

İmam Mâtürîdî'ye Göre Ahlaki Değerlerin Gelişmesinde Peygamberlik Müessesesinin Rolü

The Role of Prophecy Institution in Development of Moral Values According to Imam Maturidi

NİMET ATEŞ*

Geliş Tarihi/Received: 23.11.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 26.12.2021

Öz: İnsan, diğer varlıklardan ayrılmasını sağlayan akıl ve temyiz yeteneği nedeniyle ahlaki açıdan sorumlu bir varlık olarak yaratılmıştır. Akıl ve temyiz yeteneği haricinde yaratılışında bulunan tabiat ve nefis gibi özellikler sayesinde insan, bazı değerlendirmelerde bulunur. Fakat bu değerlendirmeler kimi zaman ortak bir bakış açısını yansıtırken kimi zaman da bireysel boyutta kalır. Bazen bu değerlendirmeler iyi ve doğru iken bazen de yanlış olur. Dolayısıyla insan, yapısında bulunan hırs ve diğer duygular nedeniyle savunduğu düşünce doğrultusunda amansız bir mücadeleye girebilir. Böylece insanın değerli olmasına sebep olan ahlaki değerlerin ortadan kalkması ve insanın değersizleşmesi hatta insanın yok olması gibi bir sonuç ortaya çıkabilir.

Bu nedenle bir kısım düşünür tarafından insanın yaratılış özelliklerinden yola çıkarak bütün insanları kapsayıcı soyut değerlerin var olduğu ve insanlık için bu değerlerin hayata geçirilmesinde bir rol modelin olması gerektiği savunulmuştur. Bu makalede mutlak ve görelî değerlerden hareketle İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) peygamberliğin ahlaki değerlerle ilişkisini nasıl değerlendirdiğine dair bir inceleme sunmak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, Ahlak, Değerler, Peygamber, Hikmet, İnsan

* Dr., Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı, e-mail: n_atess@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0805-8931>

Abstract: Man was created as a morally responsible creature because of his reason and appeal skill that enable him to be different from other creatures. Except from reason and appeal, man assess things thanks to features like his nature and nafs. However, these assessments sometimes reflect a shared view and sometimes stay at personal level. These assessments are sometimes decent and right, sometimes wrong. Because of this, man would enter a bitter struggle for the idea that he defends due to greed and other emotions. Therefore, a result like the disappearance of moral values that make man valuable and man's loss of dignity and even the destruction of man, would come out.

Because of this it is defended by some philosophers based on the creational features of man that there are some values including all people and in order to realize these values there needs to be a role model. In this paper, it is aimed to present an analysis based upon absolute and relative values how Imam Maturidi (d. 333/944) assess the relationship between prophecy and moral values.

Keywords: Kalâm, Maturidi, Moral, Values, Prophet, Wisdom, Human

Giriş

Ahlaki değerlerin mutlak veya görelî olduğuna dair tartışma ilkçağlardan günümüze uzanan bir problemdir. Ahlaki değerlerin bizim zihnimiz dışında bir gerçekliğinin olduğunu, kişisel düşünce ve algıların haricinde bir varlığının bulunduğunu savunmak, ahlaki alanda mutlak değer yargılarını kabul etmeyi ifade eder. Bu anlayış, ilk çağda sofistlere karşı ahlaki değerlerin mutlak varlığını temellendirirken modern dönemde nihilizme karşı aynı tavrı devam ettirmiştir.¹ Özellikle ilkçağda ahlak, kozmolojiyle ilintili olarak toplumsal bir zemin üzerinde mutluluğu gaye edinen bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Buna göre değerler evrenin bir parçası olduğundan mutlak ve insan için gerekli olan şey, değişmez bir şekilde insanın özünde bulunur. Orta çağda ise ahlak tamamıyla din merkezlidir. Bu dönemdeki düşünce yapısının merkezinde Tanrı vardır. Tanrı var olanların varlık kaynağıdır. Bu nedenle insanların davranış ilkelerini belirleyen ahlak kuralları da Tanrı tarafından belirlendiğinden ahlak ilkeleri, inkâr edilmesi mümkün olmayan mutlak gerçeklikler olarak kabul edilmiştir.²

Buna karşılık ahlaki değerlerin insan zihninin dışında bir varlığının olmadığını savunan ahlaki göreliliğe göre değerler, bireysel algıların ve kabullerin sonucunda insan zihninde ortaya çıkar. Dolayısıyla herkes için ortak kabul edilen değer yargıları olmadığından ahlaki yargıların doğru veya yanlış olması söz konusu olamaz.³ Bu düşünceye göre insanın yaratılıştan iyi ve kötü değer yargılarını bilme özelliğinde yaratılmadığı ve ahlakın doğuştan geldiği düşüncesinin reddedildiğini söylemek mümkündür.

İslam düşüncesinde mutlak ahlaki değerlerin varlığı hakkında Mâtürîdî ile Mu'tezile'nin benzer düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. Mâtürîdî, iyi ve kötüye yönelik değerleri iki farklı kategoride ele alır. O, değerleri iyiliği ve kötülüğü bizzat kendinden olanlar ile iyilik ve kötülüğü geçici nedenle belirlenenler şeklinde değerlendirir. Bu bakış açısına göre onun hem görelî hem de mutlak ahlaki değerleri kabul

¹ Hümeýra Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri* (İstanbul: İlem Yay., 2019), 95.

² Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi* (Bursa: Asa Kitabevi, 2001), 19, 22; Ahmet Cevizci, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: Say Yay., 2014), 36.

³ Özturan, *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*, 95.

ettiği söylenebilir.⁴ Çünkü onun ahlak düşüncesinde insan tek başına değil diğer insanlarla beraber devamlı ilişkide olan bir varlıktır.⁵ Bu nedenle onun görelî değerlerle bireyselliği, mutlak ahlaki değerlerle hem bireyi hem de diğer insanları da değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Mu'tezile âlimlerinden Nazzam'a göre ise bir şeydeki iyilik ve kötülük o şeyin aslından olabileceği gibi o şeyin belirli nedenlerden dolayı sonradan iyi veya kötü olarak vasıflanmasıyla da olur. Bu nedenle iki tür iyilik ve kötülüğün varlığından söz etmek mümkündür. Bunlardan birincisi; kötülüğün bir şeyin aslından olmasıdır ki; Allah böyle bir şeyi asla emretmez. Diğeri; bir şeyde geçici bir nedenden dolayı kötülüğün olmasıdır. Bu tür kötülükleri Allah'ın emretmesi mümkündür. Çünkü bu tür şeylerdeki kötülük o şeyin zatından değildir. İyilik ve kötülüğü zatından olmayan şeyler ise sadece Allah'ın emretmesiyle bilinir.⁶

Eş'ariyye kelamcılarında baktığımızda onlarda da ahlaki değerlerin mutlaklığı veya göreliliği şeklinde bir ayırım olmakla beraber onların, değerlerin mutlaklığını tamamıyla dine dayandırdıkları görülür. Onlara göre değerlerin Allah'ın belirlediği anlamın dışında herhangi bir anlamları yoktur. Dolayısıyla Allah tarafından emredilenler iyi, O'nun tarafından yasaklananlar kötüdür. Bu bakış açısına göre insan davranışları ahlaken nötr konumdadır. İnsan fiillerinin ahlaki bir değer kazanması ise sadece ilahi irade ile bu değerın bilinmesi de vahiyle mümkündür. İnsan aklının vahiyden bağımsız olarak ahlaki bilgiye ulaşması mümkün değildir.⁷

Eş'arîler'in ahlak anlayışlarının temelinde görelî bir bakış açısı hâkim olduğundan onlara göre iyilik ve kötülük değişkendir. Yani iyilik ve kötülüğe ait değer yargıları zaman ve mekâna göre değişmektedir. Nesnelere iyi veya kötü değer yargısını atfeden aslında insan zihnidir. İnsan zihninin bu yargılara ulaşması da Allah'ın emretmesi ve

⁴ Ebu Mansur Muhammed b Muhammed b. Mahmut. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut&İstanbul: Dâru Sâdır, 2001), 274.

⁵ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Mâtürîdî, *Tefsiru'l- Kur'ani'l-azim el-müsemma te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Fatıme Yûsuf el-Hiyemî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 3: 59, 113.

⁶ Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nahdetü'l-Mısıriyye, 1950), 2: 43.

⁷ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1996), 89.

yasaklamasıyla. Onların böyle bir değer anlayışına sahip olmalarının nedeni, değerlerin insan tabiatına göre şekillendiği düşüncesidir. Tabiatın değişkenliği iyi ve kötü değer yargılarının da değişmesine sebep olacaktır. Buna göre Eş'arîler, toplumun varlığını koruması ve devam ettirmesi için mutlak ahlaki değerlerin olması gerektiğini savunmakla beraber değerlerin sadece din tarafından değişmez ve mutlak hale getirileceğini savunurlar.⁸

Değerlerin mutlaklığı ve göreliliği meselesi kelim ilminde hüsün-kubuh şeklinde karşımıza çıkar. Kelamda bu problemle ilgili meseleler; değerlerin ilahi sıfatlarla ilgisi ve değerlerin varlığının, bir şeyin zatına ait olup olmadığı, değerle ilgili bilginin akıl ve dinle ilgisi, insan fiillerinin değerlerle ilişkisi açılarından ele alınmıştır. Özellikle de din gelmeden önce iyi ve kötü değer yargılarının bilinip bilinmeyeceği, insan fiillerinin iyiliği ve kötülüğü ile ilgili konular bu problemin temelini oluşturmuştur.⁹

İslam âlimleri hüsün ve kubuh kavramlarını farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bu tanımlarda bir şeyin kemâl ve noksan olup olmaması, maksada ve tabiata uygunluk veya aykırılık, dünya ve ahirette övgüye mazhar olup olmama ilkeleri göz önünde bulundurulmuştur. Buna göre kemâl sıfatı olan şey iyi; noksan sıfatı olan da kötüdür. Maksada uygun olan şey iyi, maksada uygun olmayan kötüdür. Tabiata uygun olan iyi, tabiata uygun olmayan ise kötüdür. Dünyada övgüye, ahirette sevaba sebep olan şey iyi; dünyada yergiye, ahirette cezaya neden olan şey kötüdür.¹⁰ Bu tanımlardan dünyada ve ahirette övgüye sebep olan fiiller hakkında kelamcılar arasında fikir ayrılığı vardır.¹¹ Övgüye ve yergiye sebep olan fiillerin hangileri olduğu ve bunların hükümlerinin nasıl verilmesi gerektiği konusunda kelamcılar arasında üç türlü tartışmanın olduğunu söyleyebiliriz.

⁸ Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelam Ekolünde Ahlaki Önermelerin Kaynağı Sorunu", *İslam Düşüncesinde Ahlaki Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş, Merve Nur Yılmaz (Ankara: Nobel Yay., 2016), 44-45.

⁹ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi-Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 sy. 17 (1998-1999), 59.

¹⁰ Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmü'l-feraid ve cem'u'l-fevâid* (Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317), 32; Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), "el-hüsün" md., 91; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkh Dersleri, İrade, Kaza ve Kader* (İstanbul: Dersaadet, Kader matbaası, 1338), 211.

¹¹ Çelebi, "Klasik Bir Kelam Problemi-Hüsün-Kubuh", 62.

Bunlardan ilki; tercihe bağlı fiillerin iyi veya kötü olarak vasıflanıp vasıflanamayacağı yani fiile ait bu niteliklerin aklı veya dini olup olmadığıdır. Diğer; din gelmeden önce insan fiillerinin dini hükümlerle ilgisinin bulunup bulunmadığıdır. Son olarak iyilik ve kötülüğün ceza, itaat ve teklif hükümlerini gerektirip gerektirmediğidir. Bu üç konuda Eş'arîler ile Mu'tezile arasında ihtilaf vardır. Mâtüridiyye'nin çoğunluğu ilk ve son maddede Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşırken ikinci meselede sadece marifetullah konusunda Mu'tezile ile aynı görüştedir. Diğer fiiller hakkında Mâtüridiyye, Eş'arîler ile fikir birliği içindedir.¹² Konuyu ahlaki değerlerin mutlaklığı ve göreliliği açısından değerlendirdiğimizde Mâtürîdî ve Mu'tezile'nin değerlerin mutlaklığını kabul ettiklerini ve insanın din gelmeden önce bu değerleri akıl vasıtasıyla tanıyabileceğine inandıklarını, din sayesinde mutlak ahlaki değerlerin garanti altına alınıp korunduğunu ve sağlamlaştırıldığını söyleyebiliriz. Buna karşılık Eş'arîler'e göre din gelmeden önce hiçbir şekilde mutlak ahlaki değerlerin var olmadığını ancak din sayesinde bu değerlerin varlık kazandığı ifade edilebilir.

Buraya kadar mutlak ve görelî değerlerin genel olarak anlamına ve kelâmî düşüncede iyi ve kötü hakkındaki değerlendirmelere değindikten sonra şimdi de Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesinde değerlerinin mutlaklığı konusu incelenecektir.

1. Mâtürîdî'nin Ahlak Anlayışında Değerlerin Mutlaklığı

Ahlaki değerlerin mutlaklığı; hangi çağda olursa olsun her türlü şartta bazı eylemlerin sonuçlarından bağımsız olarak iyi ve doğru olmasıdır. Buna göre her zaman ve her zeminde daima doğru olan ahlak yasaları ve ahlaki değer yargıları vardır.¹³ Ahlaki değerlerin mutlak olması aynı zamanda onların evrensel bir nitelik taşıdığını gösterir. Ahlaki evrensellik genel anlamda bir onaylamayı gerektirir ki bu durum tüm insanlıkla ilgilidir.¹⁴ Dolayısıyla ahlaktaki bu evrensellik sadece yeryüzünde şu anda belirli bir bölgede yaşayan insanlar için değil zaman ve dönem sınırı olmaksızın her insanı kapsar. Bu nedenle ahlaki doğru ve iyi olan ilkeler hem modern dönemde hem de ilkçağda daima

¹² Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkh Dersleri, İrade, Kaza ve Kader*, 216.

¹³ Ahmet Cevizci, "Ahlâkî Mutlakçılık", *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci c. 1 (İstanbul: Etik Yay., 2003), 143.

¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlak* (İstanbul: Ülken Yay., 2001), 171.

iyi ve doğrudur. Aynı durum ahlaki kötü ve yanlış için de geçerlidir. Fakat burada önemli bir husus vardır. Her ne kadar gerek modern dönemde gerekse de önceki dönemlerde mutlak ahlaki ilkelere aykırı yanlış kabuller ve değerlendirmeler olsa da bu durum herkese hitap eden ahlaki ilkelerin var olduğu düşüncesini ortadan kaldırmaz. Ahlaki mutlakçılık açısından böyle bir durum neyin doğru ve neyin yanlış olduğuna dair doğru bilginin bulunmadığını ve ortada bir bilgisizliğin var olduğunu gösterir. Dolayısıyla yapılan yanlış değerlendirmeler gerçekte var olan ahlaki değerlerin varlığına zarar vermez. Çünkü ahlaki değerler, şartlara ve kişilere bağlı olarak değişmediği için bizzat kendinden iyi veya kötü kabul edilirler. İnsana düşen görev ise bu ahlaki ilkelerin ne olduğunu bulmaktır.¹⁵ Zira doğru eylem doğru bilgidir. Bilgi bakımından doğru olan ahlaki açıdan da doğru ve iyi demektir. Buna göre doğru bilgiye dayanan eylem, doğru eylemdir ve bu eylem aynı zamanda ahlaki anlamda iyi olan bir eylemdir.¹⁶

Mutlak ahlaki değerlerin varlığı düşüncesi Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında önemli bir yere sahiptir. Onun düşüncesine göre varlıklar, iyilik ve kötülük açısından iki kategoride değerlendirilir. Bunlardan ilki; iyiliği kendisinden (binefsihi) yani yapısı itibarıyla tamamıyla iyiliği yansıtır. Bunun karşıtı ise kendisinden kötü olandır. Bu da yapısı itibarıyla tamamıyla kötülüğü anlatır. Buna karşılık ihtiyaç vb. nedenlerle iyiliği ve kötülüğü anlaşılabilen şeyler vardır ki bunlar görece değerleri gösterir.¹⁷ Buna göre Mâtürîdî'nin “kötülüğü kendinden” şeklindeki ifadesinden “zatından dolayı iyi” veya “zatından dolayı kötü” anlamlarını kastettiğini söyleyebiliriz.¹⁸ Buna göre mutlak değerler bizzat kendi yapıları itibarıyla iyi veya kötü olur ve karşıtları da sadece iyiliği veya sadece kötülüğü ifade eder.

Mâtürîdî, mutlak ahlaki değerlerin varlığını hem epistemoloji hem de dil bilimi açısından temellendirir. Epistemoloji açısından

¹⁵ Cevzici, “Ahlâkî Mutlakçılık”, 144.

¹⁶ Doğan Özlem, *Etik-Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2004), 21.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 274-275.

¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 518, 3: 59. Mâtürîdî, bu tür iyi veya kötü oluşu anlatmak için ifadelerinde “binefsihi” kelimesini kullanır. “Nefs” kelimesinin anlamları arasında “zat” kavramının da olması ve bir şeyin varlığının özünü anlatması açısından “zatından dolayı” ifadesinin kullanılmasının daha uygun olacağı kanaati oluşmuştur. (Nefs kelimesinin anlamları için bk. İbrahim Mustafa v.d., *el-Mu'cemü'l-vasid* (İstanbul: Çağrı Yay., 1996), “nefs” md., 940.

değerlendirmelerine baktığımızda onun bir şeydeki iyilik ve kötülüğün bilinmesinde öncelikle iki vasıttan bahsettiği görülür. Bunlardan ilk olarak akıl kavramını zikreden Mâtürîdî, ikinci olarak tabiat kavramından bahseder.¹⁹ Onun düşünce yapısında akıl, iyiliğin ve kötülüğün bilinmesinde önemli bir yere sahiptir.²⁰ Çünkü aklın temel niteliği, iyi ve kötüyü ayırt edebilmektir. Bununla beraber aklın yaratılışına iyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayan ve çeşitli durumlarda asla değişmeyen temel kriterler yerleştirildiğinden elde ettiği bilgi, her zaman aynıdır ve değişmez. Bu nedenle akıl, aynı zamanda açık ve net olarak bilinenlerin yanı sıra belirgin olmayan iyi ve kötünün bilgisine de ulaşabilir. Dolayısıyla akıl iyi ve kötünün bilinmesinde bir asıl konumundadır.²¹ Bununla beraber çeşitli nedenler aklın düzgün çalışmasını engelleyebilir. Bu durumda aklın iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği zayıflar.²² Mâtürîdî'nin iyi ve kötünün bilinmesinde önemli rol oynayan ve temel niteliklerini kaybetmemiş akı “sahih akıl” ya da “selim akıl” olarak isimlendirdiğini görürüz.²³

Mâtürîdî'ye göre iyi ve kötüyü bilme konusunda diğer bir vasıta ise tabiattır.²⁴ Fakat burada önemli bir husus vardır. O da tabiatın yanılma ihtimalinin yüksek olmasıdır. Çünkü tabiat, bir şeyde iyilik ve güzellik olmasa bile kendisine hoş ve güzel gelen şeye meyleder.²⁵ Ayrıca tabiatın yapısına kendisine uygun gelen şeylere karşı kuvvetli arzular yerleştirilmiştir. Bu arzulara uygun olmayan şeyler tabiata itici gelir. Hâlbuki bu arzular nedeniyle tabiat, aslı kötü olan şeyi iyi görebilir veya temelde iyi olan bir şeyi kötü kabul edebilir. Bu nedenle tabiatın arzuları aklın iyi ve doğru bulduğu şeylerle çelişme ihtimalini taşır. Dolayısıyla iyi ve kötünün belirlenmesindeki sorumluluk tabiatın meylettği ve iyi gördüğü şeylerle değil, öncelikle selim aklın belirlediği kriterlere

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 464-465; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 67-68, 274-275.

²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 464-465.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 304.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 303.

²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 69; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 304.

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2004, 4: 69. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'in başlangıcında bilgi edinme vasıtalarının duyular, akıl ve haber olduğunu belirtir. *Te'vilât*'ta geçen iyiliğin ve kötülüğün bilinmesinde tabiat kavramının zikredilmesi temelde duylara dayanmaktadır. Çünkü duylarla algılama neticesinde insan tabiatında bir yönelimin gerçekleştiğini söylemek mümkündür. (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 412-413, Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 550, Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303.)

²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1: 251.

göredir.²⁶ Tabiat ise aklın yaratılışında bulunan temel ilkelere göre şekillendiği takdirde ahlaki iyi ve kötüyü bilme yeteneğini kazanır.²⁷

Buna göre Mâtürîdî'nin bilgiye ulaşma vasıtalarından akıl ve tabiatın bilgi edinmedeki rolünü incelediğimizde mutlak ahlaki değerlerin varlığını benimsemenin gerekli hale geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü doğru bilgiye ulaşmada aklın ve tabiatın özelliklerinin farklı olmasına rağmen aklın iyi ve kötünün bilinmesinde değişmeyen, sabit kriterlere sahip kılınması, temelde yaratılan her insanda bu tür bir bilginin yaratılıştan bulunduğu kabulünü gerektirir. Fakat aklın çeşitli nedenlerle temyiz yeteneğini kaybetmesi değerlerde de mutlaklıktan göreliliğe kaymaya sebep olabilir. Çünkü görelî değerlerin kaynaklarından olan tabiatın, iyi ve kötü algısı farklı olacaktır. Nitekim bu konuda Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'in ilk başında insanların çeşitli tabiatlarda yaratılmasının, temelde bir çatışma ortamına sebep olabileceğini belirtir. Fakat o, evrenin yaratılış amacını belirli bir gaye ve hikmet temeline göre açıklarken aslında insanın bu gaye ve hikmeti akıyla idrak edebilecek yapıda olduğunu da dolaylı yoldan ifade eder. Böylece o, aslında akli bir delil sunarak akli bilginin konumuna işaret eder. Bunun da ardından vahyi bilginin gerekliliğine değinir.²⁸ Mâtürîdî'nin bu düşüncesi farklı bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde tabiatın göreliliği ifade ederken akıl ve vahyin kapsayıcılık bakımından mutlaklığı çağrıştırdığı görülür. Dolayısıyla onun ifadelerinde hem mutlak hem de görelî değer yargılarının bulunduğunu fakat çeşitli nedenlerle göreliliğin hâkim olduğu noktada vahiyle mutlak değer yargılarına bir geçişin var olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî, mutlak ahlaki değerlerin varlığını bilgiye ulaşma vasıtalarından yola çıkarak açıklamasının yanında dille ilgili özelliklerden faydalanarak da delillendirmeye çalışır. O, mutlak kötülüğü ifade eden kelimeleri isminden dolayı kötü veya isminden dolayı iyi olarak vasıflandırır.²⁹ Ona göre iyi ve kötüyü anlatmak için kullanılan kelimeler sadece bunlara tahsis edilmişlerdir. Yani iyiyi anlatan bir kelime aynı zamanda kötüyü anlatmak için kullanılmaz.

²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 303-304.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 66-68.

²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 59, 5: 518.

Yine kötüyü anlatmak için kullanılan kelime de iyiyi anlatmak için kullanılmaz. Çünkü mutlak iyiliğin tam karşılığı mutlak kötülüktür.³⁰ Hâlbuki göreliliği ifade eden kelimelerde anlam, çeşitli durumlara ve ihtiyaçlara göre değişebilmektedir. Örneğin iman ve küfür kelimelerini ele aldığımızda şartlara göre bu kelimelerin anlamları iyi veya kötü olabilmektedir. İman eden kişi katıldığı inanç mensupları tarafından mümin kabul edilirken karşıt inanç sahipleri tarafından kâfir kabul edilmektedir. Bu nedenle bu kelimeler göreliliği taşıyan bir anlam taşımaktadır.³¹ Hâlbuki zulüm ve adaletsizlik fiilleri ister kâfir isterse mümin olsun her insan tarafından kötü kabul edilir.³²

Mâtürîdî'nin bu düşüncesinden çıkardığımız sonuca göre mutlak ahlaki değerlerin anlamının her türlü şartta aynı kaldığını fakat göreliliği değerlerin anlamlarının kişilere ve çeşitli hallere göre değiştiğini görürüz. Dolayısıyla mutlak ahlaki değerlerin anlamları her durumda aynı değeri taşıırken göreliliği değerlerin karşıt anlamlarının iyilik ve kötülük açısından değişebileceğini söylememiz mümkündür. Nitekim adaletsizlik ve zulüm hiçbir şekilde iyiliğe yönelik bir anlamı bünyesinde taşımaz ve hangi din mensubu olursa olsun -yaratılıştaki asli yapısı bozulmadığı sürece- bu tür fiillerin kötü olduğunu bilir ve kabul eder.³³ Buna göre mutlak anlamda kötü bir fiili yapan bir kişi aynı zamanda mutlak anlamda bir iyiliği ortadan kaldırmış demektir. Bu nedenle sırf kötülüğü ifade eden bir kelime için hiçbir zaman iyilik anlamı yüklenemez ve sadece kötülüğü anlatan bir isim verilir.³⁴

İmam Mâtürîdî'nin dil ile ilgili değerlendirmesinin temelinde insanların bizzat kendi tercihleriyle ve akıllarıyla kelimeleri seçtikleri düşüncesinin

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 274; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 59.

³¹ Fakat burada Mâtürîdî önemli bir noktaya işaret eder. Ona göre iman kelimesi Allah'a imanı ifade ettiğinde mutlak bir anlam taşımaktadır. İnkâr etmek de Allah'ı inkâr etmek anlamını taşıdığına mutlak bir anlam gelir. (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 60.) Buna göre iman ve küfür kelimelerinin herhangi bir varlık için kullanıldığında göreliliği bir değeri gösterirken, Allah'a iman veya O'nu inkâr anlamında olduğunda mutlak bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Çünkü Mâtürîdî'nin düşüncesine göre her insan, Allah'ı tanıyıp bilecek özelliktedir. Bu nedenle her insan, akıl yürütme ve diğer yöntemlerle Allah'ın varlığını ve birliğini anlayabilir. Dolayısıyla insan bu niteliklerle yaratıldığına göre Allah'a iman etmenin veya O'nu inkâr etmenin mutlak bir anlam taşıdığı söylenebilir. (bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4:47; Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 168-170.)

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 59, 5: 518.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 516.

³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 59

bulduğunu söylemek mümkündür. Çünkü akla oldukça değer veren Mâtürîdî'ye göre aklın iyi ve kötüyü ayırt edecek nitelikte yaratılması nedeniyle aklın seçtiği kelimelerin de bu doğrultuda olması gerektiği düşünülebilir. Dolayısıyla insanların dili oluştururken seçtikleri kelimelerin, aklın bu tasnifine uygun şekilde anlam ve lafız beraberliği içinde olması gerektiği düşüncesindedir ki Mâtürîdî, ister kâfir isterse mümin olsun aslı iyilik olan bir fiilin herkes tarafından iyi kabul edileceğini belirtir.³⁵ Buna göre kelimelerin oluşumunda irade kavramı etkin olmasına karşılık, anlamların belirlenmesinde iradeden ziyade insan zihninde var olan bir anlamın akılla idrak edilmesinin söz konusu olduğu görülür.³⁶

Mâtürîdî'nin mutlak ahlaki değerlerin varlığını hem epistemoloji hem de dil bilimi açısından delillendirmesinin temelinde insanın varoluşsal özelliklerinin ve amacının bulunduğu söylenebilir. Onun öncelikle insanın varoluş gayesi ve yaratılış özelliklerini özenle açıkladığı görülür. Ona göre insan, bulunduğu dünyanın bir gereği olarak belirli doğal özelliklere sahip olarak yaratılmıştır. Bu özellikler onun yaşadığı dünyada varlığını devam ettirmesini sağlayan birtakım niteliklerdir. Mâtürîdî'nin tabiat olarak isimlendirdiği bu özellikler aynı zamanda hem insanda hem de diğer canlılarda ortak olan biyolojik nitelikleri ifade ettiği gibi sadece insana has birtakım nitelikleri de yansıtır.³⁷ Özellikle insanın iyi ve kötüyü ayırt etmesini sağlayan bir akla ve bunu ortaya çıkaracak şekilde temyiz yeteneğine ayrıca belirli bir eylem alanına sahip olması, insanın mükellef olmasını sağlayan ve onu diğer canlılardan ayıran kendine has temel niteliklerdir. Bu nedendir ki insan, bir takım ahlaki ve insani değerlerden sorumlu tutulmuştur.³⁸ Buna göre insan olması bakımından insan türüne ait temel özellikler

³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 5: 516.

³⁶Bu konuda benzer bir yaklaşımı Fârâbî'de görmemiz mümkündür. Ona göre lafızların oluşumunda insanlar arasındaki uzlaşma önemlidir. Çünkü lafızların anlamları zihinde zorunlu ve doğal olarak bulunur. Bu nedenle insanlar hangi dili konuşurlarsa konuşsunlar anlatılmak istenen anlam her toplumda aynıdır. Dolayısıyla her toplumda herhangi bir şey hakkında bir bilgi kastedildiğinde anlatılmak istenen, o şeyin lafız değil, anlamıdır. Akıl vasıtasıyla idrak edilen anlamların varlıklara nispet edilmesi doğal ve zorunlu iken bu anlamların lafızlara nispeti uzlaşım yoluyla olur. (Ramazan Demir, "Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 110.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 125, 221-222, 237, 249.

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301.

sebebiyle tüm insanları kapsayıcı birtakım değerlerin ve kuralların olması gerektiği sonucunun ortaya çıktığı ifade edilebilir. İnsanın hayvanlarda da ortak olan özelliklerinin sadece dünyevi bir amaca yönelik olduğu düşünülürse bu özelliklerin insani özelliklere uygun şekilde kontrol edilip işlevini yerine getirmesinin ve bunların uhrevi bir gayeye de hizmet etmesinin sadece akli ilkelerle uyumlu mutlak ahlaki değerlerle mümkün olduğu söylenebilir.

İslam ahlak düşüncesinde insanın belirli özelliklerde yaratılması ve bir gayeye ulaşması aynı zamanda mutluluk (saadet) düşüncesiyle de açıklanmıştır. Bu konuda önemli bir yere sahip ahlak filozofu İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), insanın insan olarak sadece kendine ait özellikleriyle hayvanlarla da ortak olan çeşitli niteliklere sahip olduğunu belirtir. O, bunlara bağlı olarak da insanın ulaşacağı mutlulukları çeşitli kısımlara ayırır. Ona göre insan ve hayvanlarda ortak olan özellikler sebebiyle ulaşılan mutluluk gerçek mutluluk değildir. Çünkü bu tür mutluluk insanın insan olarak ulaşması hedeflenen gayeye ve onun olgunlaşmasına hizmet etmemektedir. Örneğin yeme-içme gibi biyolojik yapının rahatlamasını sağlayan mutluluklar bu gruba girmektedir. İnsana has mutluluk ise bütün insanlarda ortak olan özellikler sebebiyle elde edilen ve tüm insanlığa ait mutluluktur. Bu tür mutluluk düşünme, temyiz etme ve aklın sahip olduğu ölçülerin göz önünde bulundurulması sonucunda ortaya çıkan fiillerle gerçekleşir. Bu vasıflar insana yaratılıştan verildiğinden insanlar için müşterektir ve insanlar onu kullanmalarına göre birbirlerine üstünlük sağlarlar. Bunların her insanda bulunması nedeniyle insanın iyi ve kötüyü ayırt etmesi, bunlar hakkında bilgi edinmesi mümkündür. Her ümmette ve her millette insanlığa ait bu tür özellikler bulunduğu için bu topluluklar bahsi geçen özellikleri kullanma durumuna göre birbirlerine üstünlük sağlar. Kim insana has bu özellikleri kullanamazsa insanlığını da kaybeder. Bununla beraber sadece her bir insana özgü ve sadece insani özelliklerle gerçekleşen mutluluk vardır ki bu da hususi mutluluktur. Bu tür mutluluk ilim veya erdemli bir meslekle elde edilir.³⁹ Buna göre İbn Miskeveyh'de gördüğümüz gibi insana ait özelliklerden yola çıkarak

³⁹ İbn Miskeveyh, *Tertibu's-sa'adât ve menâzilu'l-ulûm*, çev. Hümeyra Özturan (İstanbul: Klasik Yay., 2019), 53-55.

belirli bir gayeye ve mutluluğa ulaşma düşüncesinin varlığının -açıkça belirtilmese de- Mâtürîdî'de görülmesi mümkündür. Bununla beraber ortak bir mutluluğun sağlanması için Mâtürîdî'nin mutlak ahlaki ilkelerin varlığını delillendirdiği ve gerekliliğini savunduğu söylenebilir.⁴⁰

Buraya kadarki incelememiz sonucunda Mâtürîdî'nin mutlak ahlaki değerlerin varlığını insanın yaratılışında bulunan iyi ve kötünün bilgisine sahip olarak yaratıldığı düşüncesine dayandırdığı belirtilebilir. Bu düşüncenin bir gereği olarak da bu tür değerlerin yaratılıştan gelen ahlaki bilgi sayesinde insanların iradeleriyle seçtikleri kelimelerle ortak bir nitelik olarak oluştuğu ve evrensel bir anlam üzerine inşa edildiği görülür. Mâtürîdî'nin ahlak anlayışında değerlerin mutlaklığını bu şekilde inceledikten sonra şimdi de değerlerin göreliliğini ele alınacaktır.

2. Mâtürîdî'nin Ahlak Anlayışında Değerlerin Göreliliği

Bir insan topluluğu insan olmanın temel özelliklerini taşımakla beraber duygu, düşünce ve arzular bakımından birbirinden farklı nitelikteki insanlardan meydana gelmektedir. Nasıl ki insanların göz rengi, ten rengi, boyu ve diğer fiziksel özellikleri birbirinden farklı ise insanların isteyip arzuladığı şeyler, yaptıkları değerlendirmeler de farklı olabilmektedir. İnsan kendisini, başka insanları, olayları ve durumları değerlendirirken bizzat kendisinin insan olarak yapısal özelliğini ve var olma şartını ortaya koyar. Bu nedenle değerlendirmeler değişik şekillerde yapılabilmektedir. Örneğin yapılan değerlendirmeler değerlendirilen şeyin gerçek değerine uygun olabileceği gibi değerlendirenle değerlendirilen şey arasında bir ilgi nedeniyle aslına uymayan bir değerlendirme de olabilir.⁴¹ Dolayısıyla değerlendiren ile değerlendirilen şey arasındaki ilginin değişmesine göre değerlendirmeler de değişecektir. Bu durumun ise görelî değerlendirmelerin ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir.

Bununla beraber değerlerin mutlaklığını kabul etmeyip göreliliğini savunanların düşüncelerinin temelinde doğru bilginin imkânıyla ilgili bir şüphecilik ve genellenin bulunduğunu görmek mümkündür.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 3: 550, 4: 464-465.

⁴¹ İoanna Kuçuradı, *İnsan ve Değerleri* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 7.

Çünkü onlara göre bir objeye farklı kişiler farklı zamanlarda farklı değerler yükleyebilmektedir. Bu nedenle obje hakkında kendine özgü bir değerden söz etmek mümkün değildir. Nitekim objenin kendine özgü bir değeri olsa bile insanın bunu bilmesinin imkânı da yoktur. Dolayısıyla bir objeye değer verme insanın ona yüklediği anlamdan ibaret olduğundan değerlendiren ve değerlendirme zamanı değiştikçe obje hakkındaki değerlendirme de değişmektedir.⁴²

İmam Mâtürîdî ise insanın görelî bir bakış açısına göre değerlendirme yapmasını yine insanın yaratılış özelliklerinden hareketle açıklar. Daha önce de belirtildiği gibi ona göre insanlar arasındaki farklı değerlendirmelerin kaynağı insan tabiatı ve nefstir.⁴³ Çünkü hem nefis hem de tabiat kendi yapılarına uygun olanı, iyi ve güzel görme özelliğine sahiptir.⁴⁴ Ayrıca pek çok tabiatı kendi bünyesinde bir arada bulundurabilen insan için bu tabiatlarla beraber var olan arzuların da insanı etkileyip, karar verme sürecinde yönlendirici olduğu söylenebilir.⁴⁵

Mâtürîdî'ye göre, aklın iyi ve kötüyü ayırt etme özelliği olan temyiz kabiliyetinin işlevini kaybetmesi de görelî değer yargılarının diğer bir sebebidir. Ona göre aklın temyiz yeteneğini kaybetme nedenleri arasında insan tabiatının kendisine uygun şeye meyletmesi, insanın alışkanlıklarını değiştirmede zorluk yaşaması ve güvendiği kişileri taklit edip doğru bilgiye ulaşmada isteksiz olması, doğru bilgi konusunda bilgisizliği ve insanın kendisindeki bilgiye güvenmesi nedeniyle yeterince araştırma yapmaması bulunmaktadır.⁴⁶ Bu tür durumlar nedeniyle insanın bir takım yanlış değerlendirmeler yapması mümkün hale gelmektedir.

Bu nedenle Mâtürîdî görelî değerleri ifade eden kavramlar için “zatından dolayı iyi” veya “zatından dolayı kötü” ifadelerinin kullanılmayacağını belirtir.⁴⁷ Buna göre görelî değerlerin yapısında mutlak ahlaki değerler gibi özünde iyi veya kötü oluş yoktur. Bu tür değerler kendileri dışında kendilerine yüklenen bir anlam nedeniyle iyi veya kötü olmuşlardır.

⁴² Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, 11.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 267.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 464-465, 1: 251-252.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 549-550.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 303.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 518, 3: 59.

Dolayısıyla görelî değerler sonradan bir nitelikle iyi veya kötü oldukları için kendi karşıtları da belirli nedenlere bağılı olarak iyi veya kötü olur. Kendi yapısı itibarıyla iyi veya kötü oluş ile karşıtının da bizzat böyle olması görelî ve mutlak değerler arasında önemli bir farktır.⁴⁸

Görelî değerler herkes için aynı anlamı taşımadığından kapsayıcı bir niteliğe sahip değillerdir. Bu nedenle bu değerler hakkında herkes için geçerli olan iyi veya kötüden söz edilemez. Bunun temel nedeninin görelî değerlerin insan tabiatına, nefse ve bunlara bağılı arzulara dayanmasıdır. Fakat görelî değerlerin insan tabiatına dayanması onların her zaman kötü veya uygulanamaz olduğunu göstermez. Ne zaman ki tabiatın kaynaklanan değerler akli ilkelerle uyumlu olur, o zaman bunların uygulanmasında bir sakınca olmadığı söylenebilir.⁴⁹ Buna karşılık görelî değerler aklın yaratılışında var olan iyi ve doğrunun bilgisiyle çeliştiği zaman bunların mutlak değer seviyesine çekilmesi gereklidir.⁵⁰

Bununla beraber bir arada yaşama özelliğiyle yaratılan insan, toplumsal düzen içerisinde varlığını devam ettirmek üzere var edilmiştir. İnsan bu varlığını devam ettirirken de mutlak ve görelî değerler de varlığını sürdürür. Fakat insanların farklı özelliklerde yaratıldığı göz önünde bulundurulduğunda herkesin mutlak ve görelî değerleri aynı oranda yaşamadığını söylemek mümkündür. Nitekim toplumları şekillendiren ve yönlendiren insanların değerleri daima mutlaklık seviyesinde değerlendiren ve kapsayıcı olarak düşünebilen insanlar, olduğunu görürüz. Bu insanlar toplumdaki değerler düzenine uyum sağlayıp bu değerlerin bir unsuru haline gelmek yerine değerleri bizzat kendileri ikame ederler. Onlar bunu yaparken yeni bir değer icat etmekle beraber akıl yürütme ve araştırma yoluyla olması gereken değerlerin doğru bilgisine ulaşırlar. Aynı zamanda onlar, var olan çelişkili ve problemlî meseleleri, kullandıkları diyalektik yöntemle düzenlerler.⁵¹ Bu insanların ulaştıkları bilgi ise varlık düzenine ait bir bilgidir. Bu nedenle her ne kadar farklı dönemlerde farklı toplumlarda sosyal değer hükümleri değişse de hepsinde ortak bir yön ve tavır bulmak

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 550.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 267.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 67-68; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 267.

⁵¹ Ülken, *Ahlak*, 280.

mümkündür. Çünkü bu insanlar değişkenliğin içinde değişmezliği ve sabitliği fark etmiş insanlardır.⁵²

Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesinde toplumda değerleri mutlak seviyede ve tüm insanlığı kuşatıcı şekilde yaşayan kişinin peygamber olduğunu söyleyebiliriz. Bireysel yapılan kötü ve yanlış tercihlerin tekrarlar sonucunda kişide alışkanlık haline gelmesinin ardından bu alışkanlıkların yaygınlaşması nedeniyle toplumda mutlak ahlaki değerlerin ihlal edilip ortadan kaldırılması söz konusu olabilir. Ayrıca görelî değerlerin çeşitliliği nedeniyle bunların belirli bir disiplinle kontrol edilememesinden dolayı toplumda kaos ve anarşinin ortaya çıktığı ve insanın hem kendine hem de toplumun diğer bireyelerine, toplumsal hayatın birlik ve beraberliğine zarar verecek şekilde eylemde bulunduğu müşahede edilebilir. Ahlaki kötülüğün bu şekilde hâkim olması nedeniyle Mâtürîdî, bunu düzenleyecek temel bir unsurun gerekliliğinin zorunlu olduğunu vurgular. Ona göre insanlığın bu karmaşa ortamından kurtulup adil bir toplum seviyesine yükselmesindeki temel (asl), peygamber ve onun getirdiği dindir.⁵³ Nitekim bu bağlamda o, Hz. Peygamber'in ahlakının Kur'an ahlakı olduğunu belirtirken onun ahlakında bir takım temel prensiplerin bulunduğundan bahseder. Ona göre Hz. Peygamber konumu nedeniyle hem inananlarla hem de inkâr edenlerle ister âlim ister cahil, ister büyük isterse küçük olsun herkesle belirli bir seviyede diyalog içindedir. Onun bu kadar çeşitli insanla belirli bir seviyede ilişkilerini sürdürmesi aslında yüce bir ahlaka sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca ondaki ahlaki duyguların ve benimsediği ahlaki ilkelerin, insan nefsinde bulunan arzulara üstün gelmesi nedeniyle o, yüce bir ahlaka sahip kılınmıştır ki, bu durum ahlaktaki en yüce noktadır. Hâlbuki diğer insanlar, nefsanî arzuları karşısında ahlaki ilkeleri ihlal edebilirler ve böylece bu arzularını kontrol edemez hale gelirler ve nihayet sahip oldukları ahlaki ilkeler zayıflar.⁵⁴ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Peygamber, ahlaki değerleri mutlak değerler seviyesinde yaşamaktadır. Çünkü o, her türlü insana belirli bir seviyede ve belirli bir ölçüde

⁵² Ülken, *Ahlak*, 285.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 67-68.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 208-209.

kucaklayıcı bir şekilde davranmaktadır. Hatta diğer insanlarda göreliliğe neden olan durumlar onun için asla geçerli olmamakta ve o, mutlak bakış açısını asla kaybetmemektedir.

Mâtürîdî'ye göre değerlerin mutlaklığı ve göreliliğini inceledikten sonra şimdi de bu değerlerin peygamberlik müessesesiyle ilgisine değinilecektir.

3. Mâtürîdî'ye Göre Peygamber ve Ahlaki Değerler

Ahlaki bir fiilin gerçekleşmesi için o fiil hakkında iyi ve kötünün ne olduğuna dair bir bilgi ve kimi zaman da bu bilginin eyleme nasıl dönüşeceğine dair bir örneğin veya tecrübenin olması gereklidir. Başka bir ifadeyle ahlaki bir fiil, hem nazari hem de ameli bilgi ile var olmaktadır. Bu nedenle ahlaki, teorik ve pratik olarak ikiye ayırmamız mümkündür.⁵⁵ Ahlakın teorik yönü zihinsel bir çabaya bağlıyken pratik yönünde tercih ve kararlar ortaya çıkan irade ve fiil vardır.⁵⁶ Pratik ahlak, teorik ahlakın kurallarının bir sonucu ve uygulamasıdır. Bu yönüyle pratik ahlak, teoride olanı görünür hale getirerek somutlaştırdığından teorik ahlakın ilkeleri vasıtasıyla fiillerimiz ve davranışlarımız şekillenerek belirli bir ahlaki gayeye yönelir.⁵⁷ Dolayısıyla pratik ahlak, insanın tek tek olaylar karşısında teoride ortaya konan ilkelere uygun davranışları gerçekleştirmesi anlamını içerir.⁵⁸ Buna göre ahlaklı insanın temel özelliği, kendisindeki teorik ve pratik yönün uyum içinde olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle ahlaklı insanın düşünceleriyle eylemlerinin, davranışlarının ve hareketlerinin uyum içinde olması, birbiriyle çelişkiye düşmemesi gereklidir.⁵⁹ Böylece insanlar somut ve canlı ahlaki bir kimlikle muhatap olabilsinler.

Bununla beraber insanın eylemlerinde ahlakın nazari ve pratik yönü olarak isimlendirilen düşünce ve eylem uyumunun, İslam düşüncesinde doğru ve iyi davranışı ifade eden hikmet kavramıyla değerlendirildiği söylenebilir. Bir şeyi ıslah etmek amacıyla engellemek anlamına gelen h-k-m fiilinden türeyen hikmet, ilim ve akıl ile bir şeye isabet etmek

⁵⁵ Osman Pazarlı, *İslam'da Ahlak* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), 38.

⁵⁶ Ülken, *Ahlak*, 26; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 1999), 712.

⁵⁷ Alexis Bertrand, *Ahlak Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sad. Hayrani Altıntaş (Ankara: Akçağ Yay., 2001), 127.

⁵⁸ Hümeyra Özturan, *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı* (İstanbul: Klasik Yay., 2017), 133.

⁵⁹ Ülken, *Ahlak*, 168.

demektir. Allah için hikmet kelimesi kullanıldığında O'nun eşyayı her şeyiyle bilmesi ve her şeyi son derece sağlam bir şekilde yaratmasıdır. Hikmet kelimesi insan için kullanıldığında ise insanın varlıkları tanıması ve güzel şeyleri yapmasını ifade eden bir kelime olarak karşımıza çıkar.⁶⁰ Kelamcılar hikmeti, hem Allah hem de insan için kullanmakla beraber bu kavramla daha çok Allah'a ait fiillerin belirli bir düzen ve ahenk içinde oluşunun anlatıldığını söylerler.⁶¹ Kelimenin insan için kullanımlarında ise insanın iyi ve güzel şeyler yapması, fiilinde isabet etmesi, yerli yerince davranması gibi ahlakla ilgili anlamların ön plana çıktığı görülür. Nitekim Mâtürîdî hikmeti, kişinin kendisinde nübüvvet özelliği olmaksızın hem fiilinde hem de sözünde isabetli olması ve her türlü şeyde isabet etmesi olarak tanımlarken kimilerince hikmetin, bir şeyi hak ettiği yerine koymak şeklinde tanımlandığını belirtir. Buna göre hakîm, verdiği hükümde hata ve kötülük bulunmayan kişidir. Felsefecilere göre hakîm, ilim ve ameli bir arada bulunan kişidir.⁶²

Ahlaki açıdan hikmete uygun davranışın nasıl olması gerektiği incelendiğinde ise Mâtürîdî'nin hikmetle ilgili kısımlarda daima iki şeyden bahsettiği görülür. Bunlardan ilki; yapılan şeyin doğru ve iyi bir amaca yönelik olmakla beraber ulaşacağı sonucun da iyi olmasıdır. Diğeri ise o şeyin akla uygun olmasıdır.⁶³ Buna göre hikmete uygun davranışta iyi bir niyetle beraber niyetin ulaşacağı sonucun da iyi ve doğru olması ve bu amaca ulaşırken yapılan fiillerinde akli ilkelere uygun olması gereklidir. Nitekim o, hikmetin karşıtı olan sefahi saçma olduğunu bildiği halde hoyratça hareket etmek şeklinde tanımlamıştır.⁶⁴ Sefih ise cahiller gibi davranan ve onların yaptığını yapan kişidir. Bu nedenle bir kişi âlim bile olsa sınırları zayi edip kötü davranışları yaparsa bu kelime onun için de kullanılır.⁶⁵ Ona göre bir fiilin sefeh

⁶⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2009), "hkm" md., 248-249.

⁶¹ Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *el-Metâlibü âliye min ulûmi'l-ilâhiyye*, thk. Ahmet Hicâzi's-Sefâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, 1407), 3: 289; Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 2009), 390-409.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 4: 66, 117.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 167; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 3: 86.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 1: 17.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehlis's-sünne*, 1: 356.

olması, o fiilin akla uymamasından, bilgisizce yapılmasından ve sonucunun düşünülmemesinden kaynaklanır.⁶⁶ Buna göre hikmetli davranışın özünde doğru bilgi varken sefihçe yapılan fiilin temelinde bilgisizlik bulunmaktadır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre insanın fiilleri hikmetin dışına çıkabilir ve bunun sonucunda insan, sefeh olarak vasıflandırılır. Çünkü insanın hikmet sahibi olması bizzat kendinden (zatından) olmadığı için insan, fiilleri nedeniyle sorgulanır. Dolayısıyla insan yaptıklarından sorgulanacağından daima hikmete uygun olarak hareket etmeye çalışmalı ve sefihçe olan davranışlardan kaçınılmalıdır.⁶⁷ Bu nedenle insanlara doğru davranışın ne olduğunu gösterecek, onların kötü davranışlarına tahammül ederek onların yanlışlarını düzeltecek ahlaki olgunluğun zirvesindeki kişilerin yol gösterici olması gereklidir ki bu kişiler peygamberlerdir. Bu sebeple olsa gerektir ki Mâtürîdî, peygamberin gönderildiği topluluğun çok cahil ve çok sefih, tamamıyla dünyayı hedefleyen, onun haricinde bir şey düşünmeyen insanlar olduğundan, peygamberin ise değerli huylara sahip ve onları doğruya yönlendirebilecek özellikte olduğundan bahseder.⁶⁸ Buna göre sefih olarak vasıflandırılan insanların akli ilkeler doğrultusunda ve bilgiye dayalı hareket etmedikleri görülür.

Hikmete uygun davranışın peygamber tarafından uygulanması ve insanın daima bu yönde hareket etmesinin gerekliliği, hikmetin temel öğelerinin ne olduğunu ve bunun peygamberle ilişkisini incelemeyi gerekli kılmıştır. Mâtürîdî'nin bu kavramı dile getirirken dikkat çektiği unsurlardan biri olan akıl, ahlaki davranışta önemli bir konuma sahiptir. Çünkü ona göre Allah, akıllı iyi ve kötüyü birbirinden ayırt edecek şekilde yarattığından akıl, kendi yapısında bulunan temyiz yeteneği sayesinde iyi ve kötü davranışları fark edip birbirinden ayırt eder. Akıl, aynı zamanda insanları bu özelliği sayesinde iyiye teşvik eder veya kötüden sakındırır. Bununla beraber insan için var edilen her şeyde, istenilen bir fayda ve sakınılacak bir zarar daima bulunur. İnsanın fayda ve zarar dengesini kurabilmesi, yapılan fiillerin sonuçlarının iyi olana ulaşması ve sakınılan şeylerden korunması için bu

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 411.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 458.

konularda bilgi sahibi olması gereklidir. İnsanın etrafındaki her şey, fayda ve zarar esasına göre yaratılmakla beraber insanın yapısı da bu esası gözeterek özellikte yaratılmıştır. Fayda ve zararın tanınmasında akıl ve tabiata daima vurgu yapan Mâtürîdî'ye göre, aklın iyilik ve kötülüğü kavramada değişmeyen ölçülere sahip olması nedeniyle insan, onun belirlediği kriterlere uyma konusunda sorumlu kılınmıştır. Çünkü tabiat, bir şeyde gerçek anlamda iyilik ve kötülük olmasa bile sırf kendisine uygun olup olmamasına göre o şeyi değerlendirecektir. Bu nedenle tabiat objektif bir kriterle sahip olamayacaktır. Tabiatın bu özelliğine karşılık insan, akıl vasıtasıyla kendi tabiatını eğitip değiştirebilecek nitelikte yaratılmıştır. Bundan dolayı insan, akli yetenekleri nedeniyle sorumlu olmuştur.⁶⁹ Fakat Mâtürîdî, her insanın tabiat-akıl dengesini gerektiği gibi kuramaması, akli yeteneklerini yeteri kadar geliştirememesi ve buna bağlı olarak her insandaki akli özelliklerin aynı seviyede olmaması sebebiyle ahlaki değerlerin ve hikmetli davranışın bilinmesinde ve yerleşik hale gelmesinde otorite konumunda bir kişinin varlığını gerekli görür. Ona göre bu kişi peygamberdir ve peygamberin varlığı ise hikmetin bir gereğidir.⁷⁰ Hikmetin diğer önemli unsuru amaç ve sonuç ilişkisidir.⁷¹ Buna göre yapılması planlanan fiilde öncelikle iyi ve doğru bir amaç bulunmalı ve bu amacın sonucunda da iyi ve doğruya ulaşılmalıdır. Fakat sonuca ulaşmak için de çeşitli fiillerin gerçekleşmesi gereklidir ki hikmetin amelî kısmı da budur. Nitekim Mâtürîdî, fiilin sonucunun önemine dikkat çekerek Hz. Peygamber'in "Eğer bir iş yapmayı istersen o işin sonucunu iyice ve detaylı bir şekilde düşün. Şayet işin sonucu doğru olursa onu devam ettir ve tamamla. Eğer o, bir suç ve haddi aşma ise onu sonlandır."⁷² şeklindeki hadisini delil olarak getirir. Ona göre insan, fiilin öncesinde fiil hakkında inceleme ve araştırma yapmalıdır. Çünkü temyiz ehli olarak vasıflanan kişinin fiilinden maksat o fiilin sonucudur.⁷³

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 255-256.

⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 345-346.

⁷² Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam, *el-Müsannef*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-Âzami (Pakistan-Karaçi), 1983), 11: 165.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 345-346.

Buna göre belirli bir amaç-sonuç ilişkisi içinde ve akli ilkelerle uyumlu olarak gerçekleşen fiil, hikmete uygun fiildir. İnsanlık tarihinden itibaren her insanın hikmete uygun fiilin ne olduğunu bilememesi, kişisel menfaat ve isteklerin yoğunluğu gibi çeşitli nedenlerle kaos ortamının oluşması sonucunda bütün topluluklara çeşitli peygamberler gönderilmiştir.⁷⁴ Onlar, geldikleri toplumlarda hikmete uygun davranışın nasıl olması gerektiğini insanlara göstermişlerdir. O topluluklar ise bizzat peygamberleri gözlemleyerek nazari ahlak kurallarının pratik bir hale dönüşüne şahitlik etmişlerdir. Nitekim peygamberler, gönderildikleri toplumlarda öncelikle o insanlara bu dünyanın var oluş nedenini ve insanın bu dünyadaki ahlaki gayesinin ne olması gerektiğini açıklayarak insana hem yakın hem de uzak bir gaye belirlemişlerdir. Belirlenen bu gayenin aynı zamanda insani özelliklere uygun değerler silsilesini de beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür. Buna göre peygamberler, dünyanın var oluş amacının aslında yeniden dirilme esasına bağlı olduğunu, insanın akli, tabii ve nefsi duygularla yaptığı iyi ve kötü her hareketin bir karşılığının bulunduğunu akli delillerle insanlara daima telkin etmiştir. Çünkü bu dünyada yapılan her işin bir karşılığı olmayacaksa dünyanın yaratılması da saçma olacaktır. Sonuçta hikmete uygun olan da iyi insanların yaptığı iyiliklerin, kötü insanların da yaptığı kötülüklerin karşılığını görmeleridir. Bu nedenle peygamberler, insanın en ufak bir işinde dahi bu gayeyi gözeterek hareket etmesi telkininde bulunmuş ve böylece ahlaki kimliğin oluşumunda önemli ve motive edici bir güç ortaya koymuşlardır.⁷⁵ Dolayısıyla ahlaki değerlerin, bizzat rol model olan peygamber tarafından somut uygulamayla insanlara gösterildiği böylece nazari ahlak ilkelerinin ameli ahlak vasıtasıyla pekiştirilerek sabitleştirildiği görülür. Çünkü nazarî ve pratik ahlak ilkeleri, birbiriyle uyumlu olarak aynı oranda geliştirildiğinde insanın belirlenen bu gayeye ulaşması ve hikmetin gereğini yerine getirmesi kolaylaşacaktır. Bu kısımlardan biri gelişir diğeri gelişmezse insanın nihai gayesine ulaşmasının mümkün olamayacağı söylenebilir.

⁷⁴ Bakara, 2/213.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3: 86.

Ahlaki değerler peygamber tarafından somutlaştırılarak insanlara gösteriliyor ve bu değerlerin insanlar arasında yerleşmesi için mücadele ediliyorsa “Peygamberin mücadele ettiği bu değerler nelerdir?” sorusuna baktığımızda bunların genel olarak mutlak ahlaki değerler olduğunu belirtmek mümkündür. Ahlakın teorik ve pratik yönündeki uyumun sağlanarak ahlaki değerlerin yerleşik hale gelmesinde peygamberlerin bireysel ve toplumsal rolünün olduğu daha önce belirtilmişti. Nitekim Kur’an’da peygamberlerin davranışlarının anlatılmasıyla, bir bakıma teorideki ahlak ilkelerinin bizzat peygamber tarafından somutlaştırıldığı ve böylece insanların her bir olay için akıl yürütme ve düşünme gibi fikri bir çaba içine girmeksizin doğrudan canlı bir örnekle ahlaki değerleri anlama imkânına sahip oldukları görülür. Bu nedenle örnek alınması gereken davranışları sergileyen peygamberlerin aslında birer lütuf olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁶ Dolayısıyla bütün peygamberlerde ahlakın pratik ve teorik yönü uyumlu olduğu ve onlar ahlak bakımından en üst seviyede bir olgunluğa sahip oldukları için onların, yaşadıkları toplumda tüm insanları kapsayıcı ahlak ilkelerini savundukları söylenebilir. Nitekim onların ahlak bakımından toplum içindeki bu üst seviyedeki durumları Mâtürîdî’ye göre peygamberliği ispat eden en önemli delillerden birisidir. Çünkü onlar, küçük yaşlardan itibaren aklın çirkin görülen, şüphe ve ithama neden olabilen her türlü davranıştan uzaklaşmışlardır. Böylece kendi dönemlerinde yaşayan insanların da şahit olacağı şekilde her türlü ahlaki kötülüğü reddeden bir yapıya sahip olarak hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu nedendir ki inkârcılar, bir peygamberin tebliğ ettiği dini inkâr etseler bile o peygamberin ahlaki olgunluğunu ve üstünlüğünü daima kabul etmek zorunda kalmışlardır. Zira Mâtürîdî’ye göre güzel bir ahlaka sahip olan herkese insan tabiatı meyletmiş ve akıl da böylesini iyi ve doğru kabul etmiştir. Bununla beraber ona göre inkârcıların inkârlarının nedeni ise inatçılık, tebliğ edilenin karşısına olan düşkünlük, dünyevi menfaat ve şöhrat arzusu gibi nedenlerdir.⁷⁷ Aynı zamanda ona göre peygamberler bu tür bir ahlaka sahip olurken insan tabiatı ve nefsin arzularıyla mücadele etmek gibi zor olan bir şeyi gerçekleştirerek insanlara örnek

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 4: 15, 3: 142, 3: 389.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, 260-261.

olmuşlardır.⁷⁸ Onlar insanlar arasındaki birliği ve sevgiyi ortadan kaldıran, insan yapısında bulunan çeşitli arzuları ve hırsları kontrol altına alarak ahlakın pratik hayata yansımalarının nasıl olması gerektiğini göstermişlerdir. Onların hedefledikleri şey dünyevi şeref ve üstünlük olmayıp yaratıcının rızasını kazanmak olduğundan onlar, bu gayeyi gerçekleştirmek için kendi hayatlarını da tehlikeye atarak hem inançlarının gereğini yerine getirmişler hem de ahlaki bir kararlılık sergilemişlerdir.⁷⁹ Peygamberlerin bu tavırlarıyla görelî ahlaki değerlerden ziyade mutlak ahlaki değerleri esas olarak hareket ettikleri görülür. Çünkü onlar, bireysellik kaynağı olan duyguları kontrol altına alarak, benimsedikleri ahlaki ilkeler doğrultusunda kendi faydalarına olan şeyleri bile terk ederek diğer insanları kucaklayıcı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu durum ise onların benimsediği mutlak ahlaki değerlerle mümkün olabilmektedir.

Mâtürîdî'ye göre peygamber, insanlar arasındaki varlığını devam ettirirken aynı zamanda ahlaki bir gayeyi de gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ona göre âlemdaki her şey belirli bir sebep-sonuç dengesi üzerine kurulmuştur. Âlem içindeki varlıklar, belirli bir sürede hayatlarını devam ettirirken yiyecek ve içecek gibi pek çok şeye ihtiyaç duyacak şekilde yaratılmıştır.⁸⁰ Aslında insan ve diğer canlılar da kendi yapılarında bulunan sebep-sonuç ilişkisine bağlı doğal bir düzen barındırsalar da insan, akıl sahibi olmakla diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Çünkü diğer varlıklar tabii kurallar çerçevesinde hareket ederken insan, akıl ve irade vasıtasıyla fiillerini yapmaktadır.⁸¹ Nitekim tabiatı gereği bir hayvan acıktığı zaman bir başka hayvanın yiyeceğini güç kullanarak rahatlıkla alabilirken insan acıktığı zaman bir başkasının yiyeceğini istediği gibi alamaz. Eğer insan diğer kişinin yiyeceğini onun isteği dışında alırsa, onun bu fiili çalmak ve gasp etmek şeklinde nitelendirilecektir. Bu nedenle insanın gıda ihtiyacını belirli kurallar çerçevesinde gidermesi gereklidir. Bu durum ise âlemdaki doğal bir düzen içerisinde varlığını devam ettiren insanın, kendi yapısında da mevcut olan sebep-sonuç ilişkisinin gereği olan şeylerde ahlaki

⁷⁸ Kalem, 68/4.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 261.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 248.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 125-126, 220-222.

bakımdan kötü işler yapma kapasitesini kontrol etmenin gerekliliğini gösterdiği gibi ahlak alanıyla tabii alanın birbirinden farklı olduğunu da gösterir. Bu nedenle evrendeki tabii düzenin korunması gerektiği kadar insanın kendi tabii yapısı da bu düzene ahlaki bir uyum sağladığı ölçüde insanlar arasındaki uyum da devam edecektir.⁸² Dolayısıyla insanın tabii yapısında bulunan istek ve arzuların âlemdeki düzene uyum sağlaması için bütün insanları kapsayıcı ve her birine hitap eden evrenin yaratılış gayesine uygun bir takım ahlak kuralları bulunmalıdır. İşte bu kurallar her ne kadar insan aklıyla bilinecek özellikte olsa da din ile sabitleştirilmiş ve garanti altına alınmıştır. Böylece peygamber, toplumda insanların huzur ve mutluluk içinde yaşamasını sağlayan mutlak ahlaki ilkelerin varlığını gösterip kurallaşması gibi bir gayeyi ikame ederken, insanlar da peygamber vasıtasıyla öğrendikleri ahlak kurallarıyla toplumsal bir düzen içinde kendilerine ait olanla olmayı ayırt ederek mülkiyet hakkını öğrenmiş olacaktırlar.⁸³

Mâtürîdî'nin insanın kendine ait olanla olmayı peygamber vasıtasıyla öğrenmesine vurgu yapması aklımıza hangi tür ahlaki bilginin peygamber vasıtasıyla öğrenilebileceği sorusunu karşımıza çıkarmaktadır. Onun ahlak anlayışını incelediğimizde iyilik ve kötülük bakımından bilinenler ve bilinmeyenleri kendi arasında kategorize ettiği görülür. Ona göre nesne ve olaylar iyi ve kötü olma açısından ikiye ayrılır. Birincisi yapısı itibarıyla tamamıyla iyi olanlar ve tamamıyla kötü olanlardır. İkincisi ise ihtiyaç veya başka bir nedenle iyiliği ve kötülüğü değişenlerdir. İşte bu ikinci kısımda iyinin ve kötünün bilgisi için bu konuda daha bilgili bir kişinin bilgisi gereklidir ki; peygamber vasıtasıyla öğrenilecek bilgi bu kısımdır.⁸⁴ Daha açık bir ifadeyle bu tür durumlar iyiliğin ve kötülüğün akılla tam olarak bilinemediği, tabii ve nefsanî iyi ve kötü algılarının söz konusu olduğu görece durumlardır ki, burada bir tür göreliliğin hâkim olması sonucunda değerler karmaşasının var olduğu söylenebilir.⁸⁵

Bir başka yerde ise Mâtürîdî, bir şeyin genel olarak iyiliği ve kötülüğünün öncelikle akıl ile bilinebileceğini belirtir. Fakat ona göre

⁸² Pazarlı, *İslam'da Ahlak*, 181.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 248, 301-302.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 274-275.

⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 255-256.

akılın iyilik ve kötülük hakkındaki bu bilgisi herhangi bir alamet nedeniyle değil, aksine doğrudan zihinde meydana gelen bir bilgiyledir. Herhangi bir alamete dayanarak oluşan bilgi ise peygamberden gelen bir haberle ya da o şeyin iyiliği ve kötülüğü hakkında araştırmakla elde edilir.⁸⁶ Burada kastedilen bilgi türünde, aklın zorunlu olarak bildiği şeylerin ötesinde açıkça bilemediği ve sınırlarının ötesindeki meselelerde araştırmanın veya peygambere ait bir bilginin gerekli olmasıdır. Nitekim Mâtürîdî peygamberin bildirdiği iyiliğe ve kötülüğe dair bilginin hem sağlıklı akıl hem de bozulmamış insan tabiatı tarafından açık ve net bir şekilde anlaşılıp tasdik edildiğinden ve peygamberin bu bilgiye yaratılmış varlıkları davet ettiğinden ve onlar için bunu, kanun olarak belirlediğinden bahseder.⁸⁷ Buna göre hem aklın bilgi alanına giren fakat çeşitli nedenlerle iyinin ve kötünün bilgisine ulaşamadığı durumlarla hem de aklın bilgi alanının ötesindeki konularda peygamberin bildirdiği bilgi gereklidir. Aklın bilgi alanına giren konularda bozulmamış bir akıl ve selim bir tabiatla elde edilen bilginin bu şekilde açıkça bilinmesi normal şartlarda her insanın bu bilgiyi tanıyıp kabul edebileceği anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla burada aynı zamanda bir evrenselliğin bulunduğu görülmektedir ki peygamberin davet ettiği iyilik ve güzellik her sağlıklı düşünebilen insanın kabul edip benimseyebileceği mutlak ahlaki bilgidir. Buna göre peygamber hem açık ve net şekilde bilinen bilgiyi getirip kanunlaştırırken hem de karmaşık durumlara dair ahlaki sorunları da çözümlenmektedir.

İslam düşüncesinde peygamberlerin bu yönüyle aslında toplumsal ahlak bakımından önemli bir görev üstlendikleri görülür. Buna göre insanlar arasında barış ve düzenin devam etmesini sağlayan ahlaki değerler peygamber vasıtasıyla geliştirilmiştir. Nitekim Mâtürîdî'nin yukarıda bahsettiğimiz insanın kendisine ait olanı olmayandan ayırt etmesini sağlayan bilginin peygamberin getirdiği bilgiyle öğrendiğine dair düşüncesi mülkiyetle ilgili önemli bir noktayı ortaya koymaktadır. Bu bağlamda peygamberlerin toplumsal hayattaki iş bölümünün oluşmasındaki rolüne işaret eden İbn Sinâ'nın (öl. 428/1037) toplum ve

⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 5: 464-465.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 4: 69.

peygamber ilişkisi açısından Mâtürîdî ile benzer bir bakış açısına sahip olduğu görülür. İbn Sînâ, insanın toplumsal bir varlık olmasından hareketle nübüvvete ihtiyacı delillendirerek insanın diğer canlılardan farklı olarak hiç kimseden yardım almaksızın hayatını tek başına devam ettirmesinin zorluğuna değinir. Bu nedenle ona göre insanın hayatını normal bir düzen içerisinde sürdürebilmesi için toplumsal birliğin, beraberliğin ve yardımlaşmanın olması gereklidir. Nitekim kimi insanlar çiftçilikle uğraşırken, kimisi terzilikle ve kimisi de bu tür mesleklerin işine yarayacak malzeme üretmekle meşguldür. Böylece insanlar iş birliği içinde ve belirli bir iş bölümü yaparak varlıklarını devam ettirmek için şehirler oluştururlar. Buralarda yaşayan insanların birbirleriyle ilişkilerinin, belirli ahlaki kurallar çerçevesinde adaletle yürütülebilmesi gereklidir. Bunun için de kanun ve adaleti belirleyen bir insana yani bir peygambere ihtiyaç vardır.⁸⁸ Bu nedendir ki mutlak ahlaki değerlerin varlığı sayesinde ortaya çıkan göreceli değerlendirmelerdeki hataların düzeltilip toplumsal bir barışın hâkim olabilmesi için peygamberlerin ahlaki ilkeleri uygularken hikmete uygun olan fiili en doğru şekilde uyguladıkları ve bu konuda insanlığa örnek oldukları görülür.⁸⁹

Sonuç

İmam Mâtürîdî'nin ahlaki değerler anlayışı ve peygamberlik müessesesinin bu değerlere katkısını incelemeye çalıştığımız bu makalede onun insanın yaratılışındaki temel özelliklerinden yola çıkarak ahlaki değerleri iki farklı kategoride ele aldığı müşahede edilmiştir. Ona göre insan zihninin dışında iyi ve kötü daima vardır ve Allah'ın tüm insanlara yaratılışında verdiği akıl ve iyiyi kötüden ayırt etmeyi sağlayan temyiz yeteneği sayesinde insan, kendi mahiyeti itibarıyla tamamıyla iyi veya kötü olan şeyleri tanıyabilir. Tüm insanların ortak olarak bilmesi mümkün olan iyilik ve kötülük var olduğuna göre bunlara ait değerler de olmalıdır. Dolayısıyla bilgi felsefesi ve dil özelliklerinden de faydalanan Mâtürîdî, mutlak ahlaki değerlerin varlığını ispatlar.

⁸⁸ Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dârul-Afakî'l-Cedîd, 1982), 338-343.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 301-302.

Buna karşılık o, yine insanın yapısında bulunan tabiat ve nefis gibi niteliklerden yola çıkarak görelî değerlerin varlığını delillendirir. Ona göre tabiat ve nefsin algılamalarına göre yapılan değerlendirmeler aklın ilkeleriyle çatışmadığı sürece herhangi bir sorun oluşturmamaktadır. Fakat bu değerlendirmeler aklın ilkeleriyle çatıştığında ve insan, aklın ilkelerine değil de tabiat ve nefsin arzularına yöneldiğinde akli bilgiler zayıflayarak insanın iyi ve kötüyü ayırt etme yeteneği gittikçe körelip yok olabilmektedir. Dolayısıyla tabiat ve nefsin arzuları, tekrarlanan fiiller sonucunda alışkanlık haline gelip insanda bir davranış kalıbına dönüşmektedir. Bunun toplumsal boyutta yaygınlaşması ise toplumda ahlaki kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Toplumda yaygınlaşan kötülükler de ahlaki yozlaşmayı beraberinde getirmektedir. Böyle bir durumda o toplumun kendi bünyesinde ahlaki bakımdan üstünlükleri yaşadıkları toplum tarafından da benimsenen ve mutlak ahlaki değerleri en üst seviyede yaşayan peygamberler gelmişlerdir. Onlar amelî hikmet diyebileceğimiz söz ve eylem uyumunu en belirgin şekilde ortaya koyup doğru eylemin nasıl olması gerektiğini göstermişlerdir. Bunu yaparken de insanın dünyadaki konumunun, yaşama gayesinin, yaptığı her eylemde ve hayatının sonunda ulaşması gereken nihai sonucun ne olması gerektiğini akli delillerle ortaya koymuşlardır.

Genel bir çerçeve çizerek incelenmeye çalışılan bu konuda yapılan araştırmalar sonucunda Mâtürîdî'nin eserlerinde amelî hikmet konusundaki yaklaşımından ziyade nazari hikmet anlayışının daha çok ön plana çıktığı görülmüştür. Bu nedenle Mâtürîdiyye düşüncesinde amelî hikmet konusunun ve peygamber-ahlak ilişkisinin farklı açılardan incelenmesinin kelimî ilmine önemli bir katkı sağlayacağı kanısı oluşmuştur.

Kaynakça

- Bertrand, Alexis. *Ahlak Felsefesi*. çev. Salih Zeki. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Cevizci, Ahmet. “Ahlâkî Mutlakçılık”. *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci. 1: 143. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- Cevizci, Ahmet. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- Cevizci Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelam Problemi-Hüsün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16, sy. 17 (1998-1999), 55-121.
- Demir, Ramazan, “Arap Dilbilimcilerine Göre Dillerin Kaynağı Meselesi”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Ali b. Sînâ. *Kitâbü'n-necât*. thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-Afakî'l-Cedîd, 1982.
- Ebu Bekr Abdürrezzak b. Hemmam. *el-Müsannef*. thk. Habibü'r-Rahmân el-Âzami. Pakistan-Karaçi, 1983.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebi Bîşr İshâk b. Sâlim. *Makalâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, 1950.
- İbn Miskeveyh. *Tertibu's-sa'âdât ve menâzilu'l-ulûm*. çev. Hümeyra Özturan. İstanbul: Klasik, 2019.
- İbrahim Mustafa, Ahmed Hasan ez-Zeyyad, Hamid Abdülkâdir, Muhammed Ali en-Neccâr. *el-Mu'cemü'l-vasîd*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Kazanç, Fethi Kerim. “İlk Dönem Eş'arî Kelam Ekolünde Ahlaki Önermelerin Kaynağı Sorunu”. İslam Düşüncesinde Ahlaki Önermelerin Kaynağı. ed. Eşref Altaş, Merve Nur Yılmaz. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dini Temeli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

Kuçuradi, İoanna. *İnsan ve Değerleri*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

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

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

Özlem, Doğan. *Etik-Ahlak Felsefesi*. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 2004.

Özturan, Hümeyra. *Ahlak Felsefesinin Temel Problemleri*. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Özturan, Hümeyra. *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Pazarlı, Osman. *İslam'da Ahlak*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972.

Razî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Metâlibü âliye min ulûmi'l-ilâhiyye*. thk. Ahmet Hıcâzi's-Sefâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, 1407.

Seyyid Bey. *Usûl-i Fıkh Dersleri, İrade, Kaza ve Kader*. İstanbul: Dersaadet, Kader Matbaası, 1338.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed. *Nihâyetü'l-ikdâm*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyyeti, 2009.

Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali. *Nazmü'l-feraid ve cem'u'l-fevâid*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317.

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