



MÂTÜRÎDÎ'DE İMAN-AHLAK İLİŞKİSİ

Fatih İBİŞ

Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Ü. İlahiyat Fakültesi
fatihibis@pau.edu.tr

Öz

Ahlak, kelam kitaplarında ulûhiyet, nübüvvet ve semiyat bahisleri gibi müstakil başlık altında ele alınan bir konu değildir. Ahlak genel olarak Allah'ın ve insanın fiilleri, daha özelde kader, adalet, hüsrân-kubuh, aslah meseleleri bağlamında gündeme gelen bir meseledir. Bu bağlamda ahlakın kaynağı açısından nakil ve akıl merkezli iki yaklaşımın öne çıktığı görülür. Bunlardan ilki ahlakı naslardan hareketle temellendiren Eş'arilik iken diğeri akıldan, insan edimlerinden hareketle açıklamaya çalışan Mutezile'dir. Bu çalışmada kelam geleneğinde Eş'ariler ve Mutezile arasında yapılan yoğun tartışmaların gölgesinde kalan Mâtürîdî'nin kendine özgü ahlak anlayışı iman, iyilik-kötülük, hikmet ve kulların fiilleri gibi konular etrafında açığa çıkarılmaya ve değerlendirilmeye çalışılacaktır. İnanç ile ahlaki değer arasında ne tür bir ilgi ve ilişkiden söz edilebilir? İnanç mutlak anlamda sahibini iyiliğe ve iyi olana götürür mü? İmanın varlığı ahlakın varlığını da zorunlu kılar mı? Mâtürîdî'nin görüşleri çerçevesinde bu soruları çözümlenmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İnanç; Ahlak; Din; Akıl; Mâtürîdî Ahlakı.

THE RELATIONSHIP BETWEEN FAITH AND ETHICS IN MATURIDI

Abstract

Ethics is not a separate topic like other theological topics such as divinity, prophethood and eschatology dealt with in Kalam books. Ethical issues are generally discussed in terms of acts of Allah and human in different parts of Kalam books. At this point, there are two prominent theological approaches dominated by Ash'arite and Mu'tazilî scholars. In ethics, Ash'arite scholars defend their position by relying on revelation while Mu'tazila used reasoning to defend theirs. Unfortunately, historically the lively discussions between these two denominations overshadowed Maturidi sect. In this paper, we will try to analyze and uncover Maturidi's thoughts especially regarding basic matters in ethics.

Keywords: Faith; Ethics; Religion; Reason, Maturidi Ethics.

Giriş

İnanç-ahlak ilişkisi olumlu bir tezahür yanında, karşılıklı işleyen eleştirel bir süreci akla getirir. İnanç, amaç ve işlevini yitirdiğinde ya da güdülen amaç ve işlevinden uzaklaştığında, böyle bir inanca yapılan “**ahlak eleştirisi**”, inancın davranışlara yansıyan yönüne yapılan bir müdahaledir. Bir başka ifadeyle inanç açısından ahlak, yolundan çıkan bir aracın tekrar yoluna girmesini sağlayan güce benzer bir işleve sahiptir. Bu durum, ahlaki zeminini kaybeden bir inançta baş gösteren sıhhat ve meşruiyet krizi olarak da yorumlanabilir. Bir teistin inançla ahlak arasında sahici bir ilişki yerine inancı sadece ibadetlerle ilişkili kılmaması, Russell ve onun gibi düşünen birçok ateistin öne sürdüğü gibi “*teistik ahlak*”ın bir “*tedbir ahlak*”ına dönüşmesini gündeme getirecektir. Tedbir ahlakı (prudential morality) kısaca “*Tanrının buyruklarına uymalıyım, çünkü bunu yaparsam Tanrı beni ödüllendirir, yapmazsam cezalandırır*” mantığıyla hareket etmektir. Eğer inanç böyle bir mantığa dayanıyorsa, bu inancın ahlakiliğinden söz edilemez.¹ Böyle bir inancın düzelmesi, ancak kendisine yönelecek bir ahlak eleştirisiyle mümkündür. Nitekim İslam inanç tarihinde, teolojik bir tutuma yine teolojik bir tutumla karşı çıkmak sadece spekülâtif tartışmaları artırmıştır. Ancak Emevi halifelerine yapıldığı gibi teolojik tutuma karşı, ahlaki perspektiften, ahlaki tutumla karşı koymak diğerine oranla daha etkili bir yöntemdir.²

Aynı şekilde, salt ahlaki ilgi ve kaygılardan yola çıkarak kurgulanan bir teolojinin eleştirisi de Tanrı'ya dönük ahlaki yükümlülük ve sorumlulukların gerçekleştirilmesi noktasında ahlaka karşı yapılacak bir “**iman eleştirisi**” ile mümkün olabilir. Ahlakın tüm yönleriyle nüfuz etmediği bir iman imajı ne kadar sorunluysa, imanun Allah'a karşı gerektirdiği sorumlulukların yerine getirilmediği bir ahlak imajı da insanın varoluşsal bütünlüğü açısından o kadar sorunlu ve eksiktir. Bu bağlamda Mâtürîdî, iman-ahlak ilişkisinde böyle bir çift yönlü eleştirel mekanizmanın işlerliğini öngörmektedir. Bu bakımdan öncelikle Mâtürîdî'nin rasyonel ahlak anlayışı ve kulların fiilleri konusundaki yaklaşımını ele alıp, ardından meselenin itikadi düzlemdeki boyutlarını değerlendirmeye çalışacağız.

1. Rasyonel (Nesnel) Ahlak Anlayışı ve Nübüvvet (Ahlak-İnanç İlişkisi)

Mâtürîdî'nin inanç ve düşünce sistemi içinde akıl, sistemin kendisine dayandığı en önemli epistemolojik dinamiktir. Bu sistem içinde itikadi pek çok mesele, nakilden daha ziyade akıl aracılığıyla çözümlenir. Mâtürîdî'nin, aklı “her türlü işin kendisine dayandırılması gereken bir temel (asıl)”³ olarak

¹ Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 209, 210, TDV Yayınları, Ankara 1991.

² Burhanettin Tatar, “İman-Ahlak İlişkisi”, *İslam'a Giriş*, s. 224, 225, DİB Yayınları, Ankara 2007.

³ Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandi, *Kitabu't-Tevhîd*, tah. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, s. 356, İSAM Yayınları, Ankara 2003.

tanımlaması, bunun en açık göstergesidir. Aklın etkin belirleyici rolünü, Mâtürîdî'nin etik değer anlayışında da açık bir şekilde görüyoruz. Mâtürîdî, akli "iyiliklerin (mehasin) ve kötülüklerin (mesavi) kendisiyle bilindiği şey" olarak tanımlar.⁴ "Renklerin temyizinde gözün", "seslerin temyizinde kulağın" ve her bir şeyin algılanmasında uygun olarak tahsis edilen duyunun fonksiyonu ne ise, Mâtürîdî için akıl yürütme faaliyetiyle (nazar) aklın durumu da öyledir. Her ne kadar Mâtürîdî bilgi edinme yollarını (esbab-ı marifet) duyular (ıyan), haber ve akıl yürütme (nazar) şeklinde aralarında bilgi edinme noktasında farklılık bulunmayan denk bilgi aktarıları gibi saysa da, dayanak noktaları itibariyle duyuyla gelen algının, haberle gelen bilginin sağlamasını yapan nihai mercinin akıl olduğunu söylemekle, bilgi kaynakları arasında akli ayrı tutmakta ve epistemolojik değer açısından onu diğerlerinden daha üstün görmektedir.⁵

Mâtürîdî her alanda akla tanıdığı bu öncelikli konumu ahlak anlayışına da yansıtmıştır. Öncelikle o, hüsün-kubuh meselesinde "insan akli" ile "insan tabiatı" (tab')⁶ arasında önemli bir ayırımı gider. İnsanın aklının güzel bulduğunu tabiatının çirkin, çirkin bulduğunu da tabiatının güzel bulabileceğini düşünür. Bu gibi durumlarda temel alınması gereken nokta akıldır.⁷ İnsan aklının ve tabiatının bizatihi özellikleri, yönelimleri farklı olduğu gibi, bunların güzellik ve çirkinlik algıları da bazen farklılıklar gösterebilir. İnsanın tabiatı, içinde bulunulan âna ve psikolojik duruma bağlı olarak yaşadığı elemin veya tattığı zevkin etkisiyle değer algısında bir değişime sebebiyet verebilir. Tabiatın bu özneliği karşısında aklın güzelliğine hükmettiği şey sürekli güzel ve çirkin iken, tabiatın değer algısı bu anlamda genel geçer bir sürekliliğe sahip değildir. Aklın çirkin bulduğu sürekli (ebeden) çirkin olmakla birlikte, o şey hakkında tersine yapılacak bir düşünme faaliyeti bile sadece o şeydeki çirkinliği artırır.⁸ "Aklın güzel gördüğü şey, hiçbir şekilde çirkin olmaz. Aklın çirkin gördüğü de güzel olmaz. Ancak acıdan (elem) dolayı nefret eden bir tabiatla olduğu gibi, insan tabiatının çirkin olarak nitelediği şey, vehmedenin vehim cevherine işleyen (hülul) şeyle değerlendirilir."⁹

Mâtürîdî "aklı" güzel (tahsin) ve çirkin (takbih) bulduğu şeyleri, iki kısımda değerlendirir. Bunlar "güzel olarak niteleniyorsa güzelliğinde, çirkin ise çirkinliğinde değişim kabul etmeyen fiiller" ve "başlangıcına, sonuna veya içinde bulunulan ana göre değişen fiiller"dir.¹⁰ Bir başka ifadeyle özü itibariyle (lizatihi) güzel ve çirkin olanlarla, kendisi dışında bir

⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 207.

⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 17.

⁶ Bu kavrama Türkçe'de fitrat veya yaratılış şeklinde karşılık vermek uygun değildir. Doğa, mizaç, nefis kelimeleri bu kavram için daha uygun karşılıklardır.

⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 17.

⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 348.

⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 312.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 310.

sebepten ötürü (ligayrihi) güzel ve çirkin olanlar. Özünde güzel olanların değişmemesi, onların özlerinin Yaratıcı tarafından o şekilde belirlenmiş olmasındandır. Nitekim Mâtürîdî aklın güzel bulduğu, gördüğü fiileri –ki bunlar niteliğinde değişim görülmeyen fiillerdir- Allah'ın güzel (tahsin) ve çirkin (takbih) kıldığını söyler. Allah örneğin **doğruluk ve adaleti** “akıllar”da” güzel (tahsin) kılarken, **yalan ve zulmü** de çirkin (takbih) kılmıştır. Bunlar sadece akıllar nazarında değil kalplerde de öyle kılınmıştır.¹¹

Mâtürîdî'ye göre nübüvvet, fiillerde “duruma bağlı değer özneliği” söz konusu olduğunda devreye girer. Bu hususlarda öyle biri olmalı ki, bunların hangi hallerde övgü hangi hallerde yergi doğuracağını bilsin ve haklarındaki hükmü buna göre belirlensin. Örneğin intikam duygusuyla taşkınlık ve bozgunlukta aşırı giden bir kimsenin uyarılması, cezalandırılması belirli bir duruma bağlı olan fiillerdendir.¹² Yine hayvan kesmek (zebh) hunharca ve duyarsızca yapılan bir eylem olarak mı; yoksa hayvanı can çekişme halinden kurtaran veya etlerinden faydalanacak insanların iyiliği adına yapılan yerinde bir eylem olarak mı tanımlanmalıdır? Aklın, bu “durumsallığı” dikkate almaksızın yapılan işi özü itibarıyla (linefsihi) değerlendirebilmesi hayli zordur. Bu aşamada böyle bir eylemin hangi durumlarda yasak veya izin doğuracağına karar verecek bir otoriteye gereksinim duyulmaktadır. Bu otorite Mâtürîdî'ye göre peygamberdir.¹³ Nitekim Nureddin es-Sabuni'nin verdiği secde örneği de burada hatırlanmaya değer niteliktedir. Secde etmek tek başına güzel ya da çirkin midir? Bu mutlak soruya mutlak bir cevap verilemez. Verilecek cevap, kime-niçin yapıldığının bilinmesi ile doğrudan irtibatlıdır. Çünkü secde, bir mü'min açısından ibadet ve taat maksadıyla Allah'a yapılması durumunda iyi ve güzelken, putlara yapıldığında putperestlik ve isyan olduğu için kötü ve çirkindir.¹⁴

Ahlaki epistemoloji açısından bakıldığında ahlakın biri “süje” (birey) diğeri “obje” (nesne) ile alakalı iki temel boyutu vardır. Ahlakla ilgili yapılan yanlış değerlendirmelerin genelde bu iki boyutun birbirine karıştırılmasından kaynaklandığı görülmektedir.¹⁵ Mâtürîdî'nin bu iki boyutu özenle ayırdığını görmekteyiz. Mâtürîdî'nin “fiiller” konusundaki değer algısı yukarıda anlatıldığı üzere sabiteler ve değişkenler şeklinde iken, “nesnelere” in değeri konusunda o, neredeyse “mutlak izafilik” taraftardır. Mâtürîdî nesnelere (cevher) mutlak anlamda iyi (hayır) ya da kötü (şer) olarak nitelendirmenin büyük bir yanlış (batıl hata) olduğunu ifade eder. Mâtürîdî eşyanın ahlaki değer yargısında bir göreliliğin (rölativite) bulunduğunu ve bunun da nesnedeki “fayda-zarar” (nef'- durr)

¹¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 274.

¹² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 310.

¹³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 312.

¹⁴ Bekir Topaloğlu, *Mâtürîdî'ye Akaidi-Nureddin es-Sabuni*, s. 132, DİB Yayınları, Ankara 1991.

¹⁵ Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik*, s. 57, Cedit Neşriyat, Ankara 2012.

değişkenliğinden kaynaklandığını düşünür. Her şey bir açıdan yararlı, bir başka açıdan zararlı olabilir. Bir kişi için yararlı olan, bir başkası için zararlı olabilir. Bu sebeple bir şey için her durumda (hal) faydalıdır veya zararlıdır şeklinde bir hüküm vermek doğru değildir.¹⁶ Örnek vermek gerekirse ateş, besinlerin kullanılır hale getirilmesinde yararlı iken, bir ormanın yakılmasında zararlıdır. Su, insanın yaşam kaynağı olması yönüyle yararlı iken, ölüme sebebiyet vermesiyle zararlı olabilir. Acı ve tehlikeli bir ilaç bir hastalığın tedavisinde faydalı, sağlıklı birinin kullanması durumunda zararlıdır. Bütün bu nesnelere “yarar-zarar, hayır-şer” oluşları, içinde buldukları durumun göz önünde bulundurulmasına bağlıdır. Bu örnekler gösteriyor ki, bir nesnenin mutlak iyi veya kötü olduğuna hükmetmek büyük bir yanlıştır. Çünkü farklı durumlara göre bir nesnenin yarar-zarar durumu da değişebilmektedir.¹⁷ Allah’ın yarattıklarında “mutlak şer” yoktur; ancak “izafi şer” vardır. Kötülükler varlıkların bizatihi kendilerinden kaynaklanmayıp, birbirleriyle olan ilişkilerinden ortaya çıkmaktadır.¹⁸

Buradan anlaşılıyor ki Mâtürîdî, nesnelere konusunda olmasa da istisnai durumlar bir kenara bırakıldığında fiiller bağlamında bazı tümel ve evrensel ahlaki ilkelerin mümkün olabileceğini, bunların şarta bağlı olmaksızın gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Bazıları onun bu ahlak anlayışını “objektif ahlak anlayışı” olarak değerlendirmektedir.¹⁹ Görülüyor ki Mâtürîdî, değişmeyen güzel ve çirkin “fiil”in, iyi ve kötünün nakil tarafından emir ve nehiyle değil, Allah’ın özleri itibarıyla onları akıllarda ve kalplerde o şekilde belirlediğine kaidir. Nitekim Mâtürîdî zorunlu (vacip), mümkün ve imkansız (muhal) şeklinde sıralanan aklın ontolojik hükümlerini ahlaki alana taşıyarak, aklen zorunlu ve imkansız olan ahlaki değer hükümünün, naklen tersine çevrilemeyeceğini savunur. Örneğin yalanın iyi olması ‘aklen imkânsız’ bir husustur. Naklin bunu iyi olarak nitelemesi düşünülemez. Yine adaletin iyi olması ‘aklen zorunlu’dur. Dolayısıyla bunun da naklen kötü kılınması söz konusu değildir. Mâtürîdî’nin bu tutumu ontolojik açıdan akli, habere öncelemesi yanında, akliliği de ahlakiliğin temelini koyduğunu göstermektedir.²⁰

Emir ve nehiy konusunu hikmet bağlamında ele alan Mâtürîdî, emir ve nehyin aklın güzel bulduğunun emredilmesi, çirkin bulduğunun nehyedilmesindeki gereklilik olarak yorumlar. “Her şeyin yerli yerine konması” demek olan hikmetin gereği olarak, akıl tarafından güzel olanın emir, çirkin olanın da nehiy formunda getirilerek güzelin yapılması,

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 41.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 169, 170.

¹⁸ Hüseyin Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 88, 89.

¹⁹ Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, s. 46, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2003.

²⁰ Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî’de Ahlak Problemi*, s. 28, 29, Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2007.

çirkinden de kaçınılması gerektiği ortaya çıkar. Burada da Mâtürîdî'ye göre asıl amaç, salt emrin veya nehyin bilinmesi değil, insanı diğer canlılardan ayıran tanıma (tearrüf) yetisiyle emreden ve yasaklayanın tanınmasıdır (marifet). Zira Allah âlemi (halk), mükellefler O'nu öyle tanıyabilsinler diye, kendi vahdaniyet ve hikmetine delalet eder bir biçimde yaratmıştır. Aksi durumda abes hâsıl olur ve mükellef kılmaktaki (külfet) hikmetle beraber hilkatteki hikmet de ortadan kalkmış olurdu.²¹

Görülüyor ki Mâtürîdî'ye göre güzel-çirkin konusunda vahiyle bildirilen emir ve nehiyeler, akli emir ve nehiyelerin dini formlarıdır. Allah, emir ve nehiy konusu kılmadan önce, zaten akılları şeylerin doğasını keşfedebilecek, özlerinde bulunan değerleri algılayabilecek şekilde yaratmıştır. Nitekim Mâtürîdî (ilahi emir ve nehiyelerin değil) Tanrı'nın şeylerin doğasına yerleştirdiği değeri bizzat akılların emredici (amire) ve nehyedici (nahiye) konumda olmaları gerektiğine dikkat çeker.²² Dolayısıyla dinin bildirmesi, bir teyit ve tekittir.²³ İnsandaki ahlaki duygunun vahiy ile başlamadığı; ancak vahyin, zaten başlamış bulunan bu duyguyu pekiştirdiği söylenebilir.²⁴ Ancak Mâtürîdî'ye göre her ne kadar her bir güzelin güzelliği, her bir çirkinin çirkinliği kendi özüne yerleştirilmiş olsa da, genelde akıl bunları "icmalen, külliyyen" (cümeleten) bilir. Bunları ayrıntılarıyla, bütün cüzleriyle bilmesi ya vahiy, bir peygamberin haberi ya da ciddi bir fikir istimaliyle mümkün olabilir.²⁵ Belki akıl, üst düzey bir kullanımla, her bir şeyin özünde saklı bulunan değeri bulup ortaya çıkarabilir; ancak burada hem aklın kendisine has kayıtları hem de nefsin ortaya çıkardığı arızalar bunun gerçekleşmesini engellemektedir.

Nitekim Mâtürîdî'ye göre aklın iyi ve kötüyü birbirinden temyiz edebilmesi, her türlü arızadan, kusurdan uzak olması neticesinde gerçekleşebilir. Bu bağlamda aklın başta gelen ilk kusuru, onun da diğer duyu organları gibi bir sınıra sahip olmasıdır. Örneğin incelenen konuların bazen kapalı ve karmaşık olması akli doğal olarak zorlamakta ve idrak gücünün işlerlik oranını azaltmaktadır. Nasıl ki göz uzaklık, küçüklük ve saydamlık arttıkça nesnesini görmekte zorlanır; aynı şekilde yaratılmış bir bilgi edinme vasıtası olması yönüyle aklın sınırlılığı, onun da diğer duyuusal araçların

²¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 157.

²² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 274. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, Kant'ın "ahlakın otonomluğu ve içkinliği"ne ilişkin, ahlaki teolojiye öncelmesini akla getirmektedir. Nitekim Kant'a göre de yalan, dinin talimatı gereği değil, aklın onu ahlaki açıdan kötü bulması nedeniyle kötüdür. İyi bir fiil Tanrı buyurduğu için değil, zatında iyi olduğu için yapılır. (Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 127.) Nitekim Kant'ın ahlakı, "kategorik ahlak", yani "kategorik imperatif"tir. Kant kategorik terimini, apriori anlamında kullanır. Kant'a göre ahlak kayıtsız şartsız, kendiliğinden tezahür eden içkin bir olgudur. (Tatar, "İman-Ahlak İlişkisi", s. 216.)

²³ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", s. 46.

²⁴ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 161, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1993.

²⁵ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî es-Semerkandi el-Hanefi, *Te'vîlâtü Ehlî's Sünnet*, tah. Fatma Yusuf el-Haymi, V, 464, 465, Müessesetü'r Risale Naşirun, Beyrut 2004.

uğrayabileceği engellere benzer şekilde bir engellemeyle karşı karşıya kalabileceğini gösterir.²⁶

Mâtürîdî, peygamberlik müessesesinin gerekliliğini, aklın sınırlılığı yanında, insanın dünyevi meşguliyetleri, nefsanî ve ahlaki zaafının yol açtığı “**akıl tutulması**” üzerinden temellendirmektedir. “Akılları örten akli uğraşlar ve nefsanî arzular vardır.”²⁷ cümlesiyle Mâtürîdî, yaşanan bu tutulma ve tıkanmayı açıkça ifade eder. Mâtürîdî’nin akli örten hususlara nefsi de eklemesi manidardır. Çünkü ahlak alanında iki şeyi birbirinden ayırt etmek gerekir. “Neyin iyi ve kötü olduğunu anlama; özgür iradeyi kullanarak iyiyi yapma ve kötüden kaçınma.”²⁸ Bir başka ifadeyle bilgi-eylem birlikteliği, akıl-nefis birlikteliği demektir. Aklın bilmesine rağmen, nefis uygulamada sorun çıkarabilir. Bu açıdan Mâtürîdî’ye göre dünyevi ilgi ve kaygılar akli kuşattığında, onun sağlıklı bir şekilde çalışması engellenir. Neticede akıl, gizli açık her bir alanda bilmesi gereken hakikati bilemez ve gerçek bilgiye ulaşamaz; buna nefsin arzuları, hazları da eklenince, arzu edilen eylem de oluşmaz. Neticede aklın işlevini yerine getirmesi hayli zorlaşır. Bu nedenle akıl kendisine gerçeği gösterip açıklayabilecek bir kılavuza (peygamber) ihtiyaç duyar.²⁹ İdeal ölçekte, nefsinin gözetmeyi ve şehvetlerden korumayı ihmal edecek hiçbir akıllı yoktur. Akıllı insan, nefsinin zarardan koruma altına alacağı gibi övgüye mazhar işlerle de bezemeye çalışır. Ancak realitede durum böyle değildir. Zira nefis, fayda göreceğini umduğu yerden zarar görebilecek bir bilgisizlik ve hoyratlıkla (cehl) iç içedir. Çünkü nefis bu cehaletiyle işlerin sonuçta nereye varıp dayanacağını kestiremez. İşte kişinin olumsuz bu hususiyeti, onu bir peygamberin varlığına muhtaç kılar. Ta ki nefis onun kılavuzluğunda arzularını kontrol altına alıp, eğitebilsin.³⁰

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, akıl aracılığıyla bilinebilen ahlâkî değerlerin doğasının, söz konusu değere ilahi beyanın taalluk etmesiyle pekiştirildiğini, bu sayede bireyin ahlaki yetkinliği elde etmesi için zemin hazırlandığını düşünmektedir.³¹ Bu ahlaki yetkinlik, öncesinde hazır bulunan ahlaki yatkinlikle daha kolay hale gelir. Örneğin bir teist için “iyi” bir fiil aynı zamanda “sevap” bir fiilken, “kötü” bir fiil de “günah” bir fiildir. Yalan söylemek bu anlamda onun için sadece kötü değil aynı zamanda günahıdır; çünkü o yalan söylemiş olmakla Tanrı katında bir suç işlemiş olduğuna inanır. Bu durum dindarda ahlaki bir yatkinliğin bulunduğu kanıtıdır.³² Ancak pratik ve reel alanda görülen sorun, itikat ve ibadete uygun düşmeyen fiilleri günah olarak görmesine rağmen, ahlaki alana ait fiilleri o şekilde değerlendirmeyen “ahlaksız dindar bilinç”ten kaynaklanmaktadır.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 281.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 284. (للعقول أشغال وللأنفس أهواء تستر العقول)

²⁸ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 128.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 280.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 275.

³¹ Şekeroğlu, *Mâtürîdî’de Ahlak Problemi*, s. XIX.

³² Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 203.

Bu süreçte “bilginin bilince”, “bilgili olmanın da bilinçli olma”ya evrilmesi gerekmektedir. Bu bilinç nazarında ölçüt sadece dini olandır ve dini olanla ahlaki olan, dini alanla ahlaki alan birbirinden bağımsızdır. Ahlaki boyuttan yoksun dindar bilinç doğal olarak dinen günah olan bir şeyle, ahlaken kötü olan arasında bir ilişki görmez. Hâlbuki inanan için “yapmalıyım” ifadesi dini bir ödev olması yanında ahlaki de bir yükümlülük ve sorumluluktur. Bir bilinç ilkesel olarak ahlak kurallarını çiğnemenin ahlak düzeyindeki karşılığının “ahlaksızlık”, inanç düzeyindeki karşılığının hem “ahlaksızlık” hem de “Tanrı’ya isyan” olduğunu bildiğinde ancak “ahlaklı dindar bilinç” haline gelebilir.³³

2. Kulların Fiilleri veya Kulların Ahlakiliği

Macit Fahri, Mâtürîdî'nin ilahi adalet, kesp, iyilik ve kötülüğün doğası konularındaki görüşlerinin, Eş'ari'nin görüşleriyle paralel olduğunu, bu nedenle iki ekolün Cebriye ile aynı düzlemde yer aldıklarını öne sürer.³⁴ Hüseyin Atay da Mâtürîdî'nin kesp konusundaki görüşleriyle ‘Mutezile’den kaçarken Cebriye’ye tutulduğunu³⁵ ve Eş'ari ile aralarında gerçekten bir farkın olmadığını ifade etmektedir.³⁶ Atay’a göre Mâtürîdî’yi Eş'ari’ye yaklaştıran amillerden biri, Mâtürîdî’deki yoğun Mutezile karşıtlığıdır ki Mâtürîdî'nin onları iki tanrı anlayışına sahip Mecusilere benzetmesi, yergiyi onlardan daha fazla hak ettiklerini söylemesi Mutezile’ye karşı beslediği aşırılığın örneklerindedir.³⁷

Genel olarak bakıldığında Eş'ari ve takipçileri de fiilleri Mâtürîdî gibi halk açısından Allah’a, kesp açısından kula isnat ederler. Ancak Mâtürîdî'nin halk ve kesbe yüklediği anlam ve içerikle, Eş'arilerinki arasında bir benzerlikten söz edilebilebilir de, özdeşlikten söz etmek zordur. İnsanın fiilleri konusunda aralarında belki “söylem düzeyi”nde büyük farklılıkların olmadığı söylenebilir; ancak en azından insan irade ve ihtiyarına yapılan “vurgu düzeyi”ndeki farklılık gözden kaçırılmamalıdır. Eş'arilerde görülen **kesp-halk** ikilisi, Mâtürîdî kanadında **fiil-halk** eksenindedir. Yani Eş'ariler fiil konusunda kesbe, insanın önceden belirlenmiş bir şeyi elde etmesine ağırlık verirken, Mâtürîdî bizzat “fiilin fiilliği ve failliğinin” insana bakan aidiyeti üzerinde durmaktadır.

Mâtürîdî, kulların fiilleri konusunda Cebriyye ve Kaderiyye'nin (Mutezile) iki aşırı kutbu temsil ettiğini, ancak hakkın orta yolu benimsemek olduğunu

³³ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 220.

³⁴ Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, s. 77, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

³⁵ Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 101.

³⁶ Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 112.

³⁷ Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 88. Atay’a göre Mâtürîdî delil çokluğu sağlamak adına ayetleri yanlış yorumlamış ve istitaat gibi konularda Mutezile ile aynı safta durmamak için cebriliğe meyletmıştır. Atay’ın yaptığı eleştirilerin ayrıntısı için bk. Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 91 v.d.

belirtir. Nitekim Cebriyye insanın fiillerinde, insanlara hakikatte hiçbir irade ve tasarruf hakkı tanımamakla, Kaderiyye ise insanın fiillerinde Allah'ın irade ve tasarrufuna yer vermemekle aşırılığa gitmişlerdir. Halbuki bu meselede orta yol “fillerin, fiil olmaklık (hüviyetleri) yönüyle kullardan olması, fiil olarak ortaya çıkmaları (mahiyetleri) itibariyle yaratılmalarının da Allah'tan olmasıdır.”³⁸

Mâtürîdî, bazı İslam bilginlerinin kulun fiilini mecazen insana, hakikaten Allah'a izafe ettiklerini belirttikten sonra, “Bize göre ‘nakl’in, ‘akl’in ve karşısında sadece inatla direnmekten başka bir şeyin kalmadığı ‘zaruret’in gereği olarak, fiilin kullara ‘hakikat’ manasında (tahkikü'l fiil) izafe edilmesi gerekir.” diyerek bu görüşe katılmadığını açıkça ifade eder. Bu nispetin Mâtürîdî açısından iki önemli gerekçesi vardır. Eğer bir fiil Allah'ın emir ve nehyine konu oluyor ve kul bununla muhatap ve mükellef kılınyorsa, fiil kula ait demektir. Ayrıca emir ve nehiylere kulak verilip verilmemesi, yerine getirilip getirilmemesi, ebedi bir karşılığı doğuruyorsa, bu da fiili kula izafe etmeyi gerektirir. Fiillerin “kesbe ve fiile uygun olarak”, oldukları hal üzere, yani mahiyetleri üzere yaratılmaları (halk) ve bir zamanlar yok iken var edilmeleri (icat) açısından Allah'a nispetleri anlamlıdır. Ayetlerde kullara işleme (amel) ve yapma (fiil) isnat ediliyor, onlar da işleyen (amil) ve yapan (fail) şeklinde tesmiye edilerek emir ve nehiylerin gerçek muhatapları kılınyorsa, bununla beraber eylemlere va'd-void terettüp ediyorsa, bütün bunlar fiillerin gerçek failinin insan olduğunu gösterir. Aksi halde Allah'ın, kullarını zelil, itaatkar, isyankar, sefih ve zalim olarak isimlendirmesi anlamsız ve saçma olur. Böyle bir durumda taat ve masiyetin öznesi ve konusu Allah olur ki, emreden-emredilen, nehyeden-nehyedilen farkı ortadan kalkarak, Allah hem rab hem kul, hem yaratan hem de yaratılan konumuna gelmiş olur. Bunun da aklen de naklen de kabul edilmesi mümkün değildir.³⁹

Mâtürîdî'yi Eş'ari'den ayıran en önemli fark, halk sıfatını adeta kesbe bağlı ve bağımlı kılmasıdır. Kesp olmaksızın yaratmanın gerçekleşmesi söz konusu değildir. Kesbin ortaya çıkması için de insanın kesbe yönelmesi ve onu irade etmesi zorunludur. Bu noktada kesbin ortaya çıkışı insanın hür iradesine, yani iki şıktan birini tercih etmesine dayanmaktadır. Böyle bir tercih hakkı yoksa ne iradeden ne kespten ne de yaratmadan söz edilebilir. Dolayısıyla fiilin fiil olması, amelin amel olması ve insana nispet edilmeleri, onların Allah tarafından yaratılmalarıyla değil, ancak insanın irade ve kesbinin söz konusu eylemlere taalluk etmesiyle mümkündür. Mâtürîdî'nin yaklaşımında insanın irade hürriyeti ve bireysel sorumluluğuna üst düzey bir vurgu yapıldığı görülür. Fakat Eş'ari'nin görüşlerinde, Allah'ın kudreti

³⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 617, 618. (ان تكون من العباد أفعال على ما هي منهم، ومن الله خلقها على الحد الذي كانت عليه.)

³⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 358, 359, 360. Ayrıca bk. Bekir Topaloğlu, “Ebu Mansur el-Mâtürîdî'nin Kelami Görüşleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, s. 192.

adına insanın irade ve kesbinin hiçe sayılması, özgürlük ve sorumluluğunun tartışılır hale gelmesi söz konusudur.

İnsanın fiilleri konusunda Mâtürîdî'nin yaptığı vurguyu, Eş'ari'de görmek çok zordur. Eş'ari'nin kesp nazariyesinde, Allah'ın irade ve kudreti karşısında kulun irade ve kudretinin edilgen (münfail) kılınması söz konusudur. Eş'ari açısından insanın seçme özgürlüğü yok denecek kadar azdır. Çünkü Allah seçeceğinizi de irade eder ve siz Allah'ın iradesine göre hareket edersiniz.⁴⁰ Bu nedenle bazıları Eş'arinin görüşünü "cebr-i mutavassıt" olarak kabul ederken,⁴¹ İbn Teymiyye onu "kusursuz bir cebrilik" (cebr-i kâmile) olarak değerlendirmiştir.⁴² Yine İbn Teymiyye kesp nazariyesinin belirsizliği yanında, "insanların üç nazariye ile alay ettiklerini, bunların Nazzam'ın tafra, Ebu Haşim'in hal ve Eş'ari'nin kesp nazariyeleri" olduğunu ifade eder.⁴³ Fahreddin er-Razi bile kesbi "manası olmayan isim" şeklinde betimler.⁴⁴

Ahlak açısından oldukça önemli bir konu olan kesp anlayışında Mâtürîdî'nin "fiilin failinin insan olduğuna" yaptığı vurgu ile Eş'arilerden ayrıldığını görmekteyiz. "Nitekim Mâtürîdî'nin kesp anlayışında, bireyin fiile ilişkin arzu, istek ve yönelimi en önemli ve birincil değerde belirleyici iken, Eş'ari ahlak anlayışında insan, 'Tanrı'nın yarattığı fiili kesp eden', yani sadece elde eden konumundadır. Bu yüzden Eş'arilerin kesp yorumunda, insanı ahlâkî bir varlık kılan bireye özgü yapının zedelendiğini görüyoruz. İnce bir ayırıma konu olan bu husus bile, Mâtürîdî'nin inanç anlayışında bireysel sorumluluk açısından insanın ahlâkiliğine verdiği önemi açıkça göstermektedir."⁴⁵

3. İnançın Ahlaki Tezahürü (Kulların Ahlakiliği)

Mâtürîdî'nin iman anlayışı, ahlaki içerimleri ve çağrışımlarıyla dikkat çeker. Öteden beri Mâtürîdî'nin imanda istidlal ve nazara verdiği önem bilinegelmektedir. Ancak Mâtürîdî, imanda ahlaki düzlemi ne kadar önemsemekte, ahlaki iman anlayışı içinde nereye koymakta ve nasıl değerlendirmektedir? Onun bu konuda taşıdığı ahlaki duyarlılığı, iman tanımlaması içinde kalp üzerinden bireyin irade ve ihtiyarına yaptığı vurguyla görmek mümkündür.

Mâtürîdî, imanı dil ile ikrara indirgeyen ve kalpten bağımsız gören Kerramiye'nin görüşüne açıkça karşı çıkarak, "imanın hem aklen hem de

⁴⁰ Hüseyin Atay, *İrade ve Hürriyet*, s. 86, Ankara 2002.

⁴¹ Bk. Hüda-verdi Adam, *Bazı Kelâm Problemleri*, s. 67, 68, Değişim Yayınları, Sakarya 1998.

⁴² İbn Teymiyye, *Minhacü's Sünneti'n Nebviyye fi Nakdi Kelami's Şiati'l Kaderiyye*, I, 326, Mektebetü Dari'l Urube, Mısır 1964.

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmuatü'r Resaili'l Kübra*, I, 360, Mısır 1323 (h).

⁴⁴ Fahreddin er-Razi, *el-Muhassal*, s. 470, Mısır 1991.

⁴⁵ Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak Problemi*, s. XIV.

naklen en layık olduğu (ehak) yerleşkenin kalp” olduğunu ifade eder.⁴⁶ Bununla ilgili olarak nakli ve akli delilleri sıralayan Mâtürîdî, nakli deliller içinde özellikle münafıkları konu eden ayetleri öne çıkararak, münafıkların dilleriyle yaptıkları ikrarın, kalplerindeki durumla uygun düşmediğini, dilin ve kalbin aynı anda yaşadığı bu itikadi ve ahlaki paradoksun onları mü’min sınıfın dışına çıkardığını bildirir.⁴⁷ “Onlar, Allah’ı ve mü’minleri aldatmaya kalkışırlar.”⁴⁸ ayetiyle ilgili olarak, böyle bir teşebbüse yeltenenin, din konusunda cüretkar davranarak boyundan büyük laf ettiğini, Rabbini bilmeyen bir cahil olduğunu ve bu kimsenin iman ve İslam’ın mertebesini, Allah’ı aldatma seviyesine indirdiğini söylemekle Mâtürîdî,⁴⁹ bir bakıma nifakın ciddi bir ahlaki erozyonla eşdeğer bir olgu olduğunu anımsatır.

Mâtürîdî’nin imanın nihai yerleşkesinin kalp olduğunda ısrar etmesi, imanın bireysel tercihe dayanması, karar verme hak ve özgürlüğünün esas olması gerektiğini öne çıkaran ahlaki bir yaklaşımın tezahürüdür. Dolayısıyla dinin özü itibarıyla bağlanma ve benimsemeyle oluşan kişisel bir iman ve tasdik işi olduğundan hareketle, bu işi icra edecek öncelikli mekânın, hiçbir yaratılmışın tahakküm edip sulta kuramayacağı kalp olması gerektiği ortaya çıkar.⁵⁰ Öyle ki Mâtürîdî kalp merkezli bir edim olması yönüyle “imanı, iyiliklerin (hayır) mevcudiyetine ve ibadetlerin geçerliliğine” dayanak kılmaktadır. Sonuç olarak dilin bu nitelikleri taşıyacak kabiliyet ve yeterliliği yoktur.⁵¹

Mâtürîdî’ye göre “İman eden, kendi seçimi (ihtiyâr) ve dileği (meşîet) ile iman ettiği gibi, inkâr edeninki de aynı şekilde ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak da Allah, kişinin imanı veya küfrü dileyip seçtiğinde, sonucun cennet ya da cehennem olacağını açıklamıştır.”⁵² Mâtürîdî’nin imanı açıklarken insana nispet ettiği “isteme” (meşîet) ve “seçme” (ihtiyar) kavramlarını kullanması önemlidir. Bir başka yerde Mâtürîdî, “İman ve küfür sadece (özgürce) seçmekle (ihtiyar) olur. İkrâh, kişiye tanınan küfrü özgürce seçme hakkını kaldırdığı için, mükreh imanı üzere kalır.”⁵³ diyerek iman ve küfürde esas olanın bireyin sahip olduğu seçim hakkı ve hür bir şekilde yaptığı tercih olduğunu vurgular.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 601. Maturidi kalp derken imanı sadece kalpteki marifete indirgeyen anlayışa da karşı çıkar. “İman, kalpteki marifettir.” şeklinde yapılan tarif, marifetin her zaman tasdiki (doğrulama, onaylama), marifetin karşıtı olan tanımama (nükret) ve bilmemenin de (cehalet) inkâr ve tezkibi sonuç vermez; cehalet bazen tezkibi, marifet de bazen tasdiki getirebilir. Çünkü iman özünde içtenlikle benimsemeyi gerektiren bir tasdik olmasıyla marifeti aşan bir boyuta sahiptir. (Maturidi, *Kitabü’t Tevhid*, s. 611.) Bu bakımdan cehaletin tezkip, marifetin tasdik olması, hakikatleri bağlamında değil sebep-sonuç ilişkisi bağlamında ele alınmalıdır. (Maturidi, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 613.)

⁴⁷ Delillerin detaylı açıklamaları için bk. Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 601-607.

⁴⁸ Bakara 2/9.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 602, 603.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 123; Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 607.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 608.

⁵² Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 227.

⁵³ Mâtürîdî, *Te’vilât*, III, 122.

Bu durum gösteriyor ki Mâtürîdî, imanda dışa yansıyan yönü değil, içe bakan yönü esas almaktadır. Burada Mâtürîdî'nin iman-ahlaki eylem ilişkisini, sahip olduğu iman-amel anlayışından bağımsız düşünemeyiz. Bu kabüle göre imanın varlığı, zorunlu olarak doğru ve iyi olan ahlaki eylemin varlığını gerektirmez. İman-amel ilişkisinde Mâtürîdî, ameli imanın bir cüzü saymamakla, imanın bireysel ve zihinsel içkinlik boyutunu öne çıkarır. O, Mutezile ve Hariciliğin, ameli imanın parçası olarak görmelerini doğru bulmadığı gibi, söylemlerinin Kur'an'ın beyanlarıyla da ters düştüğünü ifade eder. Nitekim bazı ayetlerde⁵⁴ Allah'ın, imanla örtüşmeyen davranışlarından ötürü mü'minleri kınamasına, yaptıklarına karşılık azapla korkutmasına rağmen onlardan iman vasfını kaldırmadığına, onlara yine "ey iman edenler", "mü'minler" şeklinde hitap etmeye devam ettiğine dikkat çeker.⁵⁵ Örneğin "Onlar gayba iman ederler ve namazı ikame ederler."⁵⁶ ayetinde açıkça taat bir fiili ifade eden ibadet, imandan ayrı tutulmuştur. Ayette imandan sonra müstakil atıflarla gelen namaz ve zekat bahisleri, imana uygun hareket etmeyi eşdeğer görenlerin iddiasını çürüten açık delillerdir.⁵⁷

Mâtürîdî özellikle büyük günah meselesinde, mü'mini iman dairesinin dışına çıkarmamak için pek çok nakli ve akli delili sıralamaktan kaçınmaz. Çünkü Mâtürîdî'ye göre bir dine inanan ve onu benimseyen kişi, esas itibariyle kalbinde kendisini dinden çıkaracak bir davranışa karşı nefret taşır. Bu nefret hissi öyle ki insanların fitratlarında (cibilliyet) mündemiçtir. Dolayısıyla inançlar onları benimseyenler nezdinde ebedidir ve sonuçta onlara ebedi bir hayatı vaat etmektedir. Ama inançlara terettüp eden iyi ve kötü fiiller zamansal ve durumsal yönleriyle değişim gösterebilirler. Bu yüzden Mâtürîdî, Mutezilenin büyük günah işleyeni iman ve küfür dairesinde görmeyip ortada bırakan tavrını hem insan tabiatı hem de eğitimi açısından uygun görmez.⁵⁸ Dolayısıyla işlediği günahın günahlığını inkar ve istihfaf etmediği ve tövbe imkanına da sahip olduğu sürece kişi, iman dairesinde kabul edilir.

Bütün bunlardan sonra ahlaka dönecek olursak, ahlak alanında şu hususun farkına varmak önemlidir. "Ahlak, bilmek ve yapmaktan oluşan iki farklı yönü olan bir bütündür." Bu anlamda iyiyi kötüyü bilmek başka, yapmak başkadır. Bilmek zihne bakan yönüyle içe dönük bir faaliyet iken, yapmak kudrete bakan yönüyle dışa dönük bir faaliyettir. Mâtürîdî açısından hem iman hem de ahlak söz konusu olduğunda bu bütünlüğü sağlamak öncelikle bilmekten geçer. Bilmek derken Mâtürîdî'nin bilmekten kastını, salt bilginin bilinmesi, bilgi sahibi olunması olarak değil, "bilginin bilince dönüşerek içselleştirilmesi" şeklinde anlamak daha uygun olur. Bu açıdan bakıldığında

⁵⁴ Saf 61/2-4; Tevbe 9/38; Nisa 4/75; Hadid 57/16; Hucurat 49/9.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 609, 610.

⁵⁶ Bakara 2/3.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 15.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 583.

iman ve küfrün hür bir dileme ve seçmenin sonucunda gerçekleşmesi, bu olguların kişinin kendi tercihlerine bağlı kılındığını gösterir. Bu tercih hakkı, bizi doğal olarak kişinin tercihinin yön veren tercih öncesi zihin durumuna yönlendirir. Bununla birlikte inancın gereği olarak kişiden beklenen ahlaki eylem de, öncesindeki bir zihin durumuna dayanır. İnancın akliliğinden hareketle, inancın gereği olan fiil arasında bir ilgi bağı kurmak gerekirse, inançla ahlaki fiilin, kendilerine ait özel zihni durumları bulunmaktadır. Şöyle ki, bir 'fiil' fiile dönüşmeden önce kişide zihnî bir hüküm ve inanç olarak bulunur. Buna göre, gerçekleşen bir fiilin "zihin içi" ve "zihin dışı" iki farklı boyutu ortaya çıkar. Dolayısıyla bir fiilin zihin içi boyutu tamamlanmadan, zihin dışına çıkması, davranış olarak dışa yansımaya dönüşmez. Bundan ötürü zihin içi hal, zihin dışı hal için bir ön şarttır. Bu bağlamda Mâtürîdî, inanan bağlamında meseleyi değerlendirirken, inancın, inananın zihninde mutlak bir inanç olarak değil, sağlam bir "tevhit inancı" olarak bulunması durumunda, bireysel ve toplumsal ahlaki ilkelerin davranışa yansıtılmasını mümkün görmektedir.⁵⁹ Çünkü Mâtürîdî'ye göre "tevhidin bir ayağı kabul, diğeri de bu kabulün gereklerini bi'lfiil yerine getirmektir."⁶⁰ Bu yüzden Mâtürîdî'ye göre salt inanç (iman) zorunlu olarak doğru ve iyi eylemi ortaya çıkarmaz; ancak şirkten arınmış bir bilinçte yerleşen güçlü bir tevhit inancı ile eylem ortaya çıkabilir.⁶¹ Mâtürîdî'nin pratik alandaki iyiyi, tevhit inancının gereği olarak görmesi, mutlak manada her inancın ahlaki bir neticesi olmayacağını belirtmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla Mâtürîdî, inanca getirdiği bu kayıpla, mutlak inançla ahlaki eylem arasında zorunlu bir ilişkiyi öngörmez.

Elbette bütün bunlara dayanarak iman ile ahlaki davranış arasında Mâtürîdî açısından hiçbir alakanın bulunmadığını söyleyemeyiz. Öncelikle Mâtürîdî'nin iman ile amelin veya iman ile ahlaki davranışın aralarını ayırmadaki duyarlılığını, imanın kalbe dayalı bireysel bir tasdik meselesi olduğu, bu iki alan ayrılmadığı takdirde ortaya itikadi açıdan tehlikeli sonuçların çıkabileceği, dolayısıyla ibadet veya ahlakla ilgili bir fiilin yokluğunun bu tasdik de yokluğu anlamına gelmeyeceğine dair bir vurgu olarak yorumlamak gerekir. Buna karşın Mâtürîdî, inancın, gerektirdiği ahlaki davranışlarla desteklenmesi gerektiğini de yeri geldiğinde vurgulamaktan kaçınmaz.

Örneğin Mâtürîdî, Nahl sûresinin 90. ayetinde⁶² sözü edilen adalet (adl) ve ihsan kavramlarından yola çıkarak insanın, daha doğrusu inananın ahlakiliğini üç farklı ilişki türü üzerinden ele alır. Bunlar kişinin Rabbiyle (في ما بينه وبين ربه) ve diğer mevcudatla (halk) (في ما بينه وبين الخلق) ve kendi nefsiyle

⁵⁹ Hanifi Özcan, "Mâtürîdî'nin Oluşumu ve Türkler Arasında Yayılışı", *Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 290.

⁶⁰ Bk. Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak Problemi*, s. 59.

⁶¹ Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak Problemi*, s. 59.

⁶² (إن الله يأمر بالعدل والإحسان...)

(في ما بينه و بين نفسه) kurduğu ilişkilerdir. Biz bunları *dikey, yatay ve döngüsel boyut* olarak isimlendiriyoruz. Buna göre insan bu üç farklı düzlemde üç ayrı sorumlulukla karşı karşıyadır. Dikey boyutta, kişinin Rabbiyle arasındaki ilişkiden doğan ahlaki sorumluluğun ilki tevhit; yani O'na hiçbir şekilde şirk koşmamaktır. Bu da adaletin gereğidir. Adalet de "her şeyi kendi yerine, hak ettiği yere koymaktır." Rabbe rab olmak, kula kul olmak yaraşır. Rab-kul ilişkisi olarak da isimlendirilebilecek bu ilişki türünün özü, uluhiyet ve rubübiyeti Allah'a, kulluğu (ubudet) kula izafe etmektir.⁶³ Tevhidin aksine davranmak şirktir ve bu, kişi ile Rab arasındaki ahlaki zeminin kayması anlamına gelmektedir.

Mâtürîdî'ye göre şirk, adalet ve hikmet anlayışında oluşan sapmanın bir tezahürü olarak Rab-kul ilişkisinin ters yüz edilmesidir.⁶⁴ Adalet, özünde hikmet, hikmet ise "isabet" demektir. İsbet "her şeyi yerli yerine koymaktır." Bu tarifi aynı zamanda adaletin (adl) de manası olduğunu söyleyen Mâtürîdî, Allah'ın fiillerinin bu manaların dışına çıkmayacağını belirtir.⁶⁵ Hikmet, bilgi-eylem, teori-pratik birlikteliğini ihtiva eder. Akıl vasıtasıyla elde edilen bilgiye uygun hareket edilmediği zaman akla sahip olmanın, kişiye ahlaki açıdan bir değer katmayacağı açıktır. Çünkü ahlaki açıdan önemli olan, sahip olunan bilgi ile bu bilginin gereği olan eylem arasındaki ilgiyi kurup, ona göre davranabilmektir. Bilgisinin gerektirdiği şekilde davranamayan, bilgi sahibi bile olsa Mâtürîdî'ye göre "sefih" ve "cahil"dir.⁶⁶ Hikmetli davranışın hem Allah'a hem de insana nispet edilmesi, ikisinde de bulunan ilmin, sonuçta uygun ameli ortaya çıkarıp çıkarmamasıyla ilgilidir. Bu bakımdan burada insana düşen, Tanrıyla kurduğu ilişkiyi Rab-kul seviyesinde tutmasıdır. Hikmetin, her şeyi yerli yerine koymanın gereği olarak kul tevhitte, Rabbe rablığı, kula da kulluğu özgü kılmalıdır.

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 114.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, I, 277. Maturidi hikmetin, adl ve fazl şeklinde iki icra yolunun olduğunu kaydeder. Bunlar eylemde bulunan (fail) kimsenin fiillerini niteleyen iki genel isim olup, adalet ve hikmetle eylem umumi ve zaruri iken, ikincisi iyilik (ihsan) ve erdemlilikle (ifdal) alakalı olup terki veya yapılmasıyla hususi ve ihtiyaridir. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 192, 193.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 152. (الحكمة الإصابة, وهو وضع كل شيء موضعه, وذلك معنى العدل ولا يخرج فعله). Mâtürîdî'nin ilahi hikmet yorumu, "Tanrı'nın ahlakılığı"ni içerir. Mâtürîdî, "Allah'a gereken, hikmet dairesinin dışına çıkmayan fiili yapmaktır. Bu dairenin dışına çıkmak, sefeh doğurur ki, sefeh rububiyeti düşürür."⁶⁵ Mâtürîdî'nin hikmet vurgusu, Mutezile'nin adalet vurgusuna benzer. Mâtürîdî'nin (غير جائز خروج فعله من الحكمة) cümlesi, Allah'ın fiilinin hikmet dışı olmasının mümkün ve uygun olmadığını en açık ifadesidir. (Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 192) "Allah yaptığından sorgulanmaz, onlar ise sorgulanacaklardır." (Enbiya 21/23) ayetini Mâtürîdî, herkesin fiilinin hikmetli ve hikmetsiz (sefeh) olarak değerlendirilmeye açık olmasına karşın, Allah'ın fiilinin her halükarda hikmetsizlikten münezzeh olmasıyla açıklar. (Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 350) Nitekim başka bir yerde adli, doğrudan "her şeyin yerli yerine koyulması" olarak, hikmetle aynı şekilde tarif etmektedir. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 192.

⁶⁶ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, s. 156.

Görüldüğü gibi Mâtürîdî’de Allah inancının kişi ile Allah arasındaki ahlaki tezahürü, en başta tevhit yani şirk koşmamaktır. Öyle ki Mâtürîdî’ye göre âlemde görülen “gaye ve nizam” a bakılırsa şirk, sadece naklen değil, aklen de haramdır ve her akıl sahibi tarafından bunun böyle bilinmesi bir gerekliliktir. “Allah’a şirk koşmak aklen haramdır. Her bir akıl için tevhide ulaşmak ve Rabbi tanımak gereklidir. Çünkü suretlerin meydana gelişini ve en güzel şekilde bir düzen içine yerleştirildiğini gören akıl, bunları, O’ndan başkasının böyle tasvir ve takvim edemeyeceğini bilir ve başka birini bu konuda O’na ortak koşmaz. Gerçekten de üzerinizde Rabbin bu kadar güzel nimeti varken, Rabbe nasıl ortak koşarsınız? Bu sebeple Allah’a ortak koşmak hem akıl hem de nakil yönüyle haramdır.”⁶⁷

Haram her ne kadar hukuki bir kavram olsa da Mâtürîdî bu kelimeyi ahlaki bir zeminde ele alıyor. Çünkü akıl, duyuların yardımıyla gördüğü güzellik ve ahenkle, varlıktaki ihtişam ve intizamı idrak ederek, bu güzelliklere yaraşır şekilde sahibini ahlaki açıdan güzel fiiller işlemeye çağırır. Böylece akıl, işlenecek güzel fiillerin başında, görülen bütün güzelliklerin tek elden çıktığının bilinmesi ve kabul edilmesini anlar. Bu da şirkin aklen haram oluşunu göstermektedir.⁶⁸

Kişi ile Rab arasındaki ilişkinin ahlaki tezahürü olarak Yaratıcıya karşı gösterilmesi gereken bir başka iyi davranış Mâtürîdî’ye göre şükürdür. Gelen bir nimet karşısında nimeti vereni tanımak ve ona teşekkür etmek, akıl nazarında güzelliklerden biri iken, nimeti inkar ve sahibine nankörlük etmek çirkin işlerdendir. Allah’ın, insana bahsettiği hiçbir duyu yoktur ki, o duyu için Allah’a şükür hissi oluşmasın. Örneğin Allah’ın bir duyuyu sağlıklı kılmasında bir şükür gerektiği gibi, duyu tarafından algılanan nesneden elde edilen nimetler de ayrıca bir şükür gerektirir.⁶⁹ Mâtürîdî’nin şirki “inançta (itikat) ve uygulamada (isti’mal) şirk” olarak taksim etmesi,⁷⁰ birinin içe yansıyan yönüyle tevhitte, diğerinin de dışa yansıyan yönüyle şükürle ilişkili olmasının gereğidir. Bu bakımdan kişinin inancında Allah’ı her türlü şerikten ve ilahtan nefyederek, tevhitte birleşmesi ve nimetleri karşısında her an şükür duyması, Rabbe inanmanın ahlaki gerekliliği ve güzelliğidir.

Nitekim Mâtürîdî’ye göre şirke ve nankörlüğe bulaşmış bir nefis üç çeşit zulüm içindedir. Bir yandan insan, kendisinin ve bütün varlıkların yaratılışında saklı olan Allah’ın vahdaniyet ve uluhiyet gerçeğini görmemesi ve ona tanıklık (şehadet) etmemesiyle zulüm işlerken, diğer yandan sahip olduğu nimetlere karşılık yapacağı şükürü nimet sahibine (mun’im) yapmak yerine, başka yerlere yapmakla zulüm işlemektedir. Sonuçta “her şeyi yerli

⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, II, 190.

⁶⁸ Şekeroğlu, *Mâtürîdî’de Ahlak Problemi*, s. 19.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhîd*, s. 278.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, I, 418.

yerine koymamak"la, bir bütün olarak adalet ve hikmetin gereğini gözetmeyerek nefesine zulmetmektedir.⁷¹

"Yatay boyut" olan kişi ile diğer mevcudat arasındaki ilişkiye (ihsan) gelince, Mâtürîdî açısından bu konudaki ilke "kişinin kendisi için sevdiği bir şeyi başkaları için de sevebilmesi"dir.⁷² Burada Maturidi'nin kişinin kendisi için "istediğini" demeyip de "sevdiğini" demesi, istek boyutundan sevgi boyutuna yükselen bir içselleştirmeyi çağrıştırmaktadır. Fenomenolojik açıdan ahlakın tasviri anlamına gelen Mâtürîdî'nin bu ilkesi,⁷³ kişinin kendisine layık gördüğü duygusal yoğunluğu başkası için de hissedip hissetmediğini sorgulamaktadır. Dışavurum yöntemiyle kişi, bu duygusal halini bir başkasına yönlendirerek, insanlarla ilişkilerini düzenleyebiliyor mu? Bu ilkenin mefhum-u muhalifi bizi önemli bir başka ahlaki ilkeyle karşı karşıya getirir: "Kendine yapılmasını istemediğin bir şeyi başkasına da yapma." Mâtürîdî insan insan ilişkisini, bizzat kişinin başkaları hakkında taşıdığı düşüncelerden ziyade duygulanımlar üzerinden temellendirmektedir.

Mâtürîdî'nin son olarak değindiği bizim "döngüsel boyut" olarak isimlendirdiğimiz, kişinin kendisi (nefsi) ile kurduğu ilişki (ihsan) türü ise "kişinin, kendisini helake sürükleyecek şeylerden koruması"dır.⁷⁴ Nitekim ayetin (Nahl/90) devamında yasaklanan, kaçınılması gereken azgınlık (fahşa), kötülük (münker) ve taşkınlık (bağy) kavramları genel olarak insanın helakini içeren ve kendisini koruması gereken ahlak dışı (ahlaksızlık) fiillerdir. Pedagojik açıdan bakıldığında Maturidi, insan nefsinin iyilikler ve güzelliklerle bezenmesi (تحلیه) yerine, katarsisi, yani arınmayı, kötülüklerden uzak durmayı (تخلیه) öne almaktadır.

Maturidi'nin insandan insana, insandan kendine doğru olarak öngördüğü bu iki ilişki türü, aslında kişinin "kendilik bilinci" ile doğrudan ilgilidir. Kendi sevdiklerini başkaları için sevebilmek ve kendisini zarardan koruyabilmek, kişinin kendisini çok iyi tanıyıp sorgulamasına bağlıdır. Ahlakın "ontolojik bir hadise" olarak karşımıza çıkması, kendimize karşı dürüst olmamızla ve ahlakın kendimizi sorgulamaya yol açan bir gerçeklik olduğunu algılamamızla gerçekleşebilir. Dini uygulamalar içinde zikredilen "tövbe" olayı ve "nefs muhasebesi", ahlakın bir hadise olarak tezahür edişiyile yakından ilgilidir.⁷⁵ Bu bakımdan insanın kendini yani duyu, düşünce, duygu ve edim açılarından her daim tanıma ve sorgulamasıyla elde edeceği kendilik bilinci sayesinde, iman "fiilen yaşanan iman", ahlak da "fiilen vuku bulan ahlak"a dönüşebilir.⁷⁶

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV, 66.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 114.

⁷³ Tatar, "İman-Ahlak İlişkisi", s. 218.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 115.

⁷⁵ Tatar, "İman-Ahlak İlişkisi", s. 223.

⁷⁶ Tatar, "İman-Ahlak İlişkisi", s. 220.

Özetleyecek olursak Mâtürîdî, bu ilişkiler ağında insanın, daha doğrusu inanan bireyin tutum ve tavırlarıyla ahlakiliğinden söz edilebileceğini öngörmektedir. Yani inanç ve ahlak arasındaki ilişkinin niteliği, kişinin Tanrı, kendisi ve insanlar arasında gözettiği ilişkilerin işlevselliğine bağlıdır. Yani kişinin kendisine, Rabbine ve insanlara karşı gösterdiği dürüstlük, sahip olduğu inancın ahlaki düzeyini ele verir. Kişi eğer Allah'ın varlığına inanıyorsa bu inançla, o kişinin ahlaki yaşantısı yan yana değil, iç içe olmalıdır.⁷⁷ Nitekim Mâtürîdî bu durumu "istikamet" olarak isimlendirir. İstikamet, tevhitir. Tevhit ise "Rabbim Allah'tır." ikrarının tazammun ettiği hakikattir. Böyle bir ikrar da kişiyi hem iç dünyasında hem de dışa yansıyan fiillerinde, O'nun rabliğini ve ilahlığını ilan etmeyi gerekli kılar. Bu doğrultuda istikamet, içe ve dışa dönük taraflarıyla insanın üzerine düşeni yapması ve kaçınması gereken şeylerden de kaçınması anlamına gelir.⁷⁸

Mâtürîdî ahiret inancının da ahlaki davranışların hak ettiği karşılığı bulması noktasında anlam kazandığını ifade eder. Ahiret ve dolayısıyla orada verilecek karşılıklar, dünyada nefsinin arzularını kontrol altına alanlarla almayanlar, tabiatının olumsuzluklarını terbiye edenlerle etmeyenlerin aralarında fark bulunduğunu ve değer açısından aynı konumda olmadıklarını apaçık ortaya çıkaracak en önemli olgudur. Bu bakımdan Mâtürîdî emirlerin gereği olan iyi fiileri icra edip, nehiylerden sakınanlara verilecek mükâfat ve sevabın, ahlaki saha içinde hevasını aklın rehberliğine tercih edenlere verilecek ceza ve ikabın varlığını, akli bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir.⁷⁹

Son tahlilde Rabbe karşı gösterilecek iyi ve güzel davranışları (ihسان) tek tek sıralamak mümkün değildir. Ancak şu kadarını ifade edelim ki, iman kavramına etik ve estetik bir anlam yükleyerek, sahibi için imanın "güzellik (husün), iyilik (hayır) ve ziynet (zeyn)" olduğunu ifade eden⁸⁰ Mâtürîdî, imanın güzelliğini (husün) ibadetlerin ve hayırların güzelliğinden daha üstün görür. Zira ibadet ve hayırlar "**hissi güzel**" kapsamına girerken, iman "**akli güzel**" dir; zira nitelik ve getirdiği sonuçların büyüklüğü açısından akli güzellik daha üstündür.⁸¹ İmanın akli güzelliğini ibadetin hissi güzelliğine tercih eden Mâtürîdî, Cibril hadisinde "İhsan nedir?" sorusunun klasik cevabı olarak bilinen (ان تعبد الله كأنك تراه) ifadesindeki "ibadet" in yerine "amel" i

⁷⁷ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 201.

⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, 556, 557.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 274.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 62.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 373, 374. Akıl-tabiat diyalektiğini işlerken, Mâtürîdî imanın tabii mi yoksa akli mi bir güzellik olduğuna değinmiş ve imanı "**tabii bir güzellik**" olarak değil, "**akli bir güzellik**" olarak değerlendirmiştir. Ona göre aklın güzel gördüğü fiiller içinde Tevhîd ve imandan daha güzel ve değerli bir fiil yoktur. İmanın güzelliği akla dayanır; zira akılların güzel bulduğunu bir başka aklın güzel bulmaması düşünülemez; fakat tabiatın güzel bulduğu bir şeyden bir başka tabiatın haz duymaması söz konusu olabilir. Örneğin meleklerin tabiatının, insanın tabiatının hoşlandığı bazı şeylerden zevk almaması gibi. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 125.

getirerek, bütün edimlerinde, insanın sahip olduğu Allah inancının etkin olması gerektiğine vurgu yaparçasına aynı bağlamda bir başka hadisi seçmiş (ان تعمل لله كأنك تراه) ve "O'nu görüyormuşçasına eylemeyi" bir mü'minin Rabbine karşı sergilemek zorunda olduğu ahlaki sorumluluğun nihai noktası olarak belirlemiştir.⁸²

Nasıl ki kanundan ve toplumun kınamasından korkan tedbirli bir ateistin, kanun ve toplumun elinin yetişmediği yerde istediğini yapmakta bir sakınca görmemesi mümkün ise,⁸³ aynı mantık içinde bir teistin de ihsan bilincinden yoksun olması veya bunu sadece ibadete hasretmesi böyle bir duyarsızlığa neden olabilir. Mâtürîdî'nin anladığı şekilde tek başına yapılan en gizli şeyler dâhil olmak üzere her eylemi bilen, gören birinin varlığıyla oluşan ihsan bilinci, inanç-ahlak arasındaki ilişkinin en önemli dayanak noktasıdır.

Sonuç

Mâtürîdî'nin Tanrı inancından yola çıkarak ahlaki temellendirmediği, aksine değerlerin rasyonel ve ontolojik gerçekliklerinden hareketle ahlaki temellendirdiği gözlemlenmektedir. Mâtürîdî, imanın da ahlakın da temelini akli yerleştirir. Ona göre itikadi tercih de ahlaki davranış da köken itibariyle akıldan beslenen olgulardır. Dolayısıyla insan, diğer canlılardan ayıran temel faslı olan akıyla, itikadi ve ahlaki alanda akli olanı tercih ettiğinde insanlık hakikatine uygun davranmış olur. Mâtürîdî'de nasıl ki ibadet amaçlı fiillerin kaynağı nakil olup, bu konuda akıl nakle destek olur; buna karşın ahlaki fiillerin kaynağı akıl olup, burada da nakil akla destek olur.

Din inanç, ibadet ve ahlaktan oluşan bir bütündür. Din algısında ibadet nasıl inançtan bağımsız görülmüyorsa, ahlak da görülemez. İnsan, iman ve ibadetinin yanında ahlaki hazır bir veri olarak bulmaz; ancak, yaşadığı sosyal ve kültürel ortamda erdemliliğin gerektirdiği şekilde aldığı bireysel kararlar ve tercihler doğrultusunda inanç ve ibadetine ahlaki bir boyut katabilir. Bu açıdan Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde arzu edilen ahlaki davranış, "hazır bulunan" değil "elde edilen" bir olgudur. Ahlaki erdem, inanç ve ibadetin bulunması durumunda ortaya çıkan "doğal bir zorunluluk" (zaruret) değil, bunlara sonradan eklenmesi gereken "akli-iradi bir gereklilik"tir (lazım-melzum). Çünkü dindarlık, anlam ve değerini ancak ahlaklı olmayı da içine alıyorsa tamamlayabilir. Aksi takdirde dindar olan bir kimse eğer davranışlarında ahlaklı değilse ya sahtekârdır, ya da batıl bir dine inanmaktadır.⁸⁴ Bu sebeple Mâtürîdî açısından her ne kadar iman ve ahlak birbirlerinin varlığını zorunlu olarak gerektirmeyen iki ayrı alan olsa da, dindar veya bir başka ifadeyle tevhit, ihsan ve istikamet sahibi bir bilincin gereği olarak iman ve ahlak arasındaki ilişki, her zaman zorunludur.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilât*, III, 114.

⁸³ Aydın, *Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 211.

⁸⁴ Francis Herbert Bradley, *Ethical Studies*, Oxford, 1927, s. 314-315.