştir. Bunun yanında, batıl yolda hareket etmekten uzaklaştığında, doğacak yararın doğrudan kendisine; hak yola uygun davranmadığında ortaya çıkacak zararın da, yine sadece kendisine döneceği hususu ona hatırlatılarak¹⁷¹, ahlâkî sorumluluğunun farkına varması istenmiştir.

Mâtürîdî'ye göre insan, ahlâkî sorumluluğuna esas olan bilgi vasıtaları yanında, zaman zaman doğabilecek göreliliği ortadan kaldırmak amacıyla haber ile de desteklenmiş olsa bile, sorumluluğun kaynağını kişinin özgür iradesi oluşturmaktadır. Yani insan, irade hürriyetine dayanarak, sunulan bilgileri kabul veya reddedebilecektir. Çünkü diğerleri bulunmakla beraber, irade gücü olmadığı takdirde daha öncede değindiğimiz gibi insan, mekanik konuma veya Kelâm'daki cebrî tutumda olduğu gibi neredeyse bir köle durumuna düşecektir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, bilgi vasıtaları yanında insanın fiil gücüne, arzu ve isteğinin yönlendirdiği iradesine yaptığı vurgu çok önemlidir. Bu yaklaşım tarzı, Mâtürîdî'yi, diğer görüşlerden ayırdığı gibi ahlâkî bir varlık olarak insanın Tanrı karşısındaki konumunu daha anlamlı kılmaktadır.

Bu bağlamda Mâtürîdî, sahip olduğu bu kadar önemli kabiliyetlerin gerektirdiği sorumluluktan kaçmaya çalışan Dehriyyûn'un, insanın iyilik veya kötülük türünden yaptıklarının herhangi bir sonucunun olmayacağını söylemelerini, tek kelimeyle saçmalık olarak niteler. İnsanın sahip olduğu ahlâkî potansiyel, sorumsuzluğu kesinlikle ortadan kaldırmaktadır. Onların görüşlerinin saçma olmasının *birinci* nedeni, iyilik ve kötülüğün hiçbir neticesinin bulunmaması ve onları işleyen insanların da eşit olduklarının düşünülmesidir. *İkincisi* ise, boşu boşuna yaratılmadığının farkında olan birisinin, aynı şekilde, kendisine emir ve

¹⁷⁰ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 222; krş **Kitâbü't-Tevhid Tercümesi**, s. 282

¹⁷¹ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 584^a; **Tevhid**, s. 223.

yasaklar yöneltmemesini; kimi şeylere rağbet etmesi istenirken, kimilerinden de uzak durmasının öğütlenmeyeceğini zannetmesi imkânsızdır.¹⁷²

Bilgiye dayalı olarak seçme ve eyleme hürriyetine sahip olan insanın, fiillerinden doğan sorumluluğu hakkında Mâtürîdî'nin aşağıya aldığımız İbir yorumunu, ahlak felsefesi açısından önemli gördüğümüzden, değerlendirmek istiyoruz.

Ona göre, *“insan, iyiyi istediği gibi kötüyü de ister. Bu, iki şekilde ele alınabilir. Birincisi, insan, iyi ve kötüyü o konuda sahip olduğu bir bilgiye dayalı ister. Yani, iyi ve kötü eyleminin temelinde, bilgi bulunur ve onu bile isteye seçer. İkinci olarak kişi, kötüye, bilgisizlik ve gaflet sonucu düşer. Bu şekildeki bir durum, iyi hakkında da söz konusu olabilir. Yani, bazen bilmeden iyiye taraftarlık veya farkında olmadan iyiyi talep etme gibi durumlar da ortaya çıkabilir.”*¹⁷³

Acaba böyle bir durumda ortaya çıkan iyi ya da kötü, erdeme uygun görülebilir mi? Örneğin, bilgisizce ya da istemeyerek kötü'ye sebep olma sorumluluk bakımından nasıl değerlendirilir? Başlangıçta kötü niyet taşımamakla beraber, sonucu kötü gerçekleşen bir fiili, haksız; fâilini de kötü niyetli olmadığı için haklı görebilir miyiz? Bilgisizce, bir başka deyişle, rastlantısal olarak iyiyi istemeyi veya bir iyiye vesile olmayı da aynı şekilde, erdemlilik ve ahlâkî sorumluluğa uygun gerçekleşen bir durum olarak değerlendirmek mümkün müdür?

Mâtürîdî'nin sorumluluğa ve bunun ardından ödül ya da ceza görmeye konu olan bir fiilin, bile-isteye gerçekleştirilmesi gerektiği görüşüne sahip olduğunu biliyoruz. Fiil, özgür bir seçimin sonucuna göre ya övülür ya da kınanır. Mâtürîdî, *“insanın başına gelen iyi veya kötü bir durumun, öncelikle onun bilgiye dayalı seçme hürriyetinin sonucu olduğu”*na pek çok yerde vurgu yapar.¹⁷⁴ Yani, iyyinin sonucundaki övülme ve kötünün sonucundaki yerilme, bilgiye dayalı olarak gerçekleşen durumlarla alakalıdır. O halde, Mâtürîdî açısından bakıldığında bilgi temeline dayanmayan bir *iyi*'yi, istemeden gerçekleşmiş olması sebebiyle failinin ne haklı ne de haksız görülmesi gerekmektedir. Yani burada, sırf rastlantısal bir

¹⁷² Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 767^b

¹⁷³ **a.g.e.**, vr. 353^b

¹⁷⁴ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 109^b, 193^a, 198^a, 328^a, 667^b

durumun varlığı anlaşılıyor. Çünkü ortada, söz konusu ahlâkî iyi'yi gerçekleştirmeye yönelik bir kast bulunmamaktadır. Bu noktada Mâtürîdî'nin hükmü açıktır: “*bizâtihi fiilin kendisi, sevâp ve cezâ için bir esas teşkil etmez. Sevâp ve cezâyı gerektiren şey, o fiile yönelen kast yönündendir.*”¹⁷⁵ Fiil, bile-isteye gerçekleşmediği için herhangi bir sorumluluğu da doğurmayacaktır. Bu yorum, bilgisizlikten dolayı yapılan bir hatanın amacına aykırı olup talihsizlik olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eden Aristoteles'in görüşünü¹⁷⁶ anımsatmaktadır.

Acaba bilgisizlikten ötürü, “iyi” ve “kötü”yü isteme ne demektir? Bunun üzerinde biraz durmak gerekir. Bilgi ile eylem arasındaki ilişkiye ilk defa dikkatleri çekenin Sokrates olduğunu biliyoruz. Ona göre, kişinin herhangi bir konudaki bilgisizliği sebebiyle, iyi veya kötü bir sonuçla karşı karşıya kalması, en azından felsefî açıdan mümkün görülmeyen bir durumdur. Çünkü bilgi, ahlâkî eylem temelinde yer alan bir unsurdur. Mâtürîdî de bilgi konusunda böyle düşünmektedir. İnsanın yaşamını sürdürebilmesi için diğer canlılardan farklı olarak, güdüler yanında, seçimini kendisine dayanarak yapacağı bir bilgiye ihtiyacı olduğu açıktır. Dolayısıyla, bilgiyi kullanma biçimidir ki, insanın bir fiilde karar kılmasını sağlamaktadır.

Ahlâkî bir fiilin bir şartı, bile-isteye özgürce yapılan bir seçme ve eyleme hürriyeti ise, ondan da önce gelen diğer şartı, fiilin bilgiye dayalı olması gerektiğidir. Felsefî bakış açısından, bilmeme durumu, insanı eyleme götürmeyeceğine göre, “bilgisizlik” sebebiyle kelimesini, kişiyi iyi ve kötüyü seçmekten alıkoyan bilginin bulunmayışından ziyade, farklı bir bilme, bir başka deyişle olması gerekenden farklı bir bilme sebebiyle iyi veya kötüyü seçme anlamında düşünmemiz gerekiyor. Çünkü olması gerekenden farklı bir bilme, kişiyi, bir şekilde eyleme götürür, ama felsefi açıdan ‘bilmemenin’ eyleme götürmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin, bilgisizlikten dolayı kötü fiili işleme hakkında söylediklerini, olması gerekenin dışında bir bilme sonucu gerçekleşen bir durum olarak görebilir ve ahlâkî sorumluluk içine dâhil edebiliriz. Mâtürîdî'nin, “*insanın iyi'yi istediği gibi kötü'yü de istediğini*”¹⁷⁷ belirten cümlesi ahlâkî sorumluluk gerçeği ile uyumludur. Aynı pasajın ikinci cümlesinde ise o, “*kişi, kötüye, bilgisizlik ve gaflet sonucu düşer. Böyle bir*

¹⁷⁵ a.g.e., vr. 42^a

¹⁷⁶ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s. 105.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 353^b

*durum, iyi hakkında da geçerlidir. Yani bazen bilmeden iyiye taraftarlık veya farkında olmadan iyiye talep etme gibi durumlar da ortaya çıkabilir*¹⁷⁸ diyerek, fiilin öncesindeki bazı zihnî durumlara dikkat çeker. Buna göre insan, normal zamanda iyi'yi seçeceği bir duruma karşılık diyelim ki, kızgın ve sinirli olduğu bir zamanda onu seçmeyebilir. Böyle bir sonuç, kişinin içinde bulunduğu durumların ahlâkî tercihiye yansiyarak olması gerekenden farklı bir bilme durumuna getirmektedir. İşte burada Mâtürîdî'nin 'gaflet' hali olarak nitelediği şey, böylesi insânî hallere karşılık gelebilir. Dolayısıyla bu gibi durumlarda kişi, iyi ve kötüyü tercih etme konusunda uygun bilgiye dayanmamakla yani farklı şekilde bir bilme sebebiyle birlikte, yanlış da olsa, bilgiden hareketle öyle davrandığı için fiilinden sorumlu olacaktır.

Mâtürîdî, bir başka yerde, bu konuyu daha iyi anlamamızı sağlayan şu açıklamayı yapar: *"Kendi hakkında rahmetinin gazabını geçtiğini ifade eden Allah, bilgisizlik sebebiyle kötülüğü işleyen, ama ardından tövbe eden kimseyi bağışlayacağını bildirmiştir. Yapılan hata, hataların en büyüğü olan küfür, yani, O'nu inkâr bile olabilir. Şu halde, böyle birisi dahi gittiği yanlış yoldan döner ve bağışlanmayı isterse, Allah, önceki yaptıklarını bağışlar. Yaptığı kötü fiilden ötürü affedilmeyi isteyen kişi, inançlı biri de olabilir. Affedilmeye uygun görülen fiil, bilerek işlenmiş olsa bile sonuçta bilgisizlikten kaynaklanmıştır."*¹⁷⁹ Görüldüğü gibi, 'bilgisizlik' diye nitelendirilen duruma bağlı gerçekleşen fiil, aslında sorumluluğu gerektiren bir fiildir. Öyle olmasaydı, metnin üst kısmında 'tövbe etme' şartından söz edilmezdi. Demek ki, söz konusu fiilin sorumluluğa dâhil olan ve bile-isteye, kastedilerek gerçekleştirilen bir "kötü" fiil olduğu açıktır. Ama Mâtürîdî'ye göre Allah, kendisinden affedilme talebi olduğunda, "bilgisizlik"ten dolayı işlenen kötü fiilin hak ettiği cezaı vermeyecektir.¹⁸⁰

¹⁷⁸ a.g.e., vr. 353^b

¹⁷⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 169^a

¹⁸⁰ Burada Mâtürîdî'nin kullandığı üsluba dayalı olarak böyle çevirdik. O, başkalarının zaman zaman söylediği ve yazdığı gibi, kişi tövbe etse, pişmanlığını ortaya koysa, yine de "...Allah dilerse affeder, istemezse cezalandırır" gibi Tanrı'yı ahlâkî tutumdan uzak bir tiran, bir kral gibi düşünmez. Onu, kullarına olan merhameti, şefkati ve bağışlaması, cezalandırmasının önüne geçen bir ahlâkî varlık olarak düşündüğü için, rahatlıkla, kişi eğer yaptığınan döner ve içtenlikle Rabbine yalvarırsa, O da, onu bağışlayabilir değil, bağışlar gibi bir cümle kurar. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın katında affedici, bağışlayıcı olmanın derecesi tanımlanamayacak kadar yücedir. Bu, kulun ahlâkî yönelişine gösterilen ahlâkî bir tavidir. Yoksa, Tanrı'nın azabından emin olmayı, kötülüklerinin gerektirdiği cezaya karşı korkudan soyutlanmış baştan başa bir ümit tavrı içinde bulunmayı elbette, onun da, gayri ahlâkî bir tavır olarak göreceğini söylemek mümkündür. Nitekim o, " Allah'ın insanların kusurlarını bağışlayıcı olması hikmete dayalı olarak ortaya çıkar. O elbette affedicidir. Ancak bu bağışlama sınırsız olmayıp affedilmeye layık olanları

Mâtürîdî bu hususu, “*inançlı birinin yaptığı iyi fiilin karşılığı en güzel şekilde verilirken; kötü fiilin üzeri örtülerek ilâhî rahmet ve fazl sebebiyle bunlara verilmesi gereken ceza verilmez*”¹⁸¹ derken, aslında sorumluluğa ait olup cezalandırılmayı gerektirdiği halde Tanrı’ya yalvarmak ve tövbe etmekle kaldırılan cezayı Onun bağışlayıcılık ve cömertliğine bağlar. Normal şartlarda sorumluluğa dâhil olan konulardaki bir ihmalin cezayı gerektirdiği açıktır. Ancak Tanrı-insan arasındaki ilişkide görülen ahlâkî boyut ile dünyevi ilişkilerdeki ahlâkî boyut da birbirinden oldukça farklıdır. Her ne kadar bu bağlamdaki bir hukuki yaptırımın ancak eylemin dış bölümüne inhisar ettiği ve eylemi gerçekleştiren iradenin zihnîyet ve duygularının hesaba katılmadığı bir alan geride kalmış olsa da, dünyevi hukuk’ta, belli eylemlere yönelik belli yaptırımlar her zaman vardır.¹⁸² Ancak Mâtürîdî’nin betimlediği ahlâkî yapıda, Tanrı-insan arasındaki ilişkide, ahlâkî bireyin niyet ve tövbe gibi zihnî tutumları sürece katıldığı gibi Tanrı’nın merhameti, fazl’ı, cömertliği ve yüceliğine dayanan bağışlayıcılığı da bir o kadar önemlidir.

Dolayısıyla, Mâtürîdî’ye göre, sözü edilen gerekçelere dayanarak, gerek unutmama ve yanlışlıkla ve gerekse bilgisizlik sebebiyle olsun, kişi, istediği ve tövbe ettiği takdirde her zaman affedilmeye uygun konumdadır. Ona göre, kişi kötü’yü cahil olmadığı halde ve bilerek işlese bile ortaya çıkan fiil, sonuçta bir “*cehl*” fiili olarak değerlendirilmelidir. İnançlı bireye gelince Mâtürîdî, onun işlediği kötü fiilleri de ‘bilgisizliğe’ bağlar. Bu bilgisizliğin temelinde ise şu dört unsurun bulunduğunu özellikle belirtir. İnançlı bir insan kötü fiili;

- 1) ya istemeye istemeye,
- 2) ya kerim olan Rabbinin yaptığı kötülüğünü görmezden gelerek, kendine yaraşır cömertliği ile bağışlayacağına dair taşıdığı ümit sebebiyle,
- 3) ya da bir gün tövbe edeceği düşüncesine sığınarak,
- 4) veyahut da, bir zaman sonra içine düştüğü o kötü durumun üstesinden geleceği düşüncesiyle işler. Bunun dışında bir müminin kasten kötü bir işi

içine alır. Çünkü hikmet böyle davranmayı gerekli kılar.” (Mâtürîdî, **Te’vîlât**, vr. 578^b) Görüldüğü gibi, her şeyi hikmet yönüyle değerlendiren Mâtürîdî, insanı insan, Tanrı’yı da Tanrı konumunda değerlendirerek her ikisinin ahlâkî ontolojisine uygun davranmasını hikmete yaraşan bir davranış olarak görür.

¹⁸¹ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, vr. 635^a

¹⁸² İsmail Kılıçoğlu, **Ahlak ve Hukuk İlişkisi**, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1988, s. 327.

yapmaz.¹⁸³ Ayrıca Mâtürîdî, bir müminin kötü fiilinden ötürü tövbe ettiği ve ondan uzaklaştığı takdirde önceki sorumluluğunun gerektirdiği cezayı Tanrı'nın bağışlayacağını ifade etmekle beraber, "Onun, bağışlayıcı, cömert ve ikram sahibi olduğunu, kusurları görmezden geleceğini ve günahları affedeceğini" fısıldayanın da şeytan olduğunun unutulmaması gerektiğini hatırlatarak onun bu yöndeki vesveselerine karşı uyarmayı da ihmal etmez.¹⁸⁴

Bunun dışında, insanın yeryüzündeki sorumluluğu Kur'an'ın öğretilerine bağlı kalınarak, "emaneti yüklenme" bağlamında ele alınmaktadır. Terim olarak sözlükte, "*koruma ve yerine getirilmesi için birisine bırakılan şey*"¹⁸⁵ anlamına gelen emanet, Mâtürîdî'ye göre, "*kişinin zorunlu olarak koruması gereken şeydir. İnsanın emaneti yüklenmesi ifadesiyle, kişinin koruma altına alması istenen her türlü emanet göz önüne alınmalıdır. İnsanın kendisi ile Rabbi arasındaki ilişkiden en küçük şeylere kadar bu emanetin yansımaları vardır. Örneğin, yapmakla yükümlü olunan ibadetlerin yerine getirilmesi ve Allah'ın insana bir çeşit rızık olarak verdiği ilmin başkalarına öğretilmesi hususları yanında hikmet'in korunması da bir emanettir.*"¹⁸⁶

Son olarak, ahlâkî sorumluluğun diğer insanlar arasındaki ilişkide yansıyan boyutunun onlara karşı merhametli olmayı içerdiğini söylemeliyiz. Mâtürîdî'ye göre, "*kişinin merhametli olması, yaratılışı bakımından zorunludur. Bu husus, haber ile de teyid edilmiştir. Nitekim Peygamber, arkadaşlarına 'merhametli olmadıkça cennete giremeyeceklerini' haber verdiğinde, onlar 'kendilerinin zaten merhametli olduklarını ifade etmelerine karşılık; 'merhamet, insanın sadece kendi ailesine karşı değil, bütün insanlara karşı gösterdiği bir tutumdur' demiştir. Onun bir başka sözüne göre de 'bütün arz sakinlerine merhamet etmeyen kimseye gök ehli de merhamet etmeyecektir'*"¹⁸⁷

İnsanın sorumluluk alanını "emanet" bağlamında ele alırken, Peygamber sözüne dayalı yorumunu aktaran Mâtürîdî, bütün varlığa karşı iyilik duyguları içinde

¹⁸³ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 169^a; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 279^b-280^a

¹⁸⁴ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 543^a

¹⁸⁵ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.1, s.22; Râgıp el-İsfahânî, **a.g.e.**, s. 3.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 110^b; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 200^a

¹⁸⁷ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 80^a; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 151^b

olmayı, şefkatli ve merhametli davranmayı ahlâkî sorumluluğun gereği görmektedir. Mâtürîdî'nin, merhametli davranmayı yaratılışın zorunlu gördüğünü söylemesi ise muhtemelen, kişinin, kendine iyilik edilmesini ve her zaman hoşgörü ve şefkatle davranılmasını istemesine benzer olarak ifade etmiş olsa gerek. Kendindeki bu doğal eğilimi bilen insanın, başka nefislerin de kendilerine aynı şekilde davranılmasını isteyeceği fitratın bir yansıması olarak ortaya konulmuştur.

2.3. FİİLİN GERÇEKLEŞMESİNİ ENGELLEYEN UNSURLAR

2.3.1. İrade Zayıflığı

Terim olarak irade, bir şeyi elde etmeye çalışmak, arzu etmek, istemek, ihtiyaç ve tercih gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸⁸ Ahlak felsefesinde ise farklı şekilde tanımlanan irade, “bir takım motif ve sebeplere göre eylemi belirleme gücü”¹⁸⁹ diyebileceğimiz insanî bir yeti olarak görülmüştür.

Yüksek bir zihin fonksiyonu olan iradenin kapsamında fikir, fiil, bilinç ve zekâ kontrolü gibi unsurlar bulunur. İradenin en belirgin özelliği aklî olmasıdır. İrade de amaç, önemlidir. Mâtürîdî, irade’de bulunan bu hususu, “*bir şeyi yapmayı isteyen kişi, onu bir amaç için ister*”¹⁹⁰ diyerek belirtir. Amaç ise, söz konusu fiille alakalı olarak “iyi”, “güzel” ve “doğru” gibi ahlâkî bir hükmü içermektedir. Buradan iradeyi tanımlamaya yarayan unsurun, amacın değeri hakkındaki bilinç olduğu anlaşılıyor. Bu yüzden iradenin “aklî bir iştah” şeklinde değerlendirilmesinin¹⁹¹, maksadı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Aklî iştah, oluşum aşamasında insanı fiile yönelten itici güçtür. Örneğin Mâtürîdî, hidayete ulaşmada iradeyi, fiile yönlendiren aklî bir güç olarak görür: “*Allah’ın hidayeti onu isteyen ve bir şeyi isteyen istediğini elde etmesi de o yolda ortaya koyacağı çalışmaya bağlıdır.*”¹⁹² Burada irade, isteme ve seçme anlamında insânî bir yeti konumundadır. Bir şeyi yapmayı istemek için karşımızda onunla ilgili

¹⁸⁸ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. V, s. 365; Ragıp el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 207.

¹⁸⁹ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s. 229, “*irade*” md.

¹⁹⁰ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 209^a

¹⁹¹ Necati Öner, **a.g.e.**, s. 23.

¹⁹² Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 797^b

seçeneklerin bulunması gerekir. Bu bağlamda, insanın fiillerinden bazılarını akıl onaylar ve isterken; bazılarını da Mâtürîdî'nin deyişiyile, sadece insanın “hevâ”sı ister ve arzu eder. Doğal olarak bu durum, insanın, kendisiyle arzu ve isteklerin (eş-şehvât) farkına varıldığı bir nefse ve fiillerin sonuçları hakkında düşünebilen akla sahip olmasıyla doğrudan ilgilidir.¹⁹³

İradî fiillerde zihnî performans görülürken nefsin hevâsının istediği fiillerde böyle bir aklî çabaya raslanmaz. Mâtürîdî'de bunu, “*insan, haz veren şeyleri isteyen, acı veren şeyden de uzaklaşan bir yapıya sahiptir. Bu yüzden bir fiile ilişkin iyi ve kötü, güzel ya da çirkin görme konusunda insanî yaradılış aklın düşmanı gibidir*”¹⁹⁴ diyerek ahlâkî fiildeki irâdi yani aklî yöne vurgu yapmıştır. Bundan başka, “*aklî davranış delile dayanırken*”¹⁹⁵, “*hevâya uymak, kendisiyle birlikte herhangi bir hüccet ve delilin bulunmadığı şeyin peşinden gitmek demektir.*”¹⁹⁶ Veya “*akıl, kendisiyle âkıbeti düşünmek için verilmiştir*”¹⁹⁷ gibi yargılarında Mâtürîdî, aklî bir davranışın temelinde delillere dayalı hareket etme, düşünüp araştırma ve fiile ilişkin sonuç üzerine eğilmenin bulunduğunu; hevâya uygun gerçekleşen fiilin temelinde ise, fiilin niçin gerçekleştirildiğini gösteren bir delil ve hüccetin bulunmadığını belirtmek istemiştir.

O halde, akla uygun gerçekleşen fiilde, iradenin bu fiil hakkındaki tutumunu yansıtmaya, öte yandan akla zıt olanı seçen yaradılışın meyil gösterdiği fiilin gerçekleşmesinde ise, irade gücünün zayıf kalması, nefsin hevâ ve hevesinin irâdî yönelime baskın gelmesi söz konusudur. Burada “irade zayıflığını” akla uygun fiilin gerçekleşmesini engelleyen zihnî bir duruma karşılık olarak; “arzu, istek ve nefsin yapısı gereği olan şeye yönelme”¹⁹⁸ anlamı taşıyan “hevâ”yı da irâdî davranışa zıt olan duruma karşılık kullandığımızı belirtelim.

¹⁹³ a.g.e., vr. 805^a

¹⁹⁴ Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 223.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 117^a, 309^a, 388^b ; *Şerh-i Semerkandî*, vr. 207^b.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, a.g.e., vr. 506^b,

¹⁹⁷ a.g.e. 695^a

¹⁹⁸ Ragıp el-İsfâhânî, a.g.e., s. 548.

Mâtürîdî'ye göre hevâ, ardına düşüp gitmekten sakınılması gereken bir meyildir.¹⁹⁹ Hevâyâ uymak ise, hakkında herhangi bir hüccet ve delilin bulunmadığı şeyin ardı sıra gitmek demektir. Nitekim Mâtürîdî, inançsızların, Tanrı'dan başka şeyleri ilah kabul etmelerini haklı gösterecek bir kanıtları olmadığı ve o şeylerin de ilah olmaya liyakatleri olmadığı halde onlara tapılmasını, bu kimselerin sırf hevâları doğrultusunda hareket etmelerine delil gösterir.²⁰⁰ Çünkü hevânın taleplerine uygun davranan kişiler ona göre, düşünen ve araştıranlardan olmadığı için ellerinde herhangi bir delil bulunmamakla beraber taklîte dayalı davranışı tercih eden insanlardır.²⁰¹ Bu durumda, iradî davranıştan uzaklaşmanın araştırma ve inceleme faaliyetini terk etmeyi, bunun da, ahlâki fiilin temelindeki bilgiden yoksun oluşa zemin hazırladığı, bilgiden mahrumiyetin ise, ahlâkî hürriyeti zedeleyen taklitçiliğe götürdüğü ve taklitçiliğin de zincirleme olarak sonunda hevânın peşine takılmayı doğurduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin buradaki yorumunun, temelde erdemi akla ve kötü alışkanlıkları da hevâyâ bağlayan Platon'un²⁰² görüşünü anımsattığı söylenebilir.

Öyle anlaşıyor ki, irade gücüne sahip olan insanın aklın kılavuzluğunda hareket ederek hiçbir aklî gerekçeye dayanmayan ve iradeyi işlevinden alıkoyan hevânın meylini kontrol altına alması bekleniyor. Bu, ahlâkî sorumluluğa temel olan irade gücüne ve onun dayandığı akla sahip olan insanın ahlâkî potansiyeline dayanmaktadır. Buna göre, yaradılışın meylettiği veya hevânın istediği fiiller gerçekleştirilecek olduğu zaman, akıl, sonuçtaki fayda ve zararı hesap etme kabiliyetiyle onları kontrol altına almaya güç yetirecektir. Bununla beraber, akla dayalı iradî hareketlerin nefsin doğal yönelimlerine bütünüyle karşıt olduğu da söylenemez. Zaten Mâtürîdî böyle bir iddiayı, şehvî tutku ve zevke eğilimli iken, öte taraftan kötü, çirkin, acı ve ıstırap veren şeylerden kaçınan insânî yapıya²⁰³ da ters görür. Bu yüzden konunun, temelinde bilgi ve aklî çabaya dayanan iradî davranış değil de, nefsin yöneliminin bulunduğu hevânın isteklerinin sınırlandırılması yönüyle ele alınması yerindedir.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 580 ^b

²⁰⁰ **a.g.e.**, vr. 506 ^b

²⁰¹ **a.g.e.**, vr. 388 ^b

²⁰² Krş Platon, **Cumhuriyet**, (çev. Saffet Ergin), Türk Kültür Yayınevi, İstanbul 1950, s. 440^e.

²⁰³ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 298^a

Tabiî olarak gerçekleşen her türlü şehvî arzu ve eğilimler insânî yapının doğal bir yansıması olarak görüldüğüne göre, bunların bünyeden sökülüp atılması mümkün değildir. Mademki bunlar yapısaldırlar, öyleyse doğal olan davranış, bu yapıyı tamamen yok etmeye yönelik olamaz. Olsa olsa, onların da içinde bulunduğu insânî yapının bütünü, korumaya ve dengede tutmaya yönelik ıslah faaliyeti olabilir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre; bu dünyada insana sunulan nimetlerle beraber, onlara bağlı çeşitli zevklerin varlığı da bir gerçektir. Bu nimetler ise, kendileri vasıtasıyla ahirette sürekliliği olan nimetleri ve sonsuz zevkleri kazanmak içindir.²⁰⁴

İrade, amaca ilişkin bilinç durumu olduğuna göre, ona uygun gerçekleşen bir fiilde, belli bir amacın ve düşünülen bir gayenin bulunması kaçınılmazdır. Dolayısıyla, irâdî olmayan, sırf tabiî dürtülere dayalı meydana gelen fiiller, salt kendileri bakımından değerlendirildiği zaman, herhangi bir ahlâkî hedefe yönelik görülemezler. Bu fiillerin, insanın nefsî veya hayvânî yönüne dayandığı anlaşıyor. Öyleyse, bu tabiî yönelimlerin ahlâkî açıdan terbiye edilmediği takdirde iradeyi zayıflatacağı ve belki de, Mâtürîdî'nin nitelemesiyle, inanmayan birinde olduğu gibi bilgiye ve ahlâkî bir hedefe dayanmayan ve sadece nefsin hevâsına uygun fiillerin doğmasına zemin hazırlayacağı söylenebilir. Demek ki, devamlı olarak, nefsin hevâ ve arzusuna uygun fiillerin işlenmesi, akla uygun fiile engel olması yanında irade aleyhine gelişen olumsuz bir ahlâkî tutum olmaktadır.

Mâtürîdî, iradeyi zayıflatan bu insânî yapının bütünüyle zararlı olduğunu da söylemez. Zira nefsin tabiî yönelimleri, insânî yapıya uygun bir durumdur. Bu yapıya aykırı hareket etmek ise, anlamsızdır. Yapılması gereken şey, bu yapıyı akıl sayesinde kontrol ederek dengede tutmaktır. Yoksaymak veya görmezden gelmek değildir. Hatta ilginçtir, Mâtürîdî, içinde barındırdığı nefsânî zevklere bakıp, nimetlerle donatılıp emrine sunulan dünyayı, kötü görüp değer vermeyen ve bu düşünceye dayanarak dünyayı terk eden kimseyi, açıkça, bilgisiz; bilgisiz olduğu kadar da sırf kendisi için yaratılan bu şeylerin farkında olmayan bir *gâfil* olarak nitelemektedir.²⁰⁵ Ona göre, haberin verdiği bilgi ile de, kişi, nefsin hevâsından engellenmez, bunun yerine, onun arzu ve isteklerinin peşine takılıp gitmekten alıkonulmaya çalışılmıştır. Çünkü nefis, hevâya dayalı zevklere ve şehvetli şeylere

²⁰⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 613^b, 183^a, 606^a

²⁰⁵ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 685^a, 490^a

zaten meyilli yaratılmıştır.²⁰⁶ Bu durumda Mâtürîdî, iradeyi zayıflattığını ve ahlâkîlikten uzaklaştırdığını ileri sürerek insanın yapısal arzu ve isteklerini kötü gören ve onu yok etmeye çalışan yaklaşımları, varlık düşüncesine ve dine dayanarak reddeder. Öyleyse, yaratılışı tersyüz etmekten veya onu tamamen yok etmeye çalışmaktan vazgeçerek bu yapıyı korumakla birlikte aklın yardımıyla ve hevânın esiri olmaksızın hikmete uygun fiilleri gerçekleştirmeye çaba harcamak gerekmektedir.

Aslında Mâtürîdî de, nefsin arzu ve isteklerini akıl ile kontrol etmeksizin yerine getirmenin irade gücünü zayıflatacağına ve bir zaman sonra kontrolün bütünüyle hevânın eline geçebileceğine dikkat çekmektedir. Ancak o, bu noktaya da birden bire gelinmeyeceğini belirterek, nefsin arzu ve isteklerine peyderpey uymak suretiyle söz konusu irade gücünü zayıflatma riskinin ortaya çıkacağı konusunda uyarılarda bulunmaktadır.²⁰⁷ Yine de, ona göre, yapılması gereken iş, nefsin arzu ve isteklerini tamamen yok etmeğe çalışmak değil, onu, irade gücü tarafından kontrol altına almaktır. Kaldı ki aklını kullanan herkes, fiillerin sonuçlarını hesap ederek doğuştan getirdiği tabîî eğilimlerini kendisine zarar vermeyecek bilakis, kendisinden övgüyle söz ettirecek ahlâki ve irâdî konuma yükseltebilir. Burada Mâtürîdî, akli kullanmak suretiyle iradenin güçlendirilmesinde haber ile desteklenmenin önemine tekrar dikkat çeker. Ona göre, nefsin doğasında, kurtuluş umduğu yerde, aslında kişiyi yok oluşa götürecektir; yarar beklediği yerde de, tam tersine, zarar doğuracak bir bilgisizlik vardır. Bu yüzden, nefsin fiillerin sonucu hakkındaki bu bilgisizliğine karşı kişiyi uyararak arzuların kölesi olmaktan kurtaracak yönde eğitmeye namzet bir peygamberin varlığının gerekli olduğunu belirtir.²⁰⁸

Burada, irade gücünü zayıflatan nefsin arzu ve isteklerinin kontrol edilmesi güç noktaya birden bire değil, yavaş yavaş ve alıştıra alıştıra geldiğinin belirtilmesi önemlidir. Matürîdî açısından, böyle bir duruma düşmeme veya düşülmüşse bile ondan kurtulmanın çaresi, fiillerin âkıbetini görme özelliğine sahip olan akli, tutkulara egemen kılmaktır. Öyle anlaşıyor ki, nefsin doğasında bulunan ileriye görememe ve bilgisizlik durumu aklın kontrolünü engellemektedir. Bu durumda

²⁰⁶ a.g.e., vr. 571^b

²⁰⁷ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 572^a

²⁰⁸ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 179.

insan, nefsin arzu ve isteği doğrultusundaki tercihinde görünüşte fayda ve zevk umduğu ve yarar beklediği bir işte, tam tersine zararla karşı karşıya kalabilecektir. Bilgisizliğin neticesinde doğan böylesi durumlara karşı, insanı uyanık olmaya çağıran ve dolayısıyla akıl ve iradeyi övülür fiilleri tercihe yönelik güçlendiren bir peygamberin varlığı gerekli görülmektedir.

Mâtürîdî'nin, insanî yapıdan söz açarak tabîî yapıya uygun davranmayı, bu aslî yapıyı bozmamayı, bunun yanında tutkuların baskın gelmesini engelleyen aklın egemenliğinin öne çıkarılması gerektiği yönündeki ifadeleri Stoa ahlakının ilgili görüşlerini hatırlatmaktadır. Ancak bunun dışında o, bir din bilgini gözüyle sonuçta aklın da sınırlı olduğu ve ahlâkî yetkinliğe ulaşma yolunda dini buyrukların da önemli olduğunu söyler. İşte tam da bu noktada, Mâtürîdî'nin ahlâkî fiilin gerçekleşmesinde önemli bir unsur olarak amacı öne çıkardığı görülmektedir. O, nefsin arzu ve isteklerini reddetmeksizin akıl ve dinin öngördüğü doğrultuda onların da tatmin edilmesine değinirken, fiilde bulunan amaç unsuruna vurgu yapmaktadır. Bu arada, Mâtürîdî'nin yorumlarında, 'niyet' kelimesini raslamadığımızı belirtelim. Onun yerine, 'işin kendisi için yapıldığı amaca' işaret eden, *"..kastedilen bir sonuç için.."* veya *"..düşünülen bir amaç için.."* gibi ifadeler kullandığı görülmektedir. Bu tutum, niyeti yok saymaktan öte, fiilin gerçekleşmesindeki unsurlardan âkıbet düşüncesine daha fazla ağırlık verilmesinin bir sonucu olarak görülebilir. Mâtürîdî'nin bakış açısıyla, kişinin gayesi sırf bu zevkleri elde etmek için çabalamak olamayacağı için, yaradılış gereği düşünülün şeyleri yok saymak değil, onları aklın önderliğinde dünya ve ahiret mutluluğuna yöneltmek gerekir. Zira hem o zevkler hem de insan sınırlı ve sonlu bir varlıktır.

Bu durumda, niteliği böyle olan bir şeyi talep etmek ve onun peşine düşmek, layık olmayana hak etmediği değeri vermek olacağı için bu tutumun sefeh'e uygun düşeceği de söylenebilir. Öyleyse, ne nimetlerdeki zevklerden mahrum olmak ne de bir gün bitecek olan maddi zevke düşünmek akıl kâdır. Yapılacak seçim, Mâtürîdî'nin gözüyle, akıl ve nefis güçlerini sonsuz ve sınırsız olan ahiretteki zevk ve lezzetleri kazanmaya yönelik olmalıdır. Ancak böyle bir çabanın sonunda irade güçlenecek ve aklî tutum ve davranışlar fiile hâkim olabilecektir. Ahlâkî fiilde bulunması gereken bir gaye olarak âkıbeti yani ahireti ahlak görüşünün temeline yerleştiren Mâtürîdî'nin, aklî, ahlâkî ve dinî yaklaşımı birlikte ele aldığı görülmektedir.

2.3.2. Nefsin Rolü

Bir şeyin aslı, temeli ve kökü anlamına gelen nefis²⁰⁹ kelimesi hakkında çeşitli yönlerden sınıflamalar yapılmıştır. İslam ahlak anlayışında, Platoncu yaklaşımla, şehvet, öfke ve akıl güçlerine karşılık gelen ve Aristotelesçi çizgide nebâtî, hayvânî ve insânî nefis bölümlemesine konu olan bir nefis görüşü vardır. İslam filozofları ise, Platon'cu ve Aristo'cu nefis anlayışlarını bazen ayrı, bazen de birleştirerek geliştirmiş ve kendi ahlak felsefelerini onun üzerine bina etmişlerdir.²¹⁰

Mâtürîdî'nin ahlak anlayışı rasyonel psikolojiye dayanmadığı için, onda, sözü edilen bağlamda bir nefis görüşü bulunmamaktadır. O, nefsi, fiile ilişkin sonuçları göz önüne almaksızın hareket eden ve akla aykırı fiillere meyilli olan insânî bir güç olarak değerlendirmektedir. Bu açıdan nefis, daha önce ele aldığımız insânî yaradılışın özelliğini yansıtmaktadır. Hem nefis, hem de insânî yaradılış, ahlâkî bir fiilin sonuçları hakkında düşünmeksizin, sırf o fiilin görünüşte sağladığı fayda ve iyiliğe yönelen ve yine görünüşte zararlı ve kötü görülen şeyden de kendilerine dayalı olarak kaçtığımız şeyin adıdır.²¹¹ Mâtürîdî'nin yorumlarında görülen nefis anlayışının, ne Platon'cu üç temel güç, yani "arzu gücü", "öfke gücü" ve "akıl gücü"²¹² sınıflamasıyla, ne de Aristo ve Fârâbî çizgisinde ele alındığı şekliyle "beslenme", "arzu", "duyu", "hareket" ve "düşünme" gibi nefsin güçleri²¹³ şeklindeki tasnifiyle ilgilidir.

İnsanı ahlâkî bir varlık yapan nefsin özelliklerini ve eğilimlerini ahlâkî açıdan ele alan Mâtürîdî, sırf anlık hazları isteyen ve acıdan ve güçlüklerden kaçan, dolayısıyla "iyi" ve "kötü"yü bu açıdan değerlendiren nefsi iyice tanımaya ve zaaflarına karşı uyanık olmaya ve onun zararlarından korunmaya önem vermektedir. Bireyi ahlâkî açıdan "iyi" eylemlere yönlendiren akıl gücüne rağmen, nefis, özü gereği şehvî şeylere, zevklere ve bu yöndeki istekler doğrultusunda aklen kötü görülen eylemlere yönelmektedir. Mâtürîdî, kişinin nefis ve tutkularının

²⁰⁹ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. 1, s. 523; Râgıp el-İsfâhânî, **a.g.e.**, s. 299.

²¹⁰ İlhan Kutluer, **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü**, (basılmamış doktora tezi), s.10.

²¹¹ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 695^a; 698^b

²¹² Platon'un nefis bölümlemesi hakkındaki görüşü için bkz. Platon, **Devlet**, IV, s. 439^a-441^c; Macit Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, s. 147.

²¹³ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000, s. 91; Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, (çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1997, s. 113.

yapmaya çağırdığı eylemler yerine aklının yapmaya çağırdıklarını işlemek suretiyle başarıya ulaşacağını ve ahiretteki sonsuz cezadan kurtulacağını ifade etmektedir.

214

İnsanın bu dünyada yaratılmasından dünyanın son bulmasına kadar devam edecek olan sürecin, insan hakkındaki ahlâkî yetkinleşme ya da yetkinleşememe durumunu beraberinde getirdiği söylenebilir. Bir başka deyişle böyle bir süreç, varoluşun başlangıcından dünyanın sonuna kadar sürecektir. Öyle anlaşıyor ki, bu mücadele, insanı ahlaka uygun fiilleri seçme ve onları gerçekleştirmeğe yönelten akıl ile bunları yapmaktan alıkoymaya çalışan, nefis, şeytan ve bir bakıma insânî yaratılışın yönlendirmeleri arasında geçmektedir. Mâtürîdî'nin nefis bağlamında dile getirdiği yorumlar, ahlâkî kötülüğün meydana gelmesinde şeytanın da önemli rolü bulunduğunu ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî, "...insanlardan gücünün yettiğini çağrıyla tahrik et!"²¹⁵ ayetiyle şeytana yapılan hitapta geçen "ses, çağrı, davet vs. anlamındaki "savt" kelimesini varlık yönüyle ele alarak şeytanın kendine has bir sesi bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre, "*gerçekten, şeytanın insanlara çağrıda bulunduğu bir sesi vardır. Bu sesi, insanın bedeninde gizli bulunan nefis işitmekte ve insanın nereden ve nasıl geldiğinin farkına varamadığı vesveseler böylece kalbe yerleşmektedir. Bu vesveselerin varlığı, şeytanın, görünüşte işitilme bile, nefis tarafından işitilen bir sesinin bulunduğu delilidir.*"²¹⁶

Bu alıntıda geçen nefis ile Mâtürîdî'nin başka bir yerde dile getirdiği nefis'in ruh anlamında olduğunu belirtmek gerekir. Orada Mâtürîdî, nefis (ruh) hakkında kendisi bir tanımlama yapmamakta ve başkalarınca yapılan şu tanımları aktararak onun güzel bir tanım olduğunu ifade etmektedir: "*Bazı bilginler şöyle demiştir: "Gizli nefsinin (en-nefsü'l-hafiyye) tanıyan Rabbini de tanımış olur." Burada, gizli nefis'den kastedilen şey, işlerin doğru ve yerinde olmasını, faziletli şeylerin yüklenilmesini, varlığın kontrol edilmesini ve mahiyeti gizli olan şeylerin, onlara ilişkin sebepleri*

²¹⁴ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 298^a; **Tevhid**, s. 223.

²¹⁵ 17/64. Türkçesi için bkz. **Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı**, Ömer Dumlu-Hüseyin Elmalı, s. 256.

²¹⁶ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 365^a

üzerinde tefekkür ve nazar faaliyetiyle kavranmayı sağlayan bir yapıdır.”²¹⁷ Ancak bizim üzerinde durduğumuz, şeytanın yönlendirmelerine açık olan ve akla aykırı arzu ve isteklerin kaynağı olan nefis’tir. Buna göre, nefis olarak nitelenen unsur, hem şeytanın vesveselerine, hem de kalpten çıkan iyi ve doğru hükümlerine “alıcı” konumunda bulunan insânî bir güç olarak ortaya çıkmaktadır. “Kötü”lüğü öğütleyen şeytanın sesini, nefis duymakta ve onun şeytanın sesi olduğunun farkına da ancak o varmaktadır. Burada konumuz açısından önemli olan birinci hususu, Mâtürîdî açısından şöyle ele alabiliriz:

*“İnsan, bu dünyada var edildiği günden bu yana, şeytanın onun apaçık düşmanı olduğu ayetlerde sıkça dile getirilmektedir. Şeytan, insan nefsinin yapmaya yaratılıştan meyilli olduğu fiilleri yapmaya kişiyi davet etmekte ve söz konusu fiilin onun hakkındaki en yararlı seçenek olduğunu fısıldamaktadır. Kişinin yaradılışça yatkın olduğu böylesi işlerin doğru ve iyi olduğuna onu inandırmak için de sürekli telkinde bulunmaktadır.”*²¹⁸ Buradan, insanın gözüne kötü fiilleri süsleyip iyi ve doğru olarak gösteren ahlâkî bir unsur olarak, görünmeyen ama ona ait olduğu belirtilen şeytanın sesinin varlığı anlaşılmaktadır. İkinci önemli husus ise, bu sesi, sadece, ahlâkî açıdan “kötü” görülen fiilleri işlemeye yatkın olan nefsin işitmesidir. O halde, insan, kendisini göremediği, ancak kalbe yakın bir yerden nefse seslendiği ve yönlendirmede bulunduğu bir düşmanı hakkında bilgilendirilerek ona uyma yatkınlığındaki nefsinin ahlâkî açıdan eğitilmesi gereğine dikkat çekilmektedir. Öyleyse, **öncelikle** ahlâkî açıdan “iyi” fiillerin oluşumunu engelleyen bir unsur olarak şeytanı, daha doğrusu onun “kötü” fiillere ilişkin telkinlerinin mahiyetini belirlemek, **ardından**, onun sesini duyan ve onunla mücadele edebilecek bir güç olarak nefsin ahlâkî açıdan eğitilmesi hakkındaki Mâtürîdî’nin görüşlerini ele almak gerekmektedir.

İnsan, iyi ve kötü fiillerden her ikisini yapmaya da yatkındır. Ahlâkî hürriyetin ve sorumluluğun da temeli olan bu yatkınlığın bir tarafında, fiili sonuçları yönüyle değerlendirme yeteneğine sahip akıl, diğer tarafında ise, sonuçları hesaba katmaksızın sadece anlık yarar ve zevkin peşine düşen nefis vardır. Şeytan ise, nefis’teki bu yatkınlığa dayanarak, aklın, söz konusu fiilin yapılmasına ilişkin “kötü”

²¹⁷ Mâtürîdî, **Tevhîd**, s. 103-104.

²¹⁸ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 362^a

hükümünü gizlemeye çalışmakta ve “iyi” fiilin gerçekleşmemesine katkıda bulunmaktadır.

Mâtürîdî’ye göre, şeytan, insanı, yapmaya çağırdığı fiillerde, görünüşte, o işi yapmak suretiyle bir ihtiyacın giderilmesini öne çıkarmaktadır. Ancak bütün bu çağrıların amacı, Mâtürîdî’ye göre, sonuçta, kişinin başının derde girmesidir. Nitekim şeytan, Âdem ile Havva’ya da aynı şekilde, yani görünüşte yararlı bir öğütle yaklaşarak, o konudaki ilâhî yasağın varlığını gizlemiş ve sırf onların ihtiyaçları olan bir şeyi gerçekleştirme hususuna dikkatlerini çekmiştir. Görünüşte bu çağrıda sadece arzu ve isteklerin yerine gelmesi ve ihtiyaçların giderilmesi vardır. Ancak şeytanın amacı, nefis ve yaradılışın yatkınlığı olan fiiller vasıtasıyla kişiyi Allah’a karşı getirmek ve onun felâketini hazırlamaktır.²¹⁹

Mâtürîdî’nin, şeytanın fısıltılarını gerçeklik maskesi takmış sahte ve aldatıcı bir öğüt olarak sunmaktadır. Zira şeytan, görünüşte insana yararı olan iyi bir işi yapmayı fısıldar gibi görünürken, aslında, fiile ilişkin âkıbet gerçeğinin gizlenmesine çalışmaktadır. Bu durum, Mâtürîdî’nin ahlak’ında, ahlâkî açıdan “iyi” fiilin oluşumunu engelleyici rol yüklenme konusunda şeytanın sesi ile duyuların rolü sonuçta birleşmektedir. Çünkü bilindiği gibi, ona göre duyular, varlıklar hakkında düşünen insana, onlara ait ilk bilgiyi veren, onlardaki acı ya da zevk ile yarar ya da zararın varlığını kavramaya yardımcı olan unsurlardır.²²⁰ Yani duyular, nesne ve olayların sadece dış görünüşünün sunduğu verilere dayalı hareket etmektedir. Şeytan da insanı, kötü’ye teşvik ederken, ya o şeye olan ihtiyacı bir gerekçe olarak sunmakta, ya da doğrudan o fiili yapmakla duyularının hissedeceği ve bizzat yaşayacağı zevki öne çıkarmaktadır. Şeytanın fısıltılarının, kişiyi duyuların hissedeceği dışsal fayda ve iyiye yönlendirerek âkıbete bağlı gerçekleşecek ahlâkî yetkinlikten uzaklaştırmaya çalıştığı görülmektedir.

Burada, Mâtürîdî’nin bakış açısıyla, ahlâkî açıdan “iyi” görülen fiili gerçekleştirmek amacıyla aklın devreye girmesi gerekmektedir. Çünkü akıl, hem duyuların sunduğu şeyleri, hem de âkıbeti bilme²²¹ özelliği sayesinde sonuçları hesap ederek eylemde bulunmaya kişiyi yönlendirecek ve duyulara görünen dış

²¹⁹ a.g.e., vr. 543^a

²²⁰ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 26, 9; krş. **Te’vîlât**, vr. 344^a, 728^a.

²²¹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 223-224.

görünüŖe esir olmaksızın Ŗeylerin gerçekte taşıdığı amacın kavranmasına katkı sağlayacaktır.

Ayrıca Mâtürîdî, Ŗeytanın yönlendirmelerine uyarak kötü'yü işleyen insanın –bu kiŖi inançsız biri dahi olsa- bu işi Ŗeytana ibadet maksadıyla yapıldığını öne süren bazılarına da Ŗöyle cevap vermektedir. İnsan, isterse inançsız biri olsun, kötü bir fiilden hoşlanıp zevk alarak onu işlese bile, bu işi Ŗeytana itaat maksadıyla yapmaz. Çünkü itaat, emredilme ilkesine bağlı gerçekleştirilen bir fiil olup mutluluk veya hazzın nedeni olarak görülemez.²²² Üstelik Mâtürîdî'ye göre, dinin özü inançtır. İnançlar üzerinde ise, ne Ŗeytanın ne de bir başkasının zorlaması düşünülemez. Hiçbir varlık diğer bir varlığın inancı üzerinde zorlayıcı bir güce sahip değildir. İnanç fiilleri, kalbin fiilidir.²²³ Demek ki, Ŗeytanın, insanın fiiline doğrudan müdahalesi söz konusu olmamaktadır. O halde, onun emrine dayalı işlenen bir kötülükten de söz etmek mümkün değildir. Ŗeytanın kötü fiildeki rolü, sadece fiile teşvikten ibarettir.²²⁴

Mâtürîdî, Ŗeytanın kötü fiile yönelik telkinlerine uyarak onu işleyen inançlı bir birey hakkında da Ŗunları dile getirmektedir. Öncelikle inanan kiŖi, kötü bir fiili, daha öncede ele aldığımız gibi, ya Ŗehvetinin ya öfkesinin baskın gelmesinden ya da buna benzer diğer Ŗeyler yüzünden işlemektedir. Dolayısıyla mümin, bu fiiliyle ne Rabbe karŖı gelmeği ne de Ŗeytana itaat etmeği amaçlamaktadır. Ancak insan, Ŗeytanın tuzaklarından korunmayı sağlayacak vasıtalarla da sahip olduğu için, cezalandırılmasının gerekliliği ayrı bir konudur.²²⁵ Bununla birlikte, Mâtürîdî, inançlı bir kiŖiyi, işlediği kötü bir fiilden ötürü Ŗeytana itaat etmiŖ sayanlar yanlıŖ düşünmektedir. Çünkü bu durumdaki bir mümin, her Ŗey bir tarafa, bir kötü işi yaptığı zaman, Ŗeytana itaat etmek Ŗöyle dursun, bilakis, içinde ona karŖı bir düşmanlık bile duymaktadır.²²⁶ İşte der Mâtürîdî, bu zihnî durumdur ki, müminin, yaptığı işin cezasından ilahi affa uğramasının iki gerekçesinden birisi olmuŖtur. Yani inanan kiŖi, kötü fiili işlerken bile, Ŗeytanın en sevimsiz ve kötü bir varlık

²²² a.g.e., s. 369.

²²³ a.g.e., s. 369-370.

²²⁴ Mâtürîdî **Te'vilât**, 356^b, 181^b, 12^a, 27^a, 167^b, 184^b, 232^b; **Tevhid**, s. 371.

²²⁵ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 370.

²²⁶ Gerçekten de, ahlâkî açıdan kınanacak bir fiili işleyen insanın, zevk veya öfke v.b gibi duyusal açıdan anlık bir takım kazanımları olsa bile, getirdiği kötü sonuçları sebebiyle, "...*lanet olası Ŗeytanı dinledim de böyle oldu!*" veya "*kör olası Ŗeytan...*" Ŗeklindeki deyiŖlere Türkçemizde de rastlamaktayız.

olduğunun ve o kötü işi yapmakla asla şeytana tapmış olmayı düşünmediğinin farkındadır. Bu konuda ilâhî bağışlanmayı doğuran ikinci gerekçeyi de Mâtürîdî, Allah'ın kötü fiili işleyen kulunun kalbine onu bağışlayacağı ümidini yerleştirmesi şeklinde açıklayarak, inançlı kişinin kötü işi, Rabbinin sınırsız bağışlama ve cömertliğini umarak işlemiş olabileceğini ileri sürmektedir.²²⁷

Ahlâkî açıdan “iyi” fiillerin oluşumunu engelleyen bir unsur olarak şeytanı, daha doğrusu, onun “kötü” fiillere ilişkin telkinlerinin mahiyeti hakkında Mâtürîdî'nin görüşlerini böylece ele aldıktan sonra, şeytanın sesini duyan ve onunla mücadele edebilecek bir güç olarak nefsin ahlâkî açıdan eğitilmesi konusundaki görüşleri incelemeye geçebiliriz. Nefs ve şeytanın telkinlerinin, fiile yönlendirme konusundaki rolü ile insânî yaradılışın duyuların dış görünüşe dayalı arzu ve isteklerinin yönlendirmesi hususunun benzeştiği görülmektedir. Mâtürîdî, bunların kötü fiile yönlendirmelerine karşı, evveleminde insanın mücadele vasıtası olarak akli öne çıkarmaktadır.

Ona göre, “akıl, nefis ve insânî yaradılışın meylettiği şeylere bir engel olarak yaratılmıştır. Çünkü bunlar, haz veren şeylere tutkuyla bağlanırken, acı ve eziyet göreceği şeylerden de şiddetle kaçmaktadır. Ama akıl böyle değildir. O, bir şey, şayet “kendinde kötü” ise, ondan uzaklaşır; “kendinde iyi” ise ona rağbet eder. Zaten bu sebeple, peygamber de ‘cennet kötü şeylerle ve cehennem de iyi şeylerle çevrilmiştir²²⁸ derken, aklın değil, nefis ve yaradılışın arzu ve yönelimlerinin ahirette varacağı noktadan söz etmektedir.”²²⁹ Gerek nefis ve şeytanın aldatmaları, gerekse yaradılışın tabîi meyli, “iyi” fiilin gerçekleşmesine engel olma ve “kötü” olan alternatif tutkuyla yönelme şeklinde belirlediği zaman, aklın onları kontrol altına alması, kişiye, söz konusu fiilin sonucunu hatırlatarak ondan vaz geçirmeye çalışma şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî, nefis ve şeytan hakkındaki bu yorumlarıyla, onların insanın ahlâkî yaşantısına karşı bir güç olduğuna ve aklın yönlendirdiği “iyi”den “kötü”ye saptırdıklarına dikkat çekmektedir. Bu durumda yapılacak şey, olsa olsa, şeytanın fiildeki rolünü azaltmak ya da etkisizleştirmeğe çaba sarf etmektir. Mâtürîdî'ye göre

²²⁷ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 370; krş. **Te'vilât**, vr. 169^a; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 279^b-280^a

²²⁸ **Müslim**, 2822.

²²⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 60^b

bu konuda iki husus önemlidir. *Birincisi*, insan nefis ve şeytanın telkinlerine karşı devamlı uyanık olmaktır. *İkincisi* ise, onların yönlendirmelerine boyun eğmemek için her zaman Allah'tan yardım istemektir. Ancak bu hususta öncelikli görev insana düşmektedir. İnsan, şeytanın yönlendirmesine her an açık olduğunun farkında olarak dikkatli davranmalı, hatta bir düşmanından korunmayı istediği kadar, nefis ve şeytanın yönlendirmelerinden uzak kalmayı bizzat istemesi gerekir.²³⁰ Bu konuda, Mâtürîdî'ye göre, esenliğe ulaşmanın Allah'tan istenmesi ve Ona devamlı olarak dua ve yakarıшта bulunulması ikincil öneme sahiptir.²³¹

Görülen o ki, kişi, kötüden uzaklaşma ve iyi'yi isteme konusunda azmetmediği ve bu konuda istekli olmadığı sürece ilâhi yardımı istemesi ve Ona yalvarması da anlamsız olmaktadır. Hatta Mâtürîdî'nin ahlak anlayışına göre, böyle bir talebin hikmete de aykırı olduğu söylenebilir. Şeytanın “kötü”ye yönlendirmesi karşısında ilâhi yardımın istenmesinin sebebi, insanın onun iğvalarını fark edemeyişi olsa gerektir. Zira Mâtürîdî'nin dediği gibi, şeytan insanı görebildiği halde insan onu görememektedir. Mâtürîdî'ye göre, şeytanın insanın en büyük düşmanı olarak nitelenmesindeki ikinci hikmet, ondaki bu özelliğe insanların dikkatini çekmek suretiyle, şeytan dâhil her türlü düşmanına karşı koyma konusunda kişinin kendi gücünün sınırlı olduğunu hatırlayarak her zaman Rabbinin gücüne dayanmasını sağlamaktır.²³²

Bu bağlamda o, şöyle demektedir: *“Nefis ve şeytanın kötülüklerinden gerçek anlamda “koruyan”ın kim olduğunun ortaya çıkması için insanların devamlı olarak Allah'a yönelmesi, O'ndan korunmayı isteyerek yalvarması ve dua etmesi gerekir. Konunun bu yönü, Mutezile'nin şu düşüncesini reddetmektedir. Onlar, ‘Allah'ın kendi yanında bir şey kalmayınca kadar, bunların kötülüklerinden korunma kabiliyetini insana verdiği için bu sebeple Allah'a sığınmayı istemek, verilmiş olan bir nimeti gizlemek veya bu konuda neye ihtiyaç varsa tümünü insana verdiği için O'nun yanında bulunmayan bir şeyi O'ndan isteyerek Onunla alay etmek olduğunu” ileri sürmüşlerdir.”*²³³

²³⁰ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 543^b.

²³¹ **a.g.e.**, vr. 58^b

²³² **a.g.e.**, vr. 220^b

²³³ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 220^b; krş **Tevilâtu Ehli's-Sünne** (Hıyemî neşri), c.2, s. 322.

Burada Mâtürîdî'nin itirazının, Mutezile'nin çokça bilinen “insan kendi fiilinin yaratıcısıdır” şeklindeki görüşleriyle tutarlı olabilmek için öne sürdükleri düşünceye olduğu anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, ahlak anlayışında, insanı fiilinde mutlak özgür kabul ederek Tanrı'nın iradesini zayıflatan yorumlara yer vermemektedir. Bu yüzden o, insanın yetkinliğe ulaşmada kendine verilen bilgi vasıtaları, temyiz kabiliyeti yanında, nefsin ve şeytanın “iyi” fiilin oluşumunu engellemelerine karşın Tanrısal yardımın önemli olduğunun altını çizmektedir. Tanrı'ya yönelen ve saygıyı da barındıran bu tutumun, hikmete de uygun olduğu, yani Tanrı'yı kendi konumunda ve insanı da gücü sınırlı olduğundan desteklenmeye ihtiyacı olan bir varlık mertebesinde bulunduğu hususunu, Mâtürîdî'nin Tanrı'ya yönelen şu yakarışında da görmekteyiz:

“Allahım! nefsimizin bizi etkisi altına alacağı her türlü zevk, arzu ve ihtiraslardan korusun! Eğer bu tutkular bizi etkisi altına alır da, bizi kendilerine boyun eğdirirlerse, biz, kaybedenlerden oluruz. Nolur, bizi, bu yöndeki fiilleri yapmaktan uzaklaştırsın!”²³⁴

²³⁴ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 756^b

III. BÖLÜM

NİHÂÎ BİR AMAÇ OLARAK Mutluluk

3.1. İNSANIN DÜNYADAKİ AHLÂKÎ KONUMU

Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında, ahlaki eylemin düşünülen ve umulan bir şey adına gerçekleştirilmesi, nihâî bir amaç olarak sonsuz ahiret mutluluğu ile alakalı olduğu kadar, insanın bu dünyadaki ahlâkî konumuyla da yakından ilgilidir. Zira insanı hem bu mutluluğa ulaştıran hem de dünyadaki konumunu ortaya çıkaran ahlâkî eyleminden başkası değildir.

Ahlak'ta öncelikli konuların başında, fiiller vasıtasıyla ulaşılmak istenen gaye düşüncesi gelir. Pek çok filozof, fiillerle varılmak istenen gayenin mutluluk olduğunu ileri sürmektedir.¹ Mâtürîdî'nin ahlak anlayışı ise bu konuda, mutluluğu öne çıkaran ve mutluluğu ahlâkî eylemin nihâî amacı kabul eden teleolojik, yani gayeci görüşü yansıtır. Gerçi Mâtürîdî, mutluluğu açıkça tanımlamaz. Ama bunun yerine o, insanın ahlâkî yönünü ortaya koyan yani kişinin ahlaka uygun bir amaca ve bu yolda anlamlı yapıp-etmelerde bulunması gereğine yönelik açıklamalara ağırlık vermektedir.

Mâtürîdî, dünya ve ahiret mutluluğunun elde edilmesini sağlayan eylemin temeline, insanın varlık yönünden farklı oluşunun doğurduğu ahlâkî amacı anlama konusundaki tefekkür faaliyetini yerleştirmektedir. Kişinin fiilleri hakkında yapacağı tefekkürü Mâtürîdî, onun dünyadaki ahlâkî konumuyla doğrudan alakalı görür. Bu açıdan düşünce, ahlâkî birey için varoluşsal bir eyleme dönüşmektedir. Aşağıda alıntıladığımız pasajda bu gerçeğe vurgu yapıldığı görülmektedir:

“Bugünden başlayarak yarın adına ne tür bir hazırlık içinde bulunduğunu düşünen bir insanın, ahirette yüz yüze kalacağı muhtemel kınama ve ayıplamalardan uzak kalması mümkündür. Kişi, bugün yapacağı kötü bir eylemi planlarken o fiilden ötürü ahirette hesaba çekileceğini düşünerek kendini kontrol

¹ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s. 8-9, 13-15; Hanîfî Özcan, **Farabi'nin İki Eseri**, s. 159; Farabi, **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, s. 38; İbn Miskeveyh, **Ahlakî Olgunlaştırma**, s. 44; H. Erdem, **Ahlak Felsefesi**, s. 33; M.Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, s. 169; Bedîa Akarsu, **Ahlak Öğretileri**, s. 22.

*ederse, aslında onu yapmayı düşündüğü için bile üzülmeye gerektiğini fark edecek ve ondan uzaklaşacaktır. Bunu yapabildiği takdirde, kalbini büyük bir huzurun kapladığını hissedecektir. Kişi, yarın için ne hazırladığını düşünmeye başladığında şu iki durumdan birisi ile karşı karşıya kalır. Ya bakar ki, yarın için herhangi bir hazırlık yapmadığı gibi işlediği pek çok kötülüğü vardır. Bu yöndeki düşüncesi onu söz konusu fillerinden ötürü tövbe etmeye yöneltir. Ya da bakar ki, ahirette faydasını elde edeceği iyi ve güzel davranışları olmuştur. Bu defa da kendisine bu imkânı verdiği için Rabbine şükretmeye yönelir. Sonuçta, fiiller hakkında düşünmek, kişinin iyiliklerini artırmaya yarayacaktır. Öyleyse, kişinin, âkıbetinde kendisini helâk edecek fiillerden uzaklaşarak kurtuluşunu sağlayacak fiillere yönelmesinde önemli olan düşünce faaliyetini terk etmemesi gerekir.*²

Bu yüzden Mâtürîdî, fiiller hakkında yapılacak derinlemesine düşünme faaliyetinin, öteki dünyadaki en büyük kazancın elde edilmesini sağlayacağını belirtmektedir.³ İnsanı bu ahlâkî yetkinliğe ulaştıracak yegâne varlık ise, dünyada insanı diğer varlıklardan ayırarak ona özel konumu veren Tanrı'dan başkası değildir. Mâtürîdî, bu hususun üzerinde düşünmek gerektiğini ifade etmektedir. Zira, özü bir damla sudan ibaret olan insanın bu kadar basit ve değersiz bir maddeden nasıl olup ta, yaratılışça en mükemmel varlık haline geldiği dikkat çekicidir. Gerçi diğer varlıkların yaratılışının başlangıcında da aynı şekilde bir damla su vardır. Ancak burada önemli olan, her canlı türünün sperminin kendi yaşam şekline nasıl yarar sağlayacaksa ona uygun oluşuma uğramasıdır. İnsanın terkipteki bu düzenleme en güzel şekilde ortaya konulmuştur. Aynı zamanda insan, nesne ve olayların gerçekliğini, anlamını ve hikmetini kavrayabilme ve bu yöndeki bütün incelikler üzerinde düşünebilmeye yarayan akıl, işitme ve görme gücüyle birlikte yaratılmıştır. Dolayısıyla bu ilâhî fiiller, bir taraftan insanın mahiyetini gösterirken, öte yandan tevhide dair güçlü bir kanıt görevi görerek Yaratıcı'ya şükür ve ibadeti gerektirmektedir.⁴ Yani insanda bulunan bu kabiliyetler, onun ahlâkî bir varlık olduğunun delilini ortaya koyarken, kişiye her açıdan üstünlük kazandıran bu kabiliyetleri veren Tanrı olduğunu da hatırlatmaktadır.

² Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 698^b, 534^a

³ **a.g.e.**, vr. 534^a

⁴ **a.g.e.**, vr. 658^b

Mâtürîdî, insanın evrendeki farklı yaratılışını, eğitim ve öğretime açık bir varlık olarak kendi ahlâkîliğini gerçekleştirme potansiyelini onu diğer varlıklara kıyaslarken şöyle ifade etmektedir: *“İnsanın dışındaki varlıklara örneğin hayvanlara bakıldığı zaman, yaşamlarını sürdürmeyi sağlayacak veya zarar vererek yaşamlarını sonlandırmaya sebep olacak şeyleri öğrenmeksizin ya da bunlar onlara öğretilmeksizin bilen bir yapıda oldukları görülür. Örneğin bir kuş, uçmaya dair bilgiye sahip olmadan ve bu iş ona öğretilmeden havada uçmaya başlar. Ama insan böyle midir? Onun, zarar ve yararı kendisine bildirilmeksizin bilmesi mümkün değildir. İnsanın bu şekilde yaratılması, bir takım emir ve yasaklarla ‘sınanma’ amacına dayanmaktadır. O halde insanın, bilmek ve öğrenmek suretiyle sınanan bir varlık olduğu ortaya çıkmaktadır. Hayvanlar, imtihan edilmeye sebep olan akılları bulunmadığından emre ve nehye de muhatap değildir.”*⁵

Burada, insanın “bilen ve öğrenen” bir varlık olduğuna dikkat çekilmektedir. Ama insanın yaptıklarıyla sınanan bir varlık olduğunun kabulü, vahyin katkısını da gerektirmektedir. Zira, Tanrısal buyruklar vasıtasıyla yapılan bildirimlerin, görecelik arzeden ahlâkî tutum ve davranışların temelindeki bilginin, gerçekliğe uygun eyleme dönüşmesine yardımcı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, insan, dünyevi bir yarar gözetmeksizin sadece yaptıklarından ötürü sınanan bir varlık olması dolayısıyla sözü edilen imkân ve potansiyelde yaratılmış değildir. Mâtürîdî’ye göre, bu konuda insanın dünyevî bakımdan bilmek ve öğrenmek suretiyle hemcinsine üstün gelmesi ve bilgi vasıtasıyla elde edilecek statü uğruna çaba sarfetme yolunda küçük ve büyüğün belli olması hikmeti de öne çıkmaktadır.⁶

Âlemdeki üstünlüğü akıllı sayesinde ortaya çıkan insanın bu gücü, ona verilen bir emanettir. Her bir uzvu, kendine ait alanda zararlı şeyden uzaklaştırıp yararlı işlerde kullanmanın bir görev olduğu düşünüldüğünde, yararlı ve zararlının; iyi ve kötü’nün belirlenmesinde bir araç olan aklın, kendi işlevini görmesini sağlamak, onu yerli yerinde kullanmak⁷ demek olacağından verilen bu akıl emanetinin kendi konumunda değerlendirmesi de temel ahlâkî bir yükümlülük olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, aklın bu görevinden alokonulması, var

⁵ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 341^b

⁶ **a.g.e.**, vr. 342^a

⁷ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 136.

oluşun anlamını, bir başka deyişle ahlâkî yapıyı bozarak erdemsizliğe yol açan bir durum olmaktadır. Bu yüzden Mâtürîdî'nin çokça kullandığı “nazar”, “bahs”, “teemmül”, “tefekkür”, “tebassur” gibi zihnî faaliyeti dile getiren kavramları, insanın ahlâkî yapısını inşa eden süreçlere karşılık gelen kavramlar olarak görmek mümkündür. Çünkü Mâtürîdî, küçük âlem olarak tasvir ettiği insanın, bu kavramların gösterdiği fiiller vasıtasıyla bizzat kendi varlığından başlayıp topyekûn âlem hakkındaki düşünmesine kadar uzanan zihnî faaliyetinin ahlâkî ilke ve kurallara ilişkin çıkarsamaları sonuç vereceği görüşündedir.

3.1.1. Küçük Âlem Olarak İnsan

Mâtürîdî, Allah tarafından her türlü erdemle yüceltilip değerli kılınan insanın⁸ âlemle olan ilişkisini ahlâkî açıdan ele alır. Buna göre insan, büyük âlemi yansıtan küçük bir âlem gibidir. Küçük âlem olan insanın büyük âleme kıyaslanması, organik açıdan bir benzerliğe değil, ahlâkî bakımdan bilinebilen bazı özelliklere dayanmaktadır. Bu bir bakıma, âlemdaki varlıkların insanın ahlâkî yönüne katkı sağlayan bir unsur olarak yaratıldığını düşünmekle aynı anlama gelmektedir.

Mâtürîdî, bu dünyada insanın karşı karşıya bulunduğu yaptıkları işlere dayalı bir imtihan olunma gerçeğinden söz etmektedir. Fiillere dayalı bu sınama sürecinde ahlâkî açıdan üstesinden gelmesi kolay hususlar olduğu gibi zor gelen şeylerde ortaya çıkmaktadır. İşte kişinin bunlarla sınıandığını bilme, yaşanan şeyleri tefekküre dayalı olarak tahammül edebilmeyi ve altından kalkabilmeyi sonuç verecektir. Ancak bunu başarmak, nefse ağır geleceği için, herkesin tefekkürün gereğini aynı derecede yerine getirebileceğini söylemek mümkün değildir. Ancak bu başaramadığı takdirde, insanın içini bir sıkıntının kaplaması da kaçınılmaz olacaktır. İşte Matürîdî, insanın bunu başarması, yani gereğince düşünebilmesi için, Allah'ın, yaratılan şeyler içinden bazılarını zararlı özelliğinden ötürü düşmana, diğer bir kısmını da, insan hakkında taşıdığı fayda'dan ötürü dostlara benzetmek suretiyle insanın ders almasını sağladığını ifade etmektedir. Bu benzetme, âlemdaki kaçınılması gereken zararlı unsurlar gibi, kaçınılması gereken fiiller; içerdiği faydadan ötürü elde edilmesi gerekenler gibi, yapılması gereken fiiller arasındadır. Matürîdî, insanın, âlemden edindiği bu tecrübe sayesinde, fiillerine dayalı olarak sınıandığını düşüneceğini ve dış dünyada zararlı olan unsurlara karşı

⁸ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 100.

nasıl tedbir alıyorsa, ahlaki yaşantısına zarar veren fiillere karşı da aynı şekilde korunma yolları araştırabileceğini öne sürmektedir.⁹

Bu şekilde ahlâkî davranış yöntemi belirleme işini Mâtürîdî, insanların geneli hakkında düşünmektedir. Yani bu yol, bilgiye ulaşma vasıtalarını kullanabilen her insan için geçerlidir. Burada derinlemesine düşünme faaliyetine gereksinim yoktur. Zaten insanların çoğunluğunun böyle ciddi boyuttaki bir aklî çabaya güç yetiremeyeceğinden hareketle, fiillerinden ötürü sınındığı kabul edilen insanın âleme konulan gerçeklik durumlarına bakarak ahlâkî ilke ve kurallarını belirlemesinin amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, insanı küçük âlem olarak nitelerken, değerlendirmelerini âlemde görülen zıtlıklar ile insânî bünyedeki zıtlıklar bağlamında yapar. Ona göre, âlemdeki varlığa dikkat ettiğimiz zaman, mahiyet yönünden birbirine olağanüstü uzak ve özleri bakımından birbirine tamamen zıt olan şeylerin yararlı bir sonuca ulaşmak için bir araya getirildiği ve terkeb edildiği görülür.¹⁰ Aynı şekilde, insanî bünyeye bakıldığı zaman da bir gerçekle karşı karşıya kalmaktayız. Mâtürîdî, büyük âlemde olduğu gibi insânî yapıda da, yararlı bir sonuca ulaşmak için iki temel unsurun karşı karşıya bulunduğunu söylemektedir. Bu iki temel unsurlardan biri, nefis ve yaradılışın tabîi meyli diğeri ise, akıldır. Ona göre, *“birbirine zıt olan yapıları içinde barındıran şu büyük âlem gibi, Hükemâ’nın küçük âlem olarak nitelediği insanda dahi birleşebilenleri bir araya getiren ve ayrılması gerekenleri de ayıran akıl ile birlikte çeşitli arzular ve baskın şehvânî isteklerin bulunduğu bir yapı vardır.”*¹¹

Mâtürîdî, Hükemâ dediği filozofların insan hakkındaki nitelemelerine katıldığını göstermektedir. İnsanın duyularla elde ettiği bilgiye dayalı analiz ve sentez yaparak yarar sağlayıcı sonuçlara ulaşabilen akli yanında sırf insanın hayvânî yönünde görev gören arzu ve yönelimlerin taşıyıcısı olan bir yapının varlığını Mâtürîdî de kabul etmektedir. Burada hemen belirtelim ki, Mâtürîdî’nin insanı küçük âlem olarak nitelerken sergilediği yaklaşımın örneğin, bir İhvân-ı Safâ’nın, Risâleler’de ortaya koyduğu tarzdan oldukça farklıdır. Nitekim onlar,

⁹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 109.

¹⁰ Mâtürîdî, **Te’vîlât**, vr. 199^a; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 327^a-328^b

¹¹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 4.

insan bedenini, yörüngeleri, gezegenleri, maddî elementleri, madenleri, bitkileri ve hayvanlarıyla bir bütün olarak fiziksel âlemin bir kopyası olarak değerlendirirken, büyük âlemdeki melekler, cinler ve ruhânileri de insanın nefesine karşılık görmüşlerdir. Yine insan bedeninin dokuz maddesi olan kemik, ilik, et, damarlar, kan, sinirler, deri, saç ve tırnak göklerin dokuz eş eksenli yörüngelerine karşılık düşünülmüştür.¹² Mâtürîdî ise, insan ve âlem arasındaki ilişkiyi İhvân-ı Safâ'nın yaptığı gibi organik bir temelden ziyade ahlâkî bir temelden hareketle değerlendirmeye çalışmaktadır.

3.1.2. İnsanın Ahlâki Yapısı

Mâtürîdî'ye göre insanın ahlâkî bir varlık olması, sahip olduğu kabiliyetlerinden kaynaklanmaktadır. Hem ahlakın bilgiye dayalı olması, hem de insanın ahlaki bilgiye ulaşmasını sağlayan bu imkân ve kabiliyetleri, aynı amacın gerçekleşmesine katkı sağlamaktadır. Bu amacın, insanın sonsuz mutluluğu kazanması anlamına geldiğinden daha önce söz etmiştik. Burada ise, bu amacın gerçekleşmesini güçleştiren ve insanın yaradılışıyla alakalı olarak ortaya çıkan nankörlük, acelecilik, hırslı olma ve güç durumlar karşısında tahammülsüzlük gösterme gibi genel bazı ahlâkî sorunları ele alacağız.

Mâtürîdî, insanın bizzat kendi varlığında gözlemlediği nimetleri göz ardı etmeyi ya da onları yok sayarak nankörlük etmeyi olumsuz bir ahlâkî tavır olarak değerlendirmektedir. İşitme, görme ve akletme¹³ kabiliyetiyle donatılan insanın bu sayede, bir niteliği diğerinden ayırt etmesinin ve uygun gördüğü bir şeyi diğer bir seçeneğe tercih edebilmesinin Allah'a şükretmeyi gerektirdiği açıktır.¹⁴ Mâtürîdî, gerekçesi bu kadar açık olan Tanrı'ya şükreden bir insan, bunu, gördüğü apaçık Tanrısal iyilikten (*ihsan*) ötürü yaptığını özellikle belirtmektedir. Demek ki insanın sahip olduğu imkân ve kabiliyetleri, ahlâkî davranmayı gerektirmektedir. Hatta Mâtürîdî'ye göre, insandaki iyilik ve kötülüğü; hikmet ve sefeh'i birbiririnden ayırt eden cevherden başka, yalnızca, kişiyi, diğer hemcinslerinden ayıran ve sırf ona ait şeklin simasına konulması bile Tanrı'ya şükretmeyi zorunlu kılmaktadır.¹⁵ Mâtürîdî,

¹² Macit Fahri, **İslam Ahlak Teorileri**, s. 140.

¹³ Mâtürîdî'de, "*rafine edilmiş akıl*" mahiyetindeki kalbe ilişkin açıklamalar için bkz. Hanifi Özcan **Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk**, s. 83.

¹⁴ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 435^b

¹⁵ **a.g.e.**, vr. 781^b

hal böyle iken, bazılarının nasıl olup ta O'ndan başkasına taptığını ve bu nimetlerden ötürü Ona edilmesi gereken şükür, başka başka varlıklara pay ederek nankörlük ettiklerine şaşıtığını belirtmektedir.¹⁶

Öyle anlaşıyor ki, Mâtürîdî, genel ahlak anlayışına da uygun olarak, nimetlere karşı nankörce davranmayı Tanrı'yı inkâr eden kimselere layık görmekte ve her zaman olduğu gibi, böylesi kötü nitelikleri inançlı bireye yakıştırmamaktadır. Hemen belirtilmelidir ki, bu yorum, inançlı kişinin mutlak olarak bu ve benzeri sıfatlardan uzak olduğunu değil, uzak olması gerektiğini savunmaktadır. Mümine layık görülen ahlâkî durum, kendisine yapılan ilâhî ihsana karşı şükretmesi ve başına gelen sıkıntılı durumlara tahammül göstermesidir. Hatta Matürîdî'ye göre, mümin bireyin Kur'an'da, çok sabırlı ve çok şükreden insan olarak nitelenmesinin sebebi, Allah'a inanıyor olmasıdır.¹⁷ Bu durum, inançlı kişiye yakışan ahlaki tavrın, olaylar karşısında sabırlı davranan ve şükreden bir yaklaşımı gerektirdiğini ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte Mâtürîdî, genel insan doğasının Tanrısal nimetleri iki açıdan görmezden gelme eğiliminde olduğunu belirtmektedir. *Birincisi*, insanoğlu, çoğu kez darlık ve sıkıntıya düştüğü zaman sıkıntısını gidermesi ve rahata kavuşturması için Rabbine dua ve ibadetlerle yalvarmaktadır. Diğer taraftan, refah içinde bulunduğu zamanlarda ise, dua ve ibadeti daha fazla nimeti elde etme amacıyla yapar. Ancak Matürîdî'ye göre, Rabbinin kendisine yaptıklarının karşılığında Ona bu şekilde yaklaşan bir kişi, elinde bulunan nimetleri görmezden gelmekte ve onların değerini kavrayamamaktadır.

İkincisi, genelde insan, kendisine ikramda bulunan ve iyilik yapan birine bu davranışından ötürü teşekkür edip övgülerde bulunur. Yine, başına bir musibet geldiği veya zor bir durumla karşı karşıya kaldığı zaman, içine düştüğü bu durumdan kendisini kurtarana içtenlikle dua etmekten de kendini alamaz. Ancak benzer durumlarda, ona yardım elini uzatan ve onu sıkıntılarından kurtaran Rabbinin aklına getirmedeği gibi Ona şükretmesi gerektiğini hiç düşünmez. Dahası, nankörlük, kendisinde ahlâkî bir huy haline gelen böyleleri, bolluk ve refah

¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, vr. 668^b, 742^a

¹⁷ *a.g.e.*, vr. 340^a

zamanlarında ise sahip olduğu nimetleri tamamen göz ardı ederler.¹⁸ Halbûki inançlı birey, Matürîdî'ye göre, her iki durumda, yani darlıkta ve bollukta da her şeyden önce Allah'a inandığını aklından çıkarmaması gerekmektedir.¹⁹ Her ne kadar insanın yapısında bolluk içindeyken nimetlerin kaynağını göz ardı etme ve dara düştüğünde ise o kaynağa gözünü dikerek merhamet dilenme eğilimi de olsa, Mâtürîdî, samimi olmayan ve dürüstlüğe aykırı olan bu tavrı mümine yakıştırmaz. Ondandır beklenen tutum, herhâlükârda Rabbi ile arasındaki ahlaki ilişkide ihlaslı davranmak, yani içtenliğe önem vermektir. Bu yüzden ona göre, bir Müslüman, gerek sıkıntı ve darlık içine düştüğünde gerekse refah ve mutluluk içinde bulunduğu tevhid'ten ayrılmamaya özen göstermeli ve şayet bir sıkıntısı varsa, sadece Rabbine yalvarıp yardım istemeli, öte yandan rahat ve mutlu ise, yine sadece Ona şükretmelidir.²⁰ Mâtürîdî, genelde inançlı birey hakkında "mümin" sıfatını kullanırken, nadir olarak kullandığı yerlerden biri olarak burada "Müslüman" sıfatını kullanmasının, bu kelimedeki "teslim olma" anlamıyla yakından alakalı olduğu görünmektedir. Demek ki Müslüman bir kişiden, eylemler konusunda üzerine düşeni yaptıktan sonra sabırsızlık veya aşırılık göstermeksizin Tanrısal hükme boyun eğme saygısını göstermesi beklenmektedir.

Ayrıca Mâtürîdî, nimetlere karşı nankörce bir tutum sergilemeyi, acaba neden tevhide sarsacak kadar tehlikeli görmektedir? Dediğimizde, onun daha önce ele aldığımız selbî yolla bütün yanlış anlayışlardan arındırarak ifade ettiği Tanrı tasavvuru akla gelmektedir. Orada Mâtürîdî, iyiliği veren ile kötülüğü veren ayrı ayrı Tanrılar düşünen Zerdüştlüğün Tanrı anlayışını reddederek hem iyiliğin hem de kötülüğün kendisinden geldiğinin düşünüldüğü İslam'ın Tanrı anlayışını dile getirmekteydi. İşte bu anlayış doğrultusunda Müslüman bireyin, elde ettiği iyilikle beraber başına gelen kötülüğün de kaynağını "birleyen" bir yaklaşımla hareket etmesi gerektiği hatırlatılmaktadır.

İnsanın genel yapısal özellikleri konusunda bunlardan başka Mâtürîdî, onun aceleci tabiatından söz etmektedir. Ona göre, çoğunlukla insan, içinde bulunduğu duruma sabır göstermez ve böylesi hallere tahammül etmek ona oldukça sıkıcı ve ağır gelir. Yalnızca, sıkıntı veren güç duruma düştüğü zaman,

¹⁸ a.g.e., vr. 366^a ; Şerh-i Semerkandî, vr. 516^b

¹⁹ Matürîdî, a.g.e., vr. 369^a

²⁰ a.g.e., vr. 606^b-607^a

müreffeh bir yaşam sürerken bile bazen canı sıkılır ve rahat içinde yaşamak onu mutlu etmeye yetmez. Hatta, bu halleri yaşayan bireylerin, içinde bulundukları nimetle dolu ortamı bu yönden daha düşük diğer bir konumla değiştirmeye bile razı olabildikleri görülür. Mâtürîdî, bu tarz yaklaşımları, insanın aceleci tabiatının bir yansıması olarak görmektedir. Kaldı ki, insanın böylesi davranışlarını Kur'an da, eleştirerek, onun pek hırslı davrandığını ve kötü bir duruma düştüğünde hemen şikâyet edip tahammülsüzlük gösterdiğini, öte yandan iyi bir duruma geldiği zaman da oldukça bencil davrandığını dile getirmektedir.²¹ Bununla beraber Matürîdî, insanın ahlâkîliğine önem verdiği için, kişinin yaratılıştan getirdiği bu eğitimsiz ahlâkî yapıyı, -önceki bölümde de ele aldığımız- “riyazeti nefsiyye” denilen ahlak eğitimi vasıtasıyla “iyi “olan fiillere yönelik dönüştürmesi gerektiğini belirtmektedir.²²

3.2. DÜNYA VE ÂHİRET MUTLULUĞU

Mâtürîdî, ahlak anlayışında insanın dünyada amaçsız ve boşu boşuna yaratılmadığını ortaya koyan açıklamalara ağırlık vermektedir. Ancak bununla beraber o, sonuç bakımından ele alındığında, mutluluğu konu edinen ve mutluluğu insan eylemlerinin nihâi hedefi olarak gören teleolojik görüşlere yaklaşmaktadır.

Eyleme ilişkin bir amacın bulunması onu ahlâki yapan temel unsurdur. Aynı şekilde, insanın ahlâkî bir varlık olmasını sağlayan şey de, eylemlerinin belli bir amacı gerçekleştirmeğe yönelik olmasıdır. Eğer ortada ahlâkî bir fiil varsa, buna bağlı olan bir amacın bulunmaması mümkün değildir. Mâtürîdî, bütün varlığın varoluşuyla alakalı taşıdığı bir gayeden söz ederken ‘kasd’ masterını kullanır. Gayelilik ise, evrenin varoluşunun ve içinde meydana gelen olayların sıra düzeni ve tabi oldukları kanunluğun bir plana, bir programa, dolayısıyla bir gayeye göre varolması demektir.²³ Mâtürîdî, gayeliliği, bütün varlığın, insanın kendisine ve fiillerine varıncaya kadar, yapısal olarak taşınan bir özellik olarak gördüğü için, böyle bir gayeliliğin bulunmaması her şeyi ‘abes’ yapacağını, yani gayeliliğin yerini saçmalık ve anlamsızlığın alacağını söyler. Ona göre, varlığın yapısına dâhil olan bu gayelilik, ahiretteki yaşamın varlığı ile gerçeklik kazanacaktır. Her ne kadar Mâtürîdî açıkça belirtmese ve bu yönde bir tanımlama yapmasa da, İslam

²¹ 70/19,20,21.

²² Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 410^b-411^a ; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 568^b

²³ Hüseyin Aydın, **İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik**, D.İ.B.Y., Ankara 1996, s. 129.

ahlakçılarında olduğu gibi ona göre de, ahlâkî eylemin amacının öteki dünyada gerçekleşecek olan sonsuz mutluluk olduğu anlaşılmaktadır. Sonsuz mutluluğun elde edilmesine katkı sağlayan âkıbet düşüncesi ise, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında, inanan bireyin bütün ahlâkî davranışlarına yön veren bir durumdadır. Örneğin, evlenmeyi düşünen bir müminin bu bağlamdaki durumu ona göre şöyledir:

“Bir mümin evlenmeyi düşündüğü zaman, evliliğin kendisine âkıbet açısından sağlayacağı yararı gözeterek evlenir. Bu gayeye uygun hareket ettiği için, kendisine sonsuz mutluluğu kazandıracak bir iş yapmış demektir. Aynı şekilde inançsız bir insan da evlenir. Ancak onun fiilindeki maksadı, sadece bu dünyadaki hazır zevki elde etmektir. Elbette o da, bu amacı doğrultusunda burada mutlu olur. Ancak onun dünyevi mutluluğu âkıbeti ona unutturmuştur. Dolayısıyla, eşiyle mutlu olmasından ötürü değil, ama ahireti gözeterek hareket etmediği için cezayı hak etmiştir.”²⁴

Mâtürîdî mutluluğu açıkça tanımlamamakla birlikte, sadece bir yerde, mutluluğu saadet ve mutsuzluğu da şekâvet kavramıyla karşıladığını düşündüğümüz ahirette “mutlu (saîd)”²⁵ ve “mutsuz (şâkî)”²⁶ olan insanların varlığından söz etmektedir. Ona göre, ahirette, dünyada iken seçtiği ve yaptığı kötü eyleminin sonsuz azabı gerektirdiği “mutsuz” kimseler olacağı gibi, dünyada iken iyilik ve tâât türünden fiilleri seçtiği ve yaptığı için bu fiillerinin kendisini cennete götüreceği “mutlu” kimseler de olacaktır. Eğer eylemde bulunan kişiyi, yaptığı iş cennete götürüyorsa o kişi mutludur. Diğer taraftan, eyleminin kendisini cehenneme götürdüğü kişi ise, mutsuzdur.²⁷

Mâtürîdî, mutluluğun ya da mutsuzluğun tanımını yapmamakla beraber, burada, mutluluğun varlık sebebi olan fiile vurgu yapmaktadır. Onun burada kullandığı “saîd” ve “şâkî” sıfatları, kişinin dünyadaki eylemlerine göre belirlenmektedir. Yani, mutlu olma ve mutsuz olmayı belirleyen birincil unsur

²⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr.785^b

²⁵ Sözlükte “saîd”, kutlu, mesut, ferhunde, mübarek ve uğurlu olan kişi anlamlarına gelmektedir. Bkz. Firûzâbâdî, **a.g.e.**, c. I., s. 1125; D. Mehmet Doğan, **Büyük Türkçe Sözlük**, s. 946.

²⁶ Sözlükte “şâkî” kavramı, ‘saîd’in zıddı olan, şiddet, zorluk ve sıkıntıya dûçar olan bedbaht kişi anlamı taşımaktadır. Bkz. Firûzâbâdî, **a.g.e.**, c.4., s. 1031; Mehmet Doğan, **a.g.e.**, s. 1015.

²⁷ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 287^b

kişinin doğrudan kendi eylemidir. Bu durumda mutluluk, kazanılan bir yetkinlik durumudur. Saadet ile ilgili olarak sözü edilen yerde “s-a-d” kökünden gelen “saîd” kavramını kullanan Mâtürîdî’nin, bunun dışında, mutluluk anlamında kullandığı bir diğer kelimenin ise, “sürûr” olduğunu görmekteyiz.²⁸

Ahlâkî iyi ve kötü’nün hikmet ile olan ilişkisinin pratik bir sonucunun, öteki dünya düşüncesi, daha doğrusu, öteki dünyadaki “mutlu” olma durumuna ilişkin tefekkür ve nazar faaliyetinde bulunmayı sağlamak ve kişiyi, öteki dünyada mutlu kılacak fiillere teşvik etmek; mutsuz yapacak işlerden de uzaklaşmayı temin etmek olduğu söylenebilir. İnsanın mutsuzluğuna sebep olan unsurlardan nefis ve şeytanın rolü ile birlikte, eylemin “sonuç”ları üzerine düşünmeyi sağlayan akıl gücü, her ne olursa olsun yetkinliğe ulaşılabilceğinin en önemli bir göstergesi olmaktadır. Dolayısıyla insan, ya hikmet’e uygun davranarak ahlâkî sorumluluğun gereğini yerine getirip yetkinliği elde edecek ve sonsuz mutluluğu kazanacak, ya da dünyada bulunuş amacını göz ardı ederek sefeh’e düşecek ve sonuçta sorumluluğa aykırı davrandığından cezalandırılmayı hak eden mutsuz bir varlık olacaktır. Matürîdî’nin ahlak anlayışında ise insan, istediğini seçmekte hür olan ahlâkî bir varlık olarak değerlendirilmektedir.

3.2.1. Mutluluğu Engelleyen Unsurlar

3.2.1.1. Dünya Sevgisi

Mâtürîdî, dünya hayatının sırf “kendisi bakımından değerli” görülüp sevilmesini yetkinliğe ulaşma konusunda ortaya çıkan önemli engellerden birisi olarak görmektedir. Bu yüzden o, açıkça, ahiretteki mutluluğa ulaşma adına “bir araç değer” olarak görülmesi gereken dünyanın, bir şeyden ötürü değil de, doğrudan kendisi için, yani dünyayı ahiret için değil, sırf dünya olduğu için sevmeyi ve bu doğrultuda ona değer yüklemeyi yerilen bir tutum olarak ele almaktadır.

Mâtürîdî, dünyayı kendisi adına sevmekle ahiret adına sevmenin ahlâkî değer bakımından farklı olduğuna dikkat çeker. Burada dünyayı sevmek, reddedilen bir tutum değildir. Zira sevmek insana ait bir niteliktir ve insanın,

²⁸ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 785^b, 508^a, 685^b, 606^a-607^b; Mâtürîdî, **Tevîlât-u Ehli’s-Sünne**, (Avazeyn neşri), s. 292.

özellikle sahip olduğu varlıklara karşı sevgi duyması en doğal bir davranıştır. Mâtürîdî'nin karşı olduğu dünya sevgisi, amaç değer haline getirilerek ahiretteki mutluluktan insanı uzaklaştıran bir dünya sevgisidir. Bu açıdan, Mâtürîdî'nin dünya sevgisine yönelik yorumlarını Tasavvuf'ta görülen ve Allah'a ulaşma amacına engel olduğu varsayılan maddi şeylere, özellikle de dünyaya karşı belli bir tavır koyma ve bu metotla ruhu manevî âleme hazırlama anlamındaki zühd²⁹ düşüncesinden ayırt etmek gerekmektedir. Mâtürîdî, dünya ve içindeki her varlığın değerli ve iyi olup sevmeye layık olduğunu elbette kabul eder. Ancak dünyanın bu değerinin kendi öz niteliğine dayanmadığı, yani hem Yaratan'ından ötürü hem de öteki dünyanın varlığına bağlı bir araçsallığa dayandığının bilinmesi de oldukça önemlidir. Bu sebeple Mâtürîdî, dünyanın ahlâkî açıdan değeri hakkındaki yanlış anlayışların düzeltilmesi gerektiğini düşünür.

Ona göre “Allah, dünyadaki nimetlerden söz ederken her zaman, güzel ve iyi kavramlarını kullanır. İyilik ve güzelliğin kötü görülmesi ve kınanması ise, mümkün değildir.³⁰ Zira “dünyadaki sayısız nimetler hakkında inceden inceye düşünen kişi, bu şeylerin yalnızca insan için yaratıldığını fark edecektir. Öyleyse, doğru davranış, nimeti hor görmek veya hafife almak değil, bilakis ona değer vermek ve yüceltmektir. Diyelim ki bir kral, birisine değer verdiği için hediyelerle ona ikramda bulunsa ama o kişi de, bunlara önemsemese elbette doğru davranmış sayılmayacaktır. Bu sebeple, benzer olarak, insanın da, Allah'ın kendisine verdiği nimetleri sevgiyle, hürmet ve saygıyla ve güzelce karşılaması ³¹, hem Yaratan'ından ötürü hem de dünyanın ahiret için bir azık ve oradaki kazanca ulaştıracak bir vasıta ³² olmasından dolayı dünyaya değer vermesi doğru olan davranış olacaktır.

Mâtürîdî, varlığı metafizik anlamda iyi olarak nitelerken konuya Allah'ın yaratması açısından bakarak ona ahlâkî bir değer yüklemekte ve onu sevgiye değer bulmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, dünyanın bizzat değil de bir başka şeyden dolayı değerli olması gibi, aslında insan ve fiilleri de, kendinde değerli

²⁹ Bk. İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, c.II, s.369 ; Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara 1997, s. 787.

³⁰ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 673^b

³¹ **Te'vilât**, vr.181^b, 685^a ; Mâtürîdî, **Te'vilât-u Ehli's-Sünne**, (Avazeyn Neşri), s. 292.

³² Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr.543^a.

olmayıp öteki dünyanın varlığıyla değer kazanmakta ve öteki dünyadaki yetkinliği elde etmeye katlı sağladığı oranda benimsenmeyi ve sahiplenmeyi hak etmektedir. Aksi takdirde sırf dünyalık şeyler elde etme amacına yönelik yapılan işlerin, öteki dünyada mutsuz olmayı doğuracağı ve yetkinlikten uzaklaştıracağı anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin burada ortaya koyduğu, ahiret hayatına ilişkin olarak *“bizatihi değerli”* ve dünya hayatı hakkında da *“başkasından dolayı değerli”* ayrımı dikkat çekmektedir. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî, dünyadaki yaşamın sonsuz mutluluğa ulaşmaya ve Tanrı'nın hoşnutluğunu kazanmaya engel olduğuna dair yanlış değerlendirmelerin, sözünü ettiği ayrıma dikkat edilmediği için ortaya çıktığını düşünmektedir. Bu yüzden o, dünya ve ondaki varlıkların hem metafizik hem de ahlâkî açıdan değer taşıdığını özellikle belirterek şu hususun bilinmesini istemektedir:

*“Dünya büyük bir ticaret merkezi, içinde yaşayan insanlar da birer tüccardır. Yapılan ticaret ya dünyaya ya da ahirete yöneliktir. Örneğin, Allah'ın emirlerine uyma ve Ona ibadet etme bir ticarettir. Kişi kurallara uygun davranmakla dünyada ve âhirette kendisine yarar sağlayacak şeyleri elde eder. Şu kadarı var ki, Allah katında buyruğa uymak suretiyle elde edilen dünyevî ve uhrevî kazançlar, sadece dünyevî yararın sağlandığı bir ticaretten kesinlikle daha iyidir.”*³³

“İyi”nin burada ortaya konulan tanımlanma tarzı, teolojik yararcı yaklaşımı hatırlatmaktadır. Bu açıdan, “iyi”yi yararla özdeşleştiren ve Tanrı'nın buyurdıkları ile yasakladıklarını yarar ilkesi ışığında değerlendiren teolojik yararcılığa³⁴ dayanarak Tanrı'nın buyruklarına uymanın dünyada ve ahirette yarar sağladığı ve bu durumda ahlâkî iyi'yi oluşturan şeyin, Tanrı'nın buyrukları doğrultusunda yapılan dünya merkezli bir ticaret olduğu ve bu yüzden dünyanın değerli görülmesi gerektiği söylenebilir. Mâtürîdî, özellikle dünyaya ilişkin değer konusunda, sözünü ettiğimiz ayrıma dikkat edilmemesine karşı oldukça keskin ve katı bir tavır sergilemektedir:

“...İki insan düşünelim. Bunlardan biri, dünyaya karşı arzu ve istek duymakla beraber ahirette fakr ve ihtiyaç içine düşeceği zaman için zâd ve zahîre olarak kendisinden faydalacağı eylemlerde bulunmaktadır. Diğeri ise, dünya ile

³³ Matürîdî, **Te'vilât**, vr. 708^b

³⁴ Ahmet Cevizci, **Etîğe Giriş**, s. 192.

ilgilendiği takdirde ibadetlerini hakkıyla yapamayacağından korkarak dünyayı terk eden kişidir. Nimetlerle donatılan dünyaya böyle bakan bir insan, hem cahildir hem de kendisi için yaratılan bu şeyleri yok sayan bir gafildir. Hâlbuki yerilen davranış, dünyayı sırf dünya için istemektir. Onu ahiret yolunda azık olması yönüyle sevmek ve değerlendirmek övülmektedir. O halde ‘dünya sevgisi her türlü hatanın başıdır’ şeklindeki peygamber sözü doğru yorumlanmalıdır. Gerçekte bu söz, dünyayı yaratılış gayesinin dışındaki şeyler için sevmenin yanlışlığına dikkat çekmektedir. Yoksa dünyayı ahiret için bir hazırlık yeri gören, dünyayı bu yönüyle seven ve isteyen bir insanın dünyaya ve içindekilere yönelik sevgisi değil hataların başı olmak bilakis “her türlü iyiliğin ve taâtin başıdır.”³⁵

Demek oluyor ki, tek başına “dünyayı sevmek” fiilinin mutluluğu engelleyeceği söylenemez. Dünya hayatını bizzat değerli görmek ve onu sırf kendisi için sevmek, ahiretteki mutluluğa ulaşmayı engelleyen bir yaklaşım iken aksine onu ahiret yolunda bir araç değer olarak görmek mutluluğa ulaşmayı sağlayan bir vasıta olmaktadır. Aslında Mâtürîdî’nin ahlak anlayışında, genel anlamda varlık sırf kendisi için istendiği takdirde “kötü” nitelenmesini; Tanrı’nın yaratması ve öteki dünyada kazandıracağı güzel sonuçlar göz önüne alınarak talep edildiğinde ve sevildiğinde ise, açıkça “iyi” değer hükmünü hak etmektedir. Mâtürîdî de, insanın dünyevi herhangi bir şeye ya da kişiye tutkunluk derecesinde bağlanmayı yadsımaz. Ancak insanın beslediği böyle bir sevginin Allah yanında büyük değer taşıyan ve sonsuz mükâfat kazandıracak şeyleri gözden düşürmesine vurgu yapılmaktadır. Zira kişinin sahip olduğu varlıklar ona karşılıksız (*meccânen*) verilen şeyler değildir. Bilakis insan bu şeyler vasıtasıyla sınanmaktadır. Bu konuda önemli olan hususun, kişinin maddi varlıklara veya yakınlarına beslediği sevginin İlâhî buyruklara aykırı gerçekleşmemesi, bir başka ifadeyle, sonsuz ahiret mutluluğunu kazandırmaya vesile olması gerektiği anlaşılmaktadır.³⁶

3.2.1.2. Üzüntü

Mâtürîdî için söz konusu mutluluk sadece ahirette elde edilecek mutluluk değildir. Kaldı ki bu mutluluğun kazanılmasını sağlayan fiiller de dünyada gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla ahlâkî bir amaç olan ahiret mutluluğuna ulaştıran

³⁵ Matürîdî, **Te’vîlât**, vr. 685^a

³⁶ **a.g.e.**, vr. 713^a

araçlar aynı zamanda dünya mutluluğunun da kaynağı olduğu için, dünyada mutsuzluğa yol açan bir durumun ahiret mutluluğuna ulaşmayı engelleyeceği söylenebilir. Bu yüzden, dünyada mutsuzluğu doğuran üzüntünün bu açıdan ele alınması gerekmektedir.

Mâtürîdî'ye göre insan, yaratılışı bakımından üzüntüye sebep olacak şeylerden uzak kalarak kendini rahat ve güvende gördüğü hususlara meyilli bir yapıya sahiptir. Bu sebeple, iyi olan konumunu yavaş yavaş kaybetmeğe başlayan insanların içini büyük bir üzüntünün kapladığı görülmektedir. Matüridi, bu durumdaki birinin, kendisini rahata kavuşturması için Allah'ın dışında başka başka şeylerin yardımını aradığını belirtmektedir. Dahası, böylelerinin, içine düştükleri durumun kendilerinden kaynaklanmadığını ve kendilerinin aslında çok iyi bir insan olduğunu düşündüklerini ifade eder. Ama ona göre, Allah'a inanan ise, hem üzüntülü, hem de mutlu olduğu zamanlarda sadece Rabbine yönelerek Ona yalvaran ve sadece Ondan yardım isteyen bir insandır.³⁷

Öncelikle, mutluluk gibi üzüntü durumu da, insanın yaratılışından kaynaklanmaktadır. Yaşanan kimi tecrübelerin mutluluğa sebep olması gibi kimilerinin de üzüntüye yol açması normaldir. Bu durumda sorun, onunla nasıl baş edileceği konusunda ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî, bu sorunun giderilmesinin birinci yolunun sağlam bir inanca sahip olmaktan geçtiğini kabul etmektedir. O, kişinin, üzüntüsünü gidermeye asla güçleri yetmeyecek sebeplerle oyalanması veya üzüntüyü doğuran bireysel hatalarını örtbas etmesi yerine, onu gidermeye gücü yeten Tanrı'ya yönelerek kendisine ait hatalarını da itiraf edip bağışlanmayı dilemesinin üzüntüyü feraha çevirecek bir ahlâkî tutum olacağını dile getirmektedir.

Mâtürîdî, insanın sahip olduğu bir şey zarar gördüğü veya onu kaybettiği zaman üzülmelerini ve umutsuzluğa kapılmasını, öte yandan o şeyi elde ettiği zaman da neredeyse ayaklarının yerden kesilmesini, nefse ait olumsuz bir tavır olarak gördüğünden eleştirmektedir. Böyle davranma nefsin yapısından kaynaklansa bile, o, böyle davranışın terk edilmesini şu açılardan gerekli görmektedir:

³⁷ Matüridi, **Te'vîlât**, vr. 606^b - 607^a

Birincisi, kaybettiği şeylere fazlasıyla üzüldüğü onu kendine dert edinen kişi, tutumunu değiştirmedeği sürece, Allah'ın ona uygun gördüğü o halden ötürü kendini O'ndan şikâyetçi konumuna sokacaktır. Öte yandan, dünyalık bir şeyler kazandığı zaman fazlasıyla sevinç gösterdiğinde, bu defa da, Allah'a karşı serkeşlik ve şımarıklık içine düşmesi mümkündür.

İkincisi, kişinin, yaşanan bazı felâketler sebebiyle elden çıkan bir nimetten ötürü zihnini sürekli meşgul etmesi ve devamlı o şeyi düşünmesi sonucunda, kaybettiği şeyden de fazlasının elinden çıkması mümkündür. Üstelik devamlı kaybettiği şeyi düşünerek üzülen bir insan, bunlara sabrettiği takdirde ahirette verilecek mükâfatlardan da kendini mahrum bırakmaktadır.

Üçüncüsü, sahip olduğu imkânları elinden kaçırdığında veya bir felakete maruz kaldığında insan, hangi yanlış davranışından ötürü böyle bir duruma muhatap olduğunu düşünmelidir. Eğer Allah'ın çizdiği sınırları aşmış ise, hemen geriye dönmelidir.³⁸

Mâtürîdî'nin üzüntü hakkındaki bu yorumu, kaybedilen ve elden çıkan bir şey üzerinde fazlasıyla durup kedere boğulmayı doğru bulmayan Stoacı ve Kinik'lerin ahlâkî metanet ve etkilenmeme idealini çağrıştıran Kindi'nin bu konudaki görüşünü anımsattığını söyleyebiliriz. Nitekim, üzüntü halini Kindi, özlü bir şekilde, “*elde edilen şeylerin kaybindan veya arzu edilen şeylere ulaşamamadan kaynaklanan nefsi bir hastalık*”³⁹ olarak tanımlamaktadır. Mâtürîdî ise, Tanrı-insan arasındaki ahlaki ilişkinin, temelde, sevgi, saygı ve hürmete dayalı ahlâkîliğine önem verdiği için başa gelen bir musibet karşısında haddinden fazla üzüntüye kapılmayı, Tanrı'nın takdirini beğenmeme anlamında bir saygısızlığı doğuracağı için uygun bulmamaktadır.

Ayrıca Matürîdî, bazılarının, hüznü, hoşlanılan bir şeyin elde edilemeyişi ile ilgili bir durum olarak görmelerine anlam veremez. Çünkü sahip olunmayan ve kişiye aidiyeti söz konusu bile olmayan şeyin elde edilmeyişinin üzüntüye yol açmasını saçma bir durum olarak değerlendirmektedir. Şu anda var olmayan ve elde bulunmayan bir şeyin hüznün vermesi anlamsızdır. Ona göre, anlaşılabilir olan

³⁸ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 685^b

³⁹ Kindi, **Üzüntüden Kurtulma Yolları**, (çev. Mustafa Çağrıçı), M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1998, s.31.

üzüntü, sahip olunan ve sevilen bir şeyin kaybedilmesidir.⁴⁰ Fakat açıkladığı sebeplerden ötürü bu konuda da sınırın aşılmamasını o, Tanrı-insan arasındaki ahlâkî ilişkinin bir gereği olarak ifade etmekte ve yine aynı gerekçeyle, elde edilen ve kazanılan bir şeyden dolayı şımarmadan ve ahlâkî açıdan sakıncalı yollara girmeden o şeyin Tanrı'nın bir lutfu ve ikramı olduğu düşünmeyi öğütlemektedir.

Mâtürîdî'nin üzüntü veya sevinç durumları ilgili açıklamalarından, insanın özgür iradeyle, isteyerek ve arzu ederek eylemde bulunduğu gerçeğini zedeleyen, insanı kayıtsız şartsız Tanrısal iradenin takdirine bırakan fatalistik çıkarımlara gitmek mümkün değildir. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi onun, insanın fiilleri hakkında ve ezeli ilim ile insan hürriyeti arasında bir çelişki içermeyen görüşlerinin böyle bir düşünceye izin vermeyeceğini söyleyebiliriz.⁴¹ Dolayısıyla bu konuda o, inançlı bireye düşen şeyin, tevekkül ederek işi Allah'a bırakmak ve Ona güvenmek olduğunu kanaatindedir. Ancak o, insanın, her işinde Allah'a tevekkül etmekle beraber önceden tedbirini alması gerektiğini ve tedbir almanın temel bir kural olduğunu açıkça belirtmektedir.⁴² Ona göre, Allah'a tevekkül edene Allah kâfidir. Ancak bunu söylemek, kesinlikle sebepleri terk etmek demek değildir. Bu konuda Mâtürîdî, kınanan davranışın, insanın herhangi bir eyleminde Allah'ı aradan çıkarmak suretiyle başkalarından medet beklemesi olduğunu dile getirmektedir.⁴³

Mâtürîdî'ye göre inanan bir kişinin, her işinde Allah'a güvendiği ve dayandığı için Onun lütfunun eseri olarak elde ettiği bir iyiliğin, o iyilikle bağlantılı olan 'sebepler'den geldiğini düşünmemesi gerekir. Ama inançsız biri böyle değildir. O, elde ettiği her türlü iyiliğin, doğrudan o işe araç olan sebeplerden kendisine geldiğini düşünür ve sadece bu sebeplere dayanır ve güvenir.⁴⁴ Söz konusu sebeplerin, inançsız bireyin zihninde o işin bizzat kaynağı gibi görüldüğü; inananın zihninde ise onların Tanrı tarafından kullanılan basit bir araç olduklarının düşünüldüğü öne sürülmektedir. Mâtürîdî'nin ahlak görüşünün, inançlı bireyin inancının, fiillerle ilgili olarak kişiye düşen şeyler yerine getirildikten sonra üzüntüye yol açan bir sonuçla karşılaşıldığında, aynı iyiliklerde olduğu gibi, bunun da

⁴⁰ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 198^b; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 326^a

⁴¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 45, 305-322; **Kitâbü't-Tevhid Tercümesi**, s. 391-413; Neseî, **Tabîratu'l-Edille**, Dimeşk 1993, c.I, s. 195-197.

⁴² Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 299^b 80^b, 715^a; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 143^b

⁴³ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 715^b, 249^a, 244^a; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 152^b

⁴⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 316^a; 336^a

Tanrı'dan geldiğini düşünerek her şeyi metanet, sabır ve tevekkülle karşılamayı ve böylece nefsin ahlâkî sınırı aşmasına izin vermemeyi içerdği anlaşılmaktadır.

3.2.1.3. Haset ve Temenni

Mâtürîdî'nin olumsuz bir ahlâkî davranış olarak gördüğü “haset” ve “temenni” hakkındaki açıklamalarını, yersiz bir beklenti içine girmekle hem dünyada iken mutsuzluğa yol açan hem de ahiretteki yetkinlikten uzaklaştıran bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür.

“Birinin elindeki nimetin kendisine geçmesini istemek”⁴⁵ anlamına gelen hased'i Mâtürîdî, “kişinin kendinde bulunmayan bir şeyin kendisine uygun olduğunu düşünmesi ya da başkasında bulunanın aynısını kendisi için de istemesi” şeklinde tanımlar.⁴⁶ Temenni ise, “nefiste bir şeyin takdir ya da tasavvur edilmesi olup tahmin ve zan sınıfındandır ve gerçeği olmayan şeyin tasavvuru”⁴⁷ anlamına gelmektedir. Mâtürîdî, Allah'ın bazı insanlara kendi lütfundan bir takım ihsanlarda bulunduğunu ve kişinin u şekilde nimetlere mazhar olmuş insanlara bakıp aynı şeylerin kendisinde de olmasını istemesini temenni olarak niteler. Hâlbuki ona göre, müminin böyle durumlarda o şeyleri kendisi için de temenni etmemesi gerekir. Çünkü burada temenni iki anlamı içermektedir. *Birincisi*, başkasındaki “iyi” duruma bakıp temennide bulunan kişi, o iyiliğin kendisine de verilmesi gerektiğine dair bir beklenti içine girmekte ve Allah'ın kendisine değil de ona verdiği için, bir bakıma, Rabbine kızmaktadır. *İkincisi*, o şeyi temenni etmekle insan, Allah'ın kendisine verdiği diğer nimetleri görmezden gelerek hafife alıyor demektir. Bu açıdan temenni, hasetten daha da kötüdür. Çünkü haset, birinde bulunan iyiliğin aynısından kendisinde de bulunmasını istemek iken, temenni, iki yönlü olup o nimetin hem karşı taraftan alınmasını, hem de kişinin kendisine verilmesi anlamını taşımaktadır.⁴⁸

⁴⁵ R. el-İsfahâni, **el-Müfredât**, s. 118.

⁴⁶ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 336^a

⁴⁷ R. el-İsfahâni, **a.g.e.**, s. 779-780.

⁴⁸ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 102^b; krş. **Tevhid**, s. 100; **Te'vilât-u Ehl's-Sünne** (Avazeyn Neşri), s. 112; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 185^a

Hatta Mâtürîdî, temenni hastalığına yakalanan kişinin, başkalarında gördüğü nimetlerin onlardan alınıp kendisine verilmesini istemeyi, sadece maddi hususlarla sınırlamayıp, o kişilerin sahip olduğu dînî fazilete, yaradılış yönüyle onlarda bulunan çeşitli üstünlüklere ve diğer bütün faziletli davranış türlerine kadar vardıracaklarını belirtmektedir.⁴⁹ Hâlbuki kişinin, haset ve temenni duygularıyla yaklaştığı bir şey görünüşte bir nimettir. Ama aslında o nimet, ona sahip olan kişi hakkında sadece bir sınanma sebebidir.⁵⁰ Dolayısıyla, haset ve temenninin, sonuç bakımından Tanrı'nın insana yönelik fiiline karşı saygısızlığı içerdiği için, kişiyi uhrevî mutluluktan uzaklaştırması yanında, dünyada da mutsuz edecek davranışlardan olduğu anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, kendisinde başkalarının haset ve temenni etmesine sebep teşkil eden nimet veya iyilikler bulunan kimsenin benimsemesi gereken tavrı da şöyle ifade etmektedir. *Birinci* olarak, kendisinde böyle iyilikler türünden nimet bulunan bir kişi, bunların Allah'ın kendisine verdiği bir imkân olduğunu düşünmelidir. Böyle düşünmek, sahip olunan ilâhî nimet ve ikrama uygun davranmanın hak ettiği bir şeydir. Bu hak ise, Allah'ın kendisine verdiği söz konusu nimete karşılık Ona teşekkür etmeyi gerektirmektedir. *İkinci* olarak, bu durumdaki kişinin, kendisine verilen nimetlerin kendi hakkında gerçekten nimet olması, yani belâ olmaması için devamlı olarak Rabbine dua etmelidir. *Üçüncüsü* olarak, elinde başkalarının haset ya da temenni edeceği nimet veya iyilik bulunan kişi, kendisini Rabbine yaklaştıracak şeyleri O'ndan istemelidir.⁵¹ Mâtürîdî'nin açıkça belirttiği bu metotlar yardımıyla, kişinin elinde bulunan imkân ve kabiliyetlerin tamamıyla kendi çabasının ürünü olmadığı, bilakis onlarda Tanrı'nın lütuf ve ikramı bulunduğu gerçeğinin öne çıkarılmasıyla, haddi aşmanın engellenmesinin mümkün olacağı söylenebilir.

Ayrıca, burada kişiye, elinde bulunan imkânların geçici ve sonlu şeyler olduğunu düşünmesi öğütlenerek Tanrı'dan, kendisini sonsuz ahiret mutluluğuna ulaştıracak şeylere sahip kılmasını istemesi de öğütlenmektedir. Bu suretle,

⁴⁹ “Mürûe” kelimesi, “faziletli davranış biçimi, yiğitlik, nertlik ve cömertlik” anlalarına gelmektedir. Bkz. Firuzâbâdî, **Kamus Tercümesi**, c.3. s. 475.

⁵⁰ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 342^b

⁵¹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 102^b, 342^b; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 185^b-186^a

dünyevi mutluluktan ziyade ahiret mutluluğunu elde etmeye çaba sarfermenin önemi de ortaya konulmaktadır. Diğer taraftan haset veya temenni eden kişinin de, mutlak surette kendisinin de olmasını istediği bir şeyin, gerçekte ve sonuçları bakımından kendisi hakkında iyi olup olmadığını bilemeyeceği için mutsuzluğa yol açan böylesi istekler yerine, kendisini Tanrı'ya yaklaştırarak ahiret mutluluğunu kazandıracak şeyleri O'ndan istemesinin ahlak açısından önemli tavsiyeler olduğu görülmektedir.

3.2.1.4. Cimrilik

Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında, "kişinin sahip olduğu şeylerden tutmaması gerekenleri elinde tutması"⁵² anlamında olan ve kaynağında hırs bulunan cimriliğin mutluluğu engelleyen unsurlardan biri olduğu söylenebilir. Matürîdî'ye göre, bir şeye karşı aşırı hırs göstermek kişiyi cimriliğe götürmektedir. Cimrilik, insanlara iyilik yapmaktan uzaklaşmaya sebep olduğu için, hırs ve cimriliğin birbirinin varlık sebebi olduğu görülmektedir.⁵³ Ayrıca, cimri olan birinin bu tutumu, sadece kendine ait kalmayıp başkalarının da kendisi gibi cimri davranmaları yönünde bir arzuyu içinde barındırdığı için, fevkalade kötü ve kınanmayı hak eden bir fiil olmaktadır.⁵⁴

Mahiyeti böyle olan bir davranıştan kurtulmaya dair Mâtürîdî'nin ahlak anlayışından şu hususları çıkarmak mümkündür. Bilindiği gibi, o, dünyada fiillerinden ötürü sınanan bir varlık olarak insanın, ahiret mutluluğunu kazanmasını engellemeye çalışan nefis ve şeytanın "kötü" fiile yönlendirmesinden söz etmektedir. Bununla birlikte o, ahlâkî bireyin söz konusu engellere takılmamasının yetkinliğe ulaşma adına önemli olduğunu da belirtmektedir. Ancak, insânî yaradılıştaki bulunan yararlı olanı elde etme veya onu kaybetmemeye yönelik aşırı tutku ile zararlı şeyden -her ne kadar akıl onun zıddını iyi ve doğru olarak gösterse bile- uzak durma meylinin çoğunlukla baskın geldiğini ileri sürmektedir. Acaba, kişi, akıl ve yaradılışı arasındaki bu çatışmadan kurtulup ahlâkî konumuna yaraşan davranışı nasıl gerçekleştirecektir? Diğer bir ifadeyle, mutluluğun önündeki engellerden birisi olan cimrilikle nasıl mücadele edilmesi gerekmektedir? Ahlâkî

⁵² Ragıp el-İsfahânî, **a.g.e.**, s. 38.

⁵³ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 130^a ; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 221^a

⁵⁴ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 106^a ; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 190^b

birey olarak kişiye, konumuna uygun davranma alışkanlığını kazandıracak bilinç hali, 'başkalarına iyilikte bulunma' fiili bağlamında şöyle ele alınmaktadır.

Matürîdi, Allah'ın, kişinin mükâfat kazanması ve ahirette ortaya çıkacak olan kötü sonuçlardan kurtulması için, sevgi ve tutkuyla bağlandığı mal ve mülkü ile başkalarına iyilikte bulunmasını istediğini belirtmektedir. Benzer olarak, bir takım emir ve yasaklar vasıtasıyla insan, nefsinin hoşlanmadığı şeyleri yapmaya teşvik edilerek sınanmaktadır. İşte böylesi hallerde Matürîdi, cimrilikten uzaklaşıp Allah'ın hoşnutluğunu kazandıracak iyilikleri gerçekleştirmenin şu hususlarda tefekkür etmeye bağlı olduğunu öne sürer:

Öncelikle kişi, nasıl kendisine dünyada karşılıksız ve cömertçe ihsanda bulunulmuşsa, yapacağı iyiliklerin ona uygun mükâfatının aynen şu anda sahip olduğu nimetler gibi kendisine geri döneceğini düşünmelidir. Bu yönde geliştirilen bir tavır, kişinin sevdiği ve tutkun olduğu malından başkasına iyilik yapmayı kolaylaştıracağı gibi bir zaman sonra böyle davranma onda huy halini alacaktır.

İkinci olarak, kişi buyruklarla kendisinden iyilik yapmasını isteyen herhangi birisi olmadığı, Rabbi olduğunun farkına vararak O'nun yüceliği hakkında inceden inceye düşünmelidir. Yani, kendisinden iyilik yapmasını isteyen ne kadar değerli, istenen şeylerin ise ne kadar değersiz olduğunu, ayrıca, yapacağı iyiliğin karşılığında dünyevi işlerinde de Rabbinin kendisini başarılı kılınacağını ve tehlikelerden koruyacağını düşünmek suretiyle nefsinin istemediği şeyleri yapmaya ve nefsi karşı koysa bile yasaklanan işlerden uzaklaşmaya güç yetirecektir.⁵⁵

Mâtürîdî, cimrilik'ten, sadece Allah'ın kendisine fazl'ından verdiği maddi şeylere sımsıkı sarılmayı ve onu başkalarından gizlemeyi anlamaz. Bunun yanında, ona göre, Allah'ın kendilerine verdiği ilim ve hikmet'ten başkalarını faydalandırmayan kişiler de cimri sıfatını hak etmektedir. Aslında Allah'ın kişiye verdiği her şey bir nimettir. Peygamberin deyişiyle "Allah kime bir nimet verirse onu artıracaktır." Burada Matürîdi'ye göre dikkat çekilen husus şudur: Allah birine nimet verdiği zaman, kişinin bu nimetten gerek kendini, gerekse başkalarını faydalandırması gerekmektedir. Kişi, yaradılışı gereği kendini zaten

⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, vr..697^a; *Te'vilâtu Ehli's-Sünne* (Hıyemî neşri), c. 5., s. 90.

faydalandırmakta olduğundan, burada asıl kastedilen husus, sahip olunan o nimetle başkalarının ihtiyaçlarını giderme konusunda nefsi eğitmektir.⁵⁶

Mâtürîdî, cimriliği, aynı zamanda bir zulüm olarak değerlendirmektedir. Ona göre, nefsinin bu zulmünden kurtulan kişi, kurtuluşa ermiş sayılabilir. Bu yüzden bu kötü hastalıktan kurtulma çabası gösterenin başarıya ulaşacağı ifade edilmektedir. Çünkü Matüridi, Allah'ın yardım ettiği birine, kişinin nefsi dahil, başkasının üstün gelmesinin imkânsız olduğunu söylemektedir.⁵⁷ Öyleyse nefsinin bu hastalığından kurtulmak isteyen, öncelikle bu isteğinde samimi olduğunu ortaya koyması, yani bu yönde gayret sarfetmesi önemli olmaktadır.

Ayrıca, cimriliği nefsin zulmü olarak gören Mâtürîdî, bu hastalığın kendisinde yerleştiği kişi hakkında, kendisine ait olmayan bir şeyi kendisininmiş gibi gördüğü için zulüm işlediğini öne sürmektedir. Çünkü onun genel ahlak anlayışına göre, insanın elinde bulunan bütün nimetler Tanrı'dan geldiği ve doğrudan O'nun fazl ve ikramı olduğu halde kişinin onları gerçekte kendine ait görmesinin hikmete aykırı bir tutum olduğu açıktır. Dolayısıyla, sahip olunan bu nimetler olması gerektiği gibi değerlendirilmediğinden zulüm işlenmiş olmaktadır.

Mâtürîdî, insandaki nimetlerin gerçek sahibinin Allah olduğunu kabul edip nefsinin cimriliğinden kendini kurtarmaya çalışanın bunu başaracağını, ancak böyle bir derdi bulunmayanın cimriliği bırakacağını beklemenin de hayal olduğunu söylemektedir. Çünkü kişi, nefsini cimrilikten koruma yönünde zorlamadığı sürece ona devam edecek ve ondan vazgeçmeyecektir. Ama insan bu huyu, bir zulüm fiili olarak kabul ettiği ve bu zulmü yok etmekte kararlı olduğu takdirde onu terk edebilecektir. Mâtürîdî burada veciz bir cümleyle, düşmana karşı çarpışmaya girmeden galibiyet beklemenin mümkün olamayacağını belirtmektedir. Ona göre, nefsinin bu kötü davranışını yenmek amacıyla kendisini zorlayana Allah'ın bunu başarma konusunda ona yardım edeceği kesindir.⁵⁸ Bununla birlikte Mâtürîdî, inançlı bir insanın başkalarına iyilik yapmaya istekli olduğu halde bunu başaramamasında şu iki faktöre dikkat edilmelidir. Birincisi, bu kişinin nefsinin arzu

⁵⁶ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 130^a; **Şerh-i Semerkandi**, vr. 221^a

⁵⁷ Ali İmrân, 160

⁵⁸ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 713^a; **Te'vilâtu Ehli's-Sünne** (Hıyemi Neşri), c.5, s. 152.

ve istekleri hâlâ baskındır. Diğeri ise, şöhret tutkunluğu olup bunlar izale edilmeye çalışılmalıdır.⁵⁹

Özetlersek, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında nefis ve onun yönelimleri, özellikle burada cimrilik tutumu, insanın dünyada sınanmasında bir araç olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda aklî iyi'yi engellemeye çalışan nefsin isteğini yerine getirmektense, Yaratıcının talebini gerçekleştirmeye çalışmanın, hem dünyevî başarıda Tanrısal inayet faktörünün devreye girmesini sağlayacağı, hem de uhrevî anlamda Tanrı'nın rızasını kazanmaya sebep olacağı ifade edilmektedir. Mâtürîdî ahlakının genel karakteri olarak burada da, Tanrı-insan arasındaki ahlâkî ilişkide otoriter ve güce öykünen bir Tanrı anlayışı yerine, sevgiden ve saygıdan dolayı kendisine itaat edilen, insana olan cömertliği ve ihsanının bolluğundan ötürü söylediklerinin dinlenmesi gereken bir Tanrı anlayışına vurgu yapılmasının dikkat çekici olduğu görülmektedir.

3.2.1.5. Kendini Beğenme

Mâtürîdî, “övünmek, kibirli olmak ve kendini beğenmek” anlamına gelen “*ucb*”u⁶⁰, mümine yakışmayan olumsuz bir davranış olarak değerlendirirerek bu şekilde davrananları Allah'ın sevmeyeceğini söyleyerek, kibirli davranmayı mutluluğa ulaşmanın önündeki engellerden biri olarak görmektedir.⁶¹

Ona göre, kişinin kendini beğenme duygusuna kapılmasının nazar ve tefekkür eksikliğinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Mâtürîdî, kendi varlığı hakkında düşünen insanın böyle bir duyguya kapılmasının mümkün olmadığını şöylece ortaya koymaktadır. Ona göre, insan, kendi yaratılışı üzerinde ciddi olarak düşünmeli ve bu ilk yaratılış faslının ardından bedeninin bir gün gelip ölüm ile dönüşeceği şeyi devamlı hatırlamalıdır. Yani bir gün övündüğü o vücudu, ayaklar altındaki toprak olacaktır. Bu yöndeki tefekkürle kişi, yaşadığı zaman diliminde

⁵⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 416^a

⁶⁰ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, IV, s. 49; el-İsfahânî, **Müfredât**, s. 322.

⁶¹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 661^a

hiçte övünülecek ve başkalarına karşı kibirlenecek bir şeye sahip olmadığının farkına varacak ve bu sayede böbürlenmekten kendini alıkoyacaktır.⁶²

Maddi beden yönünden insanın sonu böyle olduğu gibi, başlangıcına bakıldığı zaman da o bedeni oluşturan şeyin de, atılan bir damla sudan ibaret olduğu görülecektir. Bundan sonra geçirdiği evrelerden kan pıhtısı ve bir çiğnemlik ete dönüştüğü durumları da yine, insanlara, sadece itici gelen bir haldir. Ardından oluşumunu tamamlayan bedenin bir zaman sonra toprakta çürümesiyle dönüşeceği halinde, önceki kadar kötü ve itici olacağı ortadadır. Gerçekte durumu böyle olan insanın, hayatta kaldığı süre içinde diğer insanlara karşı üstünlük ve büyüklük taslaması kesinlikle çok saçmadır. O halde, yaratılışının bu şekilde öncesi ve sonrası üzerine ibret alıcı düşüncelere dalan bir insanın öğüt dinleyecek konuma gelmesi ve nefsinin kendini beğenme hastalığından kurtulması, ancak bu şekilde inceden inceye düşünmekle mümkün olacaktır. Bu düşünce faaliyetinin sonundadır ki kişi, aslında bütün insanların birbirinden farksız olup birinin diğerine üstünlük taslamaya kalkışmasının doğru bir davranış olmadığının farkına varacak ve başkalarını küçümseyici davranışlarda bulunmaktan sakınarak alçak gönüllü olmaya yönelecektir.⁶³

Ayrıca, Mâtürîdî, sözün herkese söylendiğini ancak öğüt almaya ve kibirlenmeyi bırakıp insafli davranmaya müminlerin daha yatkın⁶⁴ olduğunu ifade etmekle, kendini beğenme niteliği ile mümin niteliğinin bir arada bulunmasının ahlakî açıdan mümkün olmadığını da belirtmektedir. Çünkü ona göre, kendisine Allah'ın verdiği nimetlere bel bağlayarak diğer insanlara üstünlük taslayanları Allah sevmemektedir. Kendini beğenmek inançsız insanın sıfatıdır. Diğer taraftan Allah, alçak gönüllü olup insanlara şefkatle yaklaşan kimseyi sevmektedir. Bu sıfat ise müminin sıfatıdır⁶⁵ derken Mâtürîdî, "iman" ile "iyi" fiiller; "küfür" ile de "kötü" fiiller arasında ahlâkî açıdan önemli bir ilişki bulunduğunu görüşünü yinelemektedir.

⁶² a.g.e., vr. 771^a

⁶³ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 768^a, 771^b

⁶⁴ a.g.e., vr. 661^a

⁶⁵ a.g.e., vr. 685^b

3.3. İNSANIN EYLEMLERİ ve ÂKİBETİ

Mâtürîdî, insanın dini ve ahlâkî tecrübesini göz önünde bulundurarak, hikmet ve adalet gibi yüksek ahlâkî değerlerin ölümle kaybolup gitmesini akla aykırı bulmaktadır. Ona göre, Tanrı tarafından topyekûn evrene konulan ve insanın da bizzat tecrübe ettiği hikmet ve adalet'in varlığı, gerek Tanrı'nın, gerekse insanın fiillerinin gayesiz ve boşu boşuna olmasını ve böylece dünyadaki ahlâkî çabanın sonuçsuz kalmasını kabul etmemektedir.

Mâtürîdî'ye göre “*insan, hem bu âlemin hem de kendisinin boşu boşuna yaratılmadığı üzerinde düşünülmelidir. Eğer insan hakkında hedeflenen bir yarar ve düşünülen bir sonuç olmasaydı ve her şey bir gün gelip yok olsaydı, bu durum, göz önünde yapıp donatılan bir binanın onunla amaçlanan bir şeyin bulunmadığını gösterircesine yerle bir edilmesi kadar saçma ve boş bir iş olurdu. O halde, güneş ve ayın yaratılmasından ve diğer pek çok nimetin var edilmesinden maksat insandır. Bütün bu şeyler ise, karşılıksız olmayıp onu sınamak ve teste tabi tutmak içindir.*”⁶⁶

Bu alıntı, insanın bu dünyada Tanrı tarafından fiillerine dayalı olarak sınandığını, dolayısıyla mutluluğu elde etme ve yetkinleşme amacı karşılığında insana verilen imkân ve potansiyelin, kişiyi belli fiilleri gerçekleştirmekle yükümlü kıldığını ortaya koymaktadır. O halde, insanların bu doğrultudaki eylemlerinden hareketle bir ayırma tabi tutulmaları kaçınılmazdır. Mâtürîdî bu ayırımın gerekçesini, sırf insan için yaratılmış olan âlem anlayışına dayandırmaktadır. Ona göre, “*âlemdeki bütün varlığın insanın yararını gözetmesine bakıldığında, insanların içinden iyilerin ödüllendirilmesi ve isyan edenlerin de cezalandırılmasının gereği anlaşılacaktır. Ancak dünya hayatında, dostla düşmanın, iyilik yapanla isyankârın, şükreden ile nankörlük edenin farkı belli olmamaktadır. Her ikisinin de burada darlık veya bollukta eşit şartlarda yaşaması, düşmanın dosttan, muhsinin mûsî'den ve kâfirin şâkirden farkının görülmeden buradan göçmeleri, bu ayırımın gerçekleştirileceği bir başka diyarın varlığını göstermektedir.*”⁶⁷

⁶⁶ a.g.e., vr. 375^a, 397^b

⁶⁷ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 438^a, 632^b, 781^b; Mâtürîdî, **Te'vilat-u Ehli's-Sünne** (Avazeyn neşri), s. 289; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 599^a

Mâtürîdî'ye göre, pek çok değersiz şeyle birlikte katışık olarak bulunan altın madenin saflaştırılma aşamasında çeşitli işlemlerden geçirilmesi gibi, insanın da cevherini ortaya çıkarmak için bir takım denemelere tabi tutulması⁶⁸, kapalı olan hususların açığa çıkarılması⁶⁹, yani Allah'a içtenlikle bağlananın⁷⁰, bir başka deyişle, kişinin inancının gerçekliğinin belirlenmesi⁷¹, Allah'a dost ya da düşman olanın belli olması⁷² meselesi, dünyanın ve insanın yaratılışını sefeh ve batıl'dan kurtulması için gerekmektedir.⁷³

Dünyanın insan için bir sınama alanı olduğu, hem dış dünya, hem de insanın bizzat kendi varlığı hakkındaki gözlemiyle elde edilen duyusal ve aklî bilgi ile birlikte vahiyle de teyid edilen bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Bunun aksini düşünmek, bütün bu bilgileri görmezden gelmeyi ve Tanrı'nın da dünyayı boşu boşuna ve sırf eğlence olsun diye yarattığını kabul etmekle aynı anlama geleceğini ve böyle bir sonucun akla ve hikmet'e aykırı olacağını, Mâtürîdî, sıklıkla ifade etmektedir. Buna rağmen duyular, akıl ve haberle böylece ortaya konan bir ahlâkî bilgiye bazı insanların kayıtsız kalabilmelerine Matürîdî şaşmaktadır. Bu bağlamda o, insanların bazısını ciddi yanılgıya ve ardından inançsızlığa düşüren nedenlerden birincisi olarak, dıştan bakıldığında, sonuçta ölümün herkesi aynı konuma getirdiğinin gözlemlenmesi olduğunu ifade etmektedir. Bu zanna göre, nasıl olsa insanlar bir gün toprak olup gidecek ve Tanrı'ya dost olanla düşman olan, isyan edenle itaat eden, muhalif olan ile muvâfık olan, yani sefeh'le bâtil fark etmeyecektir. Gerçekten de, dıştan bakıldığında bu dünyada nimetlerden yararlanma ve musibete uğrama ya da iyi'yi elde etme yönüyle, inanan ile inanmayan aynı durumda olduğu doğrudur. Ancak Matürîdî, Allah'a dost olanla düşman olanın, isyan edenle yükümlülüğünü yerine getirenin birbirinden ayırt edileceği bir başka yerin varlığının kesin olduğunu ve her şeyden önce âlemi kapsayan hikmet gerçeğinin bunu böylece ortaya koyduğunu sıklıkla belirtmektedir.⁷⁴

⁶⁸ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 648^a, 328^b, 349^a, 406^b

⁶⁹ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 768^a; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 462^b, 563^b

⁷⁰ Mâtürîdî, **a.g.e.**, vr. 724^a

⁷¹ **a.g.e.**, vr. 349^a, 115^b

⁷² **a.g.e.**, vr. 724^a, 310^b, 638^a, 585^b, 723^b,

⁷³ **a.g.e.**, vr. 501^a

⁷⁴ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 501^b, 597^a, 604^a, 630^b, 638^a, 656^a, 673^b, 725^b, 731^a, 801^b, 679^a

Temel yaşam şartları ve diğer bütün nimetleri elde etme bakımından inanan ve inanmayanın eşit olması, onların fiillerine dayalı sınanmalarının gerektirdiği, dolayısıyla ahlâkî iyi ve kötü'nün bile-isteye gerçekleştirilmesi hususunun dayandığı ahlâkî bir zorunluluk olmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, insanın sınanması farklı boyutlarda gerçekleşmektedir. Birincisi, Allah, insanları küfürden ve kötü davranışlardan uzaklaşmaları için iyilik ve kötülükle sınamaktadır. Bu insanlar, Rablerinin fazl'ını ve ikrâmını bilerek şükretmeleri ve Ona yönelmeleri için bazen bolluk ve rahatlıkla, bazen de, Allah'ın gücünü ve hükümlerini kabul edip Ona boyun eğerek yalvarma ve dua etmekle tövbeye yönelmeyi sağlamak için kötülük, darlık ve sıkıntı ile sınanmaktadır. *İkinci* olarak, bu dünyada insanın sözü edilen hususlarda devamlı olarak sınanması, kişiyi mal-mülk ve çoluk çocuk gibi varlıklara sahip kılanın gerçekte Allah olduğu fikrini insanların zihnine iyice yerleştirme ve Onun gösterdiği yola girmeyi sağlama amacıyla alakalıdır. *Üçüncü* olarak, insanın fiillerine ilişkin sınanması, inanan ve inanmayanın nimetlerden yararlanma ve iyilik ve kötülüğe maruz kalma konusunda eşit olduğunun gösterilmesiyle, her iki tutum sahibi insan arasındaki farkın ortaya çıkarılacağı öldükten sonra yeniden dirilmenin ve ahiret hayatının gerekçesini oluşturmaktadır.⁷⁵

Demek ki Mâtürîdî'ye göre, bu dünyada nimete ulaşma veya ondan mahrum olma konusunda insanların inançlarına bakılmayarak eşit davranılması, fiillere dayalı imtihan edilmenin bir sonucudur. Konu böyle değerlendirildiği zaman şu husus ortaya çıkmaktadır. İnsanın bu dünyada huzur ve sükûn ile bolluk içinde yaşaması onun hak üzere olduğunu göstermediği gibi, darlık ve güçlükte yaşam sürmesi de bâtil üzere bulunduğunu göstermemektedir.⁷⁶

Mâtürîdî'ye göre, insanın iyilik ve kötülüklerle sınanmasının bir sebebi de, dünyadaki nimet veya sıkıntıya ilişkin hallerin bir gün kesinlikle biteceği ve dünyada karşılaşılan iyilik ve kötülüğün ahirette bulunan iyilik ve kötülüğün sadece küçük bir örneği olduğunun hatırlatılmasıyla sonsuz olan ahiretteki nimetleri kazanma yolunda kişinin çaba sarfetmesini sağlamaktır.⁷⁷ Bu durumda, Mâtürîdî'nin ahlak görüşü açısından yapılması gereken şey, dünyada hayatının sonlu olduğunu,

⁷⁵ a.g.e., vr. 589^a, 531^b, 772^a

⁷⁶ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 589^b

⁷⁷ a.g.e., vr. 215^a ; **Şerh-i Semerkandî**, vr. 350^b

dolayısıyla burada, dıştan bakıldığında göze güzel görünen bütün şeylerin bir gün biteceğini dikkate alarak, Tanrı'nın, hayat, sağlık ve nimet olarak verdiklerinin hak ettiği için kendisine verilmediğini ve bunların sadece Allah'ın bir ihsanı ve fazlı olduğunu düşünmektir. Bu yüzden, ona göre, ahlakî birey, sıkıntılı ve güç durumlara maruz kaldığı zaman, sürekliliği olmayan nimetler gibi bunların da devamlı olmayacağını bilerek davranmalı ve başına gelen felaketlere sabretme ve karamsarlığa düşmeme konusunda insanı uyararak 'Allah'a ait olduğunu ve bir gün Ona döneceğini' hatırlatan peygamberlerin uyarılarına kulak vermelidir.⁷⁸

Mâtürîdî, kişiyi, dünyada var oluşun hikmeti üzerine düşünmeye davet ederek belli bir ahlâkî bilinci geliştirmek istemektedir. Bu yöndeki çabasında, "tefekür, nazar, teemmül" gibi derinlemesine düşünmeyi içeren temel kavramlar öne çıkmaktadır. Hem kendi varlığı, hem de yaşadığı dünyadaki topyekûn varlık hakkında böyle derinliğine düşünen insan, kendisinin dünyada davranışlarıyla sınındığını, dünyanın bir imtihan alanı ve ahiretin de dünyada yaptıklarıyla yüzleşeceği yer⁷⁹ olduğunu kabul edecektir. Bu inanca sahip birey, sahip olduğu hiçbir şeye güvenmediği gibi, elinden çıkıp gidenlere de üzülmeyecek ve fiillerini kendi çabasının ürünü olarak düşünmekle beraber, hatalı davranışlarından ötürü devamlı bir ümit ve bekleyişle Tanrı'nın fazl, cömertlik ve bağışlayıcılığına sığınarak her fiilini ahiret mutluluğunu kazanma vasıtası olarak değerlendirecektir.

Mâtürîdî'nin, iyiliğin karşılığını öbür dünyada alacağını düşünen biriyle, yaptıklarının bu dünya ile sınırlı kaldığını düşünen diğer bir insanın fiillerini dış görünüş bakımından ele aldığını görmekteyiz. Ona göre, bu dünyada bir insan diğer birine, diyelim ki, maddi olarak yardım ettiği zaman, dıştan bakıldığında bu durum, kendisine yardım edilen kişi hakkında açık bir faydayı doğuruyorken, yardım eden açısından bakıldığında, elden çıkıp giden şeyden ötürü bir tür zarardan söz etmek mümkündür. Görünüşte, o şeyi muhtaç olana vermeyip kendi elinde tutan kişi, kendine yararı dokunanı yapmış ve muhatabının yararına engel olduğu için de ona zarar vermiş gibidir. Halbûki, insanlar arasında bile başkasına yardım eden ve iyilik yapan insanın övüldüğü bir gerçektir. Demek ki, "iyi" fiillere ahirette verilecek karşılık olmasaydı bile, sahip olduğu şeylerden başkalarını yararlandıran kişinin takdir ve övgüyle karşılanacağı, diğer taraftan malını sadece

⁷⁸ Mâtürîdî, **Tevîlât-u Ehli's-Sünne**. (Avazeyn neşri), s. 289.

⁷⁹ Mâtürîdî, **Te'vilât**, vr. 785^a

kendisine ayıran ve ona beslediği sevginin kendisini iyilikten alıkoyduğu kimsenin ‘sefih’likle, bir diğer ifadeyle ‘zâlim’ olarak niteleneceği kuşkusuzdur.⁸⁰

Mâtürîdî, ahlâkî ilke ve kuralların kaynağı olarak insanın aklî ve duysal tecrübesine öncelik tanımaktadır. Elbette, ahlâkî fiilin oluşumunda âkıbet, yani ahiret düşüncesi önemli bir yere sahiptir. Ancak bu düşüncenin varlığından da önce, kişilerin akıl ve duyularına dayalı geliştirdikleri ahlaki tecrübe, iyiliği övülür; kötülüğü de yerilir bir davranış kalıbı olarak değerlendirmektedir. Bununla beraber, başkasına yapılan bir iyilikte dünya açısından yarar ve zarar mülâhazalarına giren birinin bu düşüncelere, yaradılışının yönelimleri sebebiyle girdiği anlaşılmaktadır. Çünkü Mâtürîdî’ye göre, insanî yaradılışın duyulara dayalı olan bilgiyle hareket ettiği bilinmektedir.⁸¹ Duyular ise, elden çıkıp giden maddi bir varlığı açıkça bir zarar olarak kabul etmektedir. Ancak akıl, hem duyuların şu anda sahip olduğu bilgiye, hem de şu anda mevcut olmayan (*gâib*) bilgiye ulaşma vasıtası olduğu⁸² için, başkasına iyilik maksadıyla yardım etmenin dünya ve âhiret açısından sonuçlar yönüyle “iyi” bir eylem olduğunu ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî’nin akıl ve âkıbet arasında kurduğu bu ahlaki ilişki önemlidir. Çünkü akıl da aynen yaradılışın yöneliminde olduğu gibi duyuların ortaya koyduğu sınırlı tecrübeyle hareket etseydi ve eylemler sonuçları bakımından değerlendirilemeseydi, bugün insanlığın elde ettiği büyük faziletlere ulaşmasının oldukça güç olacağını söyleyebilirdik. Zira duyular, sonucunu hiç düşünmeksizin zarar göreceğini tahmin ettiği bir şeyden daha işin başındayken uzaklaşacaktı. Nitekim Mâtürîdî’nin bu gerçeği şöyle dile getirdiğini görmekteyiz: “*Dinin yayılmaya başladığı ilk dönemlerde yeni dinin bağlıları çok ağır yüklerin altına girmiş ve büyük sıkıntılarla yüz yüze gelmiş, kendilerine çeşitli yönlerle yakınlığı bulunan dost ve akrabalarıyla belki baba ve kardeşleriyle bile her türlü bağlarını koparmak zorunda kalmışlardı. Üstelik bunlardan başka, çok zor savaşımlara da katılarak karşılıklı olarak ölmüş ve öldürmüşlerdi. Ama bütün bunlara, düşündükleri bir sonuç uğruna katlandıkları anlaşılmaktadır. Amaçlanan, umut edilen ve düşünülen bir sonuç*

⁸⁰ Mâtürîdî, **Te’vilât**, vr. 797^b

⁸¹ Mâtürîdî, **Tevhid**, s. 223.

⁸² **a.g.e.**, s. 224.

için...” Çünkü diyor Mâtürîdî, amaçlanan bir âkıbet olmadıkça, böylesi fiillerin gerçekleşmesinin imkan ve ihtimali yoktur.⁸³

Mâtürîdî, akla uygun davranmaya çaba harcayan birini bekleyen önemli bir tehlikenin altını çizmektedir. Bu, dünya yaşantısının insanı kendisine bağlayıp aklını başından alabileceği tehlikesidir. Ona göre, *“dünyaya ait cazibe kendini birtakım fiiller veya sözlerle belli etmektedir. Bu söz ve fiiller, süslenmiş, çekici, nefse hoş gelen, tutkuları kamçılayan, arzu ve istekleri kışkırtan bir özelliğe sahip olup insanı kendine çekmektedir. Dahası, bu yönde yoğun bir etkilenmeye maruz kalan kişinin, akıl sahibi olmasının da durumu pek değiştirmedeği görülmektedir. Göze güzel görünme özelliğine sahip dünya yaşantısının, bütün bu şeylerin varacağı âkıbet konusunda teemmül etmeyen kişiyi, görünüşteki çekiciliği ile aldatacağı hiçbir zaman göz ardı edilmemesi gerekmektedir.”⁸⁴*

Teorik olarak iyi'nin hikmete, kötü'nün de sefeh'e yaraşan bir ahlâkî değer olduğunu bilme gücüne sahip olan aklın, pratik açıdan iyi'ye yönelik desteklenmesi söz konusu olduğu zaman, Mâtürîdî'nin, âkıbete yönelik “teemmül” kavramını kullanmasını onun ahlak anlayışı bakımından anlamlı görüyoruz. Ahlâkî yetkinliğe ulaşmada önemli bir unsur olarak görülen aklı destekleyip güçlendirecek eylemin, öncelikle, içe dönük olan ve belki de nefsi, âkıbet konusunda inceden inceye düşünmekle teslimetmeye yönelen böyle bir “teemmül” sürecine dayandığı öne sürülmektedir. Nitekim, Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu ahlak anlayışından, dünya ve içinde bulunan her şeyin bir gün yok edilmek üzere yaratıldığı,⁸⁵ üstelik dünya yönüyle sahip olunan her şeyde bir geçicilik ve sınırlılık bulunduğu⁸⁶ ve bu yüzden, bir gün gelip muhakkak insanın elinden çıkacağı⁸⁷, diğer taraftan, içinde yokluk ve bozuluşu barındırmayan sonsuzluk özelliğine sahip ahiretin, bu özellikten mahrum olan dünyadaki yaşantıdan üstün ve hayırlı⁸⁸ olduğunu düşünmenin, kişiyi, ahlâkî eyleme yönelteceği ve bu sayede ahlaki erdem ve ahiret mutluluğuna ulaştırarak yetkinliğe sahip kılacağı anlaşılmaktadır.

⁸³ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 639^b

⁸⁴ **a.g.e.**, vr. 655^a, 766^b

⁸⁵ Mâtürîdî, **Te'vîlât**, vr. 787^b, 198^b, 786^a, 799^b, 688^b

⁸⁶ **a.g.e.** vr. 43^a, 468^a, 488^a, 591^b, 514^b, 767^b

⁸⁷ **a.g.e.**, vr. 640^b

⁸⁸ **a.g.e.**, vr. 501^b

SONUÇ

Mâtürîdî'nin, 9. asrın sonlarına doğru yeni Müslüman olan Türkler arasında söz sahibi bir din bilgini olarak kabul görmesi iki yönden dikkat çekmektedir. Öncelikle onun doğup büyüdüğü Semerkand'ın İslam ile tanışması oldukça yeni idi. İkinci olarak Matürîdî, o zamanın ilim ve kültür merkezi sayılan şehirlerine seyahat etmemekle birlikte, bugün Türk-İslam düşüncesinin kendine has özelliklerini yansıtan kapsayıcı eserler kaleme alacak bilgi gücüne ulaşmıştı.

Onun kaleme aldığı eserlerinden günümüze gelen ve ona ait olduğunda şüphe bulunmayan ne *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ne de *Kitâbü't-Tevhid* bir ahlak kitabı olmakla birlikte, o, bu eserlerinde, ahlâkî bir varlık olarak değerlendirdiği insanın, bir amaç varlığı olduğuna sıkça vurgu yaparak dengeli bir ahlak anlayışının nasıl oluşturulacağına ilişkin pek çok açıklamalarda bulunmaktadır. Matürîdî'nin, bu amacı gerçekleştirme yolunda öne çıkardığı en önemli unsur, insanın akıl gücüdür. Dolayısıyla onun ahlak görüşü, temelde, ahlâkî yaşantıda aklın dengeli bir biçimde nasıl kullanılması gerektiğinin ilke ve kurallarının belirlenmesine dayanmaktadır. Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının normatif yönünü ortaya koyan bu husus kadar önemli olan şey, bu ilke ve kuralların da kaynağını oluşturması yönüyle ondan da önce gelen “değer” ve “değer duygusu” konularıdır.

Ahlak felsefesinde insanın arzu, istek, yönelim ve ihtiyaçlarının belirlediği öne sürülen “değer” konusu ile ahlâkî eylemleri bir düzene koyan ve onları belli bir önem sırasına yerleştiren bir değerlendirme gücü olarak “değer duygusu” hakkında Mâtürîdî, açıkça tanımlama yapmaz. Ancak, çeşitli konulardaki yorumlarının değer ve değer duygusunun taşıdığı anlam ile yakından ilgili olduğu görülmektedir. Mâtürîdî'ye göre insanda bulunan ahlâkî bir değer duygusu olarak “iyi” ve “kötü”, kişinin ahlâkî tutum ve davranışları hakkında bir takım değerlendirmelerde bulunma gücü olarak görülmelidir. Ancak, kişinin doğasına ait bir yönü de içinde bulundurmakla birlikte, bu gücün, tamamıyla doğuştan getirilen bir yeti olduğu da söylenemez. O, daha ziyade, işlevini yerine getiren akıl sayesinde ahlâkî amacını belirleyen ve vahiy vasıtasıyla da o yöne sevk edilen, dahası, yaşam boyunca ahlâkî bir eğitime gereksinim duyan, dolayısıyla bireyin ahlâkî yetkinleşmesine imkân tanıyan insani bir yapıdır.

Bu duygunun kaynağı olarak Mâtürîdi, genel bilgi anlayışına da uygun bir şekilde, duyular, akıl ve insani yaradılış ile birlikte, haber bilgisine yer vermektedir. Ona göre insan, sahip olduğu duyuları yardımıyla hem kendi varlığında, hem de içinde yaşadığı dünyadaki diğer varlıklarda bulunan hikmet ve incelikleri kavrama faaliyetinde öncelikle, duyu verilerine dayanmaktadır. Akıl ise, duyuların müşâhedeye dayalı bu verilerinden hareketle ortaya koyduğu ahlâkî değer hükümleriyle “iyi” ve “kötü” değer duygusunun oluşumuna katkı sağlamaktadır. Mâtürîdi’ye göre, insani yaradılış da, bu duygunun oluşumunda göz ardı edilmemesi gereken bir diğer önemli unsurdur.

Mâtürîdi, ahlâkî bir eylemle ilgili olarak aklın verdiği bir değer hükmünün çoğu yerde insani yaradılış bakımından da onaylandığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, zaman zaman her ikisinin verdiği ahlâkî değer hükmünün çatıştığı da gözlemlenmektedir. Bu bağlamda, Mâtürîdi’nin, *sahih aklın* bir konudaki ahlâkî değer hükmünün *selîm olan yaradılışça* da onaylanması hakkındaki değerlendirmesi dışında, yaradılışın bir şeyi “kötü” görmesinin, zorunlu olarak ahlâkî açıdan da “kötü” değerlendirmesini hak etmeyeceğine dair tespiti, ahlak’ta insan doğasının da önemli olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Örneğin, Mâtürîdi’ye göre, savaş, Tanrı buyruğu olarak ortaya çıksa bile, doğrudan insanın kendi ölümünün söz konusu olduğu böyle bir olayı yaradılış (*tab’*) yönüyle “kötü” görmesi, akıl ile çatışan ve Tanrısal hükmü “kötü” görmekle eşdeğer kabul edilmesi, en azından, insanın doğal yapısını hiçe saymaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla aklın ve yaradılışın ahlâkî değer hükümlerinin iyi belirlenmesi gerekmektedir.

Mâtürîdi, aklın ahlak alanındaki tartışmasız önemini dile getirmekle beraber, onu mutlaklaştırmaktan da kaçınmaktadır. Çünkü, insanın, fiilin sonucunu düşünme özelliği taşıyan akli yanında, çoğu zaman akla üstün gelen nefsin arzu ve istekleriyle kuşatıldığı da bir gerçektir. İnsana ait olan bu yön, ahlâkî değer hükümlerinin haber ile desteklenmesini gerektirmiştir.

Bundan başka, Mâtürîdi, ahlâkî fiilin gerçekleşme sürecinde bir takım zihni unsurların varlığından söz etmektedir. Bu unsurlardan bazıları, insanın fiile yönelik arzu ve isteği doğrultusundaki yöneliminin bir yansıması olarak ortaya çıkarken,

bazısını belirleyen ise, Tanrı'nın rızasını elde etme, Tanrı sevgisi ve âkıbet düşüncesi gibi unsurlar olduğu görülmektedir. Bu sayılanlar Mâtürîdî'nin ahlak görüşü açısından, zihni fiile yönelik etkileyen sadece bir faktördür. Yoksa, hiçbirinin ahlâkî fiilini belirleme bakımından doğrudan bir rolü bulunmamaktadır. Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin, Tanrı'nın fiile ilişkin iradesinin, bireyin o fiil hakkındaki arzu ve isteğine bağlı gerçekleştiği düşüncesi öne çıkmaktadır. Burada olduğu gibi, Mâtürîdî, fiilde insanın iradesini mutlak belirleyici olarak görmeyip fiili yoktan yaratan Tanrı'nın iradesini önemli bir unsur olarak kabul etmesiyle, bu konudaki Mutezili ahlak görüşünden, öte yandan, Tanrı'nın iradesini ahlâkî bir varlık olarak bireyin arzu ve istek gibi yönelimine bağlamasıyla da Eş'ârî ahlak görüşünden ayrılmakta ve kısmen kendine özgü olan ahlaki yönü ortaya koymaktadır.

Ayrıca Mâtürîdî, fiilin gerçekleşmesini engelleyici unsurlar olarak, kişinin irade zayıflığı yanında şeytan ve nefsin rollerinden de söz etmekte ve pratikte fiile ilişkin iradeyi güçlendirme ve şeytan ve nefsin engellemelerine karşı tedbir alma konusunda ahlâkî eğitimin önemine değinmektedir. Ona göre ahlâkî yetkinleşme yolunda insan, bir takım ahlâkî eğitim vasıtasıyla iyi fiilleri yapmaya yönelik kendini eğitirken, öte yandan, Tanrı'nın bu konudaki desteğini, onun deyişiyle lütûf ve yardımını göz ardı etmemelidir. Gerek bu konuda ve gerekse benzeri açıklamalarında Mâtürîdî, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin, ahlâkî bir birey olarak kişiden Tanrı'ya karşı yönelen canlı, dinamik, sıcak ve kendisine karşı sahip olduğu karşı konulmaz güçten dolayı değil, layık olduğu saygıdan ve sevgiden ötürü boyun eğilen yönüne sıklıkla vurgu yapmaktadır. Onun bu yaklaşımı, ahlak anlayışındaki Tanrı-insan arasındaki ilişki boyutunun ahlâkîliğini ortaya koymaktadır.

Anlaşılan o ki, Mâtürîdî'ye göre, duyular, akıl, yaratılış, nefis ve şeytan gibi unsurlar, insanın dünyadaki ahlâkî konumunu kavramaya yönelten, onun dünya ve ahiret mutluluğunu elde ederek ahlâkî yetkinliğe ulaşmasına katkı sağlamaktadırlar. Mâtürîdî, insanın bu yönde ortaya çıkan ve onun bir "amaç varlığı" olduğuna ilişkin gerçeğin, dünya sevgisi, üzüntü, cimrilik, haset ve temenni ile kendini beğenme gibi ahlâkî düşüklükler yüzünden göz ardı edilmesine yol açan hususlara karşı uyarmaktadır. Bu bağlamda o, fiilin sonucunu düşünme özelliği olmadığı için fiil hakkında verdiği "iyi" ve "kötü" gibi hükmünde yanlışa düşen nefsin hevâ ve tutkusu yerine, hem fiilin sonucunu, hem de fiilin gerçekleştiği zaman dilimini değerlendirebilen, dolayısıyla kişiye, hem dünya, hem de ahiret

mutluluğunu kazanmaya vasıta olan aklın hükümlerinin benimsemesini öğüt verirken dini ahlaka uygun yorumlar yapmaya da özen göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Akarsu, Bedia, **Ahlak Öğretileri**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- , **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1987.
- , **Çağdaş Felsefe- Kant'tan Günümüze Felsefe Akımları**, İnkılap Yayınları, Ankara 1994.
- Ajdekiwicz, K., **Temel Kavramlar ve Kuramlar, Felsefeye Giriş**, (çev. Ahmet Cevizci), Ankara 1994.
- Akseki, A. Hamdi, **Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı**, Nur Yayınları, 1991 Ankara.
- Arslan, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, (çev. Saffet Babür), Ankara 1998.
- Aristoteles, **Ruh Üzerine**, (çev. Zeki Özcan), Alfa Yayınları, İstanbul 2000.
- Aster, Ernst Von, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, Düşüncebilim Kitapları, İstanbul 1999.
- Atay, Hüseyin, **İbni Sina'da Varlık Nazariyesi**, Ankara 1983.
- Audi, Robert, *"Intrinsic Value and Moral Obligation"*, **The Southern Journal of Philosophy**, Vol. 35, 1997.
- Ayman, Shihadeh, **The Theological Ethics of Fakhr al-Dîn al-Râzî**, Leiden 2006.
- Aydın, Mehmet S., **Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi**, T.D.V.Y., Ankara 1991.
- , **Âlemden Allah'a**, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- , **Ahlak Felsefesi Ders Notları**
- Aydın, Hüseyin, **İlim, Felsefe ve Din Açısından Yaratılış ve Gayelilik**, D.İ.B.Y., Ankara 1996.
- Bayraktar, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, T.D.V.Y., Ankara 1997.
- Bebek, Adil, **Mâtürîdî'de Günah Problemi**, Rağbet Yay., İstanbul 1998
- Benn, Piers, **Ethics**, GBR: U C L Press, London 1998.
- Bergson, Henri, **Ahlak ile Dinin İki Kaynağı**, M.E.B. Yayınları İstanbul 1967.
- , **Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri**, (çev. Şekip Tunç), M.E.B.Y., İstanbul 1990.
- Bertrand, Alexis, **Ahlak Felsefesi**, (çev. Salih Zeki. Sadeleştiren. HayraniAltıntaş), Seba Yayınları 1999.
- Bilen, Osman, **Çağdaş Yorumbilim Kuramları**, Kitâbiyât, Ankara 2002.

- Bilington, Ray, **Felsefeyi Yaşamak**, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1997.
- Bolay, S. Hayri, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Cebecioğlu, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ankara 1997.
- Ceylan, Yasin, “*Din ve Ahlak*”, **Doğu Batı**, Ankara 1988, 4.sayı.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., Ankara 1996.
- Cevizci, Ahmet, **Etiğe Giriş**, Paradigma Yayınları, Ocak 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, **Tâ’rifât**, Matbaa-i Ahmed Hamid, İstanbul 1327.
- Çağrı, Mustafa, **T.D.V.İ.A.**., “*Ahlak*” mad., İstanbul 1989, c. II
- Çamdibi, Mahmut, **Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali**, Han Yay., İstanbul 1983.
- Çilingir, Lokman, **Ahlak Felsefesine Giriş**, Elis Yay., Ankara 2003.
- Çüçen, Abdülkadir, **Felsefeye Giriş**, Asa Yayınları, İstanbul 2001.
- Dar, B. A., **İslam Düşüncesi Tarihi**, (edt. M.M. şerif) (çev. Fatma Bostan), İnsan Yayınları, c. I, İstanbul 1990.
- Delius, Herald, “**Etik**”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, (der.Doğan Özlem), İnkılap Kitabevi, İstanbul 1997.
- Devellioğlu, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Lügat**, Aydın Kitabevi, Ankara 2000.
- Dickenson, G.L., **Plato and His Dialogues**, N.Y. 1932.
- Draberek, Anna , “*The Normative Ethics of K. Twardowski and His Disciples*”, erişim: 30.04.2007, <http://www.phil.muni.cz/fil/etika/zpravy/draberek.html>
- Düzgün, Şaban Ali, **Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi**, AkçağYayınları, 1998 Ankara
- Doğan, D. Mehmet, **Büyük Türkçe Sözlük**, İz Yay., İstanbul 1996.
- Erdem, Hüsamettin, **Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlak**, Konya 1996
- , **Ahlak Felsefesi**, Hü-Er Yayınları, 3. baskı, Konya 2003
- Fahri, Macit, **İslam Ahlak Teorileri**, (çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan), Litera Yayıncılık, İstanbul 2004,
- , **İslam Felsefesi Tarihi**, (çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1997
- Field, G.C., **Moral Teory An Introduction to Ethics**, London 1966
- Ewing, Alfred Cyril “*Ethics*”, **The Encyclopedia Britannica**, c.IV., USA 1972.
- Fârâbî, **es-Siyâset’ul-Medeniyye veya Mebâdi’ul-Mevcûdât**, (çev. M. Aydın, A.Şener, M.R. Ayas), Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.
- , **el-Medînetü’l-Fâzıla, İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşleri**, (çev. Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- , **Füsûlü’l-Medenî ve Tenbîh Alâ Sebîlî’s-Sa’âde**, (çev. Hanifi Özcan), M.Ü.İ.F.V.Y, İstanbul 2005.

- Firuzâbâdî, **Kamus Tercümesi**, (çev. Asım Efendi), c. II., 1305.
- Filiz, Şahin, **Ahlakın Aklî ve İnsânî Temeli**, Çizgi Kitabevi, 1998 Konya
- Frankena, William.K, **Ethics**, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1964.
- Gazzâlî, **İhyâu Ulûmî'd-Dîn**, (trc. A. Serdaroğlu), Bedir Yay., c.III
- , **Mîzânü'l-Amel**, Kahire 1964.
- , **İtikatta Orta Yol**, (çev. K.İşık), A.Ü.İ.F.Y., Ankara 1971.
- Georges, Gusdorf, **İnsan ve Tanrı** (çev. Zeki Özcan), Alfa Yay., 2000 İstanbul
- Güler, İlhami, **Allah'ın Ahlâkiliği Sorunu**, Ankara Ok. Yay., Ankara 1998.
- Gökberk, Macit, **Felsefenin Evrimi**, M.E.B Y., İstanbul 1979.
- , **Felsefe Tarihi**, Remzi Yay., İstanbul 1990, (6.basım)
- Hansson, Sven Ove, **Structure of Values and Norms**, (West Nyack, NY, USA: Cambridge University Press, 2001.
- Harrison, Jonathan, "*Ethical Objektivizm*" and "*Ethical Subjektivizm*" **The Encyclopedia of Philosophy** c. III. 478.
- Hourani, G. F., **Reason and Tradition in Islamic Ethics**, Cambridge 1985.
- , **İslamic Rationalism, The Ethics of 'Abd al-Jabbar**, Oxford 1971.
- , "*İslam'ın İlk Dönemlerinde İki Değer Kuramı*" (çev. F.Kerim Kazanç), **O.M.Ü.İ.F.D.**.
- Hume, David, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme** (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul 1997.
- Hobbes, Thomas, **Leviathan** (çev. S. Lim), 2.baskı, İstanbul 1995.
- İsfâhânî, Ragıp, **el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'an**, Dâru'l-Maarife, Beyrut,ts
- Izutsu, Toshihiko, **Kur'an'da Allah ve İnsan**, (çev. Süleyman Ateş) trz
- , **Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar**, (tr. Selahattin Ayaz), İstanbul 1997.
- J-H. Randall, Jr.- **Felsefeye Giriş**, (çev. Ahmet Arslan), İzmir 1989.
- J. Buchler
- Kant, I., **Ahlâk Metafizikinin Temellendirilmesi**, (çev. İonna Kuçuradi), Ankara 1982.
- , **Saf Aklın Eleştirisi**, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul 1993.
- , **Pratik Aklın Eleştirisi**, (çev.İ.Kuçuradi, Ü.Gökberk, F.Akatlı),T. F. K. (2.Baskı), Ankara 1994
- Kaya, Mahmut, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yayınları, İstanbul 1983
- Kenny, Anthony, "*Tanrı'nın Önceden Bilmesi*", (çev. Hanifi Özcan), **D.E.Ü.İ.F.D.**, sayı VI, İzmir 1989
- Kılıç, Recep **Ahlakın Dini Temeli**, T.D.V.Y., Ankara 1996.

- , “Çağdaş İngiliz Ahlak Felsefesinde Olgu-Değer Problemi”, **Felsefe Dünyası**, sayı.23, Ankara 1997.
- Kılıroğlu, İsmail, **Ahlak ve Hukuk İlişkisi**, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1988.
- Kindi, **Üzüntüden Kurtulma Yolları**, (çev. Mustafa Çağrıçı), M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1998
- Koçar, Musa, **Mâtürîdî’de Allah-Alem İlişkisi**, Ötüken Yayınları, 2004 İstanbul
- Korlaelçi, Murtaza, “*Panteist Ahlak Anlayışı*”, **Felsefe Dünyası**, sayı.23, Ankara1997
- Kuçuradi, İonna, **İnsan ve Değerleri**, T.F.K.Yayınları, Ankara 1988,
- Kumeyr, Y., **İslâm Felsefesinin Kaynakları**, (çev. Fahrettin Olguner), Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.
- Kutluer, İlhan, **İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü**, (basılmamış doktora tezi)
- Leaman, Oliver, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, (çev. Turan Koç), Kayseri 1992.
- Mabbott, J.D., **An Introduction to Ethics**, London 1966.
- MacIntyre, Alasdair, **Erdem Peşinde**, (ç. M.Özcan), Ayrıntı Yay., İstanbul 2002.
- , **Etik’in Kısa Tarihi**, (ç.H.Hünler-S.Z.Hünler), Paradigma Yay., İstanbul 2001
- Maggee, Bryan, **Yeni Düşün Adamları**, M.E.B. Yay., İstanbul 1979.
- Manzûr, İbn, **Lisânu’l-Arab**, Beyrut 1952.
- Mâtürîdî, **Te’vîlâtü’l-Kur’an**, (T S M K, Medine Böl., Yazma No:180)
- , **Kitabü’t-Tevhid**, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- , **Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne**, (thk. Fâtıma Y. el-Hiyemi), Beyrut 2004.
- , **Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne**, (nşr. İbrahim Avadeyn ve es-Seyyid Avadeyn), Kahire 1971.
- , **Kitâbü’t-Tevhid Tercümesi**, (trc. Bekir Topaloğlu), İsam Yayınları, Ankara 2003
- Melden, A. I. , **Ethical Teories**, Englewood Cliffs, 1956;
- Mengüşoğlu, T., **Felsefeye Giriş**, İstanbul 1983.
- , **Felsefi Antropoloji**, İstanbul 1971.
- , **İnsan Felsefesi**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- , **Kant ve Scheler’de İnsan Problemi**, , İ.Ü.E.F.Y, İstanbul 1969.
- Miskeveyh, İbn, **Ahlâkı Olgunlaştırma**, (çev. A.Şener, C. Tunç, İ.Kayaoğlu), K.B.Y. , Ankara 1983.
- Nesefî, **Tabsıratu’l-Edille**, Dimeşk 1993, c.I.

- Niven, W. D. , “*ethical value*”, **The Encyclopedia of Religion and Ethic**, (editör, James Hastings), Edinburg 1994.
- Nuttall, Jon, **Ahlak Üzerine Tartışmalar**, (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yay., İstanbul 1997.
- Olson, Robert G., “*good end evil*”, **The Encyclopedia of Philosophy**, c. VII.
- Onart, Adnan, “*Ahlak Felsefesinde Doğalcılık Nedir? Ne Değildir?*”, **Felsefe Arkivi**, 20/1977
- Öner, Necati, **İnsan Hürriyeti**, Vadi Yayınları, 1995 Ankara
- Özcan, Hanifi, **Mâtürîdî’de Bilgi Problemi** , M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1993.
- , **Epistemolojik Açıdan İman**, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1992.
- , **Mâtürîdî’de Dini Çoğulculuk**, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1995.
- , **Farabın İki Eseri**, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 2005.
- , “*Mâtürîdî’ye göre ‘İman-İslâm-İhsan’ ve ‘Küfür’ İlişkisi*”, **D.E.Ü.İ.F.D.**, s. VIII, 1994 İzmir
- , “*Mâtürîdî’ye göre Kur’an’daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Anlam ve Önemi*”, **D.E.Ü.İ.F.D.**, sayı, IX., İzmir 1995.
- , “*Mâtürîdî’liğin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı*”, (haz. Sönmez Kutlu, **Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik** içinde), Kitabiyât, Ankara 2003.
- , “*Mâtürîdî’ye göre Hikmet Terimi*”, **İslâmî Araştırmalar**, c. II., Sayı 6, Ocak 1988.
- Özlem, Doğan, “*Değerler Sorununda Nesnelcilik/Mutlakçılık ve Öznelcilik/Rölativizm Tartışması Üzerine*”, **Bilgi ve Değer Sempozyum Bildirileri**, Vadi Yay. Ankara 2002.
- , **Etik**, Doğan İnkılap Yay., İstanbul 2004.
- Pazarlı, Osman, **İslam Ahlakı**, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.
- Paulhan, Fr., **Ahlakın Ahlaksızlığı** (çev. M.N.Ecer), Remzi Kitabevi, İstanbul 1996.
- Pezdevi, Ebu’l-Yusr, **Ehl-i Sünnet Akaidi** (çev. Şerafeddin Gölcük), Kayıhan Yay., İstanbul 1988.
- Pieper, Annemaria, **Etîğe Giriş**, (çev. Veysel Atayman-Gönül Sezer), Ayrıntı Yay., İstanbul 1999.
- Platon, **Devlet** (çev. Selahattin Eyüboğlu ve M.Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- , **Cumhuriyet**, (çev. Saffet Ergin), Türk Kültür Yayınevi, İstanbul 1950.
- , **Euthypron**, (çev. Pertev Nâili Boratov), Maarif Basımevi, İstanbul 1958.
- Poyraz, Hakan, **Dil ve Ahlak**, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- Ross, W.D., **Aristoteles**, (çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Kavasoglu, Zerin Kurtoğlu), Kabcacı Yay., İstanbul 2002.
- Ross, Kelly L., “*Key Distinctions for Value Theories*”, erişim: 01.05.2007., <http://www.friesian.com/key.htm>

- Sahaikan, W., **Ethics, An Introduction to Teories and Problems**, N.Y.,1975.
- Scheler, Max , **İnsanın Kosmostaki Yeri**, (çev Harun Tepe), Ankara 1988
- Semerkindî, Ebu Bekr M. b. Ahmed., **Şerh-u Semerkandî**, T S M K, Medine Bölümü, Yazma No: 179.
- Sina, İbn, **Şifa**,Tabiiyyat (Nefis), Tahkik, S. Zayed, Mısır 1983
- Slote, Michael, **From Morality to Virtue**, Oxford University Pr., NY 1992
- Smith, H.Nowell, “*Religion and Morality*”, **The Encyclopedia of Philosophy** içinde, (ed. By P.Edwards), c. VII., London1967.
- Spaemann, Robert, **Basic Moral Concepts**, (translated by T.J.Armstrong),London and N.Y 1991.
- Spinoza, **Etika**, (çev. Hilmi Ziya Ülken), İstanbul 1984.
- Necip Taylan, **Tanrı Sorunu**, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998.
- , **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, M.Ü.İ.F.V.Y., İstanbul 1994
- Takış, Taşkın, “*Etik*”, **Doğu Batı**, Ağustos 1998, sy. 4.
- Toku, Neşet, “*Değerlerin Dilemması: Subjektiflik ve Objektiflik*”, **Bilgi ve Değer Sempozyum Bildirileri**, (ed. Şehabettin Yalçın), Vadi Yay. Ankara 2002
- Turhan, Kasım, **Kelam ve Felsefe Açısından İnsan ve Fiilleri**, M.Ü. İ.F.V.Y., İstanbul 1996.
- Türk Dil Kurumu, **Türkçe Sözlük**, İstanbul 1992.
- Ural, Şafak, “*Epistemolojik Açıdan Değerler ve Ahlak*”, **Doğu-Batı**, sayı 4, Ankara 1998
- Ülken, Hilmi Ziya, **Ahlak**, Ülken Yayınları, İstanbul 2001.
- , **Bilgi ve Değer**, Kürsü Yayınları, Ankara 1968.
- Versenyi, L., **Sokrates ve İnsan Sevgisi**, (çev. A. Cevizci), Ankara 1989.
- Yazıcıoğlu, M.Said, **Mâtürîdî ve Nesefî’ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı**, M.E.B.Y., İstanbul 1997.
- Weber, Alfred, **Felsefe Tarihi**, İstanbul 1991, 4. Baskı,