

Mâtüridî Ahlâkına Felsefî Bir Yaklaşım

Giriş

Başlıkta yer alan “felsefî bir yaklaşım” sözü, istenilirse konuya başka açılardan da bakılabileceğini; hatta mahiyeti gereği, bu konunun felsefeyle hiç ilişki kurulmadan, yani felsefî olmayan bir yaklaşımla da ele alınabileceğini ifade eder. Nitekim bir literatür ve bir bilgi zenginliğiyle karşılaştığımız ahlâk konusuyla ilgili olarak yazılanların genelde çok azı *saf felsefî özellik* taşımaktadır. Hatta başlığı doğrudan ahlâkla ilgili olmasına rağmen, içerisinde konuları sosyolojik, psikolojik, pedagojik, kelâmî, felsefî, vb. açılardan ele alan eserler de az değildir. Bu da bize gösteriyor ki, bu alanda bir kavram zenginliği ve hatta öyle görünüyor ki, belli ölçüde bundan kaynaklanan bir kavram kargaşası söz konusudur.

Mümkün olduğu ölçüde, bu karışıklığa katkıda bulunmamak veya en azından ilgilendiğimiz konuyu açık ve berrak bir biçimde ortaya koyabilmek için, burada felsefî yöneme başvurulacaktır. Bu yöntem, konunun kavramsal yapı ve işleyişinin analiz edilmesini; benimsenen ahlâkî ilkelerin nereden ve nasıl elde edildiğinin belirlenmesini; yani onların kaynağının, temelinin ve kapsamının açıkça ortaya konulmasını ve hatta telkin edilen ahlâkî sistemin kurgusunun tartışılıp *epistemolojik değerinin ve geçerliliğinin* tespit edilmesini gerektirmektedir. İşte bunu dile getirmek üzere başlıkta genel anlamda “felsefî bir yaklaşım” ifadesine yer verilmiştir.

Aslında bu ifade, içinde yaşadığımız dönemin felsefî eğilimi dikkate alınacak olursa, konunun incelenmesinde bir “meta-felsefe”¹ yönteminin uygulanacağını; hatta konu ahlâk

Hanifi Özcan *

* Prof. Dr. Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nde Din Felsefesi ana bilim dalı başkanıdır.

1- Bu ifade, Türkçemizde “felsefe hakkında felsefe”, “felsefe üstüne felsefe”, hatta “felsefe üstü felsefe” olarak karşılanabilir. “Meta-felsefe”: Epistemoloji, dil felsefesi vb. diğer felsefe dallarında derin bir bakış açısıyla ortaya konulan sorular ve problemler dikkate alınarak felsefenin metotları, amaçları ve fonksiyonu gibi konuların profesyonelce incelenmesiyle ilgili bir felsefedir.

olduğuna göre, burada onun bilhassa "meta-etik"² bir yaklaşımla ele alınacağını dile getirmektedir. Bu demektir ki, burada günlük pratik ahlâkla ilgili konulara fazla yer verilmeyecektir. Ancak, Mâtürîdî'nin başkalarından kolayca ayırt edilmesini sağlayan özel ve hatta örnek ahlâkî tutum ve yaklaşımlar mutlaka kendi bağlamında değerlendirilerek dikkate alınacaktır.

Unutmamak gerekir ki, Mâtürîdî'nin "ahlâk anlayışı" onun düşünce sisteminin bir parçasıdır ve sistemin genel özelliklerini taşımaktadır. Bu nedenle, o, sisteme işlerlik kazandıran ve onun hayata aktarılmasını ve zihinlerde yer etmesini sağlayan bir amaç ve bu amacın gerektirdiği bir sonuç etrafında yoğunlaşmıştır. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin ahlâkî amacı "dînî ve millî kültürle uyumlu bir ahlâk anlayışı tesis etmek ve geliştirmektir". Bu amaçla gerçekleştirilmek istenilen sonuç ise, "hayatını dünya ve âhiret mutluluğu ümidiyle yaşayan bir Müslüman ve hatta bir 'insan-ı kâmil' olmayı sağlamaktır". Bu sonuca ulaştıracak "ahlâk" ise elbette hazır ve basmakalıp bir yapıya sahip olamaz. Zaten yukarıda geçen bir "ahlâk anlayışı tesis etme ve geliştirme" ifadesi, buradaki dinamik ve değişken özü dile getirmeye yeterlidir. Mâtürîdî ahlâkının en ayırt edici özelliği, tıpkı onun şeriat anlayışı gibi, değişmeye ve gelişmeye açık olan bu boyutudur. O halde, onun daha iyi anlaşılabilmesi için, burada, konuya öncelikle bu noktadan başlamak gerekir.

2- Bu ifade Türkçemizde "etik hakkında felsefe", "etik hakkında etik", "etik üstüne etik", hatta "etik üstü etik" olarak karşılanabilir. "Meta-etik": Ahlâkî kavramları ve hükümleri dil ve mantık açısından tahlil edip (bir toplumda benimsenen) ahlâk ilkelerinin kaynak ve kapsamının epistemolojik değerini ortaya koyarak doğru ve güvenilir bir ahlâk sisteminin (ve buna bağlı olarak bir ahlâk bilincinin) oluşmasına katkıda bulunmak gibi birtakım amaçları olan ve profesyonelce ilgilenilen bir ahlâk felsefesidir.

Ahlâk-Şeriat İlişkisi

Mâtürîdî'nin eserleri, bilhassa Te'vîlât baştan sona, bir bütün olarak, dikkate alındığında, pekâlâ görülebilir ki, onun düşünce sisteminde ahlâk da tıpkı şeriat gibi değişmez bir yapıya sahip değildir. Bu demektir ki, Tanrı, insanlara doğrudan, "hazır" bir ahlâk (sistemi) göndermez. Çünkü ahlâk, insanın toplum içerisindeki davranışlarıyla ve insanlar arası ilişkilerle ilgilidir. Yani dinde ahlâkî (ve ahlâk sistemini), vahiyden çıkarılan ilkelerle toplumun örf, âdet ve geleneklerini, kısacası kültürel özelliklerini, birbiriyle yoğurarak insanlar tesis eder ve içinde yaşadıkları dönemin ihtiyaçlarına ve koşullarına göre de geliştirir.

Bu durumda, ahlâkın, değişmez bir biçimde, sırf vahiy ve hatta vahiy tarafından belirlendiğini düşünmek ve dinde ahlâkın temelini doğrudan Tanrı'ya dayandırmak, zaman zaman görülen bir hatadır ve hatta bir usûl hatasıdır. İşte bu hatanın farkına varılmasını sağlamak için, burada ahlâk-şeriat ilişkisinden söz edilmiştir.

Mâtürîdî'ye göre, şeriatların farklı ve birden çok olmasındaki sebep, Peygamberlerin gönderildikleri toplumların dil ve kültürlerinin birbirinden farklı olmasıdır. O, bunu tipik bir yağmur örneğiyle açıklar. Te'vîlât'ta yer alan benzetmeyi kısaca özetleyecek olursak, ona göre: *Semâdan aslı ve özü itibarıyla bir ve aynı tatlı su indiği halde, yeryüzünün, yani toprağın farklı renk ve bileşime sahip olmasından dolayı, suyun tadı, rengi, kokusu vs. değişmektedir. Öyle ki, suyun bazıları tuzlu, bazıları tatlı; kimi yerde kirli, kimi yerde bulanık vs. olmaktadır. Eğer su, üzerine indiği toprağın durumuna göre değişmeseydi, o zaman kendisinden faydalanılan su da tek tip olurdu. Dinde de durum böyledir. Allah'tan gelen din bir tane olduğu halde, insanların farklı din, mezhep ve şeriatlara sahip olması, onların toplumsal ve kültürel farklılıklarından kaynaklanmaktadır.*³

3- Ayrıntılı bilgi için bkz. H.Özcan, *Mâtürîdî'de Dînî Çoğulculuk*, İstanbul 1995, s. 24, 99.

Bu demektir ki, Allah hazır ve basmakalıp bir şeriat göndermemiştir; şeriatları da kendi kültürlerine göre insanlar oluşturmuştur.⁴ Ahlâk da tıpkı şeriata benzer. Nasıl ki, peygamberlerin şeriatları, içine kültürel unsurların karışmasından dolayı, farklı olabildiyse, kurdukları veya toplumda hazır bulup ıslaha tabi tuttukları ahlâk sistemi de *şeriatlarına paralel olarak* değişiklik göstermiştir. Buradan anlaşılıyor ki, gerek şeriat gerekse ahlâk insânî, daha doğrusu kültürel, unsurlar içermesinden dolayı, değişmez bir yapıya sahip olamaz. O halde, her milletin ahlâkı, kendi örf ve âdetleri, kısacası kendi kültürleri içerisinde bir anlam ifade eder. Aynı zamanda bu demektir ki, *örf ve âdetler farklı olduğu ve değiştiği sürece, aynı dinin mensubu olmak, aynı ahlâka sahip olmak anlamına gelmeyecek ve aynı din, temel ilkeler dışta tutulacak olursa, hiçbir zaman aynı ahlâka sahip olmayı sağlamayacaktır*; nitekim sağlamamıştır da. İslâm toplumu bunun tipik bir örneğidir. Müslümanların, aynı dine inanmalarına rağmen, ahlâkî davranışları ve yaşantıları her zaman tarihî ve milli özellikleriyle uyumlu olmuş ve pratikte birbirlerine hemen hemen hiçbir zaman tam olarak uyum sağlayamamışlardır. İşte bundan dolayı, Mâtüridî'nin düşünce sisteminin "dîn ve milli kültürle uyumlu bir ahlâk anlayışı tesis etme amacı", *Türk kültür hayatı için büyük önem arz etmektedir. Çünkü öyle görünüyor ki, Türkler, Mâtüridî'nin, Ebû Hanîfe çizgisini takip ederek, ortaya koyduğu din ve ahlâk anlayışı sayesinde; İslâm toplumu içerisinde, sonradan Müslüman olan bir millet olmasına rağmen, fikren asimile olmadan, yani kendi örf ve âdetlerini koruyarak, yaşamayı başarabilmiş tek millettir.*

Görülüyor ki, din birliğine rağmen, farklı ahlâkî yaşantıların mevcut olması, ahlâkın değişmeye ve gelişmeye açık olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Ancak yine de unutmamak gerekir ki, alışlageldiği üzere, ya "ahlâk"la insanın karakteri arasında iliş-

4- Ayrıntılı bilgi için bkz. H.Özcan, a.g.e. s.32

ki kurularak ya da bir "varlık olarak" insanın "değişmez insânî özellikler"e sahip olması dikkate alınarak ahlâkın değişmezliğini ileri sürmek her ne kadar mümkünse de, artık günümüzde ulaşılan bilim düzeyi dikkate alındığında, bu tür görüşlerin doğruluğu tartışmasız kabul edilmemekte ve hatta onlara artık pek itibar edilmemektedir.

Bu durumda, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, burada, tartışılan ve değişkenliğinden veya değişmezliğinden söz edilen "ahlâk" la ne kastedildiğinin açıkça belirtilmesi gerekir. "Ahlâk"la burada: a) *İnsanı birtakım davranışlara sevk eden çeşitli duygu ve düşüncelerin meydana gelmesini sağlayan ve onların kaynağını oluşturan ruhsal meleke ve durumların bütününe dile getiren "bireysel ahlâk"; b) Hem bir toplumun yaşayış tarzını ve onu belirleyen "ortak duygu"yu hem de toplumda insanların birbirlerine karşı davranışlarını ve toplumsal olaylar karşısında izledikleri tutumları yönlendiren (toplumsal değer yargılarının oluşturduğu) toplumsal bilinci dile getiren "toplumsal ahlâk" ve c) Bireysel ahlâk ile toplumsal ahlâkın özünün ve kaynağının incelenmesiyle ortaya konulan ve uyulması gereken "ahlâkî kurallar bütünü" kastedilmektedir.*

Ayrıca, şu da bilinmelidir ki, ahlâkî epistemoloji açısından konuya bakıldığında, "ahlâk"ın biri "birey" (yani süje) ile, diğeri de "ahlâkın konusu, içeriği, iyi veya kötü diye ayırt edilen örnek filler ve durumlar, ahlâk yasaları ve ahlâk ilkeleri vb. (yani obje)" ile ilgili iki boyutu vardır. Öyle görünüyor ki, ahlâkla ilgili yanlış veya hatalı düşünceler, genelde bu iki boyutun birbirine karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

"Birey" in toplumda herhangi bir ahlâkî davranışa sahip olmadan veya ahlâkî değeri olan bir tercihte bulunmadan önceki kişisel özelliklerinin ahlâkî değerlendirmelerde dikkate alınması epistemolojik açıdan doğru değildir. Çünkü bu, insanı, varsayıma dayalı bir sonuca sevk eder. Yani karakteri toplum tarafından beğenilen birinin mutlaka iyi,

beğenilmeyenin de mutlaka *kötü* bir ahlâkî davranışa sahip olacağı beklenilir. Hâlbuki ahlâkî davranışların yer ve zamana bağlı toplumsal koşullara göre devamlı farklılık gösterdiği, dolayısıyla, bireyin, beklenilenin *tam tersi* bir tercihte bulunabildiği sık rastlanılan bir olgudur.

"Birey" in ahlâkî davranışlarıyla ilgili bu tür beklentiler, genelde toplumsal realite dikkate alınmadan kurgulanan ve topluma dikte edilen ahlâkî ideallerden kaynaklanmaktadır. Bu demektir ki, bir toplum içerisinde oluşan ve gelişen bireyin kişisel özelliklerinden hareketle birtakım "evrensel ahlâk ilkeleri" tespit etmeye çalışmak, genelde başarılı sonuçları görülen bir epistemolojik faaliyet olarak görülemeyecektir. Ancak, toplumu oluşturan fertlere toplumsal realitelerden soyutlanmış birtakım ahlâkî düşünceler telkin edilerek onların toplumlar ve kültürler üstü ahlâkî duygu ve ideallere sahip kılınabilme imkânına dayanılarak birtakım evrensel ahlâk ilkelerinin tespit edilmesi mümkündür. Fakat bu tür ilkeler, toplumsal temelden yoksun olduğu için, genelde uygulanma imkânı olmayan, ütöpik bir kurgu olmaktan öteye geçememektedir. O halde, ahlâkî davranışların içeriklerini belirleyen ahlâk kural ve ilkelerinin ve onların ilgili olduğu örnek fiil ve durumların birey üzerindeki belirleyici etkisi dikkate alınmadan ahlâkî değerlendirmelerde bulunulamaz. Çünkü ahlâkın "obje" si her zaman "birey" in eseri değildir; o onu çok kere toplumda hazır bulmakta veya o bir şekilde ona sunulmaktadır.

Aslında, "birey" de, genelde kendisi *far-kında olmamakla birlikte*, "obje" nin yani ahlâk yasa ve ilkelerinin, örnek gösterilen tercihlerin etkisi altında gelişen ve kendisinin hür hissettiği irade ve seçimiyle orada bir davranışta bulunmaktadır. O halde, bir "ahlâk" ı oluşturmada ahlâk yasa ve ilkeleri vb. ("obje") nin rolü birey ("süje") ninkinden daha çoktur ve hatta, bireyin bilinçli olarak ona katılıp onu özümsemediği durumlarda, onun tutumunu da belirleyecek derecede önemlidir. İşte bu

yüzden, tarih boyu ahlâkî tartışmalar, genelde "bireyin özellikleri" nden çok, "ahlâkî konu ve idealler, ahlâkî yasa ve ilkeler" üzerinde yoğunlaşmıştır. Öyle ki, bir ahlâkın belirleyici özelliği, bir sistem olarak önemi ve başarısı daha çok ahlâkın ilke, kaynak ve esasları gibi konulara yaklaşımıyla ölçülmüş ve değerlendirilmiştir. O halde, burada öncelikle Mâtürîdî' nin ahlâkında esas alınan ahlâkî yasa ve ilkelerin nereden ve nasıl elde edildiğiyle ilgili konular üzerinde durulması gerekir.

Ahlâkın Kaynağı

Yukarıda da belirtildiği gibi, Mâtürîdî' nin ahlâk anlayışı, onun *düşünce sisteminin bir parçası olunca*, ahlâkla ilgili problemlere dair görüşlerinin tahmin edilmesi pek zor değildir. Bir din bilgini olan Mâtürîdî' nin sisteminde akıl dinin temelinde yer alır ve hatta İslâm bir "akıl dini" dir.

Sistemdeki bu akıl vurgusu, ahlâka açık ve berrak bir biçimde yansır. Öyle ki, Mâtürîdî' nin sisteminde "aklı olan" aynı zamanda "ahlâkî olan" dır. Bu demektir ki, *doğru düşünmemizi sağlayan ilkeler* ile *dürüst davranmamızı sağlayan ilkeler* aynı ilkelerdir. Bir başka deyişle, *ahlâkî hayat* ile *aklı hayat* birbirinden ayrılmamaktadır. Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî' nin sisteminde, bunun *teminatı*, akıl ile vahiy arasında bulunan "iç uyum" dur; yani ikisinin de kaynağı Tanrı olduğu için, onlar arasında bir iç uyumun bulunmasıdır. Bu yüzden, *akıl ilkeleriyle doğada "sünnetullâh" (doğa yasaları) ın, işleyişi*, yani *doğanın işleyiş ilkeleri* aynı ilkelerdir. Bu demektir ki, "zihninizde olan" ile, yani düşündüklerimizle, *doğada mevcut olan* arasında, bir başka deyişle, "akıl yasaları"yla "varlığın yasaları" arasında, bir paralellik vardır. O halde, burada, "akıl tercihi"yle, "vahyin tercihi" aynı olmak ve bunun da, bizim "tabiat" ve "mizaç" ımızın talebi ve eğilimiyle uyumlu olmak gibi bir zorunluluk söz konusudur. Bir başka deyişle, ahlâkî tercihlerde *akıl, vahiy ve mizaç üçlüsü* aynı noktada buluşmaktadır ve

bu, Mâtüridî'nin sisteminde "sünnetullâh"ın, yani yeryüzünde Allah'ın koyduğu nizamın bir gereğidir.

Konuya bir başka açıdan bakacak olursak diyebiliriz ki, insanda ahlâkî duygu onun "temyiz çağı"na ulaşmasıyla yani "iyi"yi "kötü"den ayırt edecek yaşa gelmesiyle birlikte başlar. Çünkü iyilik ve kötülük hissi insana yaratılıştan verilmiştir. Bu demektir ki, insanın "iyi"yi ve "kötü"yü bilmesi, onu vahyin bildirmesinden öncedir; yani insandaki ahlâkî duygu vahiyle başlamamakta; vahiy, insanda zaten başlamış olan bu duyguyu pekiştirmektedir. İşte bundan dolayı, Mâtüridî'nin sisteminde ahlâk alanında akıl esas alınır; vahiy onu destekler ve pekiştirir.⁵ Ancak burada, "vahy"ın "akl"ı desteklemesini aklın tercihi doğrultusunda bir destekleme olarak anlamak gerekir. Yoksa bu, Mâtüridî'nin sisteminde hiçbir zaman, aklen göreceli olanların vahyin desteklemesiyle mutlak hale geleceği şeklinde anlaşılabilir. Çünkü akıl mahiyete göre, vahiy kültüre göre tercihte bulunur; aklen göreceli olan bir şeyin vahiy açısından mutlak olması usûle aykırıdır. Mesela, aklen "imkânsız" veya "zorunlu" olan bir şey vahiyle "mümkün" hale gelmez. Zaten "zorunlu" veya "imkânsız"ı vahiy değil, akıl tespit eder.

Aslında, "aklen zorunlu", varlığın mevcut haline göre yapılan bir tespiti ifade etmektedir. Mesela, yaratılışları gereği, insanların tek başlı varlıklar olarak görülüp bilinmesinden sonra, biz çift başlı bir insanın varlığını "imkânsız" sayarız; yani tek başlılığı insan için "zorunlu" olarak görürüz. Oysa, insan çift başlı yaratılışta ve bizim insanla ilgili ilk tecrübemiz "çift başlılık" olsaydı, o zaman, tek başlı bir insanın var olmasını "aklen imkânsız" sayacak ve insan için "çift başlılığı" "zorunlu" görecektik.

Mâtüridî'nin düşünce sisteminde, mevcut işleyiş ve varlık düzeni sünnetullâhın bir gere-

5- Bkz .H.Özcan, *Mâtüridî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1998, s.209-211. *Mâtüridî'de Dinî Çoğulculuk*, s.89.

ğidir ve özde değişmez; kendi içinde bulunan değişim kurallarına göre değişir ki, bu, aslında, görünüşte olan bir değişimdir. İnsan aklının ve zihninin işleyişi de bu düzenin dışında değildir. Mâtüridî'nin sisteminde, varlıkların mevcut şekil ve işleyiş düzeni, ilâhî tercihin bu yönde tecelli etmesiyle açıklanmaktadır. İşte bundan dolayı, "akl-ı selîm"ın, "vahy"ın ve "bozulmamış mîzâc"ın aynı tercihe yönelmesi, sünnetullâhın bir sonucudur.

Bütün bunların anlamı şudur: Ulûhiyet kavramının bir gereği olarak; yani Tanrı, Tanrılığının bir gereği olarak "iyi"dir ve yarattıkları da, onlar için tercih edilen işleyiş düzeni de zorunlu olarak "iyi"dir. Yaratılıştan "iyi", "kötü", "yararlı", "zararlı" vb. ayrımlar söz konusu değildir. Tanrı katında var olan yegâne değer "iyi"dir. İnsanların yaptığı "iyi", "kötü" vb. nitelermeler bu dünya ile ilgilidir ve kültürlere göre değişen göreceli değerlendirmelerdir. Dolayısıyla, "zorunlu" ve "imkânsız" olan zaten bellidir; geride kültürlere göre değişen "mümkün" kalmaktadır ki, o da vahiy ışığında açıklığa kavuşturulacak niteliktedir. Vahiy, ancak "aklen mümkün" olan şeylerin, hangi yönde mümkün olduklarını açıklığa kavuşturur. Yani bir şeyin şu veya bu şekilde olması aklen mümkün olduğu halde, akıl muhtemel yönlerden birini, herhangi bir nedenden dolayı, tercih edemezse, o zaman vahyin tercihi esas alınır. Vahiyle ve hatta Sünnet'le tercihin yönünün belirlenemediği durumlarda ise, kıyas, istihsan vb. yöntemlere başvurularak örf ve âdetlerin ve kültürün gerektirdiği ahlâkî gelişim sağlanmaya çalışılır.

Mâtüridî'nin sisteminde bu, temel bir yaklaşımdır. Bunu "akıl mahiyete göre, vahiy kültüre göre tercihte bulunur" ilkesi gerektirmektedir.⁶ Hatta literatürde çok sık

6- Bu nedenle, Mâtüridî'yle ilgili metinler değerlendirilirken Tevhîd ve Te'vilât birlikte dikkate alınmalıdır. Aksi halde, ilk gelen ve görünen anlama göre yapılacak değerlendirmeler, Mâtüridî'nin doğru anlaşılmasını zorlaştıracak ve bakış açılarının, dolayısıyla değerlendirmelerin, farklı yöne kaymasına sebep olacaktır.

rastlanılan ve mezheplerin farklı görüşleri sürmesine sebep olan; "iyi" ve "kötü" gibi değerlendirmeleri dile getiren ahlâkî değer yargılarının kaynağıyla ilgili olup "bir şey, Allah 'iyi' dediği için mi 'iyi'dir, yoksa o 'iyi' olduğu için mi Allah ona 'iyi' demektedir?" şeklindeki veciz ifadeyle ortaya konulan ahlâk probleminde de bu bağlamda yaklaşmak gerekir. Mâtürîdî'nin sisteminde her şeyin kaynağı Allah'tır; ancak O'nun fiili "iyi" veya "kötü" diye nitelendirilemez. Çünkü O'nun fiili "mutlak iyi"dir. Burada, Mâtürîdîlerin "bir şey 'iyi' olduğu için, Allah ona 'iyi' demektedir" şeklindeki Mutezile kökenli ifadesi, "bir şey yaratılışı, dolayısıyla mahiyeti, gereği 'iyi' olduğu için, Allah ona 'iyi' demektedir" anlamında anlaşılmalıdır. Yani yaratan da, ona o mahiyeti veren de Allah olduğu için; burada iyi, kötü, yararlı, zararlı gibi nitelemeler ve değerlendirmeler, "asl"a ve "kök"e ilişkin olmadığı için, vahyin yönlendirdiği değerlendirmeler bile olsa, onu, temel îtikâdî ilkelerle ilgili olmadığı yerlerde, şeriatlara yani kültürlerle göre olan göreceli değerlendirmeler olarak anlamak gerekmektedir. Çünkü unutmamak gerekir ki, burada ve bu anlamda, Mâtürîdî'nin sisteminde "değer" ve "nitelik" fiilin değişmez özelliği değildir. İşte bundan dolayı, bu bağlamda insanların fiillerinden söz edilirken, "dilemek insandan, yaratmak Allah'tan" vecizesi kullanılır. Bu uygulama, *teoride değil, pratikte insana hürriyet atfetmeye, dolayısıyla, onu yaptıklarından sorumlu tutmaya yönelik bir uygulamadır; literatürde "kesb teorisi" vb. görüşlerle dile getirilir.*

Bu, Mâtürîdî'nin insana ve insanın özgürlüğüne verdiği önemin ve problemlere insanmerkezli bakışının bir göstergesidir. Çünkü Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'ye göre, "insan din için değil, din insan içindir". Bu bakımdan, problemleri "insana göre" yani onun karakterinin içinde olduğu *örf, âdet ve kültürü* dikkate alarak çözmek gerekir. Mâtürîdî'nin sisteminde insan, karakteri kendi kültürü içerisinde şekillenen bir "birey" olarak görüldüğü için, burada söz konusu olan özgür-

lük, bir "yürütme özgürlüğü" değil, "karar verme özgürlüğü"dür. İşte bundan dolayı, Mâtürîdî'ye göre, *önemli olan, bazen sonuçları da kestirilemeyen, fiillerin kendisi değil, insanın, kültürü bağlamında, fiillerdeki niyet ve kastı olduğu için, ahlâkî değerlendirmeyi o bağlamda niyet ve kasta göre yapmak gerekir.* Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, burada insanın fiillerinin "amelî" yani ibadet amaçlı yapılan fiiller ve "ahlâkî" fiiller şeklinde ayrılarak incelenmesi gerekir.

Ahlâk-Fıkıh İlişkisi

"Ahlâk" ve "Fıkıh" insanın fiilleriyle ilgili olduğu için, genelde değerlendirmelerde bir karışıklığa sebep olur. Burada ilgilenildiği şekliyle ifade edilecek olursa, *ahlâkta* insanın fiilleri "ahlâkî fiiller"; *fıkıhta* ise "amel" veya "ibadet amaçlı yapılan fiiller" diye adlandırılır. Mâtürîdî'nin sisteminde "ahlâkî fiiller" in ve "ibadet amaçlı yapılan fiiller" in kaynağı birbirinden farklıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi, *ahlâkî fiillerin kaynağı akıldır; burada vahiy akla destek olur. İbadet amaçlı fiillerin kaynağı ise vahiydir; burada da akıl vahye destek olur. Amelî alanda vahiy ve "sünnet" in yeterli olmadığı veya bir karışıklığın söz konusu olduğu durumlarda, akıl, örf, âdet ve kültürü de dikkate alarak istidlâl, kıyas, istihsân, içtihat vb. bütün yöntemleriyle devreye girer. İşte böyle bir noktada, amaçları farklı olmakla birlikte, ahlâkî fiillerin ve "amel" in kaynaklarında bir ortaklık söz konusu olur. Bu da, bu alanda karışıklığa sebep olan önemli faktörlerden biridir.*

Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî'nin sistemi, burada karışıklığı ortadan kaldırmak veya en aza indirmek için, yeterli ipuçlarını içinde taşıyan yegâne sistemdir:

1) Meselâ, ona göre, insan "ahlâk" ta bir birey; "amel" de ise, bir "kul" dur. Bu demektir ki, "amel" de boyun eğme ve kesin itaat söz konusu olduğu halde, ahlâkta bilinçli ve iradeli bir kabul ve katılım söz konusudur.

2) "Amel" deki hürriyet, öngörülen ibadet

plân ve düzenine uygun davranmadaki farklılıklardan birinin tercihi anlamında bir hürriyet yani bir **"yürütme hürriyeti"** olduğu halde; ahlâktaki hürriyet bir **"karar ve katılım hürriyeti"**dir. Meselâ, ibadetlerin mahiyet ve keyfiyetini tartışma hakkı bulunmaksızın, ibadet edip etmeme hürriyeti bir **"yürütme ve uygulama hürriyeti"** olduğu halde; **"dilemek insandan, yaratmak Allah'tan"** ilkesi gereğince, vahye dayanılarak oluşturulan ve insanın hür irade ve tercihiyle katılmasının, özümseyip kendine mal etmesinin mümkün olduğu toplumsal ve siyasi taleplerde insanın emre uyup uymama hürriyeti bir **"karar ve katılım hürriyeti"**dir.

3) Bir başka deyişle, vahiyle, Allah'ın emir ve yasakları olarak bildirilen iyilik ve kötülükler, insan, akıl ve mizacıyla onları tespit edip hür irade ve tercihiyle o *hükme zihnen katılmadıkça*, insanı ahlâken sorumlu kılmaz. Çünkü *ilâhî emir ve yasaklar doğrudan ahlâkî sorumluluk yüklemeyiz; onlardan ahlâkî görev ve sorumluluğu insanlar çıkarır*. Aksi halde, Allah'ın emirlerini yerine getirenlerin "ahlâklı", getirmeyenlerin "ahlâksız" olarak değerlendirilmesi gerekir ki, bu, Mâtüridî'nin sistemine ters düşen bir anlayıştır. "Amel" de ise, durum tam tersinedir. Orada açıkça ifade edilen veya vahiyden çıkarılan ilâhî emir ve yasaklar, doğrudan *hukûkî (fikhî)* yükümlülük ifade eder. Kısacası, burada, sorumluluk (**mes'ûliyet**) hür irade ve tercihe dayanır; daha çok ahlâkîdir. Yükümlülük (**mükellefiyet**) ise, *hukûkîdir*; mecburiyet ifade eder. Yani dinde ilâhî emir ve yasakların insana *amelî görev ve yükümlülük* getirebilmesi için, inanmak ve dinin mensubu olmak yeterlidir; ancak *ahlâkî görev ve sorumluluk* için, inanmak ve dinin mensubu olmak yeterli değildir; burada hür irade ve tercihle aklî ve zihnî **katılım** da gereklidir. Toplumda, "amel" de kusur etmediği halde, ahlâken kusurlu olan veya ahlâkta kusuru bulunmadığı halde, "amel" de kusurlu olan insanların bulunması bunun doğruluğunu gösteren açık örnek ve delillerdir.

4) Yine fikhî ve amelî alanda, insana, inanmasından dolayı isnat edilen fiiller **"farz"**, **"vacip"**, **"sünnet"**, **"mubah"**, **"müstehab"**, **"mekruh"**, **"haram"**, **"helal"** vb. yükümlülük ifade eden değerlendirmeler içerdiği halde; ahlâkta, ancak ahlâkî görev ve sorumluluk içeren fiillerden söz edilebilir. Çünkü fikhî alanda bir fiilin insana yükümlülük getirebilmesi için, *normal koşullarda*, insanın o fiili yerine getirmeye gücünün bulunması (**istitâat**) yeterli görülebilir; ahlâkta ise, sorumluluk sırf güce göre değil, aynı zamanda **"kast"** ve **"niyet"**in de dikkate alınması gerekir.

5) Genelde ahlâkî bir ilke olarak bilinen ve nakledilen **"iyiliği emredip kötülükten men etme"**(**emri bi'l-ma'rûf, nehyi 'ani'l-mun-ker**) şeklinde çevrilen meşhur cümle, aslında ahlâkî değil, amelî (fikhî) bir ilkeyi ifade eder ve **"şeriatın emir ve yasaklarını halka bildirme"** anlamına gelir ve hatta her mümine farz olan hukûkî bir yükümlülük yükler. O, tarihte, haksızlık yapan, dolayısıyla zulmeden idarecilere karşı mücadeleye, daha doğrusu, bir bakıma, cihada, davet etme amacını güden ve bilhassa Mu'tezile mezhebinde tamamen siyasileştirilen bir **"başkaldırı parolası"**dır. Öyle görünüyor ki, idareye itaatin genel olarak kabul gördüğü Hanefilerde, daha çok siyasi görülen ve Ebû Hanîfe'de itikâdî değeri de olan bu ilke, aslında, ahlâkî amaçlı olarak hemen hiç kullanılmadığı halde, İslâm'da sanki ahlâkî bir ilkeymiş gibi yaygınlık kazanmıştır.

Eğer ahlâkî amaçlı tercüme edildiği şekliyle, bu bir ahlâkî ilke olarak kullanılacak olursa, buradaki **"iyi"**nin, dolayısıyla **"iyilik"**in, Mâtüridî'nin sisteminde, **akıl ve mizacın** birlikte tespit ettiği ve vahyin desteklediği, başka bir şeyden dolayı değil, ancak bizzat **"kendisi için istenilen şey"** anlamında anlaşılması gerekmektedir. Bu anlamda **"iyi"**nin ve **"iyilik"**in siyasi vb. başka bir menfaat amacıyla değil, **akıl, mizacın ve vahyin** insanlarda bulunmasını arzu ettiği ve gerekli gördüğü bir haslet, bir özellik ve hatta bir alışkanlık

olduğu düşünülerek yapılması ve başkalarına da telkin edilmesi gerekir. Aksi halde, o, Mâtürîdî'nin sisteminde ahlâkî bir değer taşımayacaktır.

Bu demektir ki, dinde *emir ve nehiylerle istenilen şeylerin*, ilk etapta ahlâkla ilgili olarak değil, *fıkıhla* ilgili olarak değerlendirilmesi gerekir. Çünkü *emir ve nehiyeler* öncelikle ahlâkî değil, amelî yükümlülük getirir ve hatta *emirler bir defaya mahsus olduğu halde, nehiyeler dâimîdir*. O halde, burada, pekâlâ diyebiliriz ki, *ahlâkla fıkıh* arasında, dolayısıyla ahlâkî sorumluluk ile fikhî yükümlülük arasında esasa ilişkin önemli farklılıklar vardır. Aslında ahlâkla fıkıh arasında bir ilişkinin bulunması, *ahlâkî olan* bir şeyin mutlaka *fikhî ve amelî olmasını* gerektirmediği gibi, *fikhî ve amelî olan* bir şeyin de mutlaka *ahlâkî olmasını* gerektirmez.

Fikhî kurallardan ahlâka geçmek, dolayısıyla "amel"den "ahlâk" üretmek yani amelini ve ibadetini yapan kimseyi aynı zamanda *ahlâklı saymak* ve ahlâken üstün göstermek Mâtürîdî'nin düşünce sistemine uygun değildir. Çünkü onda "amel" imana dahil edilmediği gibi, "ahlâk" a da dahil değildir. Ona göre, "amel" de kusuru olanların mutlaka ahlâkta da kusurlu olduğu söylenemez. Aksi halde, bu, burada siyasete zemin hazırlar. Ayrıca, öyle görünüyor ki, "amel" ile "ahlâk" arasında bu anlamda bir ilişki kurmak, ahlâkî bakış açısıyla değil, amelî bakış açısıyla yapılan bir işlemdir. Bu, büyük ölçüde "amel" e, onu ahlâkla birleştirerek değerlendirmek suretiyle, toplumdan destek sağlamaya ve "amel" i yerine getirmede görülen ihmalkârlıkları azaltmaya yönelik bir çabadır. Çünkü mahiyeti gereği, "amel" *ferdî*, "ahlâk" *toplumsal*dır yani aralarında bir mahiyet uyumu yoktur. Nitekim bir dinin mensupları yıllarca aynı "amel" i yani aynı ibadetleri, aynı tarzda yapmaya devam ettikleri halde, ahlâkî özellikleri, yaşadıkları dönemlere göre değişiklik gösterebilmektedir. Bir başka deyişle, duygu boyutu göreceli olmakla birlikte, "amel" göreceli olmadığı halde; *ahlâk*, hem de

her yönden görecelidir. O halde, *ahlâk fıkıh, fıkıh da ahlâka indirgenemez*.

Eğer burada "fıkıh" "ahlâk" a indirgenecek olursa, Allah'ın emirlerini yerine getiren kişinin, hiçbir zihnî katılıma gerek kalmaksızın yani onları istemeyerek ve hatta nefesine ağır gelerek yerine getirmiş bile olsa, *ahlâklı* sayılması, yerine getirmeyenin ve hatta içten istediği halde, dışta yerine getiremeyenin de "ahlâksız" sayılması gerekecektir. Ayrıca, amelî bir görev bu şekilde ahlâkî ve toplumsal hale getirilince, Allah'ın emrini yerine getiren kişi, yaptığı bu görevin, kendisini Allah'a yaklaştırdığını da düşünebilecek ve toplumda *amelîyle* tanınan ve farklı mistik duygular taşıyan örnek bir *ahlâkî şahsiyet* haline gelebilecektir. Böylece, amelî ve fikhî, dolayısıyla bireysel bir görev, sonunda toplumsal cazibesi olan mistik bir görev ve faaliyete dönüşecektir. İşte "amel" in, "ahlâk" kanalıyla mistisizme bu şekilde vasıta edilerek *törpülenmiş bir ibadet bilinciyle* amel etmenin, bireysellikten çıkarılıp toplumsal hale getirilmesi, Mâtürîdî'nin düşünce sistemiyle bağdaşan bir durum değildir. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, kişi "amel" de yürütme özgürlüğü olan bir "kul", "ahlâk" ta ise "karar ve katılım özgürlüğü" olan bir "birey" bilinci ve sorumluluğuyla görevini yerine getirmesi ve *gerek ahlâkî gerekse amelî*, bu görevleri yerine getirirken hiçbir şekilde *mistisizmin törpülemesine* zihnen açık olmaması gerekir.

Ahlâk-Mistisizm İlişkisi

Mâtürîdî'nin sistemiyle bağdaşan mistisizm, elbette Batı mistisizmi ve hatta İran kökenli mistisizm değildir. Daha önce de bahsedildiği gibi, o, temeli *ilham* ve *sezgiye* dayanmadığı için, halkı dışlamayan ve kolayca halk düzeyine indirgenerek bir "halk mistikliği" ve "halk zahitliği" şekline dönüştürülebilen bir "kalb mistisizmi" dir. Bir araç olarak görmesinden dolayı, toplum içerisinde "birey" i feda eden diğer mistik anlayışların tersine, burada, insan, bir "araç" olarak değil, bir "amaç" olarak görülüp onun,

dünyadan el etek çekmeden, dolayısıyla, bir "birey" olma özelliğini kaybetmeden, toplum içerisinde yüceltilerek bir "insan-ı kâmil" haline gelmesi hedeflenir. Aslında bu, Mâtürîdî ahlâkının, belli bir fikrî ve zihnî sürecin sonunda ulaştırmak istediği *nihâî hedef*dir. Öyle ki, bu hedef, insanın, bir peygamber sesi duymadan bile, kendi zihnî çabasıyla başarabileceği bir hedefdir.

Öyle görünüyor ki, Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde, insanın ahlâken yücelmesi ve bir "insan-ı kâmil" haline gelmesi için gerekli görülen fikrî ve zihnî süreç şu düşünce aşamalarını öngörmektedir:

1) **Tefekkür:** "Dış dünya" ve varlıklar üzerinde ayırt ederek (*temyîz*), kıyaslayarak, değerlendirme ve yorumlar yaparak düşünmek (*nazar*) demektir. Burada tefekkür, insanın, dış dünya yoluyla kendisinin farkına varmasını ve **ahlâkî bir varlık** olduğunu hissetmesini sağlayan bir zihnî ve fikrî faaliyeti dile getirmekte ve söz konusu bilinçli düşünme sürecinin ilk basamağını oluşturmaktadır.

2) **Teemmül:** "Dış dünya" ve varlıklar üzerinde, onların "*hakikatine vukûf etme*", onu anlayıp bilme ümidiyle, yavaş yavaş ve tekrar tekrar, derinlemesine düşünmek demektir. Bu, tefekkürle sağlanan tasavvur ve kavramlar ışığında düşünerek kâinatın hakikatini kavrayıp inceliklerine nüfûz etme ve kâinatla ilgili topyekûn bir kanaate ulaşma amaç ve ümidiyle **derûnî** bir düşünceye dalma aşamasıdır. Burada kişi, ahlâkî bir varlık olarak, yavaş yavaş, dünyada sorumluluğu olan bir varlık olduğunu hissetmeye başlar.

3) **Tezekkür:** "Dış dünya" ve varlıklar üzerinde teemmül ederek kavranılan incelikleri ve "**hikmet**"leri, âdeta zihne nakşedererek onları hiç unutmayacak şekilde, onlarla zihnen bütünleşerek düşünmek demektir. Kâinatla ilgili olarak bu aşamada sağlanan zihnî ve fikrî yoğunluk; kişiyi, nasıl yaşaması ve ahlâkî bir varlık olarak Allah'a, insanlara ve diğer varlıklara karşı sorumluluğunu nasıl yerine getirmesi ve neler yapması gerekti-

ği konusunda bir arayışa sev keder. Kişi burada, ahlâkî bir varlık olarak yerine getirmesi gereken göreviyle ilgili *bir amaç ve bir niyet içeren bir düşünme*, yani fiile yönelik bir düşünme, faaliyeti içerisinde bulunur.

4) **Teşekkür:** "Dış dünya" ve varlıklar üzerinde "tezekkür" etmesinin sağladığı fikrî ve zihnî başarının, yani dünyada varlıklar arasındaki yerini ve yaratılışın anlamını kavramanın, getirdiği **gönül huzuru** ve hissettiği mutluluğun bir karşılığı olarak kişinin Allah'a karşı bir minnet duygusu içerisinde olmasını dile getiren ve bunu açıkça beyan etmeye yönelik bir düşünme faaliyetidir.

Görülüyor ki, burada sözü edilen bu mistik anlayış, tamamen soyut ve kurgusal bir mistiklik değil, dünyadan faydalanmanın getirdiği, yani dünyaya bağlı, bir mistiklik-tir. Bir başka deyişle, bu, *dünya nimetlerini hor görmeden ve dünyadan el etek çekmeden* onları Allah'ın bir lûtfu ve bir nimeti olarak görüp *şükürünü eda etme* duygusu içeren bilinçli bir değerlendirme çabası ve bir fikrî faaliyetidir; daha doğrusu, bu anlamda, kişinin dış dünyayı anlamasının bir sonucu olarak "**kalb**"in sevk ettiği, dünyaya bağlı bir duygu yoğunluğu içeren bir mistisizm ve bir "**kalb mistisizmi**"dir. Öyle ki, artık, bu bilinç düzeyine ulaşan insan sıradan bir kul değil, bir "**birey**"dir. O, artık, dış dünyayı ve varlıkları "*kalbine göre görür*", "*kalbine göre duyar*", "*kalbine göre düşünür*", "*kalbine göre konuşur*" ve *bütün varlıklara ve insanlara karşı sorumlu bir birey* olarak "*kalbine göre davranır*".⁷

Mâtürîdî'nin sisteminde, bu anlayış ve kavrayış düzeyine ulaşan insan, artık "**hidâyet**"e ulaşmayı başarmış bir "**insan-ı kâmil**"dir. Onun söz, fiil ve davranışları "**isabet**"li, yani "**hikmet**"lidir. İşte bu, ahlâkta ulaşılması hedeflenen "**ideal**" fiil ve davranış aşamasıdır. Burada görüldüğü gibi, Mâtürîdî ahlâkında "**hikmet**", daha çok, bilgiye dayanan "**isabet**" anlamıyla dik-

7- H.Özcan, *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, 82-83.

kate alınmaktadır. Öyle ki, "hikmet" sözde olursa, onun, doğru ve söylenilmesi gereken bir söz olduğunu (*sözde doğruluk*) ifade eder. "Hikmet" fiil ve davranışlarla ilgili olursa, onların, yapılması gereken fiil ve davranışlar olduğunu (*fiilde doğruluk*) ifade eder.

Konuya bir başka açıdan bakıldığında, "insan-ı kâmil", toplumda, insanlar arası ilişkilerinde "hikmet"li davranan, yani menfaatinin gerektirdiği gibi değil, *davranılması gerektiği gibi* davranan bir kişidir. Çünkü o, insanları bir araç olarak değil, bir amaç olarak görür ve ona göre davranır. İşte bu, Mâtürîdî'ye göre, insanlar arası ilişkilerde "hikmet" in, "adalet" şeklinde tecelli etmesi veya ortaya konulmasıdır. Çünkü "hikmet" e bağlı olarak "adalet", "bir şeyi konulması gereken yere koymak", ⁸ "bir insana yapılması gereken muameleyi yapmak" gibi anlamlara gelir ve özde insanın bir amaç olarak görülmesi esasına dayanır; zıddı "zulüm"dür.

Zaten, Mâtürîdî ahlâkında, *insanın bir amaç olarak görülmesi zorunludur*. Çünkü bilinmelidir ki, insan, amaç olarak görülmediği her yerde mutlaka o, bir araç olarak görülür ve her nerede bir araç olarak kullanılırsa, o kullanım ahlâken yanlış bir kullanımdır. Nitekim temelde Yeni Eflatunculuk'a dayanan Doğu ve Batı mistisizmlerinde insan, bir amaç değil, bir araçtır; dolayısıyla, mistik halkayı tamamlayan ve kişiliği dumura uğramış bir kuldur; bir birey değildir. Bu yüzden, o tip mistisizmlerde ve ahlâk anlayışlarında, kesin itaat ve teslimiyeti öngören "kulluk şuru" öne çıkarılır. Burada sözü edilen "kalb mistisizmi"nde ise, yukarıda da belirtildiği gibi, insan "karar ve katılım özgürlüğü"ne sahip bir "birey"dir ve diğer mistisizmlerdeki gibi mistik zincirin bir kalkası değildir. Bu demektir ki, her ne kadar amaç ilâhî ve kutsal da olsa, uygun yer ve tarzda kullanılmayan, araçları haklı çıkarmaz. Yani insanın, mistik bir

8- H.Özcan, "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, c.2, 6 Ocak 1988, s.42-45; H.Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s.200 vd.

amaç uğruna araç olarak kullanılması usûlen doğru değildir.⁹ Çünkü bir yerde "araç olarak" kullanılmak, başka otoriteye boyun eğmeyi gerektirir. "Boyun eğme"nin bulunduğu yerde de, hiçbir bakımdan özgürlük olamayacağı için, sorumluluk da olamayacaktır.

Mâtürîdî ahlâkı, temelinde Ebû Hanîfe'nin yer aldığı inanç sistemiyle bağdaşan bir ahlâk anlayışıdır. Öyle görünüyor ki, o, Türkler arasında ve Türk kavimlerinin birbirleriyle ilişkilerinde, bölük pörçük de olsa, göz önünde bulundurulmuş ve Ebû Hanîfe'nin çeşitli uygulamalarını da yansıtan birer davranış kuralı olarak kabul görmüştür.

Özünde, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî liberalizminin yer aldığı bu ahlâk anlayışında bireyin otonomluğu sürekli korunmuş; "kişilik" hiçbir zaman hazır bir veri gibi görülmemiş ve ona hiçbir yönden bir belirlenim atfedilmemiştir. Çünkü herhangi bir yönden öngörülen bir "belirlenim" hürriyeti ortadan kaldırmaz. Mâtürîdî'nin sistemi, kişinin, sosyal hayata katılmasını öngörür ve ona yüklenecek sorumluluğun, hiçbir zaman ve hiçbir yerde, onun kültürel ve zihnî gelişimini engelleyecek şekilde olmaması gerektiği esasına dayanır.

İslâm'ın "cihanşûmüllülüğü"nü kültürel farklılıkları ortadan kaldırmayacağı kanaatinde olan Mâtürîdî, aynı zamanda karşılaşılacak bütün ihtilafların, onlar insanların mizaçlarındaki uyumsuzluktan da kaynaklansa, "dış dünya"nın verileri ışığında, Kur'an'ın incelenmesi ve değerlendirilmesi neticesinde aklen halledilebileceği kanaatinde. Mâtürîdî'nin sisteminde, aslında "dış dünya" ve "Kur'an", akla ışık tutan önemli ve vazgeçilemez kriterlerdir. İşte bu iki "kriter" sayesinde, akıl, gerektiğinde te'vile de başvurarak, tarih boyu, kültürel değerlerden fedakârlıkta bulunulmadan ahlâkî çağdaşlığı sağlamış ve ahlâkın, toplumun sırtında bir yük haline gelmesini önlemiştir. Çünkü

9- "Kenz-i mahfî" hadisiyle ilgili anlayışlar burada hatırlanabilir.

ahlâkta önemli olan, onun, çağdaş ve gerçekçi olmasıdır. Bunu başaran Mâtürîdî **din ve ahlâk anlayışının**, tarih boyu Türk düşünce-
sinin gerçekçi izlerini taşıması, onun, Türklerin milli kimliğinin bir parçası haline geldiğini gösterir.□

Kaynaklar

- Barthold V. V., *Moğal İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. H.D. Yıldız, İstanbul, 1981.
- Eyyub Ali A. K. M., "Tahaviyye", Çev. A. Demirhan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, (Ed. M. M. Şerif), C. I. İstanbul 1990.
- Hitti, P. K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, Çev. Salih Tug, III / 727., İstanbul, 1980.
- Işık K. *Maturidî'nin Kalam Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara 1980.
- Madelung W., "The Spread of Maturidism and the Turks", *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos*, 1968 (1971).
- Mâtürîdî, Ebû Mansur, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, TSMK, Medine Bölümü, Yazma No: 180.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, (Neşr. F.Huleyf, Ofs.Bsk.,) İstanbul 1979.
- Özcan H., *Mâtürîdî'de Dinî Çoğulculuk*, İstanbul 1995.
- Özcan H., "Matürîdî'ye Göre 'İman-İslam-İhsan' ve 'Küfür' İlişkisi" *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı VIII, İzmir 1994.
- Özcan H., *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul, 1998.
- Özcan H., "Matürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi*, Sayı IX, İzmir 1995.
- Özcan H., "Mâtürîdî'ye Göre Dünyanın Yaratılış Amacı", *Diyanet İlmi Dergi*, C. 29, Sayı I (1993).
- Özcan H., "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Fıkıh' Terimi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. IV, İzmir 1987.
- Özcan H., "Abû Mansûr al-Mâtürîdî's Religious Pluralism", *Islamochristiana*, Vol. 23, Roma 1997.
- Ülken H. Z., *Türk Tefekkürü Tarihi*, C. I, İstanbul 1933.
- Zehra M. E., *Ebû Hanife*, Çev. O. Keskioglu, İstanbul (tarihsiz).
- Özcan H. "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.2,S.6 Ocak 1988,ss.42-46.
- Özcan H., "Mâtürîdî'nin Bilgi Teorisinde 'Îkân' Terimi", *İslâmî Araştırmalar*, C.3.S.1 Ocak 1989,ss.36-41.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabıratü'l-Edille Fi Usûli'd-Dîn*, (Nşr.H.Atay,2.Bsk,C.I,Ankara 2004)
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabıratü'l-Edille Fi Usûli'd-Dîn*, (Nşr.H.Atay-Ş.A.Düzgün,C.II,Ank. 2003)
- Pazarlı, Osman, *İslâm'da Ahlâk*, İstanbul 1980.
- Pezdevî, Abdülkerim, *K.Usûlü'd-Dîn*, Kahire 1963
- Akseki, A.H., *Ahlâk İlmi ve İslâm Ahlâkı*, İstanbul 2006
- Sinnot, A.W., Timmons, M., *Moral Knowledge: New Readings in Moral Epistemology*, New York 1996
- Rev.H.N. Oxenham, M.A., *Short Studies Ethical and Religious*, London 1885
- Ewing, A.C., *Ethics*, London 1960
- Beauchamp, T.L., *Philosophical Ethics: An Introduction to Moral Philosophy*, New York 1982.