

ULUĞ BİR ÇINAR
İmâm Mâturîdî
Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Hazırlayan
Prof. Dr. Ahmet Kartal



ULUĞ BİR ÇINAR
İmâm Mâturîdî

Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Yayına Hazırlayan
Ahmet Kartal

Koordinatör
Derya Aydın

Grafik Uygulama
Sercan Arslan

Mizampaj
Çelebi Şenel

1. Baskı, 2014 İstanbul

Baskı Cilt

Ofis Yayın Matbaacılık, Güven Sanayi Sitesi, B Blok
No: 386 Tel: (0212) 576 47 15
Topkapı/İSTANBUL

Sertifika No: 19492



DOĞU ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
Bab-ı Ali Yokuşu, Cermal Nadir Sk. B.Milas Han
No: 24/114 Sirkeci/İstanbul Tel: (0212) 520 27 19



Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

22.12.1964'te Samsun'un Çarşamba ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Çarşamba'da yaptı. 1986-1987 Eğitim-Öğretim yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu ve 12.10.1987 yılından itibaren dört buçuk yıl süreyle Manisa Atatürk Ortaokulu'nda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni olarak görev yaptı. Bu arada 20.08.1991 tarihinde Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde Kelâm ve İslâm Felsefesi Anabilim Dalı'na bağlı Kelâm Bilim Dalı'nda "Fıkıh-ı Ekber Şerhleri ve İlyâs b.İbrâhîm es-Sinobi'nin Fıkıh-ı Ekber Şerhi" adlı yüksek lisans tezini tamamladı. 21.05.1992 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi olarak atandı. Ayrıca kültürel değişim programı çerçevesinde 1 Ekim 1993-30 Eylül 1994 tarihleri arasında bilgi ve görgülerini artırmak üzere gittiği Suriye'de Şam-Yabancılar Arapça Öğretim Okulu'nda dil öğrenimi gördü ve alanıyla ilgili bilimsel araştırmalarda bulundu. 20.07.1999 tarihinde "Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmı'nda Ahlâk Düşüncesinin Bir Tahlili (Çözümlemesi)" konulu doktora tezini tamamladı. 09.06.2000 tarihinde Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Kelâm Anabilim Dalı Yardımcı Doçentlik kadrosuna atandı. 13.01.2009 tarihinde Doçent oldu. 26.02.2010 tarihinde Kelâm Anabilim dalı Doçentlik kadrosuna atandı. 03-28 Eylül 2012 tarihleri arasında Education First International Schools of English (Manchester)'da 4 haftalık dil kursuna katılarak dil düzey ve becerilerini geliştirdi. Halen Fakülte'deki görevini sürdürmektedir. Yazar, yabancı dil olarak İngilizce ve Arapça bilmektedir.

Yazarın, Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmı'nda Ahlâk Düşüncesi, Kadı Abdülcebbar' da Nedenellik Kuramı ile Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üzerine Kelâm Yazıları isimli yayınlanmış eserlerinin yanında, kelâm alanında daha çok epistemoloji, akılcılık, ahlâk felsefesi, politik teoloji, kötülük problemi, cevher-araz metafiziği, nedensellik kuramı, klâsik kelâm, kelâm alanında yenilenme ve yeniden yapılanma gibi temel sorunlar etrafında odaklanan ulusal dergilerde yayınlanmış birçok makalesi ve bildirisi bulunmaktadır.

Mâturîdî'nin Ahlâk Kuramı Üzerine Teolojik ve Felsefî Bir Çözümleme

Giriş: Değer, Ahlâk ve Etik Kavramları

Her insan topluluğunda, her toplumda, her tarihsel dönem ve her kültürde insanlar, buyurucu nitelikte ve bir olması gerekeni ifade eden şeyler altında "iyi" ve "kötü" olarak adlandırılan eylemlerde bulunurlar. İşte tek kişinin veya bir insan topluluğunun belli bir tarihsel dönemde belli türden eğilim, düşünce, inanç, töre, alışkanlık, görenek vb. ve bunlarda içerilmiş olan değer, buyruk, norm ve yasaklara göre düzenlenmiş ve bu haliyle gelenekleşmiş, yerleşmiş yaşam biçimine ahlâk (moral) denir. Ahlâk, genellikle insanların kendisine göre yaşadıkları bir ilkeler topluluğu, kurallar toplamı anlamına gelir. İnsanların birbirlerine karşı gösterdikleri davranışlarını düzenleyen, yöneten ve onlara kılavuzluk eden ilke ve kurallar bütünüdür. Ahlâk felsefesi ise, ahlâktan farklı olarak, bu davranışları felsefi olarak inceleyen, açıklamaya ve son tahlilde değerlendirmeye çalışan felsefi soruşturma dalıdır. Ahlâk üzerine düşünmeye ve felsefe yapmaya başlanınca, artık etik ya da ahlâk



felsefesi denen felsefe alanına adım adılmış olur.¹ Ahlâk felsefesi, nasıl yaşanması gerektiği konusunda kurallar koymayı amaçlar. Ahlâk felsefesinin çok daha temel sorunsalı, ödev, yükümlülük, erdem, iyi ve kötü kavramlaştırılmaları ve bunlara ilişkin yargıların irdelemesidir.² Etik (ahlâk felsefesi), ahlâkî olanın özünü ve temellerini araştıran felsefe öğretileridir. İnsanın kişisel ve toplumsal yaşamındaki ahlâkî davranışları ile ilgili sorunları ele alıp inceleyen bir felsefe dalını ifade eder. Bir başka söyleyişle etik, “İyi nedir?” ya da “Ne yapmalıyız?” gibi birtakım etik soruları kendisine ödev olarak koyan felsefe dalı olarak belirlenebilir.³

İnsan olguların ya da gerçekliğin karşısında salt seyirci olarak durmaz. Yani olgusal dünyayı yalnız seyretmekle kalmaz, aynı zamanda değerlendirmeye de girer. Bu gerçekliği güzel ya da çirkin, iyi ya da kötü, acı ya da tatlı, soylu ya da soysuz, kutlu ya da kutsuz bulur. Salt seyirci tutuma, ancak büyük güçle ulaşabildiğimiz, bunu da ancak ender anlarda yapabildiğimiz doğrudur. Yaşamımız genellikle değerlendirmeye, değerlerle belirlenir. Ahlâkî değerlerde kendine özgü olan, eyleme yönelik bir istektir. Yani bunlar, bütün değerler gibi olması gerekeni değil, hep yapılması gerekeni içerirler. Dinî değerler, estetik ve ahlâkî tepkilerin çok büyük bir kısmıyla iç içe bir vaziyette bulunur; ya ahlâkî ya da estetik değerlere giriyormuş gibi görünürler. Sözelimi, adam öldürme ahlâkî açıdan caniliktir, kötü bir eylemdir; oysa dinsel açıdan bambaşka bir şeydir, yani günahdır.⁴

Değer problemi felsefenin esaslı sorunlarından biridir. Ahlâkın bir teori, bir de pratiği vardır. Değerler teorisi yapan axiologue’lar, değerler sferine yönelik çözüm yolları ve açıklama tarzları farklılık gösterir. Değerler alanı, hem pratiği hem de teoriyi içine almaktadır. Sokrat’tan önceki filozoflarda felsefi araştırmanın temelini tabiat metafiziği oluşturuyordu. Ancak Sofistler ve Sokrat’tan itibaren insan ve değer problemi ortaya çıkmıştır. Şu halde değer felsefesinin, zımnen Sokrat’la, hatta Sofistlerle başladığını söylemek mümkündür. Yalnız varolan bir şeyin değeri olabilir. Değer varoluş alanına aittir. Var olmayan şeyin değeri olamaz. Değer, her şeyden önce bir varlığın tespitine dayanır ve ancak sezgi ile kavranabilir. Değerler, sezgi ile, yani duyu ve duygu ile kavrandıktan sonra kavramlarla ve önermelerle ifade edilir. Değerde asıl olan sezgidir, değer mantığı değildir. Asıl olan değer varlığıdır, değer üzerine hüküm değildir. Bizde kavramlardan önce bir değer

sezgisi vardır. Değer, hakikat nevinden ifade edilince, bir değer mantığı halini alır.⁵

Ortak duyu anlamı ile değer (kıymet) deyince, bizim kendisine muhtaç olduğumuz, kendisini aradığımız, bizi tamamlayan bir şeyi anlarız. Bu, en ilkel şekildedir en yüksek derecesine kadar bütün değerleri içine alabilir. Sözelimi, “Su bir değerdir” dediğimizde, her susadığımız vakit kendisini aradığımız ve kendisi ile ihtiyacımızı karşıladığımız şeyi anlamaktayız. Bu tahlile göre, değerde ilk bakışta psikolojik cihetten tamamlanmak istenen değerlendirme süreçleri karşısında bulunmaktayız. Esasında ilkel ihtiyaçlarımıza (gıda gibi basit ihtiyaçlar) ait konularla yüksek varlık derecelerine (estetik tablo) yönelen ihtiyaçlar arasındaki ayrılık, onlara başka açılardan bakılmasından ileri gelir. Yoksa sırf aralarında süje-obje ilişkisi olması bakımından bir fark yoktur. İnsan, kendi dışındaki bir şeye, herhangi bir objeye yönelmedikçe, onda ihtiyaçtan söz edilemez. Herhangi bir şey, yani ihtiyacın objesi, şimdi hazır bulunmayan bir şeydir. Şu halde ihtiyaç, bilincin bulunmayış haline yönelmesi demektir. İhtiyaç, kendi başına var olan objeye çevrilen bilincin eylemidir. Onun yöneldiği obje değerdir. Objeye, bizim yoksun olduğumuz şey olduğundan, halen hazır değil, ancak ileride hazır olabilecek olan şeydir. Değerde ihtiyaç, bulunmayan objeye çevrildiği her değer sürecinde süje, bulunmayan obje ile bulunmayan obje arasında duyu verileri ve arzular bu objelerin tamamlayıcıları ve muhtevaları görevini görürler. Değerler alanı duyulur âleminden duyulur-olmayan âleme, gerçekten ideale yönelen bir eylem içinde gelişir. Her değer tespiti, süje ile obje arasında duyu verilerinin girmesi ile mümkün olduğu, süjeden objeye doğru yürüyüş, ancak bu verilerin genişlemesi ile kabil olacağı için, değerlendirme süreci ilerleyici bir süreçtir. Duyulur verilerden kazandığımız her yeni adım ile değer alanı biraz daha genişler. Değer daima değerlendirme içinde meydana çıkar. Her değerlendirmede, hem süje hem aşkın obje, hem de ikisi arasında duyu verileri olacaktır. Eylem içinde değerlendirmenin hedefi olan aşkın obje, değer kendisi olacaktır. Değerlendirme, bilmede olduğu gibi bilinenlerin aydınlaştırılması şeklinde değil; bizde eksik olan ve bilinmeyen bir şeye bilinen nitelikler aracılığı ile nüfuz etmeden doğar. Eksikliğini duyduğumuz, fakat ne olduğunu bilmediğimiz bir şeye yöneliriz ki, ihtiyaç tam da odur.⁶



Değer, kişinin, isteyen, gereksinme duyan, erek koyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren bir şeydir. İnsanların gereksinme, duyma biçimi ve istemlerinin türlü türlü oluşu, değerlemeleri de çoğalttığından sayısız değer türleriyle karşılaşılır. Ayrıca, birine yüksek bir değer olarak görünen bir şey, bir başkasına değeri az ya da değersiz olarak görünebilir.

Değerler, biçimsel olarak olumlu ve olumsuz, görelî ve salt, öznel ve nesnel değerler olarak ayrılırlar; içerik bakımından ise, nesne değerleri (hoş, yararlı, kullanışlı), mantıksal değerler (doğru, yanlış), ahlâksal değerler (iyi, kötü), sanat değerleri (güzel, çirkin), dinsel değerler (sevap, günah) olarak ayrılırlar.⁷

Ahlâkî davranışın en ayırt edici özelliği, birtakım insanların ve düşüncelerin iyi ve kötü hükümleri çerçevesinde ele alınmasıdır. Biz bu türlü hükümlere değer hükümleri adını vermekteyiz. Değer hükümleri, bir şeyin arzu edilebilir (iyi) veya edilemez (kötü) olduğunu belirten ifadelerdir. İnsanlar, şeyler, insanların davranış ve niyetleri hakkında değer hükümleri veririz. Sözelimi, "Çalışkanlık iyi bir vasıftır", "Yardımsızlık erdemdir", "Mehmet iyi çocuktur" gibi. Değerler, bizim zihni (kognitiv) muhtevamızın başlıca unsurlarıdır. İnsanın, iyi ve kötü kategorilerine sokmadığı düşünce ve davranış pek azdır. Değer hükmü, bir şeyin arzu edilir veya edilemez olduğunu belirten ifade olduğuna göre, o halde değer bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez olduğu hakkındaki bir inançtır. Fakat değer, acaba sadece bir inançtan, sübjektif bir yakıştırmadan mı ibarettir? Bizim inancımızın dışında objektif bir gerçeği temsil etmez mi? İşte ahlâk felsefesinin en eski, en çözülemez ve en çetrefilli görünen meselesi işte budur. Dolayısıyla çeşitli felsefi ekoller ahlâkın dayandırılması gereken temel değer konusunda değişik görüşler getirmişlerdir.⁸Nitekim bu bağlamda kelâmî düşünce geleneğinde de "İlâhî öznellik" ve "İlâhî nesnellik" olmak üzere iki değer teorisinin geliştirildiğine ve bu iki değer teorisinin temel dinamiklerinin ve açılımlarının nesnellik, öznellik, mutlaklık ve görecelik kavramları ışığında ortaya konduğuna tanık olmaktadır.

İslâm kelâmında ahlâk-teoloji ilişkisi özel bir yere sahiptir. Kelâm alanında, İslâm filozoflarında olduğu gibi, ayrı ve müstakil başlık altında ahlâk konusunun ele alındığı görülmez. Ancak, kelâm eserleri, dikkatlice incelendiğinde çeşitli başlıklar altında bazı ahlâkî kavramlara ve meselelere sorunlara yer verildiğini, genel olarak konunun Allah, evren, tabiat ve insan cihetinden işlendiğini, ama toplumsal platformda pek

tahlil edilemediğini müşahede etmekteyiz. İslâm kelâmcılarının, ahlâk sorunlarına, ef'âlü'l-'ibâd, et-tâ'dil ve't-tecvîr, husûn ve kubuh, et-tahsîn ve't-takbîh, adl, salah-aslah, va'd, va'id, hikmet ve sefeh, emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehy 'ani'l-münker, kaza ve kader, Allah'ın sıfatları ve fiilleri vb. birtakım başlıklar altında temas ettikleri anlaşılmaktadır. Bu ahlâkî kavramların özenle seçimi ve çözümlenmesinde, Cebriyye, Eş'ariyye, Mu'tezile gibi ister içte olsun, isterse Seneviyye, Mecûsilik, Zerdüştlük, Manihezim, Sâbilik, Brahmanizm, Sümeniyye gibi dışta olsun, hasımlara karşı duyulan tepkinin büyük bir rol oynadığını söylemek mümkündür. Ayrıca, İslâm kelâmcılarının içinde yaşadıkları dönemin dinî, siyasî, sosyal ve kültürel konjonktürünün ve ortamının da bu ahlâkî içerikli kavramlara yer verilmesinde etkili olduğunu belirtmek mümkündür. Sözelimi, İslâm kelâmcılarının ahlâkî kavramlar listesinde başat yer işgal eden iyikötü, doğruluk-yalan, adalet-zulüm, birr-cevr (fucûr) terimlerine bakıldığında, bunları o dönemin itikâdî, siyasî, toplumsal ve kültürel atmosferinden ayrı düşünmek mümkün görünmemektedir. Çünkü İslâm toplumunda zulüm ya da cevr kavramının, ilk defa, cebrî ve fatalist kader düşüncesinin arkasına sığınan Emevî halifelerinin, halka karşı uyguladıkları şiddet, zulüm ve baskı politikalarına ve uygulamalarına itikâdî sistemlerinde üstü kapalı olarak reaksiyon gösteren Ma'bed el-Cühenî, Atâ b. Yesâr, Gaylân ed-Dımeşkî gibi ilk Kaderiyeciler tarafından tartışma gündemine sokulduğunu⁹ve daha sonra Kaderiyecilerin bu tepkilerinin, Mu'tezile kelâmcılarınca adalet ilkesi ışığında geliştirilerek daha sistemli bir biçimde sürdürüldüğünü belirtmek mümkündür.¹⁰Kaderiyye'ye mensûp olanlar, hayır ve şerrin İlâhî kadere nispet edilemeyeceğini savunmakta ve dolaylı kadeiri inkâr etmekteydiler. Şu halde, kelâmında ahlâkî kavramların tartışma gündemine sokulmasında siyasal faktörler de, önemli ölçüde etkili ve yönlendirici olmuştur, denebilir. Çünkü İslâm düşüncesinde ahlâk-siyaset arasındaki münasebeti açıklama ve anlamlandırma zorunluluğu, ahlâkî kavramların içeriklerinin tespiti, belirlemesi ve tahlilinde rol oynayan en önemli saiklerden biridir.

Kelâmında ahlâk nazariyesi, Kur'an'da ve Hadislerde normatif istemler ve buyruklar üzerine bir düşünme ameliyesini ve bu istemler ve buyrukların felsefi açıdan araştırmaya tabi tutulmasını ifade etmektedir. İslâm kelâmcılarının ahlâkî inceleme konusu olarak belirledikleri sorulara verdikleri yanıtları tespit etmek



imkânsız değildir. Bu sorular; özgür irade (kader) problemi ve bunun ilâhî kudretle münasebeti, doğru (birr) ve yanlışın tabiatı, Allah'ın dünyevî işlerdeki adaleti ve âhiretteki yargılamasının hakikati olmak üzere üç mesele üzerinde düğümlenmektedir. Kelâmî ahlâk kuramları Kur'ân ve Hadislere dayanmakla beraber ağırlıklı olarak akli metot ve kategorilere dayanan teorilerdir. Bu teorilerin üç büyük öncüsü şöyle ortaya konabilir: 1) VIII. ve X. asırlarda temel deontolojik varsayımlarla akılcı İslâm ahlâk sistemini oluşturan Mu'tezile, 2) filozofların akli metotlarını tamamen reddetmemekle beraber, Kur'ân'ın tek yaratıcı, teşri' sahibi ve de âlemdeki varlığın ve iyiliğin nihâî kaynağı olan kudret sahibi İlâh'ı kavramına bağlı kalan aşırı irâdecî bir ahlâk sistemini savunan Eş'arîlik ve 3) bir de, tebliğimizde ele almaya ve çözümlemeye çalıştığımız üzere kelâm alanında bu iki ahlâk nazariyesine tıpatıp benzemeyen, orijinal ve kelâmî ahlâk problemlerini kendine özgü mantığıyla adalet, hikmet ve rahmet temelli ve ağırlıklı çözüme kavuşturmaya girişen Mâturîdîlik.¹¹

İslâm düşüncesi tarihinde Ehl-i Sünnet kelâm okulunun iki kanadından birinin kurucusu sayılan, büyük Türk bilgini şöhretine erişen ve "Alemü'l-Hüdâ (Hidayet Meşalesi)", "İmâmü'l-Hüdâ (Hidayet Önderi)", "İmâmü'l-Mütেকellimîn (Kelâmcıların Önderi)" gibi birtakım lakaplarla anılma onuruna layık olan İmâm Mâturîdî'nin ortaya koyduğu ahlâk nazariyesi, genel ahlâk düşüncesi tarihi içinde önemli bir halkayı oluşturmakta; İslâm düşüncesi tarihi içinde ise, toplumsal ve kültürel sonuçlarıyla özel bir öneme sahip bulunmaktadır. Mâturîdî, ortaya koyduğu aklın bilişsellik imkânına dayanan ve nesnelci unsurlar taşıyan ahlâk teolojisi ile İslâm düşüncesinde geliştirilen ahlâk nazariyelerinin güçlendirilmesi, zenginleşmesini ve daha anlaşılır hale getirilmesini sağlamıştır. Çünkü Ehl-i Sünnet kelâmcısı olarak Mâturîdî, Kur'ân'ı tevhid merkezli çerçevede ya da teolojik dünya görüşü ışığında okuyup, nakil ve akli bütünleştirerek geliştirdiği dinî ahlâk anlayışıyla bize geniş bir perspektif sunmakta ve etik düşünce sisteminde içi çe giyirdiği bazı yaklaşımlarla ahlâkî kavramların mahiyetini daha iyi aydınlığa kavuşturmaktadır.

İmâm Mâturîdî, kelâmî eserlerinde ortaya koyduğu ahlâkî kavramları, "Kitâbü'l-Tevhîd" ve "Akîde Risâlesi" yanında, "Te'vilâtü'l-Kur'ân (Te'vilâtü Ehlî's-Sünne)" adlı tefsirinde daha detaylı bir biçimde ele almakta; böylece ahlâkî değerler manzûmesi sayıca artmakta, zenginleşmekte ve çeşitlenmektedir. Bunda, Te'vilât'in,

kelâm kitabı olmaktan ziyade bir tefsir eseri olmasının, dolayısıyla hemen hemen bütün âyetlerde yer alan değer içerikli kavramlara hem bireysel hem de toplumsal yönleriyle temas etme imkânı ve onlara yorum getirme çabasının büyük bir etkisinin olduğunu söylememiz de mümkündür. Söz konusu tefsirinde, her âyeti ilgili diğer âyetlerle de ayrıntılı bir biçimde incelediği gözlemlenen Mâturîdî, Te'vilât adlı tefsirinde, ahlâkî hakikatleri, kelâmî eserlerinde ana hatlarıyla ele aldığı ahlâk teolojisi ışığında detaylandırmakta ve örneklendirmektedir. Çünkü Kur'ân, aynı zamanda ahlâkî içerikli normatif buyruklar ve kavramlar örgüsüne sahip İlâhî bir kitap olduğundan, itikâdî hükümler ile amelî (fıkhi/taabbüdî) hükümler ve pratik ibadetler yanında, ahlâkî hükümler de Kur'ân'da yekûn olarak önemli bir yer tutmaktadır. Hal böyle olunca, İmâm Mâturîdî de, ahlâkî hükümleri kendi objektif ahlâk anlayışı çerçevesinde sağlam akılla kavranabilecek nitelikler olarak açıklamış; bu ahlâkî hakikatlerin ve kavramların muhtevalarını belirlemeye ve sonuçlarını tespit etmeye çalışmıştır.

Mâturîdî'nin ahlâk anlayışı, dinî ahlâkın temel kavramları, etik nesnellik, değerlerin bilişselliği ve kaynağı ile ontolojik statüsü, Allah'ın fiilleri ve hikmet, yapabilme gücü ve dinî-ahlâkî yükümlülük, insanın fiilleri ve sorumluluğu, mutluluk, Euthyphron dilemi, dinî ahlâkın işlevi ve bağlayıcılığı ile teolojik sonuçları bakımından ele alınmaya çalışılacaktır.

Mâturîdî'de Dinî Ahlâkın Temel Kavramları

Mâturîdî, nesne ve olayların gerçekliklerini, yani eşyanın hakikatlerini kabul etmektedir. Çünkü ona göre, nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakâiku'l-eyyâ) bilinmesine götüren yollar ya da bilinmesini sağlayan kaynaklar üç çeşittir: İdrâk (el-ayân), haberler ve istidlâl/ince düşünme (nazar).¹² Dolayısıyla tıpkı nesnel gerçeklikler gibi değerler de bu kaynaklar vasıtasıyla kavranabilir. Çünkü Mâturîdî, ahlâkî sisteminde değerlerin nesnel gerçekliğini kabul ettiği için, onları sağlam akılla kavramanın imkânına zemin hazırlamaktadır. Ona göre, bu ahlâkî hakikatlerin bir kısmı, kendiliğinden apaçık doğrular olduğu için, akli açık seçiklikle (bi-bidâyetü'l-ukûl) kavranır; bir kısmı ise derinlemesine düşünme (nazar) ve akıl yürütme kanalıyla elde edilir.

Sem' şeriatın; akıl dinin;¹³ duyular ise fiziki âlemin bilgisine ulaştırılan kaynaktır.¹⁴ Mâturîdî'ye göre, elçi gönderildikten sonra insanların Allah'a karşı bahanelerinin kalmaması, hakikatte ancak bilinmelerinin yolu akıl değil, sem' olan ibadetler ve şeriatler



hakkında söz konusudur. Dine gelince, onun gerekliliğinin yolu, akıldır. Bu konuda insanların Allah'a karşı hiçbir bahanesi olmaz, zira herkesin hilkatine, kendileri hakkında teemmül ve tefekkür ettikleri takdirde, Allah'ın varlığına, vahdâniyyetine ve rubûbiyyetine götürecek deliller nakşedilmiştir. Lâkin Allah elçileri, insanların bahaneleri olmasa bile, onların bu konuda mazeret göstermelerine engel olmak için göndermiştir. Eğer hakikatte mazeret ve bahane gösterilecek olursa, ibadetler ve şeriatler hususunda ileri sürülebilir. Dolayısıyla Allah, onların bahanelerinin ve mazeret göstermelerinin önünü kesmek üzere insanoğluna elçiler göndermiştir.¹⁵

Mâturîdî, din konusunda resûlü değil, akli yetkili olarak görmektedir. Ona göre resûllerin gönderilmesi şeriatle ilgili bir husustur. Çünkü Allah'ı bilmek aklın zorunludur. Eğer Allah hiçbir resûl göndermeseydi, yine de insanların akıllarıyla Allah'ın varlığını ve birliğini, O'nun layık olduğu sıfatlarla tanınmasını ve Allah'ın evrenin yaratıcısı olduğunu bilmesi icap ederdi.¹⁶Nitekim Mâturîdî'ye göre, insanın nesnelere âlemi ya da duyulur âlem hakkında fikir yürütmek sûretiyle aklını kullanması, bu sayede nesnelere başlangıç ve sonuçlarıyla ilgili olarak gizli kalan yönlerini ve ayrıca sonradan vücut bulup bir yaratıcının varlığına delil oluşturmalarını tespit edip öğrenmesi kendisini nefsanî arzularından alıkoyacaktır.¹⁷ Mâturîdî'ye göre, aslında insan, bireysel gayret göstererek tefekkür ve tedebbürle bunları akıl yoluyla bilir. Hattâ akıl, "Allah'ın bazı sıfatları nitelendiğine de kesinlikle hükmeder".¹⁸Bu nedenle vahiy ulaşmayan kimse, din konusunda mazur görülemez ve bundan sorumludur. Hattâ Resûlün gelmesi, Allah'ın varlığını haber vermek için değil, onu tekit etmek içindir; din için resul değil, akıl şarttır. Resûller ise, ibadetlerin, hadlerin ve cizyenin miktarı ve şeklini (mukadderât ve mahdûdât: kemmiyyet ve keyfiyyet) belirlemek için Şeriat konusunda gereklidir.¹⁹

Eşyanın güzellik ve çirkinlikleri, insanların fiillerinin iyi ve kötü oluşu hususunda, duyuların algılayışı ve haberlerin bildirmesi söz konusu olsa dahi, gerçeğin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmek gerekir. Zararlı ve yararlı olan insan emeği ürünü şeyler de aynı durumdadır.²⁰

Mâturîdî'nin, "O size, dinden Nûh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrâhime, Mûsâ'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi şeriat (hukuk düzeni) yaptı" (eş-Şûrâ sûresi, 42/13) meâlindeki âyete getirdiği yoruma bakıldığında, din; mezhep ve itikâdî ifade etmektedir.

Yüce Allah, dini "el" takısı muarref (belirli) bir sözcük olarak zikretmiştir ve buradaki el takısı cins için kullanılır. Yüce Allah sanki bu âyet ile şunu demek istemektedir: Allah size, genel olarak (cümleten) dinlerden Nûh'a ve zikrettiği diğer nebilere tavsiye ettiği, yani Yüce Allah'ı birlemeyi (tevhîd) ve O'na ibadet etmeyi içeren dini şeriat yaptı. Nebiler ve elçilerin hepsi; "Sizden her biriniz için bir şeriat (şir'aten) ve bir yol (minhâcen) belirledik" (el-Mâide sûresi, 5/48) içerikli âyet gereği, getirdikleri şeriatler ve hükümler değişiklik gösterse bile, insanoğlunu, ancak Allah'ı birlemeye ve O'na ibadet etmeye çağırarak için gönderilmişlerdir.²¹

Mâturîdî'ye göre, Allah nefsi biçimlendirmiş, yani onu meşakkat, sıkıntı, zorluk, zahmet, belâ ve sıkıntı (kûlfet ve mihnet) çekecek ve kabîh ile haseni birbirinden ayırt edebilecek (temyiz) ve hayır ve şer türünden işlerin akîbetlerini bilebilecek şekilde düzenlemiştir. Mâturîdî'ye göre, Allah, nefse bozukluğunu (isyânını) ve korunmasını (itâatını) açıklamış ve bildirmiştir. Her kim bilgilerin yaratılış (hilkat) gereği olduğunu iddia ederse, bu ayetle delil gösterir ve böylece Yüce Allah'ın nefse fücûrunu ve takvasını öğrettiğini (ta'lîm) haber verdiğini ve nefse her çirkin olanın çirkinliğinin ve her güzel olanın güzelliğinin kendisiyle bilindiği ölçütü yerleştirdiğini söyler. Mâturîdî'ye göre aslanan şudur ki, eşyanın güzelliği ve çirkinliği akli açık seçiklikle (bi-bidâyetil'ukûl) genel olarak (cümleten) bilinir. Fakat akıllar hem her güzelin güzelliğini hem de her çirkinin çirkinliğini ona tek tek işaret ederek ve onu göstererek bilemez. Bu, ancak ya elçilerin dilleriyle gelen bir haberle ya da akıl kullanmakla/akıl kullanımıyla üretilen düşünceyle (bi-isti'mâlî'l-fıkr) bilinir. Nitekim insan, nefsin, tab'an lezzetler ve menfaatlardan hoşlandığını ve tiksinti verici/hoşlanılmayan şeyler (el-mekârih) ve elementlerden nefret ettiğini bulur. Fakat insan, her faydalanan şeyin ve eşyanın özlerinin zararının bilgisini onlara tek tek işaret ederek ayrıntılı olarak bilemez, insan ancak bunu deneyim kazanarak (bi'z-zevk) bilir. Benzer şekilde göz, renkleri algılar (idrâk), lâkin onun ne güzelliğini ne de çirkinliğini bilebilir. Bilakis, güzellik ve çirkinliğinin arasını ayıran temel ölçüt akıldır. Buna göre, çirkinlerin çirkinliği ve güzelin güzelliği aklın tab'ına mücmel olarak (cümleten) konulmuştur. Çirkinlik ve güzellik değerleri, özerinde her birine işaret ederek/göstererek ancak anıldığı şekliyle birbirinden ayırt edilir. Allah'ın, "Ona bozukluğunu ve korunmasını ilham edene andolsun



ki” (eş-Şems sûresi, 91/8) içerikli sözü, bir yandan Allah, o nefsin özüne kabîhi hasenden, pisi (habis) temiz (tayyib)den ayıran, bir yandan da fücûrun çirkinliğini takvânın güzelliğinden ayırt eden şeyi, yani ölçütü koydu, demektir. İşte bu nedenle sıkıntı (mihnet) ve zorluk (külfet), temyiz gücüne erişebilmesi için nefse gerekli olur. Bundan başka o, bu hususu bilmeye, ya elçilerle ya da aklın ürettiği bilgiyi kullanmakla (bi-isti'mâlî'l-fıkr) erişir.²²

Değerlerin kaynağı olarak meseleye bakıldığında, Mâturîdî, daha başlangıçta Allah'ın insanın fitratına iyilik ve kötülük kategorilerini genel olarak yerleştirmiş ve zihnini bu niteliklerle donatmış olması fikrini ileri sürer; çünkü Allah insanlara imanı sevdirmiş (habbebe), onu kalplerinde süslemiş (zeyyene); küfrü, fıskı ve isyânı çirkin göstermiştir (kerrehe) (el-Hururât sûresi, 49/7). Böylece Allah, insan fitratına konmuş bu eğilimlerle birlikte, elçisi yoluyla/vasıtasıyla bunun farkına varılmasını ve bu değer duygusunun gelişimini sağlamaktadır. Dolayısıyla, bütün bu kanallar, insanın değer duygusunu zinde tutmakta ve doğru eylemde bulunmasının yollarını göstermektedir. Ahlâkî anlamda böyle bir bilinçle doğru edinilen bilgi doğru eyleme dönüşmektedir. Çünkü Mâturîdî'ye göre, aynı zamanda insan amaçlı ve bilinçli olarak davranan ahlâkî bir varlıktır. Allah'ın Elçisi onların değer duygularını gelişimine yardımcı olmakta ve onları ahlâkî fiiller sergilemelerine teşvik etmektedir. Böylece Mâturîdî'nin ahlâk sisteminde peygamberliğin de önemli bir işlev gördüğünü söylemekte fayda bulunmaktadır. Dolayısıyla Mâturîdî, Eş'arilerin aksine, Kur'an'ın bildirimleri ışığında iyiliklerin Allah'ın meşîeti, irade rıza ve sevmesi ile, kötülükleri ise Allah'ın hoşnut olmaması ve kızması ile açıklamaktadır.²³Bu durum, Eş'arilerin İlâhî öznellik görüşünün aksine, Mâturîdî'nin nesnel ahlâk anlayışında farklı bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da, Mâturîdî'nin her iki kategoriye bu yönüyle bir gerçeklik atfettiğini ve dolayısıyla bunları Allah'ın sıfatlarıyla da ilişkilendirdiğini söylememiz mümkündür. İmâm Mâturîdî, tüm bunların Allah'ın meşîet, irade, rıza, muhabbet, sevme ve kızmasından ayrı düşünülmemeyeceği hususuna parmak basmaktadır.

Mâturîdî, şükretmeyi, Allah'ı birleme ve O'na kulluk etme olarak yorumlamaktadır. Şöyle ki, eğer şükrederseniz, sizin için ona razı olur. Allah'ın size saydığı nimetlere nankörlük ederseniz, Allah sizin imanınıza muhtaç değildir. Eğer Allah'ın size saydığı nimetlere şükrederseniz, bunu sizden kabul eder. Mâturîdî'ye

göre, bu âyetin aslı şudur ki, Yüce Allah insanlara hidayet yolunu açıklamış, onları bu yola teşvik etmiş, onlarda buna uyma isteğini uyandırmış; insanlara dalâlet yolunu açıklamış ve onları o yoldan sakındırmıştır. Daha sonra, bunun, hidâyet yoluna giren kimseye ait olduğunu ve dalaletin, o yola giren kimsiyi dalaletle götürdüğünü/sevk ettiğini açıklamıştır.²⁴ Allah'ın, hidayet yoluna giren kimsenin kendisi için girdiği yolun âkibetine razı oluğunu söylemesi, Yüce Allah'ın “Yüzler de var ki o gün nimet içinde mutlu” (el-Ğâşiye sûresi, 88/8) sözü gibidir. Dalâlet ve küfür yoluna giren, âkibette bu yoldan hoşlanmayan kimsenin durumu, Yüce Allah'ın, “İnkâr edenlere de bağırlıdır: Allah'ın (size) kızması, sizin kendinize kızmanızdan daha büyüktür. Zira siz imana çağırıldınız da, inkâr ederdiniz!” (el-Mü'min sûresi, 40/10) sözü gibidir. Böylece Allah, kendilerine bağırıldığında ve yolu şaşırıldıklarını bildiklerinde, onların kendi kendilerine kızmalarını haber vermiştir.²⁵Burada Mâturîdî'nin, ahlâkî düşünce sisteminde âkibet ya da avâkıb terimlerine özel bir yer vermekte olduğu görülmektedir. Çünkü insan eylemlerinin durumunu öte dünyaya bağlı olarak açıklayan ve hatırlatan bu terimler, Mâturîdî'nin etik anlayışının bel kemiğini oluşturmaktadır.

Eş'ariler, din gelmeden önce değerlerin hükmünün bulunmadığını savunmaktadırlar. Eş'ariler, fiillerle ilgili öne sürdükleri onların ne iyi ne de kötü olan (nötr/değersiz) savından hareketle böyle bir anlayışı, Muttezile'nin ve Mâturîdilerin ayrımındaki bütün nesnel değerlere varıncaya kadar uygulamaktadırlar. Bunu yaparken de, insan aklının değerlere yönelik bilişselliğini ve değerlerin akden idrak edilebilirliğini ortadan kaldırmaktadırlar. Çünkü Eş'ariler, iyi ya da kötü ne varsa, her şeyin ancak ilâhî emir ve yasaklarla iyi ve kötü vasfını kazanmış olabileceğini savunmaktadırlar. Onlara göre din gönderilmeden ya da vahiy tebliğati ulaşmış olmadan beşerî düzlemde değerler nötr (hükümsüz) bir vaziyette bulunmaktadır. İnsanoğlu, aklıyla bu değerlerin iyiliğini ya da kötülüğünü tespit edip kavrayamaz. Çünkü insan aklı, bu değerler alanında kendisini öznellik ve görecelilikten kurtaramaz. Tanrı'nın iradesi, Peygamberler göndermek sûretiyle değerlere muhteva kazandırır ve böylece onların mahiyetini belirleyen emirler ve yasaklar getirerek bunların anlamlarını bulanıklıktan kurtarmak sûretiyle netleştirip mutlak hale sokar.²⁶

Ehl-i Sünnet'e göre, bütün şer'î vecibeler, sem' (nakil) yoluyla elde edilir; bütün bilgiler de akıl yoluyla



edinilir. Çünkü akıl bir şeyi iyi ve kötü yapmaz ve icap ettirmez; farz ve vâcip kılıcı kaynak akıl değildir.²⁷ Nitekim Eş'arî'ye göre, bütün vâcip naklidir; akıl hiçbir şeyi vâcip kılamaz. Onun bir şeyi iyi (hasen) ve kötü (kabîh) yapması da düşünülemez. Allah'ı bilme akıl ile elde edilebilir, ama bunu bilmeyi nakil gerektirir. Nitekim Allah Kur'an'da, "Kim yola gelirse, kendisi için yola gelmiş olur, kim de saparsa kendi aleyhine sapar. Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü taşımaz. Biz elçi göndermedikçe azap edecek değiliz" (el-İsrâ sûresi, 17/15) diye buyurmaktadır. Nimet verene şükür, itâat edenin sevâp, isyân edenin de ceza görmesi, aynı şekilde mükellefe akulla değil, nakille gerekmektedir. Allah'a akıl yoluyla ne lütuf ne aslah (en iyiyi yapma) hiçbir şey gerekmez.²⁸ Şer'î hükümler alanında da Eş'arîliği Mu'tezile'ye muhalefet eder bulmaktayız. Mu'tezile'nin akli şer'î bir hakem yaptığı görülmektedir. Onlar, bu şer'î hakemi akli olan iyilik ve kötülüğe uygun olarak sınıflamaktadırlar. Eş'arîlik ise, şeriat gelmeden önce insanların fiillerinin hükmü olmadığı ve hükmün sâbit oluşunun akulla değil, fakat şeriatla olduğu görüşünü benimsemiş, akli farz ve haram kulan mesabesine koymamıştır. Durum böyle olunca, emr olunan bir fiil, şeriat emrettiğinden güzel (hasen) olup, kendisi bizzat güzel (hasen) olduğu için emr olunmamıştır. Aynı şekilde yasaklanan fiil de nehy olduğundan çirkin, kabîh ve fenadır. Çirkin (kabîh) olduğundan yasaklanmamıştır. Hüküm sahibi kanun vazededir. Bu hususta akla yer yoktur. Fakat akıl, şer'î hitabı anlamada âletten başka bir şey değildir.²⁹ el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* adlı eserinde, hüküm sahibinin Allah olduğunu, aklın bir şeyi iyi ve fena yapamayacağı, şeriat gelmeden önce fiillerin hükmü olmadığı görüşündedir.³⁰ Eş'arî imamlarından ve Fıkıh Usûlu âlimlerinden Seyfeddin el-Âmidî (ölm. 641/1243), bu meselede önceki Eş'arî bilginlerinin görüşünü kabul etmiştir. Ona göre, Allah'tan başka hüküm veren yoktur. Ancak O'nun verdiği hüküm vardır. Aklın bir şeyi iyi ve fena yapması gerekli değildir. Aklen nimet verene şükür icap etmez. Şeriat gelmeden hüküm yoktur. Hüküm şeriat verir. İyi ve fenayı tayin eden Allah'ın şeriatıdır.³¹

Mâturîdî, ahlâkî değerleri çözümlenme konusunda Mu'tezile ile Eş'arî arasında, fakat Mu'tezile'ye daha yakın bir yol tutar. Ona göre, bir şey kendi zâtı itibarıyla iyidir veya kötüdür. Akıl, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilebilir. Mâturîdî, husun ve kubuh mevzuunda aklın ve naklin oynadığı rolü şöyle özetleyip ortaya koymaktadır: 1) Şerîata hacet kalmaksızın,

sadece akulla iyiliği bilinen şeyler. 2) Yine Şerîata hacet kalmaksızın sadece akulla kötülüğü bilinen şeyler. 3) İyiliği veya kötülüğü şüpheli olan şeyler. Bu gibi şeyler, akulla halledilemediği için ancak şeriatla bilinir. Ancak Mâturîdî, teklifin akıl yoluyla değil, ilâhî emirle vâcip olduğu inancındadır. Halbuki Mu'tezile'ye göre, bir şeyi iyi yapmak veya nehyetmek aklın teklifi ile olur.³²

Mâturîdî düşüncede iyi, kötü kategorileri ve bu ikisi arasında mümkün olan ne iyi ne de kötü-olan (nötr) sınıflamadan söz edildiğini görmekteyiz. İhtiyaç, durum ve koşullara göre değişebilenler, bu üçüncü kategoride ortaya çıkıp belirginleşmektedir. Bu da, Mâturîdî düşüncenin, çetrefilli ve tartışmalı bir mesele olan ahlâkî değerler alanını aydınlatmaya ve çözümlenmeye yönelik yeni bir boyutla karşımıza çıkmakta olduğunu göstermektedir. Çünkü bazen etik değerlendirmelerde ahlâkî fiilleri ve tabii olguların izahı ve anlamlandırılmasını tek bir kuram ya da yaklaşım üzerinden düşünmek güçlük ve sıkıntı doğurabilmektedir. İşte Mâturîdî'nin bu ara kategori formülüyle bu zorluğu aştığını söylememiz mümkündür.

Mâturîdî, arada bulunma halini, yani din gönderilmeden ve dini hükümler yerleşmeden önce değerlerin hükümsüz (nötr) bir vaziyette bulunuşunu, bir yandan nesnelere ve olgulara, bir yandan da insan fiillerine tatbik edip açıklamaya girişmektedir. Ki bu noktada ontolojik temelde özellikle "mümkün" kavramından istifade ettiği dikkat çekmektedir.

Mâturîdî, esasların (akli hükümlerin) üç kısma ayrıldığını belirtmektedir: Mümteni', vâcip ve ikisinin ortası olan mümkün. Âlemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Akli açıdan vâcip, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdur; mümteni' de aynı durumdadır. Mümkün, farklı konuların bulunduğu bir alandır; çünkü o, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer bir mülkiyete intikal eden bir şeydir. Mümkünde herhangi bir alternatifi vâcip kılınması veya mümteni' olması akli açıdan söz konusu değildir. Peygamberler, her konuda mümkünün tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler.³³

Mâturîdî kelâmcısı el-Pezdevî'ye göre ise, peygamber göndermeyi kabul etmeyenlerin aklın bu hususta yeterli olduğunu iddia etmeleri yerinde bir davranış değildir. Oysa gerçek böyle değildir. Çünkü akıl, ibadetlerin keyfiyetini ve miktarlarını bilemez ve gösteremez. Kul ise Mevlâsına ibadete muhtaçtır. Aynı şekilde akıl zulümlerde, hâdiselerde ve cezalarda şer'î



ahkâmı gösteremez. Akıl kulları koruma, zâlimleri zulümden men etmede bir şey yapamaz. O halde insanları idare eden bir yol göstericiye (seyise) ihtiyaç vardır. Bu rehber insanları idarede cezalara muktedir olur ki, akılla söz konusu cezaların miktarı bilinemez. Bunun için düşünürler, cezaların ve tedbirlerin miktarı konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Düşünürler tedbirlerde ve hükümlerde akıllarıyla ihtilaf etmişler ve böylece birbirlerine düşmüşlerdir. İnsanlar akıllarıyla baş başa ve serbest bırakılmış olsa, kul olmaktan çıkarlar, onlardan kulluk âlâmeti kalkar. Öyleyse insanlar hakkında Allah tarafından; kulluklarını gösterebilmeleri için, uyacakları emirler, cezalar, yasaklar ve ibadetler gereklidir. O halde Peygamber gönderme aklen güzel bir şeydir.³⁴ Pezdevî, aklın çirkin kılıcı ve güzel yapıcı bir vasita olmadığını ileri sürer. Ama ona göre, akıl hasenî ve kabîhî (güzel ve çirkinî) bilir ve kavrar. Peygamberler lisaniyle çirkin ve güzel kılan Allah'tır.³⁵ Burada el-Pezdevî, aklın ibadetlerin keyfiyetini ve miktarlarını bilemeyeceği, fakat ahlâkî manada husûn ve kubhu kavrayabileceği hususunun altını çizmektedir. Tıpkı Mu'tezile'de olduğu gibi, Mâturîdî düşüncede de şer'î hükümleri ve ibadetleri bilme ile ahlâkî hakikatleri kavramanın birbirinden ayırt edilmeye çalışıldığına tanık olmaktadır.

Sonuçta, Mâturîdî, aklın; bir âlet değil de, iyinin, kötünün, güzelin ve çirkinin kendisiyle kavrandığı bir ölçü olduğunu savunmaktadır. İnsan akıl ile faydalı olanları zararlılardan, kirliyi temizden, iyiyi kötüden ayırt eder. Ancak sosyal hayattaki meşguliyetlerin yoğunluğu aklın doğru karar vermesine engel olur. Bundan dolayı, Allah'ın peygamber gönderip, vahiyyle emir ve yasaklarını bildirmesi akıl için bir kolaylaştırma ve hafifletme; bir yardım ve irşâddir. Aklın iyiliği ve kötülüğü hakkında karar verebildiği konularda vahyin fonksiyonu, aklın doğru karar vermesini güçleştiren durumlarda ona yardım etmektir. Ancak iyiliği, sadece Allah'ın emretmesi kötülüğü de yasaklamasıyla bilinen konular da vardır. Bunlar, aklın herhangi bir cihetten zorunluluk veya imkânsızlık yükleyemediği; iyiliği de kötülüğü de aklen mümkün olan konulardır. Buradaki iyilik veya kötülük kendinde değil (li nefsihî) değil, fakat bir ihtiyaca, bir duruma, başlangıç ve sona göre oluşur. Mâturîdî, buna örnek olarak, bozgunculuk yapandan intikam almanın iyiliği ile hayvanların kurban edilmesinin iyiliğini gösterir. İşte bu gibi durum ve şartlara göre hükmün değişebildiği konularda aklın karar verebilme imkânı

yoktur. Bu konular, ancak vahiy ile bilindiğinden vahiy müstakil bir bilgi kaynağıdır.³⁶

3. Mâturîdî Düşüncede Etik Nesnellik Kuramı

İslâm düşüncesinde Ehl-i Sünnet okulunun iki ünlü liderinden biri olan ve İslâm kelâmı üzerinde daha çok akli düşüncüyü temsil eden büyük Türk bilgini İmâm Mâturîdî, Mu'tezile ve Eş'arilik mezheplerinin ahlâk nazariyelerinin yanında, kendine has orijinal bir ahlâk teorisi geliştirmiş ve dinî etik teori tipleri içinde objektif bir ahlak anlayışını ya da objektif bir değer teorisini benimsemiştir. Bu anlayışı deyim yerindeyse, "İlâhî objektif değer teorisi" olarak nitelendirmek mümkündür. Çünkü böylesi bir ahlâk sisteminin merkezinde, değerlerin varlık nedeni ya da kaynağını temsil eden mutlak varlık olarak bilgi, hikmet ve adalet sahibi Allah tasavvuru yer alır. Son tahlilde Mâturîdîliğe göre, Allah'ın fiili mutlak iyidir. Bir yandan Allah, eşyaya ve nesnelere tabiatına değerleri yerleştirmiş; öte yandan da, insan anlığını bu nitelikleri keşfedebilecek ve kavrayabilecek akli bir meleke ile donatmıştır. Şu halde Eş'arîlerin temel ahlâkî savlarının aksine, iyilik ve kötülük kategorilerini, doğruluk, doğruluk, adalet ve nimet verene şükretmenin iyiliği; yalan, zulüm, nimete verene nankörlük etmenin kötülüğünü, zarar, yarar, elem ve haz gibi birtakım ahlâkî değerler, Allah'ın buyruklarından bağımsız olarak eşyanın tabiatında ve fiillerin yapısında gerçek bir var oluşa sahiptir. İnsan, Allah'ın buyruklarından bağımsız, nesnel bir var oluşa sahip olan böylesi ahlâkî değerleri, genellikle sadece sağlam akıl (el-aklü's-selîm) kanalıyla keşfedip kavrayabilir. Mâturîdî'nin ahlak anlayışında değerlerin belirlenmesi ve tespiti ameliyesinde selîm akıl (el-aklü's-selîm), nazar (aklı kullanma), tefekkür (düşünme), din (vahiy) ve mizaç (insan tabiatı/fitratı) bir bütünlük arz eder. Böylece Mâturîdî'de akıl ve onun doğru kullanımı olmadan ahlâkî bir değerler sistemi kurmanın pek mümkün olmayacağı anlaşılmaktadır.

İslâm düşüncesinde Mutezile'de olduğu gibi, Maturîdî etik anlayış da, değer yüklü bir varlık anlayışını benimsemiş gözükmektedir.³⁷ Tarihi Platon'a kadar geri giden, Aristoteles ve onu takip eden İslâm filozoflarının temsil ettiği geleneğe göre, değer ile varlık arasında ayrılmaz ve kopmaz bir münasebet vardır; varlık ile değeri birbirinden ayırmak mümkün değildir. Varlık değerden bağımsız değil, aksine değer yüküdür. Platon'a göre, İyi İdesi, bilinen şeylerin sadece bilgisinin değil, aynı zamanda varlık ve gerçekliklerinin de kaynağıdır.³⁸ Buna göre Allah, varlığı iyi ve kötü



niteliklerle yüklü olarak düzenleyip yaratmış; buyruklarıyla iyi olanları emretmiş; kötü olanları da yasaklamıştır. İnsanın, bu emir ve yasaklardan bağımsız bir biçimde, bu niteliklerin bilgisine ulaşma imkanı vardır. Dolayısıyla bu anlayışa göre değerler, insanların icad ettikleri değil, keşfettikleri ve açığa çıkardıkları objektif niteliklerdir. İmâm Mâturîdî'ye göre, mutlak ahlâkî değerler, Allah'ın iradesinden bağımsız objektif bir varoluşa sahiptirler ve akıl ile kavranırlar. Bu objektif değer teorisini ya da ahlâkî nesnellik anlayışını, deyim yerindeyse, "*İlâhî nesnellik kuramı*" olarak adlandırmak mümkündür. Eş'ârî etik anlayış ise, değerden bağımsız bir varlık anlayışını benimsemiş gibi görünür. Böylesi bir anlayışa göre, Allah varlığı, iyi ve kötü gibi nitelikler açısından nötr bir biçimde (hükümsüz/değersiz) yaratmıştır. Varlığın iyilik ve kötülük niteliğini kazanabilmesi, kendisiyle ilgili İlâhî iradenin ortaya çıkmasıyla mümkün olduğundan, insanlar değerlerin bilgisine, ancak ilâhî buyruklar vasıtasıyla ulaşabilirler. İnsan aklının, vahiyden bağımsız olarak ahlâkî değerlerin bilgisine ulaşma olanağı yoktur. Davranışların ahlâkî bir değer kazanması, ancak İlâhî bir iradenin devreye girmesi ile mümkün olur. Bundan dolayı bu anlayış, "*İlâhî subjektif değer teorisi*" olarak da nitelendirilebilir.³⁹

Mâturîdî'ye göre, nasıl ki bedeninin organlarından herhangi birini kendisine tevdi edilen yararlılardan men etmek veya fonksiyonlarından uzaklaştırmak, asla isabetli olmayıp, aksine organı zararlı pozisyonlardan korumak ve yararlı yollarda kullanmak yerine getirilmesi gereken bir ödevse, yararlar ile zararların belirlenmesine vasıta olan akıl ve istidlâlin de ihmal edilmemesi, daha büyük bir önemle gereklidir. Yani Mâturîdî'ye göre, Allah, akli yararlı ile zararlıyı belirlemede, iyi ile kötüyü ayırt etmede kullanılması gereken bir vasıta/ölçüt olarak yaratmıştır.⁴⁰

Yüce Allah insan türünü dünya lezzetlerine meyleden bir karakterde yaratmıştır. Beşerî karakter kişiyi bu lezzetlere davet eder ve onları kendi gözünde cazip gösterir; çünkü insanın yapısına yaratılıştan meyli bulunduğu şeylere karşı kuvvetli arzular yerleştirilmiştir. İnsan tabiatı, kişinin acı ve meşakkat hissedeceği şeylerden de kaçır. Bu suretle tabiatı, bir şeyi güzel veya çirkin görme noktasında aklının düşmanlarından biri haline gelir. Şu da var ki, aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik yahut da halden hale geçiş söz konusu olmadığı halde, tabiatın güzel yahut çirkin bulduğu şey değişim ve halden hale intikal statüsünde bulunur; bu sonuncu durum

eğitim, alışageldiği şeyden alıkoymaya özen gösterme ve yapmak istemediği şeye fitratın benimseyebileceği güzel bir yöntemle sürekli olarak yönlendirme suretiyle gerçekleştirilebilir; tıpkı kuşlarda ve hayvanlarda olduğu gibi.⁴¹ İnsan türünün adam öldürmek ve hayvan kesmekten kaçışı, sonra da bunların kendisinde normal görünmesi de bu temele dayanır.

Mâturîdî'ye göre, güzelliği veya çirkinliği akıl yoluyla idrak edilebilen hususlardaki akli tesbit, çeşitli tecrübelerin doğurduğu vuzûhla giderek güçlenir. Bu sebeptir ki, Allah fitrî temayülleri değil, akılları hüccet kabul etmiştir. Allah, her ne kadar selim akla sahip olmayan kimselerle aynı yaratılış özelliklerini paylaşıyorlarsa da, kalemini selim akıl sahipleri için yürütmüş ve onları, tab'an sevmeseler de, akıllarının güzel gösterdiği şeye uymak, fitratın kabul edilir olsa da, çirkin olan şeyden sakınmakla yükümlü tutmuştur; zira akıl, kişiye bir şeyin mahiyetini gösterdiği halde, tabiat (fitrî tabiat) bunu vuzûha kavuşturamaz.

Nesnelere güzelliği asli tabiat veya güzel ifadelenilmesiyle takdir edilmemiş, aksine güzeli çirkin görmeyen akıl kriteriyle değerlendirilmiştir. Akıl, her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir. Bu durumda akıl değişikliğe uğramayan ve herhangi bir bilinmezlik sebebiyle geçersiz hale getirilemeyen duyu bilgisi gibidir; duyu bilgisi bütün gizli ve kapalı hususların mercii durumundadır. Bunun gibi aklın konumu ve onun kanıtladığı husus da, fitrî-tabii bilginin temelini ve kriterini teşkil etmektedir.⁴²

Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye göre, aslında nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fiillerle iyi fiiller, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile, algı ve haber her yönüyle irdelenecek olduğu taktirde, elde edilebilecek nihai bilgi, sadece akıl çerçevesindedir ve bir de, sadece tefekkür ve istidlâle ulaşılacak hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. İnsan, fizyolojik bir yapıya ve bir de akla sahip kılınarak yaratılmıştır. Aklın güzel bulduğu tabiatın istemediği, çirkin gördüğü de onun nefret etmediği bir şey olabilir ya da akıl ile tabiat arasında bir defasında uyumsuzluk, diğerinde ise, uygunluk bulunabilir. Şu halde isabetli olanın, söz konusu edilen grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gereğinin açığa çıkarılması için her konuda akıl yürütmek (istidlâl) ve tefekkür etmektir.⁴³

Mâturîdî'ye göre, nesne ve olaylar iki çeşide ayrılır: Birincisi, lizâtihi güzel olup zıddı ve bütün karşıtları



çirkin olandır. İkincisi de, ona olan ihtiyaç ve terettüp edecek iyi veya kötü sonuçlara bağlı olarak hem kendisi hem de karşıtı güzel olandır. Bu ikincisinde, işin kendisine göre ortaya çıkabilmesi için, iyi ve kötü sonuçları bilen birinin mevcudiyeti lazım gelmektedir. Çünkü nesne ve olaylar buna göre hüküm giyebilir. Şu da var ki, aklına güvenen kimsenin karşısına bu konunun sebep olduğu çelişkili bir durum mutlaka çıkacaktır, *işte böylesinin özel bir akla (mahsûs mine'l'akl) başvurusu gerekmektedir*; bu sonuncu şıkkın temelinde peygamberlerin benimsenmesi ilkesi yatmaktadır. Kaldı ki, kesim eyleminin, intikam pozisyonunda bulunduğu gerekçesiyle bizâtihi çirkin olması ihtimal dahilinde değildir, kesimi yapan kimse bununla hayvanın ıstırabını gidermeyi veya yaşayanlar için iyi sonuçlar meydana getirmeyi göz önünde bulundurduğu takdirde, eylem aklen güzel bulunur. Şu halde kesimin lizâtihi çirkin olması isâbetli değildir. Doğru olan bu eyleme de yerine göre yasak veya alternatiflerinin uygulanmasıdır. Bunda da kesimin mubah oluş konumu vardır.⁴⁴ Görüldüğü gibi, Mâturîdî, ahlâkî düşünce sisteminde iyi ve kötüyü belirleme ve açıklamada söz konusu bu ikili ayrımaya önemli bir yer vermektedir.

el-Pezdevî'ye göre, Brahmanlar, Peygamberin aklın çirkin kıldığını güzel kabul ettiğini; suçsuz hayvanları boğazlamakta akden ceza ve çirkinliğin bulunduğunu iddia ederler. Ayrıca, tavafta koşma, Safâ ve Merve tepeleri arasında sa'y etmenin, gayesiz ve yararsız olup, aklen çirkin olduğunu öne sürerler. Oysa el-Pezdevî, durumun hiç de böyle olmadığını belirtmektedir. Çünkü o, aklın anılan ilgili alanlarda fenâ yapıcı olmaya lâyık olmadığını ileri sürmektedir. Öte yandan hayvanları boğazlamaya onların mâliki olan Allah tarafından izin verilmiştir. Hayvanları bizzat öldüren varlık Allah olup, bu çirkin bir şey değildir. Aynı şekilde hayvanları Allah'ın izniyle bir başkası boğazlarsa, gerçekten öldüren o olup, bu fenâ bir şey sayılmaz. Eğer Brahmanlar bunu, yani gerçekten öldürenin Allah olduğunu reddederlerse, o taktirde de bu doğru olmaz, ancak Allah'ı inkâr etmiş olurlar.⁴⁵

Mâturîdî'ye göre, aklın güzel bulduğu her şey, hiçbir şekilde çirkin olmaz; aklen çirkin olanın güzel olamayışı da aynı durumdadır. İnsan tabiatı hoşlanmadığı için çirkin olan her şey, onu zihninde canlandıran kişinin psikolojik muhtevasına nüfuz etmesi ilkesine bağlıdır, o kişinin tabiatı, elem hissettiği için çirkin şeyden kaçır. Şu da var ki, bu psikolojik etkilenme, kasaplarda ve savaşmayı itiyat haline getirenlerde

olduğu gibi alışkanlıkla zâil olabilir. Şu halde ortaya çıkmıştır ki, hayvan kesimini tasvip etmemek akli değil, yaratılışa bağlı bir husustur ve telakkinin değişmesi de olağandır. Bu durum hayvanda bulunan bazı özelliklere benzemektedir. Meselâ, onun yapısal özelliği ürküüp kaçmaktır (tevahhuş), bütün hayvanların ağır yüklere karşı tepkisi budur, fakat onlar eğitime tabi tutulup başka şeylere alıştırılınca, sanki bu kazandırılmış özelliklere sahip kılınarak yaratılmış gibi olurlar; işte hayvanın konumu budur. Hiç kuşkusuz her canlı tabii olarak ölür, bundan dolayı da kimseye bir kınama gelmez. İşte her canlının sahibi bulunan varlıktan izin ve müsaade gelmesi sûretiyle canlının ölmesi de aynı durumdadır.⁴⁶ Yine, hayvan kesiminde saf olan rûhun kirli olan zulmetten kurtarılması eylemi vardır ki, bu isâbetli bir şeydir; zâten rûhun bedenden ayrılışı her canlının varacağı bir sonuçtur.⁴⁷

Etik Bağlamda Allah'ın Fiilleri ve Hikmet Algısı

Mu'tezile, Allah'ın fuzulî (abes, boş, manasız, beyhude) bir iş yapmadığını, her fiilinde bir hikmet bulunduğunu ve bütün fiillerini hikmeti icabı işlediğini söylemiştir. Allah'ın hikmeti, kullarına en iyiyi (aslah) yapmasını icap ettirir. Eğer Allah kulları için en iyi olan şeyi yapmazsa, cimrilik ve hafiflik etmiş olur.⁴⁸ Böyle bir durum ise, Allah'ın şanına aslâ yakışmaz. O halde Allah'ın, kulları için aslah olanı işlemesi vâciptir. Mu'tezile'nin bu akılcı tutumu, yine Eş'arîliğin muhalefeti ile karşılaşmıştır. Eş'arîler, Mu'tezile'nin tezini çürütmek için üç kardeş meselesi etrafında dönen salah-aslah faraziyesini ortaya atmışlardır.⁴⁹ Burada Mu'tezilî el-Cübbâî, İmâm Eş'arî'nin suali karşısında aslah görüşü ışığında kâfirin ahiretteki durumunu açıklamaya cevap verememiş ve susmak mecburiyetinde kalmıştır.

Mu'tezile gibi Mâturîdîlerin kanaatine göre de, Allah'ın fiillerinin, özellikle de insana ilişkin fiillerinin hiçbirisi hikmet, maslahat (insanın yararı), sebep ve illetten bağımsız değildir. Allah abesle (boş, anlamsız, sebepsiz, illetsiz şeyle) iştigal etmez. Fiillerde maksad, hikmet, illet, maslahat, gaye ve sebebin olması, Allah'ın eksikliğinden, fiille kendisini tamamlamasından değil; O'nun kemâlinden kaynaklanır.⁵⁰

Eş'ariyye'nin iddiasına göre, fiilde hikmet, fâilinin amacına uygun olarak vukûa gelmesidir; fiilde sefeh ise fâilinin amacının aksine olarak vukûa gelmesidir. Mu'tezile'ye göre, hikmet, ya fail için ya da başkası biri için kendisinde fayda (nef') bulunan her fiildir; sefeh ise, ya fâil ya da başka biri için menfaatten



yoksun ve hâli olan her fiildir. Mâturîdîlere göre ise, fiilde hikmet, kendisi için övgüye değer sonuç (âkıbetün hamîdetün) bulunan bir şeydir; sefeh ise övgüye değer sonuçtan yoksun ve hâli olan şeydir. Hikmet, övgü ve kemal sıfatlarındandır; sefeh ise, eksiklik, noksan ve kusur sıfatlarındandır. Dolayısıyla Yüce Allah hikmet sahibi (hakîm) olmakla nitelenmiştir. Kendisinde kapalılık bulunmayan ve anlamı açık olan naslar, O'nun hakîm olmakla vasıflandırılışını getirmiştir. Şu halde Allah sefehle nitelenmekten yücedir. Mâturîdîlik mezhebinin beyanına göre, hikmet, ister ilim kabilinden, ister fiil ya da amel kabilinden, isterse bu ikisi için birden bir isim olsun, Allah o hikmetle daha ezelde iken mevsuftur. Ebû'l-Hasan el-Eşârî, hikmetle ilim murad edildiği taktirde, onun zâfî bir sıfat olacağı; hikmetle fiil kastedildiği takdirde ise, onun böyle bir niteliğe sahip olamayacağı görüşünü benimsemiştir.⁵¹

Mâturîdî'ye göre, hikmet, her şeyin gerçekliğine isâbet etmek ve her şeyi aslî (yerli) yerine koymak demektir.⁵²Mâturîdî'ye göre, dinin öğrenilmesinde başvurulacak akıl vasıtasının izahını ortaya koymak gerekirse, evrenin, sadece fenâ bulmak için vücut bulmuş olması hikmete uygun değildir; aklı yerinde olan herkesin, davranışlarıyla hikmet yolundan ayrılması da ona yakıştırılmayacak bir husustur. Şu halde aklın da bir parçasını oluşturduğu evrenin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş veya isabetsiz ve yararsız yaratılmış olma ihtimali söz konusu olamaz. Kanıtlanan bu gerçek, evrenin, fenaya maruz kalmak için değil de, süreklilik arz etmek için yaratıldığını göstermektedir.⁵³

Mâturîdî'ye göre, evrenin asıl yapısı, birbirinden farklı tabiatlar ve birbirine zıt yönler (vucûh mütezadde) üzerine kurulmuştur; burada özellikle amaç (maksûd), bileşebilenleri bir araya getiren ve ayrılması gerekenleri de ayırabilen akıl hasebiyle ön plana çıkan varlıktır ki, bu da hikmet ehlinin (el-hükemâ) "küçük âlem" diye adlandırdığı insandır. Doğrusu, insanlar çeşitli arzulara (ehvâ' muhtelife) ve farklı tabiatlara (tabâ'î) sahip kılınmıştır. Onların beşerî yapısına öyle baskın nefsânî istekler (şehevât) yerleştirilmiştir (rukkibet) ki, bu yaratılışlarıyla baş başa bırakılsalar, menfaatlerin paylaşılmasında, muhtelif üstünlük, şeref, hükümlanlık ve iktidarların ele geçirilmesinde mutlaka birbirleriyle çekişir ve nizaya tutuşurlar. Bunu da karşılıklı nefret ve ardından kanlı mücadele takip eder. Böyle bir durumda toplumların birbirlerini yok edişleri ve çöküşleri muhakkaktır. Halbuki evrenin var

oluş amacı, buna bağlı kılınsaydı, onun mevcudiyetinin hikmeti boşa gider ve var edilişi abes olurdu.⁵⁴

Mu'tezile'den bir gruba göre, Allah kul için en uygun olanı (aslah) böyle görmüş ve bunu gerçekleştirmiştir. O'nun haddizatında en uygun olan fiilinin sebebi sorulmaz. Mâturîdî'ye göre, aslahın manası, başkası için elverişli olmasından ibarettir. Mu'tezile'ye göre ise bununla fesad da oluşabilir. Hikmetin manası ise, isabettir, bu da her şeyi yerli yerine koymaktan ibarettir, bu aynı zamanda adlin manasını oluşturur. Allah'ın fiili bunun dışına çıkmaz. Mu'tezile'ye göre, Allah zâtıyla hâliktir, çünkü hâlik övgü ve azamet ismi olup Yüce Allah'ın buna başkası sayesinde hak kazanması muhaldir, zira bu durumda O'na yarar sağlama gerekliliği doğar, fiilinin niteliği bundan ibaret olan bir varlık ise muhtaç konumunda bulunur.⁵⁵

Mâturîdî'ye göre, ilâhî fiillerin hür seçimle gerçekleştiğinin delili, yaratıkların farklı mahiyetlerle varlık alanına çıkması, hikmete bağlı olması ve Allah'ın birliğine kılavuzluk etmesidir. Bu hususlar her şeyin kendi mahiyetiyle oluşmasının hür bir seçimle gerçekleştiğini gösterir.⁵⁶

Mâturîdî, faydalı ve zararlı cisimleri yaratmanın hikmetlerini, ilâhî fiilin fayda ve zararlar nitelendirilemeyeceğini, çirkin ve güzel nesnelere bu vasıflarıyla birlikte icat edilmesinin hikmetin özünü oluşturduğunu ve her şeyi yerli yerine koyma ilkesini gerçekleştirdiğini, ayrıca Allah Teâlâ'nın kendisinin ihtiyacından dolayı değil, zâfî bir niteliği olarak yaratma eylemini gerçekleştirdiğini anlatıp izah etmiştir.⁵⁷

Allah, hakikatte her şeyin Rabbi, her şeyin ilâhı ve her şeyin yaratıcısı ise ve her şey O'na ait bulunuyorsa da, bu hüküm sadece aşağılamak için söz konusu edilen pis, kötü nesnelere, şeytan vb. varlıklar hakkında tekrar edilemez. Zira bunların Allah'a nispet edilişi, benzer bir istihfâfı andırır. Bununla birlikte bunların hepsi, Allah'a izafe edilen diğer yaratılmışlar gibi O'nun birer mahlûkudur.⁵⁸

Mâturîdî'ye göre, her ne kadar Allah her şeyin yaratıcısı olsa da, insanlar arasında O'nun hakkında "Ey pis ve murdar olan şeylerin ve benzerlerinin yaratıcısı!" diye bir ifade kullanılamaz. Bu konuda hâkim olan ilkeye göre, Allah'a yapılacak bir nispet, tazîm, şükür, nimetlerinin veya emrinin dile getirilmesi konumunda olmalıdır; bu statünün dışına çıkan bir şey, her ne kadar gerçekte O'nun yaratmasının sonucu olsa da, O'na izâfe edilemez, Allah kendi fiili ile nitelendirilir. O'nun fiili de, hakikatte adl veya lutuf



konumuna sahiptir. Bazen gerçekte kendi fiili veya sıfatı olmayan bir şey de, O'na izafe edilebilir. Şayet böyle bir şey övgüye lâyık bir mana taşıyorsa, isâbetlidir; çünkü o husus Allah'ın lutuf ve ihsanı sayesinde elde edilmiştir. Eğer övgüye lâyık mana taşımıyorsa, O'na izâfe edilemez, zira hakikatte kendi fiili olmadığından, onunla nitelendirilemez. Allah kendi fiilinde hakîm ve adl niteliği taşır; sözü edilen mana ise, halk nezdinde bu vasfa sahip değildir. Allah Teâlâ hakîm ve adl vasıflarının dışındaki nitelemelerden münezze ve berîdir. Çünkü O'nun fiillerinde ya adl ve hikmet veya fazl ve ihsan vasfı bulunur.⁵⁹

Ebü'l-Mu'in en-Neseî'ye göre, nesnelere pis ve murdar olan şeyleri varlığa getirme, onlara övgüye değer âkıbetin taalluk etmesinden dolayı, bir hikmettir. Fiillerden çirkin olan şeyleri varlığa getirme de aynen böyledir. Bununla birlikte Allah'ın küfrü yarattığını mutlak olarak söylemeyiz, aksine Allah'ın küfrü kabih, bâtil, şer ve fâsîd olarak yarattığını söyleriz. Hikmet, küfrün bu sıfatlar üzere bulunmasını iktiza etmektedir. Her kim küfrü, hikmetin onun varlığını iktiza ettiği şekilde meydana getirirse, hikmet sahibi olur, ancak kâfirin küfrü amaçladığı gibi, hikmeti iyi ve doğru (savâb) olarak kazanmayı amaçlayan kimse sefih olur. Zira hikmet, küfrün bu sıfatlara ters düşen bir şeye sahip bulunmasını iktiza eder. Dolayısıyla Yüce Allah, küfrü bu sıfatlar üzere yaratmakla hikmet sahibi olurken, kâfir bu sıfatları amaçlayarak onu kazanmakla sefih olur. Çirkinlik, bâtıllık vb. fiillerin sıfatlarından olan bir şeyi olduğu gibi bilen kimse, o şeyi bilen kimse olur. Her kim küfrü kâfirin sıfatlardan amaçladığı şey üzere bilirse, o şeyin câhili olur. Öyleyse hikmet ve sefeh hakkında da durum böyledir.⁶⁰

Mu'tezile tarafından "Yüce Allah küfür ve masiyetleri yaratma işini ve sorumluluğunu üstlenen bir varlık olsaydı, "ey küfrün ve masiyetlerin yaratıcısı!" diye söylenmesi câiz olurdu, zira bu doğru sözlülük (sıdk) olur. Doğru sözlülük ise O'ndan men edilmez. Doğru sözlülüğün O'ndan men edildiği yerde, bu, O'nun ilgili söz konusu eylemleri yaratmadığını gösterir" diye bir soru yöneltilmektedir. en-Neseî, bunun, Mu'tezile'nin Seneviyye'ye mensup kardeşlerinden aldığı ve öğrendiği bir soru olduğunu belirtir. Nitekim Seneviyye, Allah'ın pis, murdar ve kirli nesnelere yaratıcısı olduğu takdirde, Allah için "ey maymunların, domuzların, pislik böceklerinin ve iğrenç kokulu canlıların yaratıcısı!" diye söylenmesinin câiz olacağını ve bunun câiz olmadığı yerde ise, Allah'ın onları yaratmadığına

delâlet edeceğini iddia etmiştir. Çünkü eğer Mu'tezile'nin yönelttiği soru lâzım olursa, bu da lâzım gelir; eğer Seneviyye'nin sorduğu suâl bâtil olursa, Mu'tezile'nin suâli de bâtil olur.⁶¹

Ebü'l-Mu'in en-Neseî, Yüce Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu, yaratıkların fiilleri ve pis cisimler vb. şeylerin bu kategori altına girdiğini dile getirir ve Mâturidîlerin buna dikkat etmediklerini ileri sürer. Ancak hem eşyanın külliliğini Allah'a hem de Allah'ı eşyanın külliliğine izafe etme, Allah'ı tazim etme ve O'nu övme yerine geçtiği ve hem eşyanın tikelliğini (hâssiyye) Allah'a, hem de Allah'ı eşyanın tikelliğine izafe etme, bu özel durumun tazimi yerine geçeceği için, bunu Allah hakkında özel olarak (tahsîsen) ifade edemeyiz. Küfür ve masiyetler azamet ve yücelik eseri değildir. Çünkü bunların Yüce Allah'a özel olarak izafe edilmesi câiz olmaz. Öyleyse, Allah için "ey maymunların, domuzların, pislik böceklerinin ve iğrenç kokulu canlıların yaratıcısı!" diye söylenmesi de câiz olmaz.⁶²

en-Neseî'ye göre, Yüce Allah her hâdisin yaratıcısıdır. Başka bir varlığın yaratma üzerinde hiçbir kudreti yoktur. Akıl sahibi kimseler, Yüce Allah'ın kötü bir varlık (şerir) olmadığı hususunda görüş birliği etmişlerdir. Her kim Allah'ın kötü bir varlık (şerir) olduğunu iddia ederse, kâfir olur. Bu iki delilin toplamından şerir olan bir şeyi var edenin kötü olmadığı sonucu ortaya çıkar.⁶³

Yılanların ve zararlı nesnelere yaratılmasındaki hikmeti açıklamaya girişen Ebû Mansûr el-Mâturidî'ye göre, gerçi akıllar rubûbiyyete (kâniatı geliştirmeye) ait hikmetin iç yüzüne vâkıf olmaktan âcizdir; nitekim her şeyin, İlahî yaratışa konu teşkil etmesi açısından mahiyeti tam olarak bilinmeyen bir hikmetinin gerekliliği söz konusudur. Bu hikmet birkaç açıdan ele alınabilir: Birincisi, zararlı ve yararlı şeyler sayesinde itâatkâr oluşturan terettüp eden sevâbın lezzetiyle isyankârlığa ait cezanın acısı hissedilip öğrenilmiş olsun diye, hâlihazırdaki zararlı ve yararlı şeylerle kulun imtihan edilmesidir; Çünkü insanlar yaptıkları işlerin sonuçlarını göz önünde bulundurma hissiyle yaratılmışlardır. Yüce Allah, uhrevî âkıbet zihinlerde canlandırılabilir ve böylelikle hareket kolaylığı oluşsun diye, uhrevî fiillerin sonuçları için duyulur âlemden birer örnek yaratmıştır. İkincisi, insanoğlunun karşı karşıya kaldığı bulunduğu hayat sınavı, kimi zaman bedene kolay gelen, kimi zaman da güçlük arz eden geçim olayına tefekkür ve istidlâlin desteğiyle göğüs germekten ibarettir. Halbuki insanlar tefekkür ve



istidlâl görevini üstlenmekte eşit değildir. Çünkü bu iki fonksiyonun peşin bir menfaati bulunmadığı gibi kişiyi zevk ve arzularından da alıkoyar.⁶⁴

Mâturîdî, Allah için aslah ilkesine riâyeti zorunlu görmez, yani Allah'ın kulları için daima en uygun olan şeyleri yaratması zorunlu değildir. Mâturîdî'ye göre, Allah kulları için aslahı yaratmak mecburiyetinde değildir. Çünkü Allah, *"İnkâr edenler sanmasınlar ki, kendilerine süre vermemiz, kendileri için hayırlıdır. Biz onlara süre veriyoruz ki günahı artırsınlar. Onlar için alçaltıcı bir azap vardır"* (Âl-i İmrân sûresi, 3/178) buyurmaktadır. Yani burada mana, *"Onlara hayatlarında bolluk veriyoruz, onlar bundan günah işlemekte yararlanıyorlar"*, demektir. Günah artırmak için fırsat vermek ise, salah (kulların menfaatine uygun) değildir. Bilakis Allah, eğer onlar için aslahı yaratacak olsaydı, bunu zorunlu olarak değil de, bir ihsan ve lütuf olarak yapacaktı. Çünkü Allah aslahı yaratmaya mecbur olsa, *"Ne Kitap ehlinin, ne de müşriklerin nankörleri, Rabbinizden size bir hayır indirilmesini isterler. Oysa Allah, rahmetini dilediğine tahsis eder. Allah, büyük lütuf sahibidir"* (el-Bakara sûresi, 2 / 105) meâlindeki âyetin hiçbir manası kalmaz. Bir varlığın, onu mecbur eden biri bulunmadan, bir işi yapmaya mecbur olduğu görüşü muhaldir; mecbur kılan varlık da Allah'tan başkası değildir. Çünkü bir başka varlığın Allah'a hüküm ve otorite tatbiki mümkün değildir. Allah'ın bizzat kendisini mecbur tutması ihtimali de vârid değildir. Çünkü kişi, bizzat kendisini mecbur tutmaz. Bir fert üzerine bir şeyin zorunlu olmasında akla uygun gelen, o şeyin terki halinde ferde gelebilecek bir zarar veya zemmin bulunması ihtimalidir ki, Allah Teâlâ hakkında böyle bir şey düşünmek muhaldir.⁶⁵

Mâturîdî kelamcısı en-Nesefî'ye göre, kulların fiillerinin yaratımı ve küfür ve ma'siyetlerin Allah'ın birer yarattığı olması hususunun sübûtuyla, kâfirler ve isyankârlar, küfür ve masiyetlerden zarar görseler de, ne aslah ne de maslahat olan şey Allah'ın üzerine vâcip olur. Her ne kadar Allah onu yapmasa da, Mu'tezile'nin kul için aslah olan şeyi yapmanın, Allah'a vâcip olduğu görüşünün geçersizliği açıkça ortadadır. Halbuki Mu'tezile'ye göre, Allah aslahı yaptığı takdirde, kul zarar görmez ve bundan faydalanır. Eğer Allah bunu yapmazsa, kul bundan faydalanmaz ve kulun zarar görmesinden dolayı Allah cimri ve sefih olurdu. en-Nesefî'ye göre ise Allah'ın kudreti altında lütuf vardır. Eğer Allah kâfirlere bu lütfü gösterseydi, onlar seçim yaparak (ihtiyâren) iman

ederlerdi, ancak bu lütfü göstermemiştir. Eğer Allah bunu yapsaydı, iyilik eden varlık (mütefaddilen) olurdu. Allah, kâfirlere bu iyiliği yapmayınca, zâlim değil, bilakis âdil olur. Çünkü Yüce Allah, bir kimsenin kendi üzerindeki kazanılmış hakkını men etmemiştir. Ancak Mu'tezile'ye göre, Allah o kâfirleri terk etmiştir (hizlân). Oysa Allah'ın kudreti altında böyle bir terk etme yoktur. Eğer bu terk etme, Allah'ın kudreti altında bulunsaydı, cimri, zâlim ve haksızlık eden (câ'ir) bir varlık olurdu.⁶⁶

Mu'tezile'ye göre, Allah, yaratma, teklif, lütuf, rızık, itâat edene sevap, isyân edene ceza konusunda aslahı riâyet etmek zorundadır. Çünkü onlara göre, Allah, her bir kul için kendi gücü dahilinde ulaşabileceği iman ve küfrü yaratmıştır. Eğer böyle yapmasaydı, zâlim yahut cimri olmuş olurdu. Mâturîdîler, bu görüşün batıl olduğunu öne sürmekte ve Allah aslahı riâyet ederse, bu O'nun fazlındandır, riâyet etmezse, bu O'nun adaletindedir, diye söylemektedirler. Zâten Mu'tezile'ye göre, bu mesele hüsün ve kubuh meselesinin bir bölümüdür.⁶⁷

Mâturîdî'ye göre, günahlar Allah Teâlâ'nın irâdesi ve meşietiyedir. Irâde ve meşiet, aynı manadadır. Günahlar Allah'ın rızası, mahabbeti ve emrinin ötesinde kazası ve kaderiyedir. *"Allah kimi doğru yola iletmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse, onun göğsünü, (o kimse) göğe çıkıyormuş gibi dar ve tıkanık yapar. Allah, inanmayanların üstüne işte böyle pislik (sıkıntı) çökertir"* (el-En'âm sûresi, 6/125) meâlindeki âyet buna delildir. Böylece Allah iradesini ortaya koymuştur. Ayrıca, *"Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz. Şüphesiz Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir"* (el-İnsan sûresi, 76/30) âyeti de, Allah'ın meşietini belirtmiştir. Kuldan sâdır olan küfür ve diğer günahlar, kulun irâdesiyle olmuş olsaydı, Allah'ın irâdesine gâlip gelmiş olacaktı. Çünkü Allah Teâlâ, *"Eğer nankörlük ederseniz, şüphesiz Allah, siz(in imanınıza) muhtaç değildir. Fakat kulları için küfre razı olmaz. Ve eğer şükrederseniz, sizin için ona razı olur. Hiçbir günahkâr, diğerinin günahını çekmez. Sonra dönüşünüz Rabbinizedir, (O), size yaptıklarınızı haber verir. Çünkü O, göğüslerin özünü bilir"* (ez-Zümer sûresi, 39/7) diye buyurmaktadır. Bu âyet, Allah irâde etse de, küfre razı olmadığını göstermekte ve dolayısıyla irâde ile rızanın birbirinden farkına delalet etmektedir.⁶⁸Bazı Mâturîdî âlimler ise, irâde, mahabbet, rıza ve meşietin aynı manada olduklarını ileri sürmüşlerdir.⁶⁹



Mâturîdî'ye göre, "Sana gelen her iyilik Allah'tandır, sana gelen her kötülük de kendi (günahın yüzü) ndendir. Seni insanlara elçi olarak gönderdik. (Buna) şahit olarak Allah yeter" (en-Nisâ sûresi, 4/79) meâlindeki âyetin manası, tıpkı gerçekten onların yaratıcısı olmasına rağmen, "ey domuzların yaratıcısı!" denmeyeceği gibi, tek başına şerrin edeb kaidesi gereği Allah'a nispet edilmemesini ifade eder. Her şeyden bahsedilirken şer de O'na izafe edilir. Nitekim Allah, "De ki: "Hepsi Allah'tandır" (en-Nisâ sûresi, 4/78) diye buyurmuştur.

Mâturîdî'ye göre, bundan başka Yüce Allah küfrü yaratmış, onu dilemiş, fakat onu emretmemiştir. Kâfire ise imanı dilemediği halde iman etmesini emretmiştir. Nitekim Allah bunu dileseydi, iman etmiş olacaktı. Allah razı olmadığı şeyden dolayı muâhaze eder. Çünkü meşiet, kaza ve diğer bütün sıfatları Allah'ın razı olduğu şeylerdir. Ne var ki kuldaki hasıl olan fiillerin bir kısmı Allah'ın razı olduğu ve bir kısmı da gadap edip muâhaze ettiği cinstendir. Sonuçta razı olunan fiiller Allah'tan, razı olunmayanlar ise kullardan kaynaklanır.⁷⁰

Mâturîdî'ye göre, azameti yüce olan Allah, hem şerr hem de hayır cevherinin yaratıcısı, şerr olsun hayır olsun, mükelleflere ait fiilin gerçek hâlikidir. Hükümlerini çerçevesine girip de, O'nun tarafından yaratılmayan bir şeyin bulunması mümkün değildir; öyle olsaydı, hükümlerinde ortağı bulunur, âlemini meydana getirmede dengi mevcut olurdu. Halbuki Allah, bundan beri ve münezzehtir. Mâturîdî bu durumu şöyle izah etmeye çalışır: Yaratılmaya konu teşkil eden bir şeyi yaratmak, o şeyin kendisi değildir; Allah'ın bir fiili işlemesi de aynı durumdadır.⁷¹ Allah'ın fiili, ilke olarak şerr veya hayırla nitelendirilemez, O'nun gerçekleşen fiili de, iyi veya kötü olmakla nitelendirilemez; çünkü O, (hayır veya şer özelliği taşımayan) kendi fiiliyle mevsuftur. Mâturîdîler, Allah'a hayırlı veya şerîr olma vasfı nispet etmezler. Ancak realite dünyasında iyi veya kötü fiili işleyenin kendisi onunla isimlendirilmeye lâyıktır.⁷² Burada Mâturîdî'ye göre, her şey zıddıyla değer kazanır ve karşıtıyla bilinir. Aksi taktirde görünür âlemde iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı. Bu durum, İlâhî teodiseleri meşrulaştırmanın ve hakılaştırmanın önemli bir dayanağını oluşturmaktadır.

Mâturîdî'ye göre, eziyet veren nesnelere ve çirkin manzaraların yaratılmasının, duyu organlarında hastalıklar meydana getirilmesinin hikmet açısından gerekli oluşunun sebebine gelince, bütün insanlar

duyularını aşan varlık hakkında olumlu veya olumsuz bir inanca sahip olmuşlardır. Onların bir kısmı, bu varlığa boyun eğmiş; bir kısmı da bilmezlikten gelerek aşağı arzularına önem vermiştir. Eğer Allah, duyular âleminde sözü edilen şeyleri yaratmamış olsaydı, insanlar çirkin güzellere, eziyet vereni faydalıdan ayıramaz, bunu yapamayınca da, onların akli, çirkin güzellere, elemi lezzet verenden tefrik edip anlayamazdı. İnsanlar duyular alanına giren farklı şeyler sayesinde bu alanın dışında kalanları benzetme yoluyla anlamış ve böylece müşahedeyi aşan her inanç konusunun mahiyeti müşahade edilebilenle mukayese edilerek tanınmış olsun diye, Allah kâinatı söz konusu edildiği şekilde yaratıp düzenlemiştir.⁷³ Buna göre, Mâturîdî'nin ahlâk düşüncesinde duyular dünyasında mevcut olan her şey zıddıyla tanınır ve değer kazanır. Son tahlilde hayır cevherinin de, şerr cevherinin de hakiki yaratıcısı Allah'tır. Öte yandan gözlemlenen dünyadan ve bu dünyadaki fenomenlerden hareketle gözlemlenemeyen her inanç konusunun mahiyeti kıyasla tanınabilecek hale gelir. Böylece ona göre kişi, müşahade edilenlerden yola çıkarak ahiret ve ahvâline ait genel hakikatlere ulaşabilir.

Yapabilme Gücü ve Dinî-Ahlâkî Yükümlülük Anlayışı

Mâturîdî, ahlak anlayışının bir gereği olarak, bir yandan emredilen şeyin özünde mümkün ve yapılabılır mahiyette olduğunu, öte yandan teklife muhatap olacak öznenin yükümlülüğü idrak edebilecek ve anlayabilecek akıl sahibi bir kimse olması gerektiğini savunmaktadır.

Mâturîdî'ye göre, emir ve nehyin hikmeti bunların sahibini tanımadır. Çünkü Allah, canlıların içinden insan türünü kendisini tanımakla mümtaz kılmıştır. Tıpkı onları yararlı olan bir şeyden uzak tutmasının mümkün olmadığı gibi, kendini tanıma yollarından uzak tutması da mümkün değildir. Bir de insan aklında her güzel olanı güzel telakki etme ve her çirkin çirkin görme yeteneği vardır. İcraatta da çirkin olanı işlemek nâhoş görünmekte, meşru olanın yapılması hüsnü kabul görmektedir. Şu halde emrin veya nehyin gerekli olduğu yerde emir verip yasak çıkarmak lâzım gelmiştir. Allah, kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk eden bir âlem yaratmıştır. O'nun, mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemezdi; zâten bu taktirde âlemi yaratmasının bir manâsı kalmazdı. Bir de mükellefiyetin ortadan kaldırılmasında yaratmanın hikmetinin de yok olması söz konusudur; çünkü bu durumda mahlûkât



yok olmak için vücut bulmuş demektir. Bir şeyi başka bir şey için değil de, sadece bozmak için yapıp kuran kimse abesle iştigal eden ve hikmetten uzak kalan kimsedir.⁷⁴Bu noktada Mâturîdî, âlemin yaratılması ile insanın mükellef kılınması arasında yakın bir ilişkinin bulunduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü evrenin bir parçası olan insan boş yere ve başıboş yaratılmamıştır. Aksi taktirde, ona göre âlemi yaratmanın hiçbir manası ve hikmeti kalmazdı. Böylece Mâturîdî, Allah'ın yarattığı her bir varlığın bir değer ve anlam taşıdığını hikmet kavramı ışığında vuzûha kavuşturmaktadır.

Tıpkı Ebû Hanîfe gibi Mâturîdî de, kula ihtiyârî fiillerinde kudret nispet etme ilkesini benimser ve kudretin hem tâata hem de masiyete elverişli olduğunu savunur. Mâturîdî'ye göre, fiilin sebeplerinden her biri ve aynı şekilde fiil kudreti bir şeyin hem kendisine hem de zıddına elverişli olunca, bir şeyin hem kendisine hem de zıddına yönelik kudretin mevcudiyetine hükmetmek gerekli hale gelir. Böylece İlahî emir ve yasak beşerî güç ve kudret çerçevesinde gerçekleşmiş olur. Aslında bir fiile elverişli olup da, zıddına müsait bulunmayan bir şey, sayesinde meydana gelecek nesne veya olay irâdî değil, tab'an oluşma niteliği taşır. Kudret de iki zıddın oluşmasına müsait bir durum arz etmeseydi, ortaya çıkacak şey ihtiyârî değil, tab'an vücut bulmuş olurdu. Böylece kudretin hem tâat hem de masiyete elverişli oluşunun reddilmesi, kişinin, yaptığı bir işin zıddını işleme kudretinin ortadan kaldırılması anlamına gelecektir. Oysa kişi, aynı anda bununla emredilmiş veya bundan menedilmiş olabilir.⁷⁵

Mâturîdî'ye göre, Allah, insanı güç yetirebileceği şeylerle sorumlu tutar. Dolayısıyla insanlar, dinde güç yetiremeyecekleri şeyle asla sorumlu tutulmazlar. Herhangi bir şeyle sorumlu tutulmanın öncelikli şartı, emredilen veya yasaklanan şeyin, insanın yerine getirebileceği türden olmasıdır. Buna göre, insanları güç yetiremeyecekleri ibadet ve tâatlarla yükümlü kılmak veya yapamadıkları şeylere karşılık daha ağıryla cezalandırmak dinin sorumluluk mantığına aykırıdır. Allah akla dayalı olarak veya vahiy yoluyla insanlara her ne emretmişse, onun anlaşılması için bir yol göstermiştir. Bunu anlayamayacak düzeyde olan kimse, İlahî emrin muhatabı olamaz. Bütün bu emirleri bilme yolları farklı farklıdır. Yine de bu emirler, akıl ve aklı deliller yoluyla bilinebilir.⁷⁶

Mâturîdî'ye göre, fiilin, onu gerçekleştirecek kişinin kudreti olmaksızın vücut bulması fiil esprisini ortadan

kaldırır ve bu fiili başkasına mal eder. Bilmeyen kişinin elinden fiilin sâdır olması da aynı konumdadır; tasvir edilen bu durum imkân dahilinde bulunmamaktadır. İnsanın hitaba konu teşkil etmesi bilgili (şuûrlu) oluşuna bağlıdır, ama bu bilgi mahiyeti itibariyle, talep edildiğinde, ele geçirilebilecek olan türden değildir. Kudret de aynı konumdadır. Âciz, sayesinde bilgi edinilebilecek şeyden (şuûrdan) yoksun olduğu için mecnûnun da aynı konumda bulunuşu gibi, sayesinde güç yetirilebilecek şeyden yoksun bulunduğu için mükellef olmayan kimsedir.⁷⁷

Mâturîdîlere göre, güçten yoksun bırakılan kişinin mükellef tutulması aklen tutarsız ve saçmadır. Fakat kudretini zayi eden kimse böylesiyle mükellef tutulmaya pekâlâ lâyık biridir. Eğer sözü edilen kişi, mükellef tutulmayacaksa, sadece itâatkârın mükellef olması lazım gelir, bu ise sınanma olgusunun konumuyla bağdaşmamaktadır. Mâturîdîlere göre, kudret sağlam ve selim insanda bulunur. Zira kudret, kulun yine kudrete yönelik aşırı isteği, tercihi ve meyli nispetinde oluşur. İrade oluşmadıkça, kudret de oluşmayıp zâyi edilir; çünkü bu durumda kul hayır iradesinin zıddını tercih etmiş ve onu ortadan kaldıracak fiili yeğlemiştir. Dolayısıyla hem Mâturîdîlere göre hem de Mu'tezile'ye göre, anlama ve bilgi edinme konusu da bu kritere bağlıdır.⁷⁸

Mâturîdî'ye göre Allah'ın insanda yarattığı kudret birbirine zıt iki fiili meydana getirmeye elverişlidir. Zira fiile vasıta olan organlardan her birinin, iki zıt şeyi gerçekleştirmesi imkân dahilindedir. Meselâ, dil, doğru da söyleyebilir, yalan da; el hayır da işleyebilir, şer de. Kudretin de aynen böyle olması gerekir. Kudret iki zıt fiili gerçekleştirmeye elverişli olmasaydı, insan yaptığı fiillerde mecbur olur, kendine verilen emirleri yerine getirmekten âciz kalırdı. Böylece o, cebir altında olduğu halde sorumlu tutulmuş olurdu. Akıl bu durumu tasvip etmeyeceğine göre insana verilen kudretin (istitâ'a) iki zıt fiili gerçekleştirebileceğini, yani aynı kudretin hem hayır işlemeye, hem de kötülük yapmaya, hem tâat, hem de mâ'siyet işlemeye elverişli olduğunu kabul etmek gerekir.⁷⁹Zâten Mâturîdî'ye göre, kişinin imanla küfür veya itâatle isyan arasında serbest bırakılması ilâhî emir açısından değildir.⁸⁰

Mâturîdî'ye göre, her mükellef kendisinin fâil, yaptığına güç yetiren ve yaptığıının alternatifine de muktedir kılınan bir durumda bulunduğunu pekâlâ bilmektedir; öyle ki kişi bu sonuncu imkândan mahrum bırakılsa, fevkalâde ağırına giden bir şey olurdu.



İnsan gerçekleştirdiği işin aksini de tercih edebileceğinin şuurundadır. Şu halde bu realiteyi inkâr etmek mümkün değildir, zâten herkes bu gerçeği doğrudan kendi benliğinde hissetmektedir. Ayrıca bu husus, ilgilenen herkes için yanılmış olabileceği düşünülemeyecek derecede müşahede ve hisle sübût bulmuş gerçekler gibidir. Bir de şu var ki, her insan kendi fiilini aklının tahmin ettiği hüsun ve kubuh vasıflarının dışında, kendi bilgisinin sınırlandığı mekân ve zaman çerçevesinin haricinde bulabilmekte, ayrıca önceden amaçlamadığı ve o kadar emek sarf etmeyi planlamadığı yorgunluk ve meşakkat çekebilmektedir. Hâlbuki kendi kanaatine her zamanki iş görme gücünde bir azalma da söz konusu değildir. Bütün bu sebeplerle kullara özgü fiillerin sözü edilen yönlerden kendilerine ait olmadığı hususu neredeyse gözle müşahede edilebilecek bir gerçek konumdadır. Artık burada bu fiilleri söz konusu edilen açılardan insanlara izâfe eden yahut da fiillerin daha önce anlatılan yönlerinin insanlara aidiyetini inkâr etmek isteyen kimse kendi aklına meydan okumakta ve duvarlarına karşı direnmektedir.⁸¹

İmâm Mâturîdî'ye göre, fiiller, mahiyetleri itibariyle Allah tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O'nun tarafından icad edilmeleri açısından Allah'a, kazanılmaları ve işlenmeleri (kesb, fiil) açısından da insanlara aittir. Bir de Allah insanlara emirler ve yasaklar yöneltmiştir. Birine, kendisine ait fiili bulunmayacak yerde emir ve yasak yöneltmek imkânsızdır. Ona göre, yaratılmış kudret, zorunluluğun değil, hürriyetin sebebidir. Bu kudretle insan, Eş'ariyye'nin görüşünün aksine, zıt ahlâkî değerler taşıyan fiillerden birini veya ötekini seçme ve yapma hürriyetine sahiptir. Ayrıca o, psikolojik olarak kendinden/doğrudan bu hürriyetin farkındadır. Zâten herkes kendisini yaptıklarında hür (muhtâr), fâil ve kazanan (kâsib) olarak bilir.⁸²

Mâturîdî'nin Etik Anlayışı Açısından İnsanın Fiilleri ve Sorumluluğu

Mâturîdî, öncelikle insanların ihtiyârî fiil ve eylemlerini ontolojik açıdan kesin bir hakikat olarak kabul eder. İnsan fiilleri ve sorumluluğunu bu bağlamda çözümlenmeye girer. Çünkü Mâturîdî'ye göre, kullara hakikat manasında irâdî fiil nispet etmek gereklidir. Çünkü insan, eylemlerinin gerçek sahibidir. Bu gerçek, akılla, duyularla ve Kur'ân âyetleriyle açık ve seçik olarak bilinmektedir. Allah, insanlara bundan dolayı görev ve sorumluluklar yüklemiş ve karşılığında ceza ve mükâfat koymuştur. İş yapmak ve eylemde

bulunabilmek için, eylem öncesinde ve eylem sırasında kulun kendisine güç ve kudret vermiştir. İnsanın eylemleri, ona verilen bu gücün ve yaratılmış olan cüzî iradesinin bir sonucudur. Bu, insanın fiillerinin ve sorumlu olmasının temelidir. İnsan böylece fiile yönelir, onu özgür iradesiyle seçer ve gücüyle işler. Kulun iyi veya kötü bütün fiillerinin yaratılması ise Allah'ın kudretiyle olur. Dolayısıyla insan fiillerinde, insanın rolü ve Allah'ın kudreti olmak üzere iki yön söz konusudur.⁸³ Fiile yönelen, onu seçen ve işleyen insandır. Bu fiilin yaratılması ise, her şeyin yaratıcısı Allah'ındır. Dolayısıyla yaratma yönünden fiile etki eden güç, Allah'a nispet edilir. Yani gerçekte fiil, gerçekleşme (kesb) yönünden insana, yaratma yönünden Allah'a aittir. Fiildeki bu ortaklık tarzı, ayrı ayrı şeylerin sahipliğini içeren ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan bir ortaklık çeşididir.⁸⁴

Allah, kullarının hiçbirini iman veya küfre zorlamamış, onları mü'min veya kâfir olarak yaratmamıştır. Fakat onları şahıslar olarak yaratmıştır. İman ve küfür kulların fiilleridir. Allah, küfre sapanı, küfrü esnasında kâfir olarak bilir. O kimse daha sonra iman ederse, imanı halinde mümin olarak bilir, ilmi ve sıfatı değişmeksizin onu sever (ihbâb). Bu iki yönü dile getiren Ebû Hanîfe'ye göre, kulların hareket ve sükûn gibi bütün fiilleri hakikaten kendi kesbleri (kazançları)'dır. Onların yaratıcısı ise Yüce Allah'tır. Onların hepsi Allah'ın dilemesi, ilmi, hükmü ve kaderi ile olur. Tâatların hepsi, Allah'ın emri, muhabbeti, rızası, ilmi, dilemesi, kazası ve takdîri ile vâcip kılınmıştır. Ma'siyetlerin hepsi de Allah'ın ilmi, kazası, takdîri ve dilemesi ile olmakla beraber, muhabbeti, rızası ve emri ile gerçekleşmez.⁸⁵ en-Nesefî'ye göre, "Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" âyeti (el-İnsân sûresi, 76/29; et-Tekvîr sûresi, 81/29) mucibince, her meşîet, Allah'ın meşîeti ve iradesi altında bulunur.⁸⁶

Ebû Hanîfe'nin akâide dair eserlerini okuyarak onun görüşlerini kelâm metoduyla açıklamayı ilke edinen Mâturîdî, kendi dönemine kadar bu konuda ortaya atılan kaderi inkâr etme ve cebr fikrini benimseyenlerin görüşlerini çürüterek, eylemlerin hem insana, hem de Allah'a ait olduğunu öne sürmüş ve bu konuda yeni bir çözüm yolu ortaya atmıştır. Buna göre, fiile yönelme, onu seçme, beğenme ve yapma insanın işidir. Her şeyin yaratıcısı olan Allah ise, bu arada diğer eşya gibi, iman ya da küfür, tâat ya da masiyet, iyi ya da kötü olsun, tüm insan fiillerinin de yaratıcısıdır. Dolayısıyla, yaratma yönünden fiile tesir eder eden güç, Allah'a aittir. Yani, gerçekte fiil, gerçekleşme



(kesb) yönünden insana, yaratma yönünden de Allah'a aittir. Fiildeki bu ortaklığı, ayrı ayrı şeylere sahip olan ve sorumluluğu ortadan kaldırmayan bir ortaklık olarak görmek mümkündür. Çünkü herkes kendi içinde yaptıklarında hür, fâil ve kâsib olduğunu bilir.⁸⁷Kulun bir fiili vardır, yaptığı şeylerde hür (muhtâr)dür, bunlara ne zorlanmış, ne de mecbûr edilmiştir.⁸⁸en-Neseffî'ye göre, kul serbest bırakılmış (muhayyer) ve güç yetirebilen bir öznedir (müstatî'). İşte bu manadan dolayı kul ödülü (sevâb) ve cezayı (ukûbat) hak eder.⁸⁹

Mâturîdî'ye göre, "Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeyin yöneticisidir (vekil)"⁹⁰ meâlindeki âyet, birtakım yönlerden Mu'tezile'nin görüşlerinin geçersizliğini göstermektedir (nakz): Birincisi, Mu'tezile'nin, daha ezelde iken eşyanın şey'iyyetinin var olduğuna dair görüşleridir. Zira onların görüşlerine göre, ma'dûm bir şeydir. Onların görüşlerine göre, ma'dûmun bir şey olması halinde, eşyanın şey'iyyeti daha ezelde iken var (kâ'ineten) demektir. İkinci olarak, Mu'tezile, şey'iyyeti var etmenin, sadece Allah'tan ileri geldiğini söylemektedir. Durum onların bahsettikleri gibi ise, ilgili âyette kendisini her şeyi yaratmakla vasfemesi ve zikretmesine bağlı olarak her şeyin yaratıcısı olmasına rağmen, Allah, Mu'tezile'nin iddia ettiği bu var etme eylemiyle herhangi bir şeyin yaratıcısı olmaz. Gerçekte ve sonuçta onların görüşü, Dehriyye ve Seneviyye'nin görüşü haline gelir. Çünkü Dehriyye, tabiat (tînet), heyûlâ (şekilsiz madde) vb.'nin öncesizliğini öne sürmekte ve şeyin, hiçbir şeyden/yokluktan (min lâ şey) yaratılmış oluşunu inkâr etmektedir. Aynı şekilde Seneviyye de nûr ve zulmetin öncesizliğini, her cinsin kendi cinsinden ve her şeyin de kendi aslından ileri gelmiş olduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin "Ma'dûm şeydir" görüşü bu esasa dayanır; bu görüş, sonuçta Seneviyye'nin ilgili düşünceleriyle aynı kapıya çıkar.⁹¹

Mâturîdî'ye göre, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" sözü; eşyanın tümelliğini (külliye) azîz ve celil olan Allah'a izafe etmenin, onu ululama (ta'zîm) ve yüceltme (iclâl) ile vasfetme konumuna yükselteceği ve özel eşyayı O'na izafe etmenin O'na izafe edilen ta'zîm konumuna sokacağı hususunun zikredilmesi dolayısıyla, Rubûbiyyet ve Ulûhiyyeti zikretme ve onu medh ile vasfetmeye bağlı olarak ortaya çıkar. Durum zikredildiği gibi olunca, Mu'tezile'nin iddia ettiği üzere, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" sözü, diğer şeylere yalnızca bazı şeylere mahsûs olur ve bu nedenle, ne O'nu Rubûbiyyet ve Ulûhiyyet ile vasıflandırma, ne de medh

ve ta'zîm etme konumuna yükseltir. Dahası, eğer Allah yaratıkların (halk) fiillerinin yaratıcısı olmasaydı, on binde bin kadar şeyin yaratıcısı olmazdı. Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre bu çıkarım, Allah'ın fiil, cisim ve cevher de dahil her şeyin toptan yaratıcısı olduğuna delalet etmektedir.⁹²Bu noktada Mâturîdî, insan fiillerini de Allah'ın yarattığı eşya kapsamında görmekte, bu konuda Mu'tezile mezhebine karşı tepkisini dile getirmekte ve meseleyi mantıksal açıdan tümellik-tikellik ilişkisi kapsamında çözümlenmeye çalışmaktadır.

Eğer "Siz, Allah'ın pisliklerin, kirli şeylerin, domuzların vb. pis varlıkların yaratıcısı olduğunu söylemiyor-sunuz, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" sözü bazı hususi şeylere raci olur" diye itiraz kabilinden bir şey yöneltilirse, Mâturîdî onlara şöyle yanıt verilebileceğini ifade etmektedir: Allah'ın mukayyet ve hususi olarak (tahsîs), yani ey pisliklerin, kirli şeylerin yaratıcısı diye, bu eşyanın yaratıcısı olduğu söylenemez ve böyle niteliklerle vasıflanamaz. Çünkü her ne kadar genel olarak (fi'l-cümle) bununla vasıflansa ve eşyanın hepsi buna dahil olsa da, "Allah her şeyin yaratıcısıdır" sözünün, onu övme (imtidâh) ve ta'zîm, O'nu Rububiyyet ve Ulûhiyyetle vasıf vasıflandırma konumuna yükselteceği hususunu zikretmesi dolayısıyla, O'nu bununla vasıflandırmak ayıplama (tehcîn) ve yerme (zemm) konumuna geçer. Sözelimi, Mâturîdî'ye göre, Allah "O, her şeyin yöneticisidir (vekil)" diye zikrettiği gibi, her ne kadar genel olarak (fi'l-cümle) olsa da, husûsî olarak (tahsîs) "Allah filanın vekilidir", denmez; çünkü bu, genel olarak (fi'l-cümle) Allah'ı Rububiyyet ve Ulûhiyyet ile vasfetme, medh ile vasfetme konumuna geçer; husûsî ve tekil olarak (ifrâd) olarak ise ayıplama (tehcîn) ve yermeye (zemm) bağlı olarak ortaya çıkar. İşte bundan dolayı, bu iki vasıflandırma tarzı birbirinden ayrılmıştır.⁹³

Mâturîdî'ye göre, Allah'ın, "İşte her şeyin yaratıcısı olan Rabb'iniz Allah budur. O'ndan başka tanrı yoktur. Nasıl da (O'nu birlemekten) çevriliyorsunuz?" sözü,⁹⁴siz geceyi istirahat etme ve gündüzü de işlerinizi görme ortamı yapanın, kendisini bırakıp da taptağınız putların değil de, Rabb'iniz olduğunu beyan etmektedir. Nitekim Allah, hem sizi ve her şeyi yaratmıştır, bir tektir ve ortağı yoktur. Nasıl oluyor da, ona kulluk etmekten ve ona şükrü ifa etmekten yüz çeviriyor ve sapıyorsunuz.⁹⁵

Mâturîdî, Allah'ın "(Elinizle) yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?" dedi. Oysa sizi de, yaptığımız (bu şeyler) de Allah yaratmıştır"⁹⁶sözünü tevîl ederken, "(Elinizle)



yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?” sözü, onları, elleriyle yonttukları şeylerin ne bir fayda ne de bir zarara malik olduklarına ilişkin bilgilerine rağmen, elleriyle yonttukları ve kendilerine putlar edindikleri (ittihaz) şeylere tapınmaları sebebiyle küçük düşürmektedir.⁹⁷Putları yontan kimse, putlardan daha üstün bir konumda olacağına göre, kendisi tapınılmaya daha layıktır. Bu çıkarıma göre, eğer bu yontulmuş putlardan olup da Ulûhiyet makamının altındaki varlıklara tapınma caiz ise, bu durumda Allah tapınılmaya daha layıktır. Zira yontulmuş put değil de, fayda ve zarardan herhangi bir şeye malik olan yegâne varlık Allah'tır. Öyleyse putları yontan biri, daha yakın ve daha faydalı görülen bir varlığa tapınmıyorsa, hiçbir şeye mâlik olmayan bu yontulmuş putlara nasıl tapınabilir ve hem sizi hem de amellerinizi yaratan varlığa ibadeti terk edersiniz?

Mâturîdî, ashâbından kulların fiillerini yaratma konusunda bu âyetle Mu'tezile'ye karşı delil getiren bazı kimselerin bulunduğunu belirtmektedir. Onlar şunları dile getirmektedirler: Hz. İbrâhîm, puta tapan kimselere, “*Oysa sizi de, yaptığımız (bu şeyleri) de Allah yaratmıştır*” içerikli âyeti söylediğinde, hem kendilerinin, hem de kendi amellerinin yaratılması konusunda bir şeyler haber vermiştir. Fakat onlar, bunda onların fiillerinin yaratılmasını gösteren bir delaletin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Nitekim Hz. İbrâhîm (a.s.), “*(Elinizle) yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?*” diye söylemiştir. Halbuki onlar yontmaya değil, aksine bu yontulmuş şeye tapıyorlar. Buna göre, Allah onların fiillerini ve amellerini yaratmamış, lâkin bu yapılan ürünün (mâ'mûl) hammaddesini yaratmıştır. Bu konuda Mu'tezile'ye karşı başka bir açıdan delil getirme (ihticâc) çabası, sanki daha muhtemel ve daha uygun gibi görünmektedir. Şöyle ki: Allah, “*(Elinizle) yonttuğunuz şeylere (imal ettiğiniz ürünlere) mi tapıyorsunuz?*” sözüyle, bu yapılan ürünü kendisine izafe ettiğinde, o ürünü kendisi için bir yaratım haline dönüştürmüştür. Çünkü onlar, bu yapılan ürüne, yani Allah'ın yaratımına tapınmaktadırlar. İlgili âyet, kendileri vasıtasıyla yaptıkları işlerin sonlu birer yaratık (mahlûk) olduğuna delalet etmektedir. Bundan dolayı Mâturîdî'ye göre, bunda onların amellerinin yaratılmasını gösteren bir delalet söz konusudur. Bu da, Allah'ın, “*Allah tövbe edenleri sever, temizlenenleri sever*”⁹⁸sözünün içerimine benzer. Nitekim tövbe eden ve temizlenen biri, ancak Allah'ın tövbe etmeyi ve temizlenmeyi sevmesi dolayısıyla, O'nun tarafından sevilen bir kimse

(mahbûb) haline gelir. Buna karşılık, haddi aşan biri ise, O'nun haddi aşmadan nefret etmesi dolayısıyla, sevilmeven biri haline gelir. Buna göre yapılan ürün, Allah'ın onu yapmayı (amel) yaratmasıyla bir yaratık (mahlûk) haline dönüşmüş olur.⁹⁹

en-Nesefî'ye göre, kulun bir fiili bulunduğu halde, yaratma kudreti yoktur. Yaratma kul tarafından olmakla birlikte, onun bir fiili vardır; mükâfat ve ceza, va'd ve va'id, emir ve nehiy, övme ve yerme onun fiiliyle bağlantılıdır. Bunların yaratmayla ilişkisi yoktur. Mâturîdîlere göre, meydana gelen şey, yüce Allah'ın yaratmasıyla, aynı zamanda kulun seçimiyle de gerçekleşir. O, Yüce Allah'ın fiili değil, bilakis O'nun fiiliyle olandır (mef'ûl).¹⁰⁰

Mâturîdî'nin Ahlâk Felsefesinde Temel Bir Değer Olarak Mutluluk

Mâturîdî'nin ahlâk felsefesinde ahlaklılık ve mutluluk ilişkisi meselesinin çözümü ameliyesi önemli bir yer tutar. Orta Çağ İslâm dünyasında ortaya konan ahlâk nazariyelerini, her şeyden önce mutluluk ahlâkı eksenine oturtmak mümkündür. İlk Çağ ahlâk anlayışlarında olduğu gibi, Orta Çağ İslâm dünyasında da “*en yüksek iyi*” diye de tavsif edilen mutluluk amaç edinilmiş, bu amaca götüren bütün araç değerler iyi olarak addedilmiştir. Daha doğru bir anlatımla, temelinde genellikle “*hazcılık*”, “*faydacılık*” ve “*erdemlilik*” öğeleri yatan bu ahlâk anlayışında asıl amaç mutlu olmaktır; daha doğru bir anlatımla mutluluğa ulaşmaktır.

Sokrates, etik görüşünde, insanların en iyi hayatı yaşamalarının yolu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir başka deyişle, Sokrates, insanın nihâi amacının, sadece yaşamak değil, iyi yaşamak olduğunu ileri sürmüştür. Sokrates'in gözünde ahlaklılığın amacı, ahlaki hayatın özü birtakım soyut kurallara itaat etmekten, bazı ahlaki ödevleri hayat geçirmekten meydana gelmez. Ahlaklılığın nihâi amacı, insan yaşamının gerçek hedefi, insan varlığının bir bütün olarak gelişmesi, gerçekleşmesi, kendine özgü işlevi hayata geçirmesi, kısacası “*eudaimonia*”ya varmasıdır. Orta Çağ İslâm dünyasında büyük Türk bilgini İmâm Mâturîdî de, ahlâki fâil olarak insanın varacağı nihâi halin eudaimonia ya da mutluluk hali olduğunu ileri sürmüştür. Onun bakış açısından beşerî yetkinlik ya da insani mükemmeliyet, sırf maddî bir iyi değil, aynı zamanda manevî bir iyi, rûha özgü bir iyiliktir. Sokrates'e göre, eudaimonia ya da mutluluk, salt harici bir şey olmayıp, aynı zamanda manevî ve derunî bir iyidir. O, bu bağlamda eudaimonia ya da mutluluğu



ahlâkî erdemle ilişkili bir biçimde tanımlar. Sokrates'e göre, mutluluk-erdem münasebeti bağlamında, erdem, eudaimonia'ya götürecektir karakter özelliklerine karşılık gelecek şekilde ele alındığında, mutluluğa erişmenin yegâne yoludur. Aquinalı Thomas açısından ahlâkî hayat, öncelikle insanın özgürce seçilmiş eylemleri hayata geçirmek suretiyle kendisini gerçekleştirmesinden, bir bütün olarak tamamlamasından meydana gelir.¹⁰¹ Thomas'a göre, bu dünyada elde edilebilecek olan mutluluk, sadece erdemli bir hayat ile belirlen kısmi bir mutluluktur. İnsanın nihâî amacı, yaratılmış iyiler veya dünyevî mutluluk değil, fakat yaratılmamış, mutlak ve sonsuz iyi olarak Tanrı, yani bu dünyada geçirilecek erdemli bir hayatı izleyen âhiret hayatında Tanrı'ya erişmekle belirlenen ebedî saâdettir.¹⁰²

İslâm kelâmcıları arasında nesnellik ve öznel kavramları etrafında tartışma konusu olan ve birbirine karşıt gibi görünen iki nazariyenin geliştirilmesine neden olan temel âmil, mutluluğa götüren birer araç değer olarak, genel bir tabirle, iyinin ve kötünün kaynağının Allah'ın emirlerine ve nehiyelerine dayanıp dayanmaması meselesidir.¹⁰³ Zâten Mâturîdî'nin ahlâk anlayışının özü de, insanın önce bu dünyada kısmen, sonra da öbür dünyada ebedî mutluluğu elde edebilmesi bakımından iyi ve kötünün araştırılmasıdır. Çünkü ona göre mükafatlandırılacağını bilen ve umut eden insan kötümserlikten uzaklaşıp, mutlu olabilir. Yüce Allah, "Âhiret yurdu korunanlar için daha hayırlıdır" (el-A'râf sûresi, 7/169) ile "Kim iyilik (bi'l-hasene) getirirse, ona o (getirdiği)nin on katı vardır. Kim kötülük (bi's-seyyi'e) getirirse, sadece onun dengiyle cezalandırılır, onlar haksızlığa uğratılmazlar" (En'âm sûresi, 6/160) meâlindeki âyetlerle bu hususa açıkça dikkat çekmektedir.¹⁰⁴ Çünkü Mâturîdî, âhiret yurdunun, Allah'a şirk koştuktan ya da Ona karşı koyma ve isyân etmekten korunanlar ve sakınanlar için daha hayırlı olduğunu vurgulamaktadır. Mâturîdî'ye göre, iyilikler ve hayırlara yönelik karşılık vermeyi ve ödülü (sevâb) zorunlu kılma, Allah adına bir tür fadl, lütuf ve ihsandır. Çünkü Allah'ın, her kula inâm ettiği iyiliklerin onun tarafından bir karşılığı ve şükürü vardır. Ancak bu hayırlara yönelik Allah'tan gelen her nimet, yalnızca fadl, ihsan, lütuf ve cömertlikten ileri gelir; yoksa böylesi lütuf ve ihsanlar, karşılık veren kimsenin hayırları getiren kimseye bire bir karşılık vermesi olarak gerçekleşmez. Seyyienin karşılığına gelince, fiil, kuldan Allah'ın kendisine bahsettiği nimete nankörlük etme

(küfür) konumuna geçtiği için, ceza hikmet gereğidir. Dolayısıyla bu durum, nankörlük etme sebebiyle ukûbatı ve cezayı gerektirir.

Mâturîdî'ye göre, Allah'ın yarattığı, meydana getirdiği ve inşa ettiği üzere, hayırlar ve hasenelerle ilgili fiil, onun hilkatine, sûretine, oluşumuna ve düzenlenmesine uygun olarak kuldan sadır olur. Bir başka deyişle, fiil, kuldan, onun üzerine inşa edildiği hilkat ve sûretin aksine ortaya çıkmaz. Dolayısıyla kul, onunla cezayı hak etmez. Seyyielere gelince, bunlar hayırlar ve hasenelerin aksine olarak kuldan sadır olur. Dolayısıyla da, bu tür eylemler, cezalandırılmayı gerektirir. Çünkü kul, bu fiilleri hilkatinin ve düzenlenmesinin (takvîm) aksine gerçekleştirmiş ve onları hilkat ve düzenlenme yönünün aksine sarf etmiştir. Bu nedenle, Yüce Allah'ın, "Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (ez-Zâriyât sûresi, 51/56) sözüne dayalı olarak kula kötü eylemler sebebiyle ukûbat ve ceza gerekir.¹⁰⁵

Ahlâk felsefesi tarihi boyunca, insanın eylemleri ve yapıp-ettiklerindeki aklın (pratik aklın) anlamı, çoğu kez ve hep yinelenerek mutlulukta; tek ya da çoklar için mutluluğa ulaşmada görülmüştür. Buna göre, insan hayatının felsefe bakımından anlamı ve amacı, "eudaemonism" kavramında aranmıştır. Aslında her insan, her insan topluluğu mutluluğa ulaşmaya çabalar. Akıl sahibi olan insanın, bu amaca aklı sayesinde ulaşabilme olanağı ve üstünlüğü vardır. Bu görüşe göre, pratik akıl, mutluluğa ulaşmak için, olup bitendeki bağlar ve yasalardan yararlanarak, en doğru olanı bulma yetisidir.¹⁰⁶ Bir örneğini Immanuel Kant'ta gördüğümüz üzere,¹⁰⁷ İslâm düşüncesinde de ahlâklılık/ahlâklı olma ve mutluluğun birleşmesi, insan için "en yüksek iyi" (summum bonum)'yi, oluşturur. İmâm Mâturîdî de, ahlâkî fâil olarak insanın varacağı nihâî halin ya da ulaşacağı amacın, eudaimonia ya da mutluluk hali olduğunu ileri sürer. Temelinde genellikle hazcılık, faydacılık ve erdemlilik öğeleri yatan bu ahlak anlayışında asıl amaç, mutluluğa ulaşmaktır. Mâturîdî, dinî bir ahlâk öğretisi ortaya koyduğu için, bu amaç, bu dünyayı aşan bir boyut taşır. Çünkü onun ahlâkî sisteminde insanın, bu dünyada mutluluğa ulaşması kısmen gerçekleşebileceği için, ebedî ve kalıcı mutluluğa, ancak öteki dünyada tam anlamıyla erişilebileceği vurgulanır. Dolayısıyla ahlâkî kavramları ve değerler manzumesini bu en yüce mutluluğa göre konumlandırır ve anlamlandırır.



Ahlâk anlayışında, insanın bu dünyada amaçsız ve başboş yaratılmadığı hususuna ağırlık veren Mâturîdî, son tahlilde, mutluluğu konu edinen ve onu insan eyleminin hedefi olarak gören teleolojik görüşü benimser. Buna göre teleolojik (sonuççu) etik açısından ahlâkî eylemin değerini belirleyen şey, eylemin ürettiği sonuç olmak durumundadır. Gerçekten de teleolojik etik, bir eylemin doğruluğu ya da yanlışlığının, onun sonucu tarafından belirlendiğini dile getirir.¹⁰⁸ İnsan yaşamının anlam ve değeri, herhangi bir en yüksek amaca ulaşma çabasında belirir. Ahlâkî açıdan bakıldığında, bu en yüksek amaç, aynı zamanda en yüksek iyidir. Burada herkesi bağlayan bir en yüksek iyinin konumlamayı denemeye rastlanmaktadır. Bir en yüksek iyi inancının temelinde de, insanın en yüksek ve en değerli şeye doğru çaba göstermesi gerektiği dürtüsü ve motifi yatmaktadır. Herkesin pratikte ulaşmaya çabaladığı anlamında bir en yüksek iyi olduğu varsayımı, etik araştırmalarının kaçınılmaz koşuludur. Çünkü insanların ilgisi, gerçekten de, farkında olunsun veya olunmasın, hep böyle bir iyinin gerçekleştirilmesine yöneliktir.¹⁰⁹

Mâturîdî, amaçsallığı âlemden insana ve hatta onun fiillerine varıncaya kadar bütün varlığın özünde yapısal olarak taşıdıkları bir özellik olarak değerlendirmektedir. Ona göre, varlığın yapısında içkin olan bu gayelilik ahiret hayatının varlığı ile yakından ilgilidir. İslâm ahlâkçılarında olduğu gibi İmâm Mâturîdî'ye göre de, ahlâkî eylemin amacının öteki dünyada gerçekleşecek olan sonsuz mutluluk olduğu anlaşılmaktadır. Onun ahlâk görüşü içinde önemli bir yer tutan sonsuz mutluluğun elde edilmesine katkı sağlayan âkibet ya da âkibetler (avâkıb) düşüncesi, inanan bireyin ahlâkî davranışlarına etki ederek, onu olumlu fiillere ve tasarruflara yönelten zihnî bir unsurdur.

Mâturîdî'ye göre, kişinin mutlu ya da mutsuz oluşunu belirleyen öncelikle doğrudan kendi eylemleri ve yapıp etmeleridir. Bu durumda, mutluluk kazanılan bir yetkinlik durumunu göstermektedir. Mâturîdî'nin ahlâk anlayışını çözümlemede ahlâk-mutluluk ilişkisi önemli bir rol oynar. Ahlâkî iyi ve kötünün hikmet ile olan ilişkisinin pratik sonucu, öteki dünyada mutlu olma adına burada tefekkür ve nazar faaliyeti yoluyla öteki dünyada kişiyi mutlu kılacak eylemlere yönelmek ve mutsuzluğu doğuracak davranışlardan da uzaklaşmanın sağlanması üzerinde odaklanmaktadır.

Mâturîdî'ye göre, insan, aklını kullanır ve düşünürse, kendisinin sonradan yaratılan (hâdis) bir varlık

olduğunu ve bir Yaradan'ın (muhtes) bulunduğunu; O'nun ise iyiliklere mükafat ve kötülüklerle ceza ile karşılık vereceğini bilebilir. Bu hususu bilince, O'nun gazabından kaçınıp O'nu memnun edecek şeylere yönelebilir. Neticede de, mutlu olur (yes'adu) ve her iki dünya şerefine nail olur. O halde insan aklını kullanmayı ve düşünmeyi terk etmemelidir.¹¹⁰ Anlaşılan o ki, Mâturîdî, insanın sadece düşünmek suretiyle iyiyi, kötüyü; bunlara verilecek karşılığı, yani iyiyi yapmanın mükâfatlandırılacağını; neticede her iki dünyada mutlu olacağını bilebileceğini belirtmekte ve düşünüp bunları bilmesini ve ona göre davranarak mutlu olmasını tavsiye etmektedir. Böylece Mâturîdî'nin ahlâk anlayışının özü, insanın önce bu dünya, sonra da öbür dünya mutluluğunu elde edilebilmesi açısından iyi ve kötünün mahiyetinin araştırılıp irdelenmesidir. Çünkü bu dünyada mükâfatlandırılacağını bilen insan kötümserlikten kurtulup mutlu olabilir. Dolayısıyla etik düşünce sisteminde ahlâkî değer içerikli kavramlarını bunu gerçekleştirmeyi amaçlayıp seçer.¹¹¹

Mâturîdî'ye göre, dünya kendisi için değil de, kendisiyle âhiret yurdu kazanılsın diye var edilmiştir. Dünyadan bir unsur olan her şey, onun sayesinde dâimî ve bâkî olana erişilsin diye geçici ve fânî kılınmıştır. İnsanoğlu, her elemenden nefret eden, umulur ki herkesin kendisine teşvik ve sevk edildiği, ondan nefret etmediği tabiatlar üzerine yaratılmıştır.¹¹²

Mâturîdî, "Ve onlar Rab'lerinin yüzünü (rızasını) arzu ederek (nefsin gücüne giden şeylere) sabrederler; namazı kılarlar, kendilerine verdiğimiz rızıktan gizli ve açık olarak (hayır yoluna) harcarlar ve kötülüğü iyilikle savarlar. İşte şu yurdun sonucu onlarındır"¹¹³ meâlindeki âyete yorum getirirken, vasıfları sıralanan kimselerin iyiliklerinin (hasenâtihim) sonucunun (ukbâ/âkibet) cennet yurdu olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, ahlâk açısından yurdun kötü sonucuna (sû'u'd-dâr) da dikkat çekmektedir. Burada Mâturîdî, onların cennet yurduna çağrıldıklarını ve öteki yurttan ise sakındırıldıklarını dile getirmektedir. Aslında onlar selam yurduna davet edilmişlerdir. Eğer onlar bu davete icabet ederlerse, zikredildiği gibi güzel yurt onların olur ve alçaklık yurdundan sakındırılmış olurlar. Eğer onlar bundan sakınmazlarsa, onlar için kötü ve alçaklık yurdunun kazanılması söz konusu olur. Mâturîdî'ye göre, Allah bunu, onların içinde kalışları kötü olduğundan, yurdun kötü sonucu olarak adlandırmıştır. Cennet ehli için dönüş yerlerinin iyiliği, sevâbın iyiliği ve güzel sonucun (husnâ) zikredilmesine karşılık, Cehennem ehli için



yurdun kötü sonucundan bahsedilmiştir.¹¹⁴Mâtürîdî, burada her iki yurttan söz etmek suretiyle ahlâklılığın sergilenmesini, bu dünyasal koşulları aşan bir yapıtıma bağlamayı amaçlamaktadır. Çünkü böylece iyi davranışların sergilenmesi ve kötü davranışlardan çekinmemizi sağlamak mümkün olacaktır. Çünkü ahlâkın en önemli yanlarından biri de, fiillerimizin belli bir amaç doğrultusunda gerçekleştirilmiş olmasıdır. O halde “en yüksek iyi” olarak bu amaç, bizi iyiye teşvik edecek ve kötünden de sakındıracaktır. Mâtürîdî’ye göre, insan genel olarak iyilik ve kötülük kategorilerini bilmiş olsa da, dinî ahlâk nazariyesi çerçevesinde öte dünya inancının eylemlerimizi ifa etmede ya da kaçınmada yönlendirici bir tesis icra ettiğini vurgulamaya çalışmaktadır. Böylece İmâm Mâtürîdî’nin, etik düşünce sisteminde ahlâklı olma ya da ahlâklı davranma ile mutluluk arasında yakın bir münasebet kurduğuna tanık olmaktadır. Çünkü, ona göre insanoğlu, gerçek ve ebedî mutluluğa ancak cennet yurduna götürecek yükümlülüklerle icâbet edip, ona uygun ahlâkî iyilikleri ve hayırları yerine getirdiği takdirde erişebilir.

Mâtürîdî’de Dinî Ahlâkın Kuruluşu ve Euthyphron Dilemi

Dinî ahlâkın kuruluşunda, Mâtürîdî’nin, “Euthyphron Dilemi”nden hareket ettiği izlenimi edinilmektedir. Mutezile’de bir şeyin iyiliğinden ötürü Allah’ın onu emrettiği tezine ağırlık verilmektedir. Eş’arilik’te Allah emrettiği için bir şeyin iyi olduğu savı ön plâna çıkmaktadır. Mâtürîdîler ise, bu meseleyi biraz daha farklı izah etmektedirler. Çünkü Mâtürîdîlere göre, şeriatın gelmediği farz edilse bile, akıl mutlak olarak ihtiyârî ve irâdî fiillerin iyiliğini ve kötülüğünü bilebilir. Ancak onlara göre akıl, bazı fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini zarûrî ve bedihî olarak kavramasına karşın, diğer bazı fiillerin güzelliğini ve çirkinliğini derinlemesine düşünme (nazar) ve akıl yürütme sonucunda kavrar. Başka bir grup fiili ise, insanoğlunun kavrayışına gizli ve kapalı olması, yani mümkün sahasına girmesi dolayısıyla şeriatın beyanı, açıklaması ve netleştirilmesi sayesinde bilir.¹¹⁵ Mâtürîdî’de ahlâk sahasında aklın fonksiyonelliği ve sürekli olarak çalıştırılması (isti’ mâlû’ l-fikr) büyük bir önem taşır.

Tanrı hakkındaki bilgimizden, yani teolojiden hareket ederek Tanrı-ahlâk münasebetini açıklamaya çalışmanın tarihi, ahlâk teolojisindekine nazaran çok daha gerilere, hatta felsefenin ilk dönemlerine kadar uzanmaktadır. Ahlâkî teolojiye dayandırma çabaları Kant’tan sonra da devam etmiştir.

Yunan filozofu, Platon, Euthyphron adlı diyalogunda, günümüzde “Euthyphron İkilemi” diye bilinen şeyi ortaya koymuştur: “Bir şey Tanrı istediği için mi iyidir, yoksa o şeyin bizzat kendisi iyi olduğu için mi Tanrı onu istemiştir?” Bu soru, felsefenin en eski ve en önemli sorularından biridir. Onu ciddi bir biçimde tartışma konusu edinen ilk filozof Platon olmuştur. “Dindarlık”, diyor Euthyphro, “Tanrıların gözünde değerli olan şeydir; dinsizlik ise değersiz olandır.”¹¹⁶ Bu tanımdan şöyle bir soru çıkıyor Platon’a göre: “Dindarlık veya kutsallık, kutsallık olduğu için mi Tanrı tarafından seviliyor, yoksa o, tanrı tarafından sevildiği için mi kutsal oluyor?”¹¹⁷ Benzeri bir tartışmanın Platon’un Cumhuriyet adlı eserinde de yer aldığını görmekteyiz.¹¹⁸ Platon’un diyaloglarında yer alan bu soru, birçok metafizik spekülasyona neden olmuştur. Bu konu üzerinde duran çağdaş filozoflar, Yunan felsefesindeki dindarlık ve tanrılık (ulûhiyet) kavramlarının anlamlarını ve tarihsel gelişimini bir yana bırakarak soruyu şu şekilde sormaktadırlar: “X, tanrı istediği için mi iyidir, yoksa iyi olduğu için mi Tanrı onu istemektedir?” Bu probleme genel olarak “Euthyphron tartışması” veya “Euthyphron Dilemi” adı verilmektedir. Birçok çağdaş filozofa göre bu problem, ahlâk felsefesinin başat problemidir.¹¹⁹ O zamandan bu yana çoğu felsefeci ve teolog için olduğu gibi, Platon için de temel varsayım, ahlâk ilkelerinin mutlak, ebedî, değişmez ve anlamlı sayılabilmeleri için bir Tanrı ya da tanrılarla bağlantılı olması gerektiğidir. Sokrates, Euthyphron adlı genç bir adama, Tanrı’nın doğal olarak ve kendisinin haricinde oluşan ahlâk ilkelerini doğru (kutsal) oldukları için mi benimsediği, yoksa bu ahlâk ilkelerinin Tanrı tarafından yaratıldıkları (sevildikleri) için mi doğru oldukları konusunda bir ikilem bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır. Çünkü Sokrates’e göre iki seçenek birden düşünülemez.¹²⁰ Felsefe ve teoloji tarihinde “Euthyphro Dilemi”nin her iki alternatifini de birçok savunucu bulmuş ve bunun sonucu olarak zaman zaman şiddetli tartışmalar ortaya çıkmıştır. Hangisi seçilirse seçilsin, teologlar ve din filozofları bu paradigmaya dayanarak Tanrı’yı ahlâkî sürecin bir parçası haline getirmişlerdir. Çünkü onlara göre, Tanrı sadece bilgi ve varlığın değil, aynı zamanda değer de kaynağı olarak tasavvur edilir. İslâm dünyasında Eş’ari ve onun izinden giden kelâmcılar “Euthyphron Dilemi”nin birinci alternatifini seçmiş ve “X, Tanrı istediği için iyidir” görüşünü savunmuşlardır. Bu görüş, iyi ve kötü kavramlarını Tanrı’nın buyruk ve yasaklarına göre tanımlıyor ve



objektif bir değer teorisini kabul etmenin ilâhî gücü sınırlandırmak anlamına geleceğini öne sürmekteydi.¹²¹Öte yandan Mu'tezile mezhebine bağlı olan İslâm düşünürleri, genellikle iyi ve kötüyü şeylerin tabiatına atfediyorlar ve insan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlâk ilkelerinin bilgisine sahip olabileceğini kabul ediyorlardı. Modern terminoloji ile ifade edecek olursak, Eş'arî okulu teistik bir sübjektivizmi savunurken, Mu'tezile ise akılcı ve objektif bir ahlâk teorisini geliştirmeye çalışıyordu.¹²²Eş'arî okuluna göre bir şeye iyiliğini ya da kötülüğünü kazandıran Allah'ın emir ve yasaklarıdır. Mu'tezile ise, iyilik ve kötülük kategorilerinin yetkin akılla kavranabileceği görüşünü savunmaktaydı. Bu noktada Mâturî ekolünün de objektif bir değer teorisini geliştirdiğini ve bazı ahlâkî hakikatlerin aklen kavranabileceğini ileri sürdüğünü söylememiz mümkündür. İmâm Mâturîdî'ye göre de, Mu'tezilî ahlâk sisteminde olduğu gibi, aklen kavranabilen şeylerde iyilik ve kötülük emir ve nehiyle zorunlu kılınmaz; emir ve nehiylerle genel olarak iyilik ve kötülüğe delâlet edilir. Vâciplerin güzelliği ve haramların çirkinliği akılda yerleşik halde bulunduğundan dolayı, Yüce Allah'ı bilme zorunluluğu (vucûb) ve buna bağlı olan gerekliliklere nispetle akla işaret edilmiştir. Güzelliği ya da çirkinliğinin geçersizleşme olasılığı bulunmayan şeylerin hükmünün kaldırılması (nesh) mümkün değildir.¹²³Burada Mâturîdî'nin etik düşüncesinde ahlâkî değerler alanında değişme ve neshin, yani değerlerin tersine çevrilmesinin söz konusu olamayacağına vurgu yapılmaktadır.

Hıristiyan dünyasında "Euthyphron tartışması" adı verilen problem ile, İslâm dünyasında fakîh ve kelâmcıların "husûn ve kubuh meselesi" adını verdikleri problem temelde aynı görünmektedir.¹²⁴"Euthyphron tartışması" veya "husûn ve kubuh meselesi"ne verilen cevaplara göre, ahlâk felsefesi tarihinde, prensip olarak dinle temellenen farklı ahlâk kuramları ortaya çıkmıştır. Şu halde bu gibi tartışmaların, Ortaçağ Hıristiyan dünyasında da yer aldığına tanık olmaktadır. William of Ockham ve Protestan reformcuların bir kısmı Eş'arî'nin tutumuna benzeyen bir tutum içinde bulunmuşlardır. Onlara göre de, iyi ve kötü hakkındaki bilgimizin kaynağı vahiydir. Onlar, Katolik Kilisesi'nin felsefi teolojisine karşı çıkıyor ve bu teolojinin İsa'nın saf öğretilerini bozduğunu iddia ediyorlardı. Protestan düşünürler, "aslı günah" kavramına büyük önem veriyorlar ve kurtuluşu kayıtsız şartsız İsa'ya bağlanmada görüyorlardı.

Platon, söz konusu Dilem'i kesin bir çözüme götürmemekle beraber ikinci alternatifi seçiyor ve "Dindarlık iyi olduğu için Tanrı ona değer veriyor ve onu beğeniyor" diye söylüyordu. Skolastik devir düşünürleri, Platon'un bu sonucu ve çıkarımını kabul etmek istemediler; çünkü onlara göre böyle bir görüş, vahyin epistemolojik üstünlüğüne gölge düşürmekteydi. Öte yandan Thomas Aquinas ve onun açtığı izden yürüyen Hıristiyan düşünürler, insanın vahiyden bağımsız olarak neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebileceğini öne sürüyor ve "tabii hukuk" kavramını geliştirecek görüşlerine güç kazandırmaya çalışıyorlardı. Thomist geleneğe bağlı olanlar, ahlâkî ilkelere gerçek kaynağı olarak Tanrı'yı görmekle beraber insanın, bu ilkeleri kendi sağlam akıyla bilebileceğine inanmaktadırlar. Bu görüşün, bugün belki de en çok tasvip gören, savunulan ve geliştirilmek istenen bir görüş olarak karşımıza çıkmakta olduğunu söylemek mümkündür.¹²⁵

Aquina'lı Thomas'ta yasanın birkaç türü vardır: Bunlardan birincisi, On Emir türünden, Tanrı'nın, insanları gerçek veya nihai amaçlarına yönelten aleni ve açık buyruklarından meydana gelen ilahi yasadır. Buna mukabil ikincisi, doğru eylemin akıl tarafından keşfedilen genel ilkelerinden oluşan doğal yasadır. Deneyim üzerinde düşünen aklın zaman içinde neyin insanı gerçekleştirip tamamladığını öğrendiğini dile getiren Aquinalı'ya göre, doğal yasanın genel ilkeleri; belirlenmiş insan doğasının bütün insanlar tarafından paylaşılması dolayısıyla, herkes için ve tüm zamanlar boyunca geçerli olur. Söz konusu doğal yasa, bir anlamda İlâhî ya da evrensel ahlak yasını tamamlayan bir yasadır. Zira o, esas itibarıyla doğru ve yanlışın temelleriyle ilgili bir teori olarak ortaya çıkar.

Ahlâksal yasa öğretisi Thomasçı dizgede önemli bir rol oynamaktadır. Bu öğretilerle göre, insan davranışı doğrudan doğruya bilinççe belirlenir. Ancak bu bilinç, doğal adaletin, yani, insan doğasının kendinde bulunan içkin ahlâksal yasaların anlatımından başka bir şey değildir. Sözgelimi, buna dayanarak ahlâksal yasa zinayı yasaklamaktadır, çünkü insan doğası (ruhsal-fiziksel) evliliğin birliğini gerektirmektedir. Doğal yasa, olumlu (pozitif) yasada uygulanmasını olduğu kadar aydınlanmasını da bulmaktadır. Doğal yasanın kendisi, dünyanın yapısının temeli olan bengi (ebedî) yasanın, tanrısal planın bir anlatımıdır. Bununla birlikte Thomasçı öğretiyi, ahlâksal düzenin yüce temelini Tanrı'nın istencine dayandığı yönünde



anlamamak gerekir. Tanrı'nın kendisi bile, temel ahlâksal yasaları değiştiremez, çünkü ahlâksal yasalar onun istencine değil, varlığına dayanmaktadır.¹²⁶

Aquina'lı Thomas, ahlaklılığı insan doğasından hareketle ifade edip, doğru eylem ve erdemleri de insan doğasına nesnel bir biçimde uygun düşen eylemler olarak tanımlar. Söz konusu anlayışa göre, doğru ve yanlış arasındaki farklılığı, insan akıl yoluyla ve deneyim üzerine düşünmek suretiyle keşfedebilir. İnsanı veya insan doğasını sadece rasyonel bir düzeyde ele almak yerine, ona doğaüstü bir boyut ekleyen Thomas'ta, doğru ve yanlışın doğal yasaya dayalı bilgisini, doğal erdemlerin dinî erdemlerle tamamlanmasına benzer şekilde, Hıristiyan vahyi tamamlar.¹²⁷

Aquina'lı Thomas, toplumların doğal yasayı tamamlayıp güçlendirmek üzere yasalar yapmalarının kaçınılmaz olduğu tezini savunur. Aquinalı Thomas'a göre, sonradan kaleme alınan bir yasanın, doğal yasa veya ilahî yasayla çelişmesi durumunda, hiçbir hükmü ve bağlayıcı gücü olmaz. Thomas, ahlâk yasası da dahil olmak üzere, bütün yasaların, ilahî yasanın, yani bütün bir yaratılmış varlık alanını yöneten Tanrı'nın düzenleyici hikmetinin bir parçası olduğunu savunur. Bu düşünce sisteminin, Tanrı'nın evrene ait düzenleyici hikmeti açısından Mâturîdî'nin düşünce yapısına benzediği görülmektedir. Çünkü Mâturîdî, âlemin yaratımını ve ona yönelik İlahî planı, hikmet, adalet ve lütuf kavramlarıyla ilişkilendirerek açıklamaya çalışır: Burada anlamsızlığa, sefehe ve gelişigüzeğe yer yoktur; her şeyi yerli yerine koyma ve isabet etme vardır.

Mu'tezile, akli hâkim yapıp onu şer'î hükümler sahasında husûn ve kubuhun ayırt edicisi haline koyduğu halde, Eş'arîlik Allah'ı hüküm sahibi hâkim kabul etmekteydi. Bu Eş'arîlik ekolü bir şeyin iyi ve fenâ yapılışında aklın gücünü kabul etmemektedir. Ehl-i Sünnet'ten olan Hanefiler bu konuda Mu'tezile ile Eş'ariyye arasında orta bir yol tutmuştur. Onlar, akıl, şeriat gelmeden önce bazı şeylerin iyiliğini ve fenâlığını bilme yetkisine sahip demişler, fakat akli hâkim rolüne çıkarmamışlardır. Bu konuda tek hâkim Allah'tır, demişlerdir. Bütün emirlerde, emr olunmuş olmakla sabit olan başka bir güzellik (husun) vardır, fakat bu, emir gelmeden önceki mevcut güzele aykırı değildir. İman, bizzât kendinde mevcut güzellikle güzeldir, iyidir. Akıl onun mahiyetine baktığı zaman, Allah'ın Tevhidiyle birlikte O'na şükürün ve O'nu tasdik etmenin güzel olduğunu yerinde bulur. Bu aynı zamanda emrolunmuştur. Emr

olduğundan dolayı da güzeldir. Yani hem zâtında güzel, hem de emr olduğundan dolayı güzel ve iyidir.¹²⁸ Mâturîdî'nin ahlâkî düşünce sisteminde, emir ve nehiy ahlâkî manada bir şeyin iyiliğini ya da kötülüğünü gösterir; yoksa iyilik ve kötülüğü zorunlu kılmaz. Zaten akıl, din gelmeden önce, başta iman ve nimet verene şükretme olmak üzere birçok değeri kavrayabilecek bir şekilde dizayn edilmiştir. Sözgelimi, Allah'a ve sıfatlarına iman ile O'nun nimetlerine şükretme, özünden dolayı iyidir ve bu değerlerin hükmünün hiçbir sûrette geçersizleşme ve askıya alınma ihtimali yoktur.

Görüldüğü kadarıyla, Mu'tezile'nin akla verdiği mer-tebeyi Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın ve bu arada Eş'arîlerin vermediği anlaşılmaktadır. Eş'arîlik, akli sadece idrâkin ve anlamının bir aracı olarak görmekte ve vahyi her bilginin kaynağı kabul etmektedir. Nitekim akıl, bir şeyi iyi ve fenâ yapmada herhangi bir bilgiye sahip değildir, bir şeyin iyiliği ve kötülüğü konusunda hüküm veremez. Şeriatın verdiği hükmü, sadece idrâk edip anlar. Ayrıca, kullara lütuf ve yarar sağlama yönünden Allah'a hiçbir mecbûriyet ve gereklilik yoktur.¹²⁹ Şu halde Eş'arî ve arkadaşlarının görüşüne göre, Allah her şeyin yaratıcısıdır; Allah'ın iradesinin gerektirdiğinin dışında husûn, kubuh, hayır ve şerr diye bir değerden söz edilemez. Eş'arîliğe göre, ezeli ahlâkî hakikatlerin insan aklına veya eşyanın varlığına bağlı olduğunu zannetmek gerekmez. Zaten bu doğru değildir; fakat bunlar, ancak İlahî iradeye bağlı olup, ona istinat ederler.

Mâturîdî'de Teolojik Ahlâkın İşlevi ve Bağlayıcılığı

Mâturîdî'nin ahlâk anlayışı, iman temelinde inşa edilir. Dolayısıyla imânın, dünya hayatında ahlâkî davranışlar ve doğru eylemlerin gerçekleştirilmesi üzerindeki etkisi çok büyüktür. Nitekim imanın amelden ayrı tutulması Kur'an açısından kesinlikle savunulamaz ve saçma bir tutumdur. Kur'an, imandan ya da sıklıkla müminlerden bahsettiğinde, iman ile ameli devamlı birlikte anmaktadır. Gerçek iyi ameller, imandan kaynaklanmalıdır; temeli imanda olmayan ameller, davranışlar ve tasarruflar bir hiçtir; aslında hiçten de kötüdür, zira onlar insan dinî-ahlâkî hayatı için aşikâr bir biçimde zararlıdır.¹³⁰

Mâturîdî'de dinî ahlâkın işlevi ve bağlayıcılığı önemli bir yer tutar. Gerçekten Mâturîdî tarafından geliştirilen bu dinî ahlâkın insan ruhunu tatmin edecek özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Çünkü bu teolojik ahlâk özünde dünyasal koşulları aşan bir boyut taşımaktadır. Yaptırım gücü yüksek ve caydırıcı etkisi



büyük bir mahiyete sahiptir. Bu noktada Mâturîdî düşünce de dini ahlâkın işlevselliği büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Bu ahlâkta kınama, yerme ve övmenin yanında ödül, ceza, umut, korku, cennet ve cehennem motiflerine de özenle yer verildiğini görmekteyiz. Böyle bir ahlâkî sistemde sözgelimi, yalan söylemek ahlâken kötüdür; aynı zamanda yalan söylemek dinen günahdır da. Olumsuz ve yergiye değer bir davranışa kötülük ve günah açısından birlikte bakılması, dinî ahlâkı diğer ahlâk kuramlarından ayırt eden en temel unsurdur.

Ahlâkta yaptırım (müeyyide), ahlâkî bir vazîfenin yapılmasından doğan mükâfat veya yapılmamasından doğan mücâzattır. İnsan, bir eylem ve muamele sonunda sorumlu olur. Fakat bu sorumluluğun nasıl, ne şekilde ve hangi vasıta ile olacağı da yaptırım kavramını meydana getirir. Ahlâkî hareketlerde yaptırım zorunludur. Yükümlülük olunca, ister istemez sorumluluk ve yaptırım da beraberinde gelir. Aklın istediği mutlak hayır, şu veya bu kabiliyetlerimizin tatmini olmayıp, belki bütün varlığımızın hayrıyla ilgilidir. Çünkü insan yalnız akla değil, duyarlılığa da sahiptir. Yalnız duyguların ve duyarlılığın tatminiyle akli feda etmek de mümkün değildir. Belki akıl ve duyarlık arasında bir ahenk kurulmak suretiyle fazilet ve saâdetin birleştirilmesi lâzımdır. Bu yüzden faziletin mükâfat görmesi, fenâlıkların ve reziletlerin de ceza görmesi yaptırımları gerektiren başlıca sebeptir.¹³¹

Genel olarak ahlâkî yaptırım, koruyacağı kanuna göre, ya bir vasıta ya da bir amaç olabilir. Ahlâkî yaptırım bir amaçtır; çünkü fazilet ile saâdet arasındaki dengeyi kurmak ve adaleti gerçekleştirmek için ahlâkî kanunun zorunlu bir parçasıdır. Ahlâkî yaptırım bir vasıta da; çünkü mükâfat kazanmak ümidi ve ceza görmek korkusu ile ahlâkî kanuna saygıyı sağlamak ister. Ahlâkî yaptırımlar ile hukukî ve medenî yaptırımlar arasındaki fark da buradan doğar. Ahlâkî yaptırım, yalnız kanuna saygıyı sağlayan bir vasıta değil, onun uygulanmasında yardımcı olan dış bir garanti-dir. Bu bakımdan ahlâkî yaptırım, onun korunmasından veya bozulmasından doğan zorunlu veya tabii bir sonuçtur. Yaptırımların bir de cezâî niteliği vardır ki, ahlâkî hayat üzerinde önemli tesirler yapar. Azap ve mücâzâtın ilk ve esaslı amacı, fenâ bir hareketin sonunda bozulan mutlak düzen veya İlâhî nizamın onarılmasıdır. Gerçekte sonsuz derecede hakîm, âdil, iyi ve kudretli bir Allah varsa, aklımızın kanunları objektif bir değer taşıyorsa, eğer adalet ve ahlâk boş sözlerden ibaret kalmıyorsa, faziletin mükâfat görmesi

ve reziletin de cezalandırılması lâzımdır. Oysa faziletin mükâfat görmesi ve reziletin de cezalandırılması, birtakım maddî koşullara ve nedenlere bağlı olarak yaşadığımız bu dünyada tam anlamıyla gerçekleşememiş ve gerçekleşemeyecektir. Bunlar başka bir dünyada, ahiret âleminde tam ve kesin olarak gerçekleşecektir. Müminler, bir ahiret gününe ve öte dünyaya, burada iyi ve kötülerin hesaplarının eksiksiz görüleceğine ve ona göre de cezalandırılacaklarına inanırlar. Şu halde asıl ve gerçek yaptırımları dinî ve İlâhî olarak kabul etmek lâzımdır. Zâten dinî ahlâk da bu esası kabul etmiştir.¹³²

Kur'an'daki ahlâkî emirler, hem dünya, hem de ahireti ilgilendiren yönleriyle ve bunların getirecekleri sonuçlar belirtilerek gösterilmiştir. Bu emirler sadece kategorik değil, fertlerin ve insanların hayrına olarak âlemde bir düzen kurmayı amaç bilir. Kur'an'da birçok yerde ahlâkî fesâda uğramış, putlara tapan ve Allah'ı inkâr eden kavimlerin helâklerini ve onların başına gelen felâketleri anlatan kıssalar vardır. Bunların hepsi, insanlara bir ibret ve ders misali olmak ve ahlâkî bir yaptırım niteliği taşımak bakımından önemlidir. Çünkü Kur'an'daki kıssalar ve meseller, geçmiş ümmetlerin maruz kaldıkları helâkleri ve uğradıkları felâketleri anlatmak suretiyle insanoğluna âkubetleri hakkında bir uyarı, hatırlatma ve öğüt verme amacı taşırlar ve böylece toplumlarda onları esenliğe kavuşturacak belli bir hayat tarzının yerleşmesine ve kökleşmesine kolaylık sağlarlar.¹³³

Dinî ve ilâhî yaptırımlar arasında ölümden sonra ahiret gününe ait yaptırımlar vardır. Bunlar arasında inananlar tarafından en çok bilineni cennet ve cehennemdir. Cennet ve cehennemde uygulanacak yaptırımlar, bedenî (cismânî) ve manevî olarak iki türlüdür. Kur'an, cennette müminlere ölümsüzlük vaat ettiği gibi her türlü rahatsızlıklar ve fenâlıklardan kurtulacağını da vaat eder. Orada müminlere rahatsızlıklarından uzak, tam bir sükûn ve istirahat sağlanmıştır. Bu nitelikleriyle cennet bir kurtuluş yurududur. Cehennem ise imansız ve kâfir olanların cezalandırılacakları korkunç bir yerdir. Cehennemin en büyük azabı, yalnız ateşte yanmak değil, manevî azaptır. Allah'a inanan her mümin için ebedî bir hayat, eksiksiz huzur ve saâdet, en büyük bir mükâfattır, en büyük bir yaptırımdır. Kısa süren insan ömrü içinde bu mükâfata lâyık olmak için dinin emrettiği ahlâkî vazifeleri yapmak, ahlâklı ve iyi bir insan olmak için yeterlidir. Dinin emrettiği bu kurallar, hem dünya, hem de ahiret için gerçek kurtuluş yoludur,



kısa bir yolda az zahmetli bir yaşayıştan sonra kazanılan büyük bir nimete vesile olmaktadır.¹³⁴

Mâturîdî'ye göre, ilâhî va'ad ve va'id insanoğlunu özendirme ve sakındırmaya matûftur. Zira bu yöntem olmasa, emri yerine getirmenin sağlayacağı yararlar ona karşı çıkmanın doğuracağı zarar ortadan kalkar ve yaratıklara ait davranışların bir manası kalmazdı. İtâat edene yönelecek bir yarar, karşı çıkana da dokunacak bir zarar söz konusu olmayınca, emirle nehyin de bir anlamı kalmaz; çünkü bunların her ikisi de, çıkararlarının faydasına değildir. Bu yüzden va'd ve va'id hikmet açısından gerekli olmuştur. Ayrıca, emir ve nehy yönteminde nefsi itâate zorlama ve insan tabiatını hoşlanmadığı erdemlere sevk etme faktörü de vardır. Nefis, insan tabiatının hoşlanmadığı şeylerden kaçır. Bu nedenle de, bir imtihan dünyasında yaşayan insan nefisini yenmeye, onu istediği ve emrolunduğu yöne çevirmeye, va'd ve va'id ilkesini hatırlamaktan başka bir yol bulamaz. Nihayet va'd ve va'id ilkesini benimseyen mükellef için erdemlilik yolunda nefsin arzu ettiği şeyden uzak durmak ve büyük güçlükler göğüs germek önemli bir problem teşkil etmez.¹³⁵

Mâturîdî'ye göre, insan türü, öyle bir yaratılışa sahip kılınmıştır ki, sonucunun yararı umulmayan veya zararından sakınılmayan bir fiili işlemeyi manasız bulur. Şu halde, yarar-zarar ilkesi onun davranışlarıyla daima irtibatlandırılmalıdır. Bu da va'd ve va'id yönteminin sağlayacağı bir şeydir. Eğer durum böyle olmasaydı, Allah'ın düşmanı ile dostunun âkıbetleri eşit düzeyde bulunurdu. Bu iki tip insan, seçenek ve tercihleri açısından farklı olduğuna göre âkıbetlerinin de eşit olmaması gerekir.¹³⁶Böylece Mâturîdî'de yarar-zarar ilkesinin, insan türünün yapıp etmeleri ve davranışlarıyla bağlantısının kurulup bu bağlantının izahında âkıbet düşüncesinin önemli bir yer tuttuğunu görmekteyiz. Çünkü Mâturîdî'nin ahlâkî düşünce sisteminde âkıbet kavramı ya da âkıbetler anlayışını içeren örneklere sıkça tesadüf edilmektedir.

Aklî yeteneklerin mahdut olması yüzünden, peygamber göndermede kulların işini kolaylaştırıp hafifletme faktörü vardır; bu ise kullar için büyük nimetler statüsünde yer almaktadır. Çünkü peygamber göndermede, hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola dikkat çekme yararları söz konusudur. Peygamberler, dinin değişmeyen unsurlarını aynen aktarmak ve teyit etmek, ceza ve mükâfatı (âhireti) hatırlatmak, aşağı arzularından ve gayr-i meşru zevklerden uzak kalmayı salık vermek ve insan aklının şeriatı/

mümkînâtı belirlemesinin önündeki engelleri kaldırmak, insanı arzu ve isteklerinin esiri olmaktan kurtarıp hak yolda ilerleme çabasına destek ve yardımcı olmak için gönderilmiştir.¹³⁷ Böylece Mâturîdî, dünya hayatında insanoğluna peygamber göndermenin amacı ve işlevini ortaya koymaya çalışmaktadır. İmâm Mâturîdî'ye göre, insan temel ahlâk ilkelerini akıl ile belirleyebilmektedir. Ancak Allah, akıl ile belirlenen bu ahlâk ilkelerini emrederek, yerine getirenlere sevâp va'd etmek, yerine getirmeyenleri ceza (va'id) ile korkutmak sûretiyle, bu ilkelerin eyleme geçirilmesini ve pratize edilmesini kolaylaştırmaktadır. Akıl ile belirlenen iyilik ve kötülüklerin, vahiyle emir ve yasak şeklinde buyurulmasında, insanı nefsiyle mücadele etmeye teşvik etmek ve onu nefsinin istemeyip uzaklaştığı şeye yöneltmek ve sevk etmek söz konusudur. İnsan, nefsiyle giriştiği mücâdeleyi kazanmak ve yapması gereken görevlerini gerçekleştirmek hususunda sevâp (va'd) ve ceza (va'id)dan başka bir yardımcı bulamaz.¹³⁸Böylece Mâturîdî'nin etik kuramında, ahlâkî alanda sevâp ve cezanın, iyilikleri yapmaya teşvik (terğîb) ve kötülükleri yapmayı korkutmak (terhîb) için sistemin temel unsurları ve motifleri haline getirildiği anlaşılmaktadır.

Mâturîdî mezhebine mensûp bir kelâmcı olan Ebû'l-Yûsuf Muhammed el-Pezdevî'ye göre, peygamber göndermeyi kabul etmeyenlerin aklın bu hususta tek başına yeterli olduğunu iddia etmeleri yerinde bir davranış değildir. Halbuki gerçek böyle değildir. Akıl ibadetlerin keyfiyetini ve miktarlarını bilip gösteremez. Kul ise, Mevlâsına hizmete muhtaçtır. Aynı şekilde akıl zulümlerde, hâdiselerde ve cezalarda şer'î ahkâmı gösteremez. Akıl kulları koruma, zâlimleri zulümden men etmede bir şey yapamaz. O halde insanları idare eden bir yol göstericiye, seyise ihtiyaç vardır. Bu rehber insanları idare etmede cezalara muktedir olur ki, akılla söz konusu cezaların miktarı bilinemez. Bunun için düşünürler cezaların, tedbirlerin miktarı konusunda anlaşmazlığa düşmüşlerdir. İnsanlar tek edilmiş ve akılları üzere bırakılmış olsa, küll olmaktan çıkarlar, onlardan kulluk alâmeti kalkar. Öyleyse insanlar hakkında Allah tarafından, kulluklarını gösterebilmeleri için, emirler, cezalar, yasaklar ve ibadetlerin bildirilmesi gereklidir. O halde peygamber gönderme aklen güzel bir şeydir.¹³⁹

Mâturîdî'ye göre, Allah, elçilerini âkıbet hakkında kendisine itâat eden kimseyi müjdeleme ve kendisine isyan eden kimseyi ise uyarma (inzâr) ile gönderdiğini haber vermektedir. İşte bu, âkıbete sahip



bulunmayan her işin abes ve hikmetsiz olduğunun bilinmesine yönelik olarak gerçekleşir. İnsanlar, elçilerin kendilerini çağırdıkları mesajı yerine getirmeye, ancak kendisinin âkıbeti bulunan bir işten ötürü çalışırlar. Zira herkesin aklında âkıbeti bulunmayan her işin hikmetsiz olduğu gerçeği yerleşik halde bulunur.¹⁴⁰

Mâturîdînin etik anlayışında, ahlâk alanında gelen vahyin fonksiyonu, aklın tespit ettiği ilkeleri doğrulamak ve bu ilkelerin soysal hayata geçirilmesini teşvik etmek ve kolaylaştırmaktır. Yani akıl ile kavranan iyilik, fayda, doğru sözlülük, nimet verene şükretmek, hikmet ile kötülük, zarar, sefeh, yalan, nankörlük gibi birtakım evrensel ahlâk ilkelerinin gerçekleştirilmesi ya da gerçekleştirilmesi, yaptırım gücünü ve caydırıcı etkisini vahiyden almaktadır.

Aquinalı Thomas'ta insan, doğru olanı yaptığı zaman, hakiki doğasına gerçekten uygun olanı, kendine yakışanı yapmış olur. Tanrı tarafından âhiret hayatında iyi ve ahlâkî eylemlerle geçirilmiş bir hayata verilecek ödül, insanın kayıtsız kalabileceği veya her nasılsa yaptığı eylemlere verilen bir ödül olmaz. Zira bunlar, insanın çıkarına olan, gerçek doğasına uygun düşen, onu bir şekilde tamamlayan eylemler olmak durumundadırlar. Yani Thomas'a göre, âhiret hayatında görülecek ödül ve ceza, insanların hayata geçirmenin çıkarlarına olduğu, kendisine uyma noktasında sağlam gerekçelerinin bulunduğu ilâhî ahlâk yasasını güçlendirip desteklemeye yarar. Burada Aquinas, ödül ve cezanın ilâhî ahlâk yasasını güçlendirme ve destekleme işlevine parmak bastığı görülmektedir.¹⁴¹

Mâturîdî'ye göre, "Allah O'dur ki size, geceyi, içinde istirahat etmeniz için (serin ve karanlık); gündüzü de (işinizi) görmenez için aydınlık yaptı. Allah O'dur ki size, geceyi, içinde nefisleriniz ve bedenleriniz istirahat etmeniz / rahat etmeniz için (serin ve karanlık); gündüzü de (işinizi), maîşetinizi ve muhtaç olduğunuz şeyleri görmenez için aydınlık yaptı. Şüphesiz Allah, insanlara lûtuflârdır; fakat insanların çoğu şükretmezler"¹⁴² içerikli âyet, Allah'ın onlara, kendilerine in'âm ettiği ve buna karşılık O'na şükürün yerine getirilmesini istediği nimetlerini hatırlatmaktadır. Mâturîdî'ye göre, Allah'ın, "Şüphesiz Allah, insanlara lûtuflârdır", mealindeki sözü, bunların hepsinin O'ndan bir fazl, iyilik, ihsan ve rahmet eseri olduğunu haber vermektedir, yoksa bunlar, O'nun tarafından, kazanılmış bir hak etme (istihkâk) ile elde edilmez.¹⁴³

Dostoyevski, "Karamazov Kardeşler"de Tanrı mevcut olmadığına, her şeyin mubah olacağını öne sürer.

Ahlâkî düzenin korunması için ne laik ahlâkın yasa ve yaptırımları, ne de erdemün güzelliğiyle gerekliliğinin açıklanması yeterli olur. İlâhî lütfun yardımıyla aklın aydınlatılması, iradenin ve vicdanın yönlendirilmesi ve insan zayıflığının güçlendirilmesi için ahlâkta dinî (manevî) bir otoriteye gerek vardır.¹⁴⁴

Sonuçta, Mâturîdî'nin ahlâk sisteminde, peygamber göndermede kulların işini kolaylaştırıp hafifletme faktörü vardır, bu ise büyük nimetler statüsünde yer almaktadır. Mâturîdî'ye göre, bir de hayatı düzenleyen akılların birçok meşguliyetlerinin bulunması yanında, onların sağlam bir şekilde iş görmesini örten nefsanî arzuların olumsuz etkileri vardır. Böylece akıl bu olumsuz etkiler nedeniyle tutulabilir ve doğru hükümler veremez. Bu realite karşısında peygamber gönderilmesi, insanlara yönelik bir yardım ve yol gösterme fonksiyonu oynar, bu da akılların yaratılıştan temayül göstereceği bir husustur. Yine peygamber göndermede hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola dikkat çekme gibi birtakım faydalar vardır.¹⁴⁵ İmâm Mâturîdî, insan genel olarak iyilik ve kötülük kategorilerini aklen bilmiş olsa da, dinî ahlâk nazariyesi çerçevesinde öte dünya inancının eylemlerimizi ifa etme ve uygulamaya sokma ya da onları işlemekten kaçınmada yönlendirici ve caydırıcı bir tesir icra ettiğini vurgulamaya çalışmaktadır. Sözgelimi, ona göre, nimete teşekkür etmek aklen zorunludur. Fakat Yüce Yaratıcı, emir ve nehiy yoluyla söz konusu teşekkürün yerine getirilmesini talep etmiştir. Böylece Allah özendirme ve sakındırmasında (va'd) ve va'îd) kendisinin yüceltilmesine teşvik ve hafife alınmasından uzaklaştırma hikmetine yer vermiştir.¹⁴⁶

Mâturîdî'de Dinî Ahlâkın Teolojik Sonuçları: Nesnellik, Mutlaklık ve Görecelik Kavramlarına Özel Atıfla Bir Çözümleme

İslâm kelâmında Mâturîdî'nin dinî ahlâkı, diğer dinî ahlâklarla mukayese edildiğinde, onlar karşısında bu kuramın üstünlüğünü ve ayrıcalığını göstermek mümkündür. Çünkü Mâturîdî, değer içerikli kavramlara ahlâkî sisteminde daha geniş bir biçimde yer vermiştir. Reziletler ve faziletleri örneklerle başvurmak sûretiyle daha ayrıntılı olarak işlemiştir. Bu da, kelâmî düşünce geleneğinde ahlâk mevzusunun daha anlaşılır hale gelişini sağlamıştır. Bu ahlâk, iki hususu, özellikle nesnel dünyası ve insan fiillerine ait değerler alanını daha iyi açıklamaktadır. Bu ahlâkın merkezini nesnelci bakış açısı oluşturmaktadır; fakat Mâturîdî'nin ahlâk kuramını mutlaklık ve görelilik kavramlarına da başvurmak sûreti, beşerî



düzlemde ahlâk meselesini çeşitli örnekler yoluyla müphemlik ve muğlaklıktan kurtarmaya çalıştığına tanık olmaktadır.

İslâm düşüncesinde Mutezile'de olduğu gibi, Maturîdî'nin de, teolojik etik kuramı çerçevesinde değer yüklü bir varlık anlayışını benimsemiş olduğu dikkat çekmektedir. Ona göre, bilgi, hikmet, adalet ve lütuf sahibi bir varlık olarak Allah, hem âlemi boş ve anlamsız yaratmamış, hem de tabiattaki nesnelere ve olgularda zıtlıkları ve karşıt nitelikleri bir araya getirmiştir.¹⁴⁷ Maturîdî'nin ahlâk düşüncesinde objektif değer anlayışını daha anlaşılır hale getirmek için, özellikle mutlaklık ve görelilik kavramlarına da yer verdiği dikkat çekmektedir. O, bu temel kavramları, hem insan fiillerine hem de tabii nesnelere ve olgulara uygulamaktadır. Ona göre, hiçbir şey, özü ve yapısı itibarıyla zarar-yarar, kötülük-iyilik, nimet-belâ oluşturması açısından aynı konumda bulunmaz. Buna göre bir şey, her durumda ne iyidir, ne de kötüdür. Maturîdî ahlâk teorisinde ise, ahlâki değerler hiçbir halde değişmeyen ve şart ve duruma göre değişenler olmak üzere iki kısma ayrılır. İyilik, nimete şükretme, adalet, hikmet, iyilik, doğruluk gibi hiçbir halde değişmeyen ve kesin mutlak ahlâki değerleri akıl, normal şartlarda vahye ihtiyaç duymadan kavrayıp keşfeder. İhtiyaçlar, şartlar, durumlar ve sonuçlara göre değişen görelî ahlâki değerler ise, ancak ilâhî buyrukların beyanı vasıtasıyla ve akıl yürütme kanalıyla kavranabilir.

Değer kuramı, yaşamımızın değerlendirme yanını aydınlatma çabası, binlerce yıldır her felsefenin temel öğretisi olmuştur. Bu da, değerler alanının ötekiler arasında belki de en büyük güçlükleri çıkaran alan olmasından ileri gelir. Değerler, bizim tinsel (manevî) bakışımıza ne denli yalın, ne denli anlaşılır görünürse görünsün, onları doğru anlamaya çalıştığımızda, son derece dalı budaklı ve çetrefilli bir alan olduğuna tanık olunacaktır.¹⁴⁸

Nesnelcilik, gerçekte değerlerin insanlığın dışında bir gerçekliğe dayandığını dile getirir. Fakat Maturîdî'nin nesnellığe dayalı ahlâki düşünce sisteminde nesnelere, olgular ve fiilleri izah etmede mutlaklık ve görecelik kavramlarının işlevselliği de önemli bir yer tutar. Böylece onun, bir yandan ahlâki değerleri tartışmaya, öte yandan onları belli bir yapı içine oturtma konusunda değerler alanına bir esneklik getirmeyi sağladığı dikkat çekmektedir. Bu etik yaklaşımın, tarihî güzel bir örneğini Maturîdî'nin teolojik merkezli etik görüşlerindeki çözümlemelerinde rahatlıkla algılamaktayız.

Yönler ve cihetler kuramıyla hem Mu'tezilî Abdüleccebâr'ın etik düşüncesine¹⁴⁹ hem de en-Nesefî, el-Pezdevî gibi daha sonraki Maturîdî kelâm âlimlerinin değer algılarına önemli ölçüde ışık tuttuğunu söylememiz mümkündür. Çünkü mutlak önermelerin, koşullara, göreceli, ilintili ve istisnâî olgulara göre durumunu ve yapısını eni konu tartışarak karmaşık bir yapıya sahip olan ahlâki değerler alanına yeni bir açılım ve esneklik kazandırmaya muvaffak olmuştur.

Mutlak, bir terim olarak kayıt, koşul, ilinti, ilişki, bağntı, görelilik, sonluluk, sınırlama ve belirlenimden bağımsızlığı ifade eder. Ahlâki mutlaklık, ahlâki davranışın doğruluğunu tayin eden yeteneğin, gücün ve imkânın değişebilir olmasına karşın, dünyanın her yerinde geçerli ahlâk kurallarının varlığına ve bunun bilinebilirliğine inanır. Ahlâki rölativizm ise, böyle bir anlayışı reddeder. Çünkü toplumdan topluma, kültürden kültüre, insandan insana, çağdan çağa, dönemden döneme bu ahlâki kuralların ve ilkelerin değişebileceğini savunur. Göreceliğin ahlâki anarşisine direnme girişimlerinde insanlar, bir dizi kesin, mutlak ve değişmez değer vaat eden ilâhî yetkeye dayanmışlardır.¹⁵⁰

Mutlakçılara göre, değerli olan, herhangi bir bireyin düşündüğü ya da hoşlandığı şeyden bağımsız olduğu gibi, herhangi bir muayyen toplumun onayladığı ve uygun gördüğü şeyden de bağımsızdır. Mutlakçılar, evrensel olarak gerçekten saygı gösterilsin veya gösterilmesin ya da boyun eğilsin veya eğilmesin, ahlâki yasaların herkes için evrensel ve genel geçer olarak bağlayıcı ve ebediyen doğru olduğuna inanırlar. Mutlak değerler hakkında en yaygın olarak kabul edilen görüş, Tanrı tarafından konulan ve bir dinsel geleneğe yorumlanan ahlâk yasalarına olan inançtır. Kur'ân'da yer alan ahlâki buyruklar, istemler ve öğütler, buna güzel bir örnek teşkil eder. Bu ahlâk yasaları, herkes için her yerde geçerlidir ve onların değerli oluşları, doyum sağlamalarına ya da belli toplumların koyduğu törelere bağlı değildir.¹⁵¹

Michael Shermer'e göre, ahlak anlayışından türeyen ahlâk ilkeleri, her zaman tüm şartlarda tüm kültürlerdeki bütün insanlar için geçerli olmak anlamında mutlak değildir. Ahlâk ilkeleri görelî de değildir; tümüyle şartlar, kültür ve tarih tarafından belirlenmez. Ahlâk ilkeleri koşullu olarak doğrudur; yani çoğu zaman çoğu şartta çoğu kültürdeki çoğu insan için geçerlidir. Görelî ahlâk deyimi, doğru ve yanlış düşünce ve davranışlar konusunda, durumun sosyal grup tarafından nasıl tanımlandığına dayanılarak türetilmiş



esnek bir kurallar kümesi anlamında kullanılır. Etik kuramında görecelik olarak bilinen görelî ahlâkın sorununu, tüm ahlâkî eylemlerin eşit olduğunu ima ederek, neredeyse her davranışı haklı çıkarmayı mümkün kılmıştır. Koşullu etikte ahlâklî ya da ahlâksız; koşullu onay vermenin makûl görüneceği derecede doğrulanmış şey anlamına gelmektedir. Koşullu etikte sisteminde ahlâkî seçimlerin, koşullu olarak doğru ya da koşullu olarak yanlış, koşullu olarak ahlâklî ya da koşullu olarak ahlâksız olmaları açısından bilimsel gerçeklere benzediği düşünülebilir. Koşullu etikte, eylemle ilgili delil ve gerekçeler baskın geliyorsa, bir eylemin ahlâklî ya da ahlâksız olduğu yönünde şartlı onayımızı vermek makûl olacaktır. Koşullu etik, mutlak ve görelî ahlâk sistemleri arasında makûl bir orta yol bulmuştur. Koşullu ahlâk ilkeleri çoğu insan için çoğu şartta çoğu zaman geçerlidir; ama insan davranışının, kültürün ve şartların çeşitliliğini hesaba katacak kadar da esneklerdir. Burada anlatılmak istenen, bir etik kuramı oluşturmak için kullanabileceğimiz ahlâk ilkelerinin olduğudur. Bu ilkeler, ne mutlak (istisnasız), ne de görelidir (her şey mubah). Böylesi ilkeler, koşullu, yani çoğu insan için çoğu şartta çoğu zaman geçerlidirler ve ahlâkın bireyden bağımsız olması anlamında nesnelilerdir. Ahlâkî duyarlılık, insan türümüzün bir parçası olarak gelmiştir; dolayısıyla ahlâk ilkelerinin bireyi aştığı düşünülebilir ve bu da onları ahlâkî açıdan nesnel kılar. Doğaya ilişkin sorular, nasıl bilimsel ve akılcı incelemeye tâbi tutulabiliyorsa, ahlâkî sorular da aynı şekilde incelemeye tâbi tutulabilir.¹⁵²

Mâturîdî'nin ahlâkî düşünce sisteminde kötülük ve iyilik kavramlarını, birtakım örnekler eşliğinde mutlaklık ve görecelik anlayışıyla izah etmeye çalıştığını müşahade etmekteyiz. Çünkü ona göre, hiçbir şey, kendi yapısıyla zarar-yarar, kötülük-iyilik, nimet-belâ oluşturması açısından aynı konumda bulunamaz. Aksine kötülükle nitelenen her şey, başka bir yönden ve kötü olabileceği kişinin dışında biri için iyi olabilir; söz konusu diğer özellikler de aynı durumda değerlendirilmeye tabi tutulur. Gerçekten tabiattaki nesnelere konumu hep böyledir, onlar her durumda yararlı veya zararlı değildir. Sonuç olarak bütün nesne ve olayların yaratıcısı ve yöneticisinin bir tek olduğu sabit olmuştur; çünkü o, her şeyin bir tek asıldan (yaratıcı) mî etkilenererek öz yapısına döndüğü, yoksa her birinin şeyin bir fonksiyonunu üstlendiği ve bu sebeple de, o şeyin çelişkili fonksiyonlar arz edeceği fazla tanrıların yönetiminden mî etkilendiği anlaşılabilir.

diye, bunların her birinde zarar verecek ve yarar sağlayacak özellikleri bir araya getirmiş ve hiçbir şeyi tek amaçlı kılmamıştır.¹⁵³

Mâturîdî'ye göre, Allah elçilerini benimsemeyen bazı gruplar şu iddiada bulunmuştur: Hakîm olan Allah aklen kabul edilemeyecek bir şeyi emretmez, şayet böyle bir ilâhî tebliğin gelmesi mümkün olsaydı, zulmün ve yalanın da mubah olması imkân dâhiline girerdi.¹⁵⁴ İmâm Mâturîdî'ye göre bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Eşya iki türdür: Birincisi, özü dolayısıyla iyi olan ve bunun aksine kötü olan şeyler. İkincisi, bir ihtiyaca ve sonuçlarının övülmesi ve yerilmesi nevinden delil getirmeye bağlı olarak bir şeyi iyi ve kötü kılan şey. Bu konudaki söz övgü ve yergi durumlarını bilen kimseye lazım gelir. Akıl güzel ve çirkin bulduğu hususlar iki türdür: Birincisi, nimet verene teşekkür etmenin güzelliği ile yalan söylemenin çirkinliği gibi değişmeyen şeylerdir. İkincisi ise, sonucu, başlangıcı veya şu andaki hali itibarıyla bir şeyi akıl doğru bulmasıdır; meselâ fitne ve fesada dalıp, intikam amacıyla isyan eden kimseyi cezalandırmak gibi. Bu ikinci konuda peygamber aracılığıyla ilâhî tebliğin gelmesi mümkündür. Hayvan kesimi de bu esasa dayanır, mamafih böyle bir konuda tabiiğin (ibâha) mevcudiyeti de farz edilebilir, zira her canlı ölümlüdür, kesim ise onun için daha rahat ve daha ehvendir; bu sebeple kesim mubah şeyler statüsüne girer. İkinci olarak genelde adalet güzel, zulüm de çirkindir. Bununla birlikte böyle şeyler vardır ki onların çirkinliği yasaklanması, güzelliği de emredilmesiyle ortaya çıkar, bu da kişinin hallerinin değişip, başka durumlara girmesi gibi hususlarda olur. Hayvan kesimi de bu çerçevede yer alır, çünkü peygamberler bu davranışı getirip bildirmiştir, onlar sadece âdil ve doğru olan şeyi getirip sunar. Hatta Seneviyye'nin durumu da, aynı zemine dayanır, zira onlar da nur tanrısının yararlı ve gerekli gördüğü için, zulmete zarar vermesini normal karşılamışlardır.¹⁵⁵ Burada ikili bir ayrıma giden Mâturîdî'nin, Eş'arîlerin aksine, ahlâkî değerlerle şer'î değerlerin, yani şer'î hükümlerin birbirine karıştırılmamasına büyük bir ehemmiyet verdiği dikkat çekmektedir. Çünkü Eş'arîler, ahlâkî hakikatler de dahil, bütün değer içerikli hükümlerin yalnızca Allah'ın iradesi ve buyruğu ile belirlenebileceğini ve bilinebileceğini savunmaktadırlar.

Mâturîdî'ye göre, bazen iyi sonuçlar elde etmek için büyük güçlüklerle göğüs germek ve övgüye lâyık bir esenliğe kavuşmak amacıyla elem verici şeyleri yeğlemek tabii karşılanır; meselâ, ticaret, kiralama, tarım



meşgaleleri, ilâçlar, çeşit çeşit yaralar gibi, ayrıca daha büyüğü uğruna bir faydayı terk etmek de aynı durumdadır. İşte peygamberlerin getirdikleri ilâhî tebligat da bu esasa dayanır.¹⁵⁶

Mutlak değerlere inananlar, onları yaşanabilir mi bulmuşlardır, yoksa insan ihtiyaçlarını daha iyi tatmin etmek için, değerlerinde tecrübenin ışığında, değişiklik mi yapmışlardır? Mutlakçılara göre, "Allah'ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmeyin!" buyruğu, kendini savunma, savaş ve ölüm (kisas) cezası gibi hallerde öldürmeye izin verecek şekilde yorumlanıp değiştirilebilir. Burada kimi koşullara, muayyen gerekçelere ve istisnâî durumlara bağlı olarak adam öldürme gibi yasak olan mutlak bir değerın askıya alınması ve uygulamaya sokulmaması söz konusudur. Nitekim "Allah'ın haram kıldığı canı haksız yere öldürmeyin. Kim haksızlıkla öldürülürse, onun velisi (olan mirasçısı)na yetki vermişizdir (öldürülenin hakkını arar)" (el-İsrâ Sûresi, 17/33) meâlindeki âyeti yorumlayan Mâturîdî'ye göre buradaki hak, Resûlullah'tan rivâyet edilen hadisle ortaya konmuştur. Çünkü Allah'ın elçisi bu konuya ışık tutacak şekilde şöyle buyurmuştur: "Müslüman bir kişinin kanı ancak şu üç sebepten biriyle helal olur: 1.Evlenip bekarlıktan çıktıktan sonra zina eder. 2.İslâm'a girip Müslüman olduktan sonra kâfir olur. 3.(Haksız yere kasden) bir kişiyi öldürür de, o yüzden öldürülür (ölüme mahkûm olursa)."¹⁵⁷ Mâturîdî'ye göre, Allah haksız yere (zulmen) bir canı öldürmeyi haram kılmıştır. Zira toplumda haksız yere öldürmeyi serbest (mubah) kılma, dış âlemin yaratılış amacını ortadan kaldırır. Yani, görünür âlemde ne hak yere öldürülmeye müsaade edilse, bu durum evrenin yaratılış amacına aykırı olurdu. Adam öldürmeyi haram kılmada ise, bütün canlar için hayat vardır. Zinanın serbest bırakılmasında, nesil bilgileri heba olurken, haram kılınmasında ise nesil bilgilerinin ayakta kalması ve sürekliliği ile kuşakların hikmete ve birbirlerinden talep ettikleri nesil bilgilerine ulaşmaları söz konusudur. Din değiştirme neticesi gelen adam öldürmede dinin yaşaması amaçlanır. Dini, yani İslam dinini terk ettiğinde ve ondan döndüğünde, kendisinin öldürüleceğini düşünen kimse, benimsediği İslâm dinini bile kolayca terk etmez. Zina sebebiyle taşlanarak öldürüleceğini düşünen kişi, zinadan kaçınır ve onu işlemeye cüret edemez.¹⁵⁸ Başka birini öldürdüğünde kendisinin öldürüleceğini düşünen kişi, o kişiyi ne hak yere öldürmekten çekinir. Bu nedenle Yüce Allah, "Ey akıl sahipleri! Sizin için kısısta hayat

vardır, böylece korunursunuz" buyurmuştur (el-Bakara sûresi, 2/179) meâlinde buyurmuştur. Nitekim bu âyetin tevîlinde, Mâturîdî, başkasını öldürdüğü takdirde, kendisinin öldürüleceğini iyice düşünen kimsenin, artık onu katletmekten çekineceği gerçeğine önemle vurgu yapmaktadır. Böylece ona göre, her iki can da hayata kavuşur. Dolayısıyla bunda bütün canlar için hayat vardır. Mâturîdî, durumları ve konumları farklılık gösterse bile, bütün nefisler hakkında kısasin uygulanma zorunluluğunu kabul etmektedir. Zira beşerî düzlemde durumların ve statülerin farklılık göstermesine nazaran nefisler arasında müştereken kısas farz kılınmasaydı, kısasta hayatın bulunduğunu beyan eden buyruğun gereği yerine getirilemezdi. Şu halde şerefli ve asil biri, aşağı tabakadan gelen sıradan bir kişiye kızaçağı, ona kızmasının da onu öldürmeye sevk edebileceği ya da onu hakir görmeye yöneltebileceği için, sahip olunan haller ve statüler farklılık gösterdiğinde, kısası uygulanmayı en çok hak eden kimseye kısas cezası tatbik edilir.¹⁵⁹ Mâturîdî, burada şer'î hükümlerin İlahî emirler ve bildirimlerle mutlak hale getirilmesinin temelinde yatan ferdî ve toplumsal faydalara ve menfaatlere temas etmektedir. Çünkü Allah tarafından beyan edilen şer'î hükümlerin müştereken herkese uygulanmaması halinde, dış âlemin yaratılış amacına ve hikmetine gölge düşeceği hususunun altını önemle çizmektedir. Böylece Mâturîdî, ahlâkî düşünce sisteminin bir gereği olarak dış âlemin (tabii düzenin) işleyişi ile toplumsal düzenin sürekliliği arasında bir koşutluk ve benzerlik kurmaya çalışmaktadır.

Mâturîdî'ye göre, aslında zararlı olan bir şey, diğer bir yaratık için faydalı olabilir. Şu halde bu tür nesnelere kendiliklerinden zararlı olmamıştır. Ne var ki, yerli yerinde iş gören ve her şeyi bilen bir yaratıcı ve yönetici, onları birine eziyet verirken, diğerine fayda sağlayan bir konumda düzenlemiştir. Sonuç olarak kötülüğü yaratanın ayrı bir tanrı olduğunu söylemek isâbetli olmaktan uzak bir telakkidir.¹⁶⁰ Çünkü Mâturîdî'ye göre, nûrla zulmetin bir yaratıcının eseri olduğunu gösteren husus şöyle izah edilebilir: Kâinata hiçbir şey öz yapısı itibarıyla tamamıyla hayır değildir, öyle ki bir yönüyle o şeyde aslâ şer bulunmayabilir. Yine kâinata hiçbir şey, bir yönü itibarıyla onda aslâ hayır bulunamayacak derecede tamamıyla şer olamaz. Şu halde, böyle bir kâinatın bir tek yaratıcının eseri olduğunu inkâr etmenin mümkün olmadığı sabit olmuştur.¹⁶¹



İmâm Mâturîdî'ye göre, bazen bir cisimde iki cevherden biri fayda sağlarken, diğeri zarar verebilir, bu durumda zararlı ile faydalı bir araya gelmiş bulunur ve bununla beraber tek başına herhangi bir faydanın oluşması imkânsız hale gelir; çünkü beraberinde buna engel olacak faktör bulunmaktadır. Buna rağmen, kâinata ve içinde bulunan her şeyde faydanın mevcut bulunması, hepsinin yaratıcı ve yöneticisinin tek olduğunun şaşmaz ve kesin delilini teşkil etmektedir; zira O, fayda ulaştırmayı ve sağlamayı dilediği kimseye dilediği faydanın ulaşabilmesi için her zararlının fonksiyonunu lütuf ve keremiyle durdurmaktadır. Bu ilâhî kanun, zarar vermeyi murad ettiği kimse hakkında da aynı şekilde işler.¹⁶²

Mâturîdî'ye göre, akılların yemek ve içmek için düzenlenip yaratılmış olmadığı bilinmektedir. Çünkü yeme içme konusunda akılsız canlılar akıllı olanlarından çok daha güçlüdür; bir de yemekten içmekten el çekmiş zümrenin (melekler) gönüllerdeki yüksek mevki düşünülmemelidir. Şu halde akıllar ibret almak ve tefekkür etmek için yaratılmıştır, zira burada övgü ve değer vesileleri vardır. Gerçek bu olunca, ibret yönteminin isabetli olması ve tefekküre hakkının verilebilmesi için zararlı ve faydalı cevherlerin yaratılması hikmêt açısından gerekli hale gelmiştir.¹⁶³

Duyulur âlemde de kabul edildiği üzere, hem faydalı hem de zararlıyı bilen kimse daha kâmil biridir, hatta kendine zarar veren şeyden habersiz olan kimse ondan sakınamaz. Buna göre, hikmet açısından zararlı ile faydalının ikisini de yaratmak, birini yaratmaktan daha isabetli ve daha ergin bir iştir. Şu hususun da eklenmesi gerekir ki, evrende gözlenen bu çifte yaratılış gerçekliğinde, yaratıcının her şeyden müstağni oluşunun, kemâl derecesinde kudretinin ve her şey için münasip olanı bilmesinin kanıtlanması ve temellendirilmesi söz konusudur.¹⁶⁴ Burada el-Mâturîdî, büyük fayda teodisesi, yani insanoğlu için daha büyük iyi anlayışı üzerinde durmaktadır. Buna göre evrende daha büyük faydanın elde edilebilmesi için az bir zarara izin verilebilir.

Görelilik anlayışına göre, mutlak bir ahlâk yoktur ya kimse bu kavrama mutlak olarak ulaşamaz. Ama insan, kendine zulmü, hırsızlığı ya da cinayeti yasakladığında, aynı zamanda bunun herkesin kendi zevkine bağlı olan bir tercih sorunu olmadığını bilir. Bu, öncelikle toplumun düzeni, devamı ve onuru için, bütün toplum için, bir başka deyişle insanlık veya uygarlık için gerekli olan bir koşuldur. İnsanın ötekilerde ayıplayacağı ve kınayacağı şeyi kendine de yasaklaması gerekir

ya da evrensele göre, yani zihne ve akla göre, kendini beğenmekten vazgeçmesi gerekir. İşte karar noktası tam da budur: Herkes için geçerliliği olan ya da geçerli olması gereken bir kanuna kişisel olarak boyun eğmek söz konusudur. Sözelimi, eğer herkes hırsızlık ederse, toplum içinde yaşamak imkânsız veya sefilce hale gelir. Artık bu durumda hiç kimse için ne mülkiyet ne de refaktan söz edilebilir.¹⁶⁵

Mutlaklık kavramı bağlamında, hırsızlık suçuna verilen ve uygulanan cezanın mantığını aydınlığa kavuşturmaya girişen Mâturîdî, cezanın herkes için genel geçer ve umumun faydasına yönelik bir uygulama olacağını dile getirmektedir. Mâturîdî, "Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık Allah'tan bir ceza olarak ellerini kesin! Allah dâimâ üstündür, hüküm ve hikmet sahibidir" (el-Mâide sûresi, 5/38) meâlindeki âyete yorum getirirken, "Kim kötülük getirirse, sadece onun dengiyle cezalandırılır, onlar haksızlığa uğratılmazlar" (el-En'âm sûresi, 6/160); "Kim bir kötülük yaparsa, sadece onun (yaptığı kötülük) kadar cezalanır" (Mü'min sûresi, 40/40) meâlindeki âyetlere dayanarak "Allah, uzuv olarak çok büyük bir değere sahip eli, bir hırsızlık suçunun kat kat fazlasıyla nasıl cezalandırır?" diye kendi kendine sorar. Mâturîdî, bu soruyu iki açıdan yanıtlamaya çalışır: Birincisi, dünya cezası bir tür sınama ve imtihandır. Allah, gerçekleştirilen bir edimin cezası olarak vermeden de, doğrudan (ibtidâ'en) kullarını, bir şeyle çeşitli şekillerde imtihana tabi tutabilir. Daha açık konuşmak gerekirse, herhangi bir şeyin cezası olarak vermeksizin çeşitli sıkıntılarla ve belalarla sınanan kimsenin imtihanı, Allah tarafından, çok büyük bir değere sahip olan bir şey, fülüs (dınarın binde bir olan para birimi) ya da habbe (küçük bir tohum) gibi çok küçük miktarda bir şeye denk tutulma ile gerçekleşebilir. İkincisi, hırsızlık sebebiyle el kesme, hırsızın çaldığı malın karşılığı değil, aksine yasağı (hürmet) çiğnemesinin cezasıdır. Nitekim Mâturîdî, burada Allah'ın, "mallardan çaldığına karşılık olarak" diye buyurmadığına işaret etmektedir. Her ne kadar insanoğlunun bu konudaki bilgisi eksik ve yetersiz kalsa da, bu yasağı çiğnemenin cezasının el kesmeye uygunluğu ve denkliği mümkündür. Çünkü beşerin ilmi, bu mertebeye ulaşmasa bile, bu yasağı çiğnemenin cezası elin kesilmesidir. Nitekim cezaların (ukûbât) miktarlarını, ancak suçların miktarlarının derecesini bilen kişi belirleyebilir. Hiçbir kimsenin bilgisinin içerimi, ne suçların miktarlarının sınırına ne derecesine erişebilir. İnsanların ilminin içerimi, suçların miktarlarının derecesine



erişemediğine göre, anılan suçlara verilecek uygun cezalarının (ukûbât) miktarlarını bilmeye de erişemez. Durum böyle olunca, bu konudaki hak söz, Allah'ın kötülüğü yalnızca misliyle cezalandıracağı ilkesinin bilinmesine ek olarak, O'nun emrine ittiba etmek ve teslim olmaktır. Mâturîdî'ye göre, "Allah'tan bir ceza olarak" sözü, Allah'tan başkası için bir öğüt ve yasaklamayı ifade eder. Çünkü hırsızlık sebebiyle eli kesilen başka birini bizzat müşahedc eden kişi, had cezası uygulamasından kendi adına öğüt alır ve böyle bir bilinç, onu hırsızlık suçunu işlemeye cüret etmekten alıkoyar.¹⁶⁶

Mâturîdî kelamcısı el-Pezdevî, hikmet, sefeh ve zulüm meselelerine temas ederken, zulüm mahzûrlu olanı almak, kabul etmektir, der. Zira hırsızlık ve kısas olarak elin kesilmesi zulüm değildir, ama haksız olarak kesilmesi zulümdür. Oysa kesme bir tek fiildir. Oysa kesme eylemi birinde zulüm iken, diğerinde zulüm değildir. Aynı şekilde Allah, Yüce Allah bütün kullarını onlar suç işlemedikleri halde öldürmektedir. Böyle bir şey, her ne kadar bunda onlara zarar verme olsa da, Allah tarafından işlenen bir zulüm değildir. Allah'ın, bütün hayvanlara elem vermesi de, O'nun tarafından işlenen bir zulüm değildir. Pezdevî'ye göre, Allah, bazen herhangi bir suç işlemenin karşılığında onları ödüllendirmeksizin, bir suç işlemeden dahi hayvanlara elem verebilir. Bunlar koyun, deve ve sığır gibi hayvanlardan ibarettir.¹⁶⁷Burada el-Pezdevî, bir tek fiilin değerinin, halden hale ve kişiden kişiye değişebileceğini dile getirmektedir. Onun, bu durumu, özellikle hem beşerî düzlem hem de İlâhî fiiller açısından el kesme ve zulüm kavramları örneği üzerinden izah etmeye çalıştığı görülmektedir.

Sonuçta Mâturîdî, ahlâk problemini iç ve dış faktörlere binaen ele alıp çözümlemektedir. Aslında böyle bir problemin mahiyeti, varlık, bilgi ve değer ekseninde geniş boyutlu bir bakış açısını gerektirmektedir. Çünkü problem, sadece beşerî fiilleri değil, nesnelere, olgular ve olaylarla ilgili değerlerin durumunu ve neligini de aydınlığa kavuşturmayı kapsamaktadır. Bu bildiride Mâturîdî düşüncede ahlâk problemini açıklama ve çözüme kavuşturma doğrultusunda Mâturîdî'nin temel kaynakları ışığında ahlâk-teoloji münasebetinin bütüncül bir sistem içerisinde ortaya konması tasarlanmıştır. Çünkü Mâturîdî'nin ahlâk teorisi, Mu'tezile ve Eş'arî ahlâk teorilerinin bir araya getirilmiş, terkîbî bir hâli değil, her konuda kendi içinde mantıkî bütünlük ve sistemlilik arz eden orijinal bir ahlâk teorisidir. Bu noktada Mâturîdî'nin

ahlâk kuramının, etik sorunları çözüme kavuşturmaya yönelik olarak özgünlük ve doyuruculuk vasfına sahip olduğunu vurgulamakta fayda vardır. Çünkü değer içerikli kavramlara ahlâkî sisteminde daha geniş bir biçimde yer vermiştir. Reziletler ve faziletleri daha ayrıntılı olarak işlemiştir. Bu da, İslâm düşüncesinde ahlâk mevzûunun bazı zorunlu hallerde ve koşullarda daha esnek bir biçimde algılanabilmesine kolaylık sağlamış ve böylece ahlâkî değerlerin daha anlaşılır ve daha gerçekleştirilebilir hale gelişini temin etmiştir.

Sonuç, Değerlendirme ve Ufuk Açıcı Kimi Bulgular

Mâturîdî, Hadis taraftarlarının, Süfilik, Şîlik gibi ekollerin ve felsefi, gnostik ekollerin, Düalistlerin (Seneviyye) kaos yarattığı bir devirde akıl ve vahiy arasında yaratılmak istenen bunalımı ve çatışmayı ortadan kaldırmaya ve onun yerine aklın, tekrar dinî bilginin üretilmesinde en güvenilir kaynak olarak ölçü alınmasına çalışmıştır. Dolayısıyla ahlâk kuramının temellendirilmesinde ve geliştirilmesinde de, bu ölçü önemli bir işlev görmüştür. Çünkü objektif bir değer nazariyesi geliştiren Mâturîdî, iyi ya da kötü, doğru sözlülük ya da yalan, nimet verene şükür ya da nankörlük, adalet ya da zulüm, hikmet ya da sefeh gibi birtakım ahlâkî hakikatlere ulaşmada aklın veya akli kullanmanın (nazar) belirleyici bir rol oynadığını savunmaktadır. Aslında, Mâturîdî, daha önce Mu'tezile'nin oynadığı benzer bir rolü üstlenmişti ve meselelere kelam metoduyla bakmıştı, ama ahlâkî düşünce sisteminde tam bir Mu'tezili gibi davranmamıştır.

Mâturîdî'ye göre aklın güzel bulduğu her şey hiçbir şekilde çirkin olmaz; aklen çirkin olanın güzel olmayışı da aynı durumdadır. Mâturîdî aklen kavranan iyi ve kötü değerlerin kavramlarının tersine çevrilemeyeceğini savunmaktadır. İnsan tabiatı hoşlanmadığı için çirkin olan her şey, onu zihninde canlandıran kişinin psikolojik muhtevasına nüfuz etmesi ilkesine bağlıdır. Yani, o kişinin tabiatı elem hissettiği için çirkin şeyden kaçır. Şu kadar var ki, bu psikolojik etkilenme, kasaplarda ve savaşmayı itiyat haline getirenlerde olduğu gibi alışkanlıkla ortadan kalkabilir. Şu halde, hayvan kesimini tasvip etmemenin, akli değil, yaratılışa bağlı bir husus olduğu ve bu te-lakkinin değişmesinin de olası olduğu ortaya çıkmaktadır. Hiç kuşkusuz, her canlı tabii olarak ölü. Bundan dolayı da hiç kimse bir kınama ve yermeye maruz kalmaz. İşte her canlının sahibi bulunan varlıktan izin gelmesi sûretiyle canlının ölmesi de aynı duruma tâbi olarak değerlendirilebilir.¹⁶⁸



Dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup, biri nakil, diğeri ise akıldır. Nakil ve haber, hiçbir topluluğun güvenle uygulamaktan ve başkalarına da tavsiye etmekten müstağni kalamayacağı yöntemlerden biridir. Öyle ki, nesnelere mevcudiyetini ve gerçekliğini benimseyen kimseler bir yana, bu haber konusunda bütün gruplarıyla Sofistler bile diğeri topluluklarla aynı kanaati paylaşmıştır.¹⁶⁹

Mâturîdî, insanoğlu, baskın gelen nefsin arzu ve istekleriyle kuşatıldığı için, ahlâkî eylemin sonucunu düşünebilme yeteneğini ifade eden aklın, ahlâkta kaynak olarak mutlaklığını kabul etmemekte ve bu arada haberin ortaya koyduğu hükümlerle aklın desteklenmesini ve güçlendirilmesini de zorunlu görmektedir.

Güzelliği veya çirkinliği akıl yoluyla idrak edilebilen hususlardaki aklı tespit, çeşitli tecrübelerin doğurduğu vuzûhla ve tikel örneklerin gözlemlenmesiyle giderek güçlenir. Bu sebeptendir ki, Allah fitrî temayülleri değil de, akılları hüccet kabul etmiştir.

Eğer Allah duyular dünyasında eziyet veren nesnelere, çirkin manzaraları ve duyu organlarında hastalıkların çıkmasını yaratmamış olsaydı, insanlar çirkinini güzelden, eziyet vereni faydalıdan ayıramaz; bunu yapamayınca da, onların aklı, çirkinini güzelden, elem vereni lezzet verenden ayırt edip anlayamazdı.¹⁷⁰ Mâturîdî'ye göre, insan, iyinin değerini, aynı zamanda kötü örneği ile kavrar. Çünkü evrende her şey zıddıyla bilinir. Dinî ahlâk sisteminde iyi ya da kötüye ilişkin değer bilincinin oluşabilmesi için, bu durum önemli bir husustur. Zâten Kur'ân da insana iyilik ve kötülüğü, bunlarla ilgili örnekler ve meseller göstermek sûretiyle öğretmeye, aşılama ve kavratmaya çalışır.

Mâturîdî'ye göre, akıl Allah'ın bazı sıfatlarla vasıflandığına kesinlikle hükmedebilir. Çünkü Yüce Allah'ın, cevherleri ve arazlarıyla birlikte farklı özelliklere sahip bulunan nesnelere yarattığı gerçeği sabit olunca, fiilin tab'an değil de, irade ile vuku bulduğu kanıtlanmış olur.¹⁷¹

Mâturîdî, kelâmî düşünce sisteminde Allah'ın varlığı ve birliğinin bilinmesinde apriori (önsel/fitrî yerleşik özellikler) ve aposteriori (deney sonrası) unsurları birleştirmiştir. Allah'ın birliği ve ubûdiyet vâcib kategorisine girdiği halde, şirk müstahîl kavramı altına girmektedir. Mümkün kısmı ise, peygamberlerin getirdiği şeriat kısmına girer. Akıl, çirkin ahlâksızlık ve haram olduğunu kavrar. Mâturîdî, tümellik-tikelik münasebetini izah ederken, aklı, düşünme ameliyesinden hareketle tikeller sahasında yetkili sayar.

Çünkü akıl da, bu alanda değişik örnekler getirebilir. Mâturîdî, dinin kaynağını akıl olarak görür; ona göre dinî otorite akıldır. Aksi taktirde insanın yükümlülüğünü ve sorumluluğu temellendiremeyiz. Din akla; şeriatler ve şer'î hükümler ise nakle (sem') dayanır.

Mâturîdî'nin ahlâkî nesnellik sisteminde bir şeyin güzelliğine ya da çirkinliğine, bir eylemin iyiliğine ve kötülüğüne ilişkin nihâî bilgi, bütünüyle kavranmak isteniyorsa, duyu algısı ve vahiy bildirimini gerçekleştikten sonra, akılla ve teemmül ve nazar amelisiyle erişilmesi mümkün olan yönleri açığa çıkarmakla mümkün olur. Bir öznenin kazandığı zarar ve fayda da buna göre değerlendirmeye tabi tutulur. Nitekim insan, belli bir tabiat ve akla sahip bir varlık olarak yaratılmıştır. Dolayısıyla aklın güzel gördüğü şey, taban güzel olmayabilir; aklın çirkin gördüğü şey ide tab'an çirkin olmayabilir. Aynı zamanda bunların tersi durumlar da doğrudur. Sonuç olarak anılan bu şeylerin, her bilim ve sanat için geçerli olduğunun bilinmesi ancak nazar ve teemmül çabasıyla zorunlu olur.

Ahlâk alanında akıl olmazsa olmaz bir ölçüttür; ama tek kaynak da değildir. Böyle olduğu taktirde, salt akıl yeterli görülür ve bu da, bizi deizm anlayışına götürür. Onun için Mâturîdî, yaratıcı Tanrı tasavvurundan hareketle objektif ahlak anlayışının temellerini ve dinamiklerini ortaya koymayı başarmıştır. Çünkü o, Tanrı'yı değerlerin yegâne varlık nedeni olarak tasarımlamış ve değerleri hikmet ve adalet kavramlarıyla güvence altına almıştır.

Mâturîdî'nin teolojik etik algısında ahlâkî aklın dört önemli fonksiyon icra ettiğinden bahsetmek mümkündür: 1. Akıl, bazı şeylerin iyiliğini ya da kötülüğünü, kendiliğinden apaçık doğrular olduğundan, düşünme ve aklı kullanmaksızın doğrudan ve bedihî olarak kavrayabilir. 2. Akıl, bazı değerleri aklı inceleme, düşünme ve istidlal yoluyla bilebilir, yani akıl onları enikonu tartar ve böylece onlarla ilgili bir sonuca ulaşır. Bu durum, insan fiilleri ile ilgili hususlarda düşünme amelisiyle ortaya çıkarılabilir. 3. Akıl, beşerî fiillerin dışında nesne ve olaylar üzerinde düşünme amelisesini gerçekleştirebilir. Bir başka deyişle, bu durum, eşya, nesnelere ve olaylarla ilgili olarak gerçekleştirilebilir. Eşyanın ve olguların fayda ya da zarar, iyi ya da kötü yönleri, haz ya da acı veren cihetleri, övgüye değer sonuçları ya da yergiye değer sonuçları eni konu araştırılarak ve tahlil edilerek böylesi bir çaba içine girilebilir. Burada enine boyuna düşünmenin akabinde ilk etapta ağır basan cihetler ya da koşullar verilecek ahlâkî yargıya etki



ederek belirleyici halde bulunur. 4. Akıl, mümkünler kategorisi olarak addedilen ve peygamberlerin haber verdiği değerler alanı üzerinde düşünmek ve akıl yürütmek sûretiyle, bu değerler konusunda zihnen aydınlanır ve böylece ibadetler (taabbüdü yükümlülükler), hadler ve şer'î hükümleri karara bağlar.

Mâturîdî, değer içerikli kavramlara ahlâkî sisteminde daha geniş bir biçimde yer vermiş ve reziletler ve faziletleri daha ayrıntılı olarak işlemiştir. Böyle bir ameliye de, İslâm düşüncesinde ahlâk mevzûunun daha anlaşılır hale gelişine önayak olmuş, zorunlu hallede değerlerin gerçekleştirimine kolaylık getirmiş ve böylelikle hem filozoflar he de İslâm kelâmcıları arasında çok büyük güçlükler çıkaran değerler alanıyla ilgili bu çetrefilli meselenin kapalılık ve karmaşıklıktan kurtuluşunu sağlamıştır. İmâm Mâturîdî'nin, bunu açıklarken de, sisteminin merkezini teşkil eden nesnellik kuramı yanında, mutlaklık ve görecelik kavramlarına da atıfla, beşerî düzlemde değerler alanıyla ilgili çetrefilli ve tartışmalı hususları daha iyi aydınlığa kavuşturduğu ve böylece ahlâk konusuna yeni bir açılım getirdiğini anlaşılmaktadır. Ona göre, ahlâkî alanda doğru edinilen bilginin doğru eyleme dönüşmesi esastır. Mâturîdî, ahlâkî sisteminde bunun yollarını göstermektedir. Çünkü ona göre insan, diğer varlık tarzları yanında, amaçlı ve bilinçli olarak hareket eden ahlâkî bir varlıktır; yani toplumsal düzlemde insanın eylemleri belli bir amacı gerçekleştirmeye yönelik olarak meydana gelir.

Mâturîdî'ye göre, emir ve nehiy hikmetin bir gereğidir. Çünkü Allah, insanları en güzel biçimde yaratmış, yeryüzünde bulunan her şeyi, ayrıca hem yeryüzünü hem de semânın bereketlerini insanların emrine amade kılmıştır. Şu halde insanların, sevmeye ve teşekküre lâyık olanı tespit edebilmeleri için nimetleri vereni tanımaları gerekli olmuştur. Bundan da insanoğlu için imtihan ve sınanma zarûreti doğmuştur.

Yüce Allah, özendirme ve sakındırma ilkeleri yeterince etkili olabilsin ve işlevsellik kazanabilsin diye, emir ve nehye mükâfat ve cezayı da eklemiştir.¹⁷²

Mâturîdî'nin ahlâk kuramı, din ile temellendirilmiş objektif bir değer öğretisidir. Göreceliği, nihilizmi, hiççiliği ve değerler karmaşasını ortadan kaldıracabilecek nitelikte bir ahlâk anlayışıdır. Bu ahlâk, insanı uhrevî ve nihâi mutluluğa götürmek ve insanı rûhen olabildiğince tatmin etmeyi amaç edinen bir kuramdır.

Ahlâklılık ve mutluluğun birleşmesi insan için "en yüksek iyi" (summum bonum)yi, yani İslâm düşünürlerinin "es-sa'âdatu'l-uzma" (en yüce mutluluk) diye nitelendirdikleri şeyi oluşturur. Mâturîdî, dinî bir ahlâk öğretisi ortaya koyduğu için, bu amaç, bu dünyayı aşan bir boyut taşır. Çünkü o, insan tarafından bu dünyada mutluluğa ulaşmanın amaç edinilmesine rağmen, öteki dünyada bu mutluluğa tam anlamıyla erişilebileceğini vurgular. Mâturîdî, etik anlayışında, seçtiği tüm ahlâkî kavramları, bu en yüce mutluluğa göre konumlandırır ve anlamlandırır.

Mâturîdî'nin ahlâk sisteminde, insanın yükümlüğü, sorumluluğu ve irade hürriyeti anlayışına da önemli bir yer verilir. Çünkü o, insanın, eylemlerinin gerçek sahibi olduğubu ileri sürmektedir. İnsana yöneltilen teklifin özünde imkânsız olmaması esastır. Mâturîdîlere göre, güçten yoksun bırakılan kişinin, mükellef tutulması aklen tutarsız ve saçmadır. İnsanın eylemleri, ona verilen gücün ve yaratılmamış olan cüzî iradesinin bir sonucudur. Bu yapabilirlik (istitâ'a) ve seçim gücü, insanın fiillerinden sorumlu olmasının temelini oluşturur. İnsan böylece fiile yönelir, onu özgür iradesiyle seçer ve gücüyle de işler. Kulun iyi veya kötü bütün fiillerinin yaratılması ise, Allah'ın kudretiyle varlık alanına çıkar. Buna göre, fiile yönelen, onu seçen, beğenen ve işleyen insandır. Bu fiilin yaratılması ise, tamamen her şeyin yaratıcısı Allah' aittir.

Dipnotlar

- 1 Bkz. Doğan Özlem, *Etik -Ahlak Felsefesi-*, Say Yayınları, İstanbul 2010, ss. 23-24; Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2005, s. 132.
- 2 Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe*, Pegem Akademi, Ankara 2008, s. 21.
- 3 Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994, s. 74.
- 4 J. M. Bochenski, *Felsefe Düşünmenin Yolları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005, ss. 61-65.
- 5 Hilmi Ziya Ülken, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001, ss. 186, 193-195.
- 6 Ülken, *Bilgi ve Değer*, ss. 201-202, 209-211.
- 7 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 49.
- 8 Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, Ötügen Neşriyat, İstanbul 1993, ss. 27-28, 75, 77.
- 9 Cebri ve Kaderiyeci tepkiler için bkz. Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992, ss. 284-292.
- 10 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, E.J. Brill, Leiden 1991, ss. 3-4, 31-35.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTURÎDÎ SEMPOZYUMU

- 11 Bkz. Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, ss. 3, 6; Arslan, *Felsefeye Giriş*, s. 132.
- 12 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002, s. 9.
- 13 el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005, c. IV, s. 112.
- 14 Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 22 - 24 Mayıs 2009)*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 2012, ss. 552-553. Mâtürîdî'nin epistemolojisinde akılcılık ve akli faaliyet için bkz. Talip Özdeş, *Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, ss. 97-104.
- 15 el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IV, ss. 112-113.
- 16 el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murat Sülün, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2007, c. IX, s. 417.
- 17 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 172.
- 18 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, neşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s.58.
- 19 el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IV, s. 112; thk. Ertuğrul Boynukalın, İstanbul 2006, c. VI, s. 336; Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", s. 559.
- 20 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 14.
- 21 el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Murteza Bedir, İstanbul 2008, c. XIII, 175.
- 22 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2010, c. XVII, ss. 221-222.
- 23 Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 2011, ss. 68-69.
- 24 Şükretme ve Allah'ın küfre (kötülüğe) razı olmaması hakkında bkz. "Eğer nankörlük ederseniz, şüphesiz Allah, siz(in imânınız)a muhtaç değildir. Fakat kulları için küfre râzı olmaz. Ve eğer şükrederseniz, sizin için ona râzı olur. Hiçbir günahkar, diğerinin günahını çekmez. Sonra dönüşünüz Rabb'inizedir, (O), size yaptıklarınızı haber verir. Çünkü O, göğüslerin özünü bilir" (ez-Zümer Suresi, 39/7).
- 25 Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Yavuz, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2008, c. XII, ss. 304-305.
- 26 Bkz. İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâli Abdülmelik el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temîm, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1405 / 1985, ss. 228-234.
- 27 Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekir Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru Sa'b, Beyrut 1406 / 1986, c. I, ss. 101-102.
- 28 eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 102.
- 29 Muhammed Abdurrahmân, *Teshîlû'l-Vusûl ilâ İlmî'l-Usûl*, Kahire 1341, s. 44; Seyfüddin el-Âmidî, *İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kahire 1332/1913, c. I, s. 130.
- 30 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmî'l-Usûl*, el-Matbâtü'l-Emiriyye, Kahire 1322/1904, c. I, ss. 55-56.
- 31 el-Âmidî, *İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, c. I, s. 113.
- 32 Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967, s. 78.
- 33 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss.229-230. Bkz.: Mâtürîdî kelâmcısı Ebû Seleme es-Semerkindî'ye göre de, genellikle inancın üç kısma ayrıldığını söylemek mümkündür: Aklen vâcib, mümkün (câiz) ve imkânsız (mümteni'). Vâcib, nimet veren Allah'ı tanıma ve O'na şükretme; imkânsız da, nimet veren Allah'ı tanımama ve O'na nankörlük etme gibi hususlardır. Mümkün ise, namazların ve zekâtın ölçüsünü belirlemek gibi dinî esasların miktarları ile alakalı hususlardır. Akul, mümkünü, vâcib ve imkânsız olana yönelmede yetersiz kalınca; mümkün olan hususları açıklamak, mümkünü vâcib ve imkânsıza yönelmek için, eşyanın hakikatlerini insanlara öğretecek bir peygamberin varlığına ihtiyaç duyulması zarurîdir. Şurası bilinen bir gerçektir ki, peygamberler, aklen vâcib olanı pekiştirmek (te'kid), aklen imkânsız olanın meydana geleceğini ortaya koymak ve aklen mümkün olanı açıklamak suretiyle, doğruluklarını ve günahattan korunmuş olduklarını gösteren apaçık deliller ve mucize işaretlerle gelmişlerdir. Çünkü Yüce Allah, "Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Eğer o Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, onda birbirini tutmaz çok şey (ihtilâfen kesiren) bulurlardı" meâlindeki âyette buyurmuş olduğu üzere, Allah'ın delilleri birbiriyle çelişmez (en-Nisâ suresi, 4/82). Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümelü Usûli'l-Din Tercümesi*, haz. Ahmet Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989, s. 34.
- 34 Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim el-Pezdevî, *Kitâbü Usûli'l-Din*, thk. Hans Peter Linss, Dâru İhyâ'ü'l-Kütübî'l-Arabiyye, Kahire 1383 / 1963, ss. 91-92.
- 35 el-Pezdevî, *Kitâbü Usûli'l-Din*, s.92.
- 36 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, ss. 185 vd.; Recep Kılıç, *Ahlâkın Dini Temeli*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1992, ss. 121-124; a. mlf., "Vahiy ve Mucize", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara 2014, s. 234, (ss. 217-352).
- 37 Mustafa Çağrırcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1989, ss. 14-16, 19-20.
- 38 D. H. Parker, "Value and Existence", *Ethics an International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, Volume XLVIII, Number 4, July 1938, s. 475.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTURİDÎ SEMPOZYUMU

- 39 George F. Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Clarendon Press, Oxford 1971, ss. 10-14; Recep Kılıç, "Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi", *İslâm Ahlâk Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, A.Ü. Uzaktan Eğitim Yayınları, A.Ü. Basımevi, Ankara 2012, ss. 39-40, (ss. 26-43).
- 40 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 136; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 172.
- 41 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tecümesi*, s.284.
- 42 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tecümesi*, s.285.
- 43 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tecümesi*, ss.14-15.
- 44 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.252.
- 45 el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, s.93.
- 46 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.253.
- 47 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.253.
- 48 Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, s.71.
- 49 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, neşr. İbrahim Ağâh Çubukçu ve Hüseyin Atay, Ankara 1962, ss.184-185.
- 50 el-Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, neşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988, s.213; Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid*, thk. Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfiyyeti't-Diniyye, Kahire 1988, s.178; el-Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhid*, ss. 215-221; Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsrâtü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004, c. I, s.504.
- 51 en-Nesefî, *Tabsrâtü'l-Edille*, c. I, s.505.
- 52 el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, c. IV, s. 113; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.391.
- 53 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.4.
- 54 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, ss.4-5.
- 55 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.124.
- 56 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.77.
- 57 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.216.
- 58 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.399.
- 59 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, ss.399-400.
- 60 Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsrâtü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2003, c. II, s.255
- 61 en-Nesefî, *Tabsrâtü'l-Edille*, c. II, s.255.
- 62 en-Nesefî, *Tabsrâtü'l-Edille*, c. II, ss. 255-256. Krş. Ebû'l-Hasan Nüreddin Ali b. Sultan Muhammed Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984, s. 84.
- 63 en-Nesefî, *Tabsrâtü'l-Edille*, c. II, s. 257.
- 64 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s.137.
- 65 Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, s. 71.
- 66 Ebû'l-Mu'in en-Nesefî, *et-Temhid fi Usûli'd-Din*, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', Kahire 1407 / 1987, s. 84.
- 67 Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, s. 71.
- 68 Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, ss. 84-85.
- 69 Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, s. 68.
- 70 Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, s. 69.
- 71 Mâturîdî, burada özellikle Mâturîdiyye kelâm literatüründe söz konusu edilen "tekvin-mükevven" konusuna ve ayrılığına temas etmektedir. Çünkü "Mükevven, yani mahlûk hâdis olacağından ona taalluk eden fi'l-i ilâhî de hâdis olur" şeklinde diğer kelâmcılar tarafından ileri sürülebilecek itiraza İmâm Mâturîdî cevap vermekte, "Tekvin mükevvenin ve halk mahlûkun aynı değildir; tekvin ezeli olup, ne muhdes, ne de hâdistir" demek istemektedir. Tekvin-mükevven ile halk-mahlûk ayrılığı hususunda geniş bilgi için bkz. en-Nesefî, *Tabsrâtü'l-Edille*, c. I, ss. 400-489.
- 72 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, ss. 210-211.
- 73 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 211.
- 74 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, ss. 127-128.
- 75 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 336.
- 76 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, s. 137.
- 77 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 338.
- 78 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tecümesi*, s. 340.
- 79 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, ss. 261-269; en-Nesefî, *Tabsrâtü'l-Edille*, c. II, s. 161; Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, s. 23. Ayrıca bkz. Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, ss. 87-88.
- 80 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 354.
- 81 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, s. 396.
- 82 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tecümesi*, ss. 287-288, 291, 304-305.
- 83 Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, ss. 287-288, 291-292, 296.



- 84 en-Nesefi, *et-Temhid*, ss. 67-68; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M.E.B. Yayınları, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1992, ss. 41-42; Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011, s. 137.
- 85 Ebû Hanîfe, "el-Fıkhu'l-Ekber", *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 57, (ss. 55-59). Ayrıca krş. Ebû's-Senâ' Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişi, *Kitâbü't-Temhid li-Kavâ'idî't-Tevhid*, thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1995, ss. 108-112.
- 86 Bkz. Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefi, *Bahru'l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426 / 2005, ss. 22-23.
- 87 el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid Tecümesi*, ss. 288, 291.
- 88 el-Lâmişi, *Kitâbü't-Temhid*, s. 113.
- 89 en-Nesefi, *Bahru'l-Kelâm*, s. 21.
- 90 Bkz. ez-Zümer Süresi, 39/62.
- 91 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XII, ss. 362-363. Kelâmı madûm ve yoktan yaratma tartışması hususunda geniş bilgi için bkz. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, ss. 274-285.
- 92 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XII, s.363.
- 93 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XII, s.364.
- 94 el-Mü'min süresi, 40/62.
- 95 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XII, s.84.
- 96 es-Saffât süresi, 37/95-96.
- 97 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XII, s.167.
- 98 el-Bakara süresi, 2/222.
- 99 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. XII, ss. 167-168.
- 100 Ebû'l-Mu'in en-Nesefi, *et-Temhid fi Usûli'd-Din*, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1407 / 1987, s. 70; a. mlf., *Bahru'l-Kelâm*, ss. 75-77.
- 101 Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2014, ss. 139-141.
- 102 Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, ss. 94-95.
- 103 Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, ss. 12, 281.
- 104 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1425 / 2004, c. II, ss. 199-200, 303.
- 105 el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, (el-Hiyemî), c. II, ss. 199-200.
- 106 Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007, s. 120.
- 107 Immanuel Kant, *Pratik Akılın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara 1980, s. 121; Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, s. 267; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İ.İ.F.V. Yayınları, İzmir 2007, ss. 95-96
- 108 Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 45.
- 109 En yüksek iyi için bkz. Harald Delius, "Etik", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, ss. 314-315, (ss. 311-334).
- 110 el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 137.
- 111 Hanîfi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, M. Ü.İ.V. Yayınları, İstanbul 1993, ss. 162-163.
- 112 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005, c. I, s. 281.
- 113 er-Râ'd süresi, 13/22.
- 114 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Hatice Boynukalın, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2006, c. VII, ss. 419-423.
- 115 Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, ss. 199-200.
- 116 Platon, *Euthyphron*, çev. Naili Boratav, Maarif Basımevi, İstanbul 1958, 6e -7a, ss. 12-13,
- 117 Platon, *Euthyphron*, 9e, s. 19.
- 118 Platon, *Cumhuriyet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992, 378a -383c, ss. 69-75.
- 119 W. D. Falk, "Morals Without Faith", *Philosophy*, XIX, 1944, s.7. Krş. A. Flew, *God and Philosophy*, Hutchinson, London 1968, s. 109.
- 120 Michael Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, çev. Sinem Gül, Varlık Yayınları, İstanbul 2004, s. 24.
- 121 Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine 1975, ss. 42-43, 45-46.
- 122 Bu iki ahlâk teorisi hakkında ayrıntılı olarak bkz. G. F. Hourani, "Two Theories of value in Medieval Islam", *The Muslim World*, 50, 1960, ss. 269-278: Ayrıca bkz. a. mlf., *Islamic Rationalism*, s. 8 vd. ve 56 vd.
- 123 Kemâleddin Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, thk. Yûsuf Abdürrezzâk, Şerikütü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî ve Evlâdih, Kahire 1364 / 1949, ss. 75-76.
- 124 Fıkıh Usûlü'nde husûn ve kubuh tartışmaları için bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 14114 / 1993, c. I, ss. 60-94.
- 125 Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, s. 24; Mehmet S. Aydın, *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı- Ahlâk İlişkisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1991, ss. 9-12.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTURÎDÎ SEMPOZYUMU

- 126 J. M. Bochenski, *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 1997, ss. 287-288.
- 127 Cevzici, *Etik-Ahlak Felsefesi*, ss. 100-101.
- 128 es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. I, ss. 60-61; Abdurrahmân, *Teshîlu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 45.
- 129 Ebû'l-Vefa et-Taftâzânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kahıyan Yayınları, İstanbul 1980, s. 188.
- 130 Fazlur Rahman, "Kur'an'ın Bazı Temel Ahlâki Kavramları", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, s. 3, (ss. 1-25).
- 131 Osman Pazarlı, *İslâmda Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972, ss. 128-129.
- 132 Pazarlı, *İslâmda Ahlâk*, ss. 129-132.
- 133 Hanifi Özcan, "Mâturîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *D.E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: IX, İzmir 1995, ss. 105-111.
- 134 Pazarlı, *İslâmda Ahlâk*, ss. 134-136.
- 135 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 128.
- 136 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 128.
- 137 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 231.
- 138 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ss. 100-101.
- 139 Ebû'l-Yûsr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yayınları, İstanbul 1980, s. 131.
- 140 el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. IV, s. 112.
- 141 Cevzici, *Etik-Ahlak Felsefesi*, s. 101.
- 142 el-Mü'min sûresi, 40/61.
- 143 el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, (el-Hıyemî), c. IV, s. 355.
- 144 Nikolay Aleksandroviç Berdyayev, *Dostoyevski*, çev. Ender Gürol, Adam Yayıncılık, İstanbul 1984, ss. 82-73; Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, ss. 174-175.
- 145 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 231.
- 146 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 127.
- 147 Bkz. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 34-36, 123-127.
- 148 Bochenski, *Felsefece Düşünmenin Yolları*, s. 62.
- 149 el-Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi Evvâbi't-Tevhîd ve's-Sıfât*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî ve İbrâhim Medkûr, el-Müesse-setü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1382 / 1962, c. VI/I. Kısım (et-Ta'dîl ve't-Te-cvir), 59; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, neşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988, s. 310.
- 150 Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, ss. 362-363; Stanley M. Honer ve Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, İmge Kitabevi, Ankara 1996, s. 175.
- 151 Honer ve Hunt, *Felsefeye Çağrı*, ss. 172-173.
- 152 Shermer, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, ss. 29, 188, 195-196.
- 153 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tecümesi*, ss. 34-35.
- 154 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tecümesi*, s. 251.
- 155 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tecümesi*, s. 251.
- 156 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tecümesi*, s. 252.
- 157 Bkz. Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahih-i Müslim Muhtasarı*, çev. tahrir ve notlar, Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınevi, İstanbul 2005, Kasâme 28, Hadis No: 1676, c. I, s. 621; Zeynüddin Ahmed b. Ahmed Abdillatif ez-Zebidî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarîh*, çev. ve şerh. Kâmil Miras, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1983, Diyât 6, c. XII, ss. 265-266.
- 158 el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Kaçar, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2006, c.VIII, s. 268.
- 159 el-Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c.I, s. 329.
- 160 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 216.
- 161 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tecümesi*, s. 49.
- 162 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 207-208.
- 163 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 208.
- 164 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 208.
- 165 André Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimindir*, çev. S. Seza Yılançoğlu, Altın Kitaplar, İstanbul 2006, ss. 22-23.
- 166 Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, c. IV, ss. 220-221.
- 167 el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 73.
- 168 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 252-253.
- 169 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 4.
- 170 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 211.
- 171 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 58-59.
- 172 el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 211.



Kaynakça

- ABDURRAHMÂN, Muhammed, *Teshilu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, Kahire 1341 / 1925.
- ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdi, el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve's-Sıfât, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî ve İbrâhîm Medkûr, c. VI/I. Kısım (et-Ta'dil ve't-Tecvir), el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1382 / 1962.
- ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdi, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, neşr. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988.
- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1994.
- AKBULUT, Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelami Problemlere Etkileri*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1992.
- ALİYYÜ'L-KÂRİ, Ebû'l-Hasan Nüreddin Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu Kitâbi'l-Fıkhi'l-Ekber*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1404/1984.
- el-ÂMİDÎ, Seyfuddîn, *İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, c. I, Kahire 1332/1913.
- ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Adres Yayınları, Ankara 2005.
- AYDIN, Mehmet S., *Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1991.
- AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İ.İ.F.V. Yayınları, İzmir 2007.
- BERDYAEV, Nikolay Aleksandroviç, *Dostoyevski*, çev. Ender Gürol, Adam Yayıncılık, İstanbul 1984.
- el-BEYÂDÎ, Kemâleddin Ahmed, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, thk. Yûsuf Abdürrezzâk, Şerikütü Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ'l-Bâbi'l-Halebi ve Evlâdih, Kahire 1364 / 1949.
- BOCHESKI, J. M., *Çağdaş Avrupa Felsefesi*, çev. Serdar Rıfat Kırkoğlu, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 1997.
- BOCHESKI, J. M., *Felsefece Düşünmenin Yolları*, çev. Kurtuluş Dinçer, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005.
- CEVİZCİ, Ahmet, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- COMTE-SPONVILLE, André, *Felsefeyi Takdimimdir*, çev. S. Seza Yılançoğlu, Altın Kitaplar, İstanbul 2006.
- el-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâli Abdülmelik, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'r'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Es'ad Temim, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1405 / 1985.
- ÇAĞRICI, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1989.
- DELIUS, Harald, "Etik", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, çev. Doğan Özlem, Ara Yayıncılık, İstanbul 1990, (ss. 311-334).
- EBÛ HANİFE, "el-Fıkhu'l-Ekber", *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, (ss. 55-59).
- el-EŞ'ARİ, Ebû'l-Hasan, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, Kahire Müniriyye, 1930.
- FAKHRY, Majid, *Ethical Theories in Islam*, E.J. Brill, Leiden 1991.
- FALK, W.D., "Morals Without Faith", *Philosophy*, XIX, 1944.
- FLEW, A., *God and Philosophy*, Hutchinson, second impression, London 1968.
- el-GAZZALÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, neşr. İbrahim Agâh Çubukçu ve Hüseyin Atay, A.Ü. Basımevi, Ankara 1962.
- el-GAZZALÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I-II, el-Matbâtü'l-Emiriyye, Kahire 1322/1904.
- GÜNGÖR, Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1993.
- HANÇERLİOĞLU, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.
- el-HAYYÂT, Ebû'l-Hüseyin, *el-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendî'l-Mülhid*, thk. Muhammed Hicâzi, Mektebetü's-Sekâfiyye't-Diniyye, Kahire 1988.
- HEIMSOETH, Heinz, *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2007.
- HONER, Stanley M. ve HUNT, Thomas C., *Felsefeye Çağrı*, İmge Kitabevi, Ankara 1996.
- HOURLANI, G.F., "Two Theories of Value in Medieval Islam", *The Muslim World*, 50, 1960, (ss. 269-278).
- HOURLANI, George F., *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbar*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- İŞİK, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, A.Ü. Basımevi, Ankara 1967.
- KANT, Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara 1980.
- KAZANÇ, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlâk Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.
- KILIÇ, Recep, "Ahlâkın Temellendirilmesi Problemi", *İslâm Ahlâk Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, A.Ü. Uzaktan Eğitim Yayınları, A.Ü. Basımevi, Ankara 2012, (ss. 26-43).
- KILIÇ, Recep, "Vahiy ve Mucize", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç ve Mehmet Sait Reçber, Grafiker Yayınları, Ankara 2014, (ss. 217-352).
- KILIÇ, Recep, *Ahlâkın Dini Temeli*, T.D.V. Yayınları, Ankara 1992.
- KUTLU, Sönmez, "Maturidi Akılcılığı ve Bunun Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Maturidi ve Maturidilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı 22 - 24 Mayıs 2009)*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 2012, (ss. 549-575).
- KUTLU, Sönmez, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, İSAM Yayınları, İstanbul 2011.
- el-LÂMİŞİ, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâbü't-Temhid li-Kavâ'id't-Tevhid*, thk. Abdülmecid Türki, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTURİDÎ SEMPOZYUMU

- el-MÂTURİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbu't-Tevhid*, neşr. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- el-MÂTURİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhid Tecümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002.
- el-MATURİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Fâtma Yûsuf el-Hıyemî, I-V, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1425 / 2004.
- el-MÂTURİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanhoğlu, c. I, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2005; thk. Mehmet Boynukalın, c. IV, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005; thk. Ertuğrul Boynukalın, c. VI, İstanbul 2006; thk. Hatice Boynukalın, c. VII, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2006; thk. Halil İbrahim Kaçar, c. VIII, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2006; thk. Murat Sülün, c. IX, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2007; thk. Mustafa Yavuz, c. XII, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2008; thk. Murteza Bedir, c. XIII, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2008; thk. Ahmet Vanhoğlu, c. XVII, Dâru'l-Mizân, İstanbul 2010.
- MENGÜŞOĞLU, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.
- MÜSLİM, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyri en-Nisâbüri, *Sahih-i Müslim Muhtasarı*, çev. tahrir ve notlar, Abdullah Feyzi Kocaer, I-II, Kasâme, 28, Hadis No: 1676, Hüner Yayınevi, İstanbul 2005.
- en-NESEFÎ, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *Bahru'l-Kelâm*, thk. es-Seyyid Yûsuf Ahmed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426 / 2005.
- en-NESEFÎ, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl, *et-Temhid fi Usûli'd-Din*, thk. Abdülhayy Kâbil, Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî, Kahire 1407 / 1987.
- en-NESEFÎ, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, c. I, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2004; thk. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün, c. II, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2003.
- ÖZCAN, Hanifi, "Mâturidî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi", *D.E.Ü.İ.F.D.*, Sayı: IX, İzmir 1995, (ss. 103-117).
- ÖZCAN, Hanifi, *Mâturidî'de Bilgi Problemi*, M. Ü.İ.V. Yayınları, İstanbul 1993.
- ÖZDEŞ, Talip, *Mâturidî'nin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- ÖZLEM, Doğan, *Etik -Ahlak Felsefesi-*, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- PARKER, D. H., "Value and Existence", *Ethics an International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, Volume XLVIII, Number 4, July 1938.
- PAZARLI, Osman, *İslâm'da Ahlâk*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1972.
- el-PEZDEVÎ, Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Kitâbü Usûli'd -Din*, thk. Hans Peter Linss, Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l- Arabiyye, Kahire 1383 / 1963 ; a. mlf., *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yayınları, İstanbul 1980.
- PLATON, *Cumhuriyet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1992.
- PLATON, *Euthyphron (Dinlilik)*, çev. Naili Boratav, Maarif Basımevi, İstanbul 1958.
- RAHMAN, Fazlur, "Kur'an'ın Bazı Temel Ahlâki Kavramları", *Allah'ın Elçisi ve Mesajı Makaleler I*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1997, (ss. 1-25).
- es-SEMERKANDÎ, Ebû Seleme, *Cümelü Usûli'd-Din Tercümesi*, haz. Ahmet Saim Kılavuz, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989.
- es-SERAHSÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 14114 / 1993
- SHERMER, Michael, *İyilik ve Kötülüğün Bilimi*, çev. Sinem Gül, Varlık Yayınları, İstanbul 2004.
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Kilânî, I-II, Dâru Sa'b, Beyrut 1406 / 1986.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Ebû'l-Vefâ, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, çev. Şerafeddin Gölcük, Kayhan Yayınları, İstanbul 1980.
- TOPDEMİR, Hüseyin Gazi Topdemir, *Felsefe*, Pegem Akademi, Ankara 2008.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, Ülken Yayınları, İstanbul 2001.
- WOLFSON, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, *Mâturidî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M.E.B. Yayınları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1992.
- YEPREM, Mustafa Saim, *Mâturidî'nin Akide Risâlesi ve Şerhi*, T.D.V. Yayınları, Ankara 2011.
- ez-ZEBİDÎ, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed Abdillatif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih*, çev. ve şerh. Kâmil Miras, c. XII, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1983.