



Mâtürîdî'de Ahlaki Mükellefiyet ve Tabîî Hukuk

Moral Obligation and Natural Law in al-Mâtürîdî

Kayhan ÖZAYKAL

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İstanbul/Türkiye
Assistant Professor, İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul/Türkiye
kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr | orcid.org/0000-0003-0243-5625 | ror.org/03a5qrr21

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Type Research Article
Geliş Tarihi 14 Nisan 2024	Date Received 14 April 2024
Kabul Tarihi 26 Haziran 2024	Date Accepted 26 June 2024
Yayın Tarihi 30 Haziran 2024	Date Published 30 June 2024

İntihal Plagiarism

Bu makale, intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with plagiarism software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Kayhan Özaykal).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Kayhan Özaykal).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Özaykal, Kayhan. “Mâtürîdî'de Ahlaki Mükellefiyet ve Tabîî Hukuk”. *Kader* 22/1 (Haziran 2024), 128-155.
<https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1468241>”

Öz

Bu makale, Mâtürîdî'nin ahlak düşüncesinde ahlaki mükellefiyetin kaynağını tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu amaçla, ilk olarak onun yazılarında bulunan ahlaka ilişkin kavram türlerinin bir sınıflaması sunulmuştur. Bu noktada üç temel kavram tespit edilmiştir: Fayda, Erdem ve Hak. Ancak bunlardan hak kavramı, ahlaki mükellefiyetin nihai temsilcisi olarak görülmektedir, çünkü ahlakın nesnel olması için bize temel olan kategorik emir kavramını tek başına sunmaktadır. Ardından ahlaki mükellefiyetin iki ana kaynağına yer verilmiştir. Biri vahiy, diğeri ise akıldır. Vahiy emir ve nehiylerle beraber ilahi rubûbiyet ve hakimiyet mefhumlarını sunarken, akıl aynı zamanda ahlâk anlayışımızı objektif mebdelerle belirlemekte ve vahiy öğretilerini desteklemektedir. Bu, ahlak alanında aklın bulgularının genellikle vahiy ile uyumlu olduğu anlamına gelir; farklılık gösterdikleri yerlerde, çoğunlukla insanlığın bilgiye erişiminin olmaması, onların doğru sonuçlara ulaşmasını imkansız kılmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî, ayrıca vahyin özellikle karanlık ve tartışmalı ahlak alanlarında gerekli olduğunu, çünkü vahyin, yokluğu halinde insanların kesin olarak bilemeyeceği yanıtlar sunduğuna dikkat çeker. Aynı zamanda tabîî hukuk teorisi doğrultusunda aklın bir mükellefiyet kaynağı olduğu ve dolayısıyla bu teorinin Mâtürîdî düşüncesinin kategorize edilmesinde temel bir yol olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre doğal dünya akla rehberlik eder ve o, insanın temel ihtiyaçları ve arzuları doğrultusunda ahlaki sonuçların çıkarılabileceği bir bilgi kaynağıdır. Özellikle Mâtürîdî, barış ve refahın insanlığın temel amacı olduğunu ve bunun ancak bir esasa sağlanabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte, Tanrı dünyanın yaratıcısı ve tasarımcısı olduğundan, Tanrı'nın bilgeliğini merkeze alan bir teoloji içinde, müteâl olan ve ahlaki belirleyen temel prensip ilahi hikmettir. Makalenin üçüncü bölümünde ahlaki motivasyon konusuna değinilmektedir. Ahlaki motivasyon ise insanların neye göre ahlaki davranabileceklerini anlamının anahtarıdır. Diğer yandan çalışmada Mâtürîdî'nin, yalnızca eylemlerin sonuçlarını dikkate alarak değil aynı zamanda objektif sebeplerle harekete geçebileceğimizi ve eylemleri ahlaki olarak yargılayabileceğimizi gösterdiği sonucuna varılmıştır. Bunun sebebi aklın, eylemleri sadece gerçekliğin tesadüfi ve sübjektif yönlerine değil, aynı zamanda kategorik mebdeler ve emirlere dayanan kriterlere göre yargılamaya izin vermesidir. Bu çalışmanın son kısmında ise Mâtürîdî'nin, David Hume'un ortaya koyduğu olan-olması gereken uçurumunu aşma bağlamında aklın, ahlaki mükellefiyetler getirdiği ileri sürülmektedir. Böylece Mâtürîdî'ye göre ahlaki mükellefiyetin kaynağının sadece vahiy emirlerine dayanmadığı, aynı zamanda akıl prensiplerinden de kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu ilkeler önemli ölçüde insan doğası ve doğal dünya üzerine yapılan gözlemlerden elde edilen sonuçların ürünüdür.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Metaetik, Etik, Ahlaki mükellefiyet, Tabîî hukuk, Mâtürîdî.

Abstract

This article attempts to determine the source of moral obligation in al-Mâtürîdî's thought. First of all, a classification of concepts of morality in his writings is presented. These concepts are found to be three in number: Utility, Virtue and Right. However, of these, the concept of right is found to be the ultimate representative of moral obligation, since it alone offers us the idea of a categorical imperative which is essential for morality to be objective. Thereafter, two main sources of moral obligation are noted. One is revelation and the other is reason. Revelation presents the notions of divine lordship and sovereignty together with the divine command and prohibition. Yet, at the same time, reason determines our moral understanding with objective principles and supports revelatory teachings. This means that the findings of reason in the field of morality are usually in accord with revelation; where they differ, it is often because humanity lacks access to the necessary knowledge, which makes it impossible for them to reach the correct conclusions. Hence, al-Mâtürîdî also notes that revelation is especially needed in regards to areas of morality that are obscure and controversial, since it offers answers that humans would not otherwise be able to know with certainty. At the same time, it is understood that reason is a source of obligation in accordance with natural law theory, and therefore this latter theory is a basic way to categorize al-Mâtürîdî's thought. The natural world offers guidance to reason and is a source of knowledge from which moral conclusions can be derived that are in line with basic human needs and desires. Al-Mâtürîdî, in particular, cites peace and prosperity as fundamental aims for humanity that can only be ensured by a guiding foundation. However, since God is the creator and designer of the world, the principle that ultimately determines the form of morality is divine wisdom. In the third section of this article, the topic of moral motivation is addressed. This is the key to understand how people can behave morally, and it is concluded that al-Mâtürîdî shows that we can act for objective reasons and judge actions morally without only taking into consideration their consequences. This is because reason allows one to judge actions according to criteria that are not based only on contingent and subjective aspects of reality but also on categorical principles and imperatives. In the last part of this study, it is suggested that al-Mâtürîdî views reason as independently bringing moral

obligations. This allows us to overcome the gap that David Hume presented between is- and ought- statements. Thus, it is concluded that for al-Mâtürîdî the source of moral obligation is not simply based on revelatory commands, but also derived from the principles of reason. These principles are to a significant degree the result of derivations made from observations on human nature and the natural world.

Keywords: Kalam, Metaethics, Ethics, Moral obligation, Natural law, al-Mâtürîdî.

Giriş*

“{Ebû Mansûr (r.h.) şöyle dedi}: Bize göre emir ve nehyin hikmeti bunların sahibini tanımaktır. Çünkü Allah, canlıların içinden insan türünü kendisini tanımakla mümtaz kılmıştır. Onları kendini tanıma yollarından uzak tutması mümkün değildi, tıpkı yararlı olan bir şeyden uzak tutmasının mümkün olmayışı gibi.”¹

Etiğin merkezinde iyi-kötü, yararlı-zararlı ve doğru-yanlış gibi çeşitli mefhumlara ait ikilikler vardır. Hangi fiillerin hangi mefhumun kapsamına girdiğini ve etik karar alma sürecimize hangi mebdelerin veya prensiplerin rehberlik etmesi gerektiğini nesnel olarak belirlemek ahlak felsefecilerinin işidir. Bu tarz felsefe, ahlaki değerlerin tabiatını, ahlaki dilin anlamını ve ahlaki olguların durumunu belirlemeyi amaçlayan metaetikte yürütülen daha temel bir çalışma türüyle desteklenmektedir. Böylelikle bu alan, ahlaki nasıl öğrendiğimiz ve bu bilginin objektif olup olmadığı gibi epistemolojik soruları da ele alır. Kendisinden önceki ve sonraki pek çok mütekellim gibi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de esas olarak bu tür sorularla ilgilenmiştir.

Ahlaki bir mükellefiyet, yaratılan düzene veya metafizik gerçekliğe bağlı olabilir. Örneğin, eğer zevk iyiye ve iyilik arayışı ahlaki bir arayışsa, zevk arayışını ahlaki bir mükellefiyet olarak görebiliriz. Ancak bu şartlı bir zorunluluktur. Çünkü ahlak, zevk veren şeylere dayanıyorsa, değişen ve çeşitlenen bireysel tercihlere de dayanabilir; bir kişiye veya kişilere zevk veren şey, başkalarına zevk vermeyebilir. Bu gibi durumlarda ahlak, radikal değişime ve yozlaşmaya açıktır. Dolayısıyla, terk edilemeyecek veya değiştirilemeyecek şartsız, nesnel ahlaki mükellefiyet fikriyle de ilgilenmekteyiz. Zahiren Mâtürîdî'nin meseleyi analiz etme şeklinin böyle olduğunu pek söyleyemeyiz, ancak onun yazılarında bu ayrımı zımnen kabul ettiğini gösteren fikirler ve eğilimler olup olmadığına bakacağız.

Bu makale, Mâtürîdî'nin ahlaki mükellefiyet anlayışını ortaya koymayı amaçlayıp ahlaki mükellefiyetin kaynağının ne olduğunu ve bu mükellefiyetin şartsız veya nesnel olarak gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğini sorunsallaştırmaktadır.

Meseleyi daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, eğer iyiyi ve kötüyü, faydalıyı ve zararlıyı biliyorsak, her durumda birincisini arayıp ikincisinden kaçınmamızı gerektiren bir zorunluluk var mıdır? Mâtürîdî, insanların neyin ahlaki, neyin ahlak dışı olduğunu çeşitli şekillerde tanıyabildiğini belirtmektedir. Ancak ahlaklı olma zorunluluğu olmadığı sürece, ahlakın en kritik parçası olarak görünse de ahlakın dışında kalan metaetiğe ait bu konuda bir tercihin zorunlu

* Bu makale “Theological-ethics and Epistemology: The Euthyphro Dilemma and the Metaethics of al-Mâtürîdî” başlıklı doktora tezimizden istifadeyle hazırlanmıştır.

¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167 (170). Alıntıların tüm tercümelemleri Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2013)'den alınmıştır. Burada görüldüğü gibi tercüme edilen kısımların sayfa numaraları parantez içinde verilecektir.

olduğu görülmektedir. Yani soru şudur: Neden iyi ve faydalı olanı yapmalıyım? Hususen şunu soruyoruz: Mâtürîdî, iyi olanı sırf iyi olduğu gerçeğine dayanarak yapmamızı öngören bir doğruluk anlayışına sahip midir yoksa aslında sadece vahyin ne yapmamız gerektiğini söylediğini mi kabul ediyordu? Bu soruyu cevaplamak için temel metinler olan *Kitabü't-Tevhid* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı inceleyeceğiz.

Mâtürîdî'nin ahlaki mükellefiyet anlayışıyla ilgili kayda değer çalışmalar arasında M. Evkuran, Y. Cengiz ve N. Ateş'in incelemeleri yer almaktadır. Cengiz ve Ateş'in çalışmaları, daha çok ahlâkın kaynağına odaklanmaktadır. Ateş, meseleye insan tabiatı açısından yaklaşım Mâtürîdî'ye göre ahlâkın nihai olarak aklın işleyişine borçlu olduğu iddiasında bulunur. Zira tabîî meyiller subjektif ve değişkenken aklın hükümleri objektif ve değişmezdir.² Cengiz ise teklif ve inşa etiği kavramları kullanarak benzer bir yaklaşım benimser. Ateş'ten farklı olarak Cengiz, Mâtürîdî'ye göre ahlakta tabîî meyillerimizin kurucu bir ehemmiyete sahip olduğunu vurgulamaktadır.³ Evkuran ise teklif konusunu daha dikkatle ele alır ve Mâtürîdî'nin uhrevî akıbetlere dair ahlaki sorumluluğu sadece vahye dayandığını iddia eder. Ancak o, aklın dünyanın düzenini kavradığını, onun fiziksel, etik ve estetik yapısını tanıdığını ve böylece tek başına hem ahlaki mükellefiyet getirdiğini hem de vahyi anlama imkanının temelini oluşturduğunu belirtir.⁴ Böylece literatürde Mâtürîdî'nin ahlâkın ve ahlaki mesuliyetin kaynağına ilişkin düşüncesinde aklın, tabiatın ve vahyin rolleri hakkında çeşitli iddialar ve vurgular yapılmıştır. Aslında Mâtürîdî'nin düşüncesi bunların hepsinin bir karışımını göstermektedir ve biz burada bu kombinasyonun ayrıntılarını açıklamaya çalışacağız.

Bu araştırmaya paralel İngilizce literatürde iki önemli çalışma bulunmaktadır. Birincisi K. Reinhart'ın *Before Revelation*, ikincisi ise A. Emon'un *Islamic Natural Law Theories* isimli çalışmalarıdır.⁵ Bu iki eserden Emon'unki, adından da anlaşılacağı gibi, doğrudan tabîî hukuk konusuna odaklandığı için bizimkiyle daha yakından ilişkilidir. Ancak ne Reinhart ne de Emon kitaplarında Mâtürîdî'yi incelememektedir.⁶

Yazımız hususen tabîî hukuk teorisine yeni açılımlar sunmakta, şartlı ve şartsız zorunluluk çerçevesinde analizler yapmakta ve konuyu ilahî hakimiyet, rubûbiyet ve bilhassa hikmetle daha yakından bağlantılandırmaktadır. Tüm bu unsurların birlikte Mâtürîdî'nin mükellefiyet anlayışını

² Nimet Ateş, "Ahlâkın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (Haziran 2021), 5-32.

³ Yunus Cengiz, "Mâtürîdî'nin Etik Yaklaşımı", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin - Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*, ed. Hülya Alper (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 123-159.

⁴ Mehmet Evkuran, "Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi", *İslam Düşüncesinde Ahlaki Önergelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş - Mervenur Yılmaz (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016), 105-136.

⁵ Kevin Reinhart, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (New York: State University of New York Press, 1995). Anver Emon, *Islamic Natural Law Theories* (Oxford: Oxford University Press, 2010). Emon'un kitabındaki ciddi bir sorun, burada Ehl-i Sünnet'in bazı alimlerini doğal hukuk teorisyenleri olarak yorumlayarak onların konularını yanlış tanıttığı gibi görünmesidir. Bk. Rami Koujah, "A Critical Review Essay of Anver M. Emon's *Islamic Natural Law Theories*", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 14/1 (2015), 1-28. Burada, Ehl-i Sünnet'in bir imamı, Mâtürîdî'yi, ahlak felsefesinde tabîî hukuk teorisinin unsurlarını benimseyen bir düşünür olarak tanımlamanın doğru olduğunu göstermeye çalışacağız.

⁶ Reinhart, Mâtürîdî'nin bazı modern Hanefî takipçilerini fihki hükümler açısından inceler. Özellikle bk. Reinhart, *Before Revelation*, 51-55. Amon ise hiçbir Mâtürîdî alimini incelememektedir.

oluşturduğu ve dolayısıyla, bunların her biri arasındaki ilişkilerin tüm etik düşüncesini anlamak için dikkate alınması gerektiği görülmektedir. İlaveten bu çalışmada, insanın tabii eğilimleri zaman içinde değişebilse de Mâtürîdî için ortak bir insan tabiatının ahlakın temelini oluşturduğu ve her ne kadar aklın faaliyetleriyle yönlendirilmeye ihtiyacı olsa da ahlakın temel bir parçası olduğu savunulacaktır.

Burada tabii hukuk teorisinin ana hatlarını çizmeliyiz. Bu teoride insanın ve dünyanın tabiatında içsel birtakım ahlaki prensiplerin varlığı varsayılır. Bu ahlaki mebdeler, insanın ve dünyanın tabiatı üzerine düşünmek yoluyla, akılla keşfedilebilir. Teori zikretmeye değer birtakım unsurları içerir. Birincisi ahlakın nesnel olduğu düşüncesidir. Ahlaki prensipler, insan yasalarından bağımsız olarak mevcuttur ve insanın ve dünyanın tabiatına dayanır. İkincisi, tabii hukuka insan akli yoluyla ulaşılabileceğine inanılır. Her fert, temel ahlaki gerçekleri ayırt etmek için rasyonel yeteneklerini kullanabilir. Daha genel olarak insan, insan olmanın ne manaya geldiğini anlamak yoluyla nasıl davranması gerektiğine ilişkin etik yönergeleri kendisi elde edebilir. Son olarak, bu tabii hukuk küllî (evrensel) kabul edilir ve kültürel, tarihî veya içtimaî farklılıklara bakılmaksızın tüm insanlara uygulanabilir.

Ahlaki mükellefiyetin varlığını ve kaynağını açıklamak için ele alınması gereken farklı türde ayrımlara sahip dört analiz tipi vardır.

1. Ahlaki Mefhumlar – İyiyi kötüden ayırma imkanı.
2. Öznel ve şartlı mükellefiyetler ve nesnel ve şartsız mükellefiyetler.
3. Ahlaki Motivasyon – Ahlaki sebeplerle iyiyi yapma ve kötüden kaçınma imkanı.
4. Olan-Olması gereken Uçurumu – Bir ahlak ifadesini (ya da “olması gereken ifadesi”), ahlakla alakalı olmayan bir ifadeye (veya “olan ifade”) dayanarak gerekçelendirme imkanı.

Tabii hukuk teorisine, kategorik (şartsız) emir, ahlaki motivasyon fikri ve olan-olması gereken uçurumuna (*is-ought gap*) bakarak bunların her birinin imkanına yanıtlar verilebileceği umulmaktadır.⁷

Makalenin ilk kısmında Mâtürîdî'nin tanıdığı ahlak türlerini ana hatlarıyla hülâsa edeceğiz. Bu, Mâtürîdî'nin ahlak anlayışının metaetik boyutunu bilinçli bir şekilde tartışmak için gerekli olan arka plan bilgisini ortaya koymaktır. Burada fayda ve erdem olmak üzere iki kavrama odaklanacağız. Özellikle fayda kavramı onun düşüncesinde merkezi bir yerde bulunmaktadır. İkinci kısımda ise Mâtürîdî'nin yazılarında yer alan ahlaki mükellefiyetin iki kaynağını tespit edip açıklayacağız. Daha önce ayırt edilen ahlaki kavramlardan ziyade, burada ahlaki zorunluluğun merkezinde yer alan bir kavram olarak hak mefhumuna ağırlık vereceğiz. Hususen bu mefhum üzerinde odaklanmamızın sebebi bunun doğrudan ahlaki zorunluluk veya mükellefiyet fikrini temsil ettiğini tespit etmemizdir. Üçüncü kısımda ise ahlaki motivasyon meselesi ele alınacaktır. Bu, ahlaki olanı tamamen ahlaki sebeplerden dolayı yapabilme yeteneğini veya başka bir deyişle, bunu sadece ahlak adına yapma kabiliyetini açıklamaktadır. Bu makalenin

⁷ Not edilmelidir ki sıralama mantiken böyle değildir. Çünkü evvela en temel meseleden başlayarak önce ahlaki olmayan ifadelere dayalı ahlaki ifadeler kurabilmemiz, daha sonra iyi ve kötü arasında ayırım yapabilmemiz ve son olarak bu ayırma uygun hareket etme motivasyonunu bulabilmemiz mantiken bu sırayla gerekirdi. Fakat iyi ve kötü arasındaki ayırım açıklandıktan sonra meseleyi daha iyi anlayabiliriz. Dolayısıyla makalemizde bu konuları, materyalin daha uygun olduğu bir sırayla ele alacağız.

son kısmı ise mükellefiyetin türetilmesi için olan-olması gereken uçurumunu tartışmaktadır. Bu, ahlakî ifadelerin ahlakî olmayan ifadelerden geçerli bir şekilde türetilmesini engelleyen mantıksal bir mânîyi ifade eder. Bu şekilde Mâtürîdî'nin ahlakî mükellefiyet sorusuna başarılı bir şekilde cevap verip vermediğini değerlendireceğiz.

1. Ahlakî Hiyerarşi ve İnsan Tabiatı

Mâtürîdî'ye göre ahlakî oluşturan değerler arasında bir hiyerarşi vardır. Birincisi, dünya hayatının zevkleri, sevinçleri ve diğer olumlu özellikleri doğuran maddî nesnelere, yaratılışa fayda ve zarar hallerinin verildiğini, her nesnenin zevk ve acı verme kuvvesiyle yaratıldığını yazar. Üstelik bu sayede insanoğlu umudu ve korkuyu da öğrenmiştir.⁸ Ayrıca *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında Mâtürîdî, dinin gerekliliğini, daha doğrusu, insanın refahı için bir temel (asl) gerekliliğini savunur. İnsanların arzularının onları rekabete ve birbirlerini yok etmeye yönelteceğini tespit ettikten sonra, insanların karşılıklı uyumu sağlayabilmeleri için bulmaları gereken bir temel varlığına da ihtiyaç duyulduğunu belirtir.⁹ Bu sebeple, Mâtürîdî, insan hayatının tabîî ve sosyal yönünü vurgular ve insanoğlunun sahip olduğu duyusal zevkleri küçümsemez, göz ardı etmez, aksine onları insan yaşamı ve refahı için iyi olanın bir parçası olarak benimser.

Duyusal zevklerin bu şekilde değerlendirilmesi esasen akıl tarafından belirli bir bağlamda gerçekleştirilir. Bu maddî fenomenler, ancak insanın ve başka canlıların fiziksel durumu üzerindeki çeşitli etkilerinden dolayı duyular tarafından öğrenilir ve akıl tarafından iyi (veya kötü) kabul edilir. Hatta Mâtürîdî, örneğin bir hayvanın kesilmesinin, onun acısını dindirmek veya insanlara fayda sağlamak için yapılabileceğini ve bu fiilin bağlamından ayrı olarak kötü olarak tanımlanamayacağını belirtmektedir. Daha ziyade bunların, zamana ve şartlara göre caiz veya caiz olmadığına hükmedilmelidir.¹⁰ Ancak, esasen buradaki ahlakî yargı, bir eylemin ahlakîliği için temel olarak duyusal faktörleri dikkate almaktadır.

Zevkle ilgili husus ise, dünyanın maddî nesnelere ve bunların sunduğu tecrübeler, benzetme yoluyla cennetin mutluluğunu hayal etmemize izin verir. Bu durum o nesnelere benzersiz bir hal kazandırır; çünkü esas olarak aynı türdeki nesnelere, hayal edilemeyecek kadar üstün ve eşsiz olsa bile ahirette de mevcuttur. Mühim olan, Mâtürîdî'nin, bunların kainata anlam kazandırdığını, aksi takdirde hiçbir anlam taşımayacak olduğunu söylemesidir. Zira imtihan yaratılışa bir gaye verir ve bu imtihanın oluşturulduğu müşahhas malzeme, insanlığın sınındığı arzu ve korku, zevk ve acı nesnelere aittir.¹¹

İkincisi, ahlakî ehemmiyete sahip teleolojik mefhumlar Mâtürîdî'nin yazılarında da açıkça görülmektedir. Onun sahip olduğu fakat sonraki öğrencilerinin terk ettiği görüş, her nesnenin kendi tabiatı ve tabîî eğilimleriyle yaratıldığı yönündeydi.¹² Mesela Mâtürîdî, insanın konuşma

⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi (Beirut: Dâru's-Sadr, 2010), 245, 249.

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67-68, 248. Ayrıca bk. 261, 302.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274-275.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167-168, 175-177, 245, 256.

¹² Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67, 74, 78-79, 88, 98, 167, 184, 210. Bu bağlamdaki düşüncesinin ana değerlendirmeleri için bk. Richard M. Frank, "Notes and Remarks on the Ṭabâ'î in al-Mâtürîdî", *Mélanges*

yeteneğinin dil organında bulunmadığını, eğer öyle olsaydı diğer hayvanların da konuşabilecek olduğunu söyler. Aksine Allah bu kabiliyeti bilhassa insanlarda yaratmıştır.¹³ Bu konu metafiziksel incelik kadar ahlaki manayla da yüklüdür, çünkü Mâtürîdî'nin iddiası, nesnel olarak, yaratılmış tabiatlar gibi hüsün ve kubhun da var olduğudur.¹⁴ Yani, iyi ve kötü, ve dolayısıyla ahlak, dünyanın nesnel bir parçasıdır.¹⁵ İnsanların kendileri için tasarlanmış olan yetenekleri ve dolayısıyla onlar için amaçlanmış olan hedefler vardır. Bu durum insan için neyin erdem, neyin iyi olduğunu belirlememize yardımcı olur. Böylece aslında teleolojiyle erdem etiği ve tabîî hukukun ikisi, dünyanın içeriğine ilişkin karşılıklı olarak desteklenen kardeş teorileri temsil eder.

İnsanlara gelince, Mâtürîdî, onların daha yüksek bir gücün varlığının kanıtı olarak kendi yapıları ve dünyanın yapısı üzerinde düşünme yeteneğiyle yaratılmış olmaları konusunda eşsiz olduklarını açıkça belirtir.¹⁶ İnsan, fiillerini şuurlu olarak seçebilen ve tabîî eğilimlerini bir dereceye kadar göz ardı edebilen bir akla sahiptir. Hatta haseni kabihten ayırma kabiliyetine sahip olduğu için davranışlarından mesul tutulur. Onu eşsiz ve diğer canlılardan üstün kılan da budur.¹⁷ Bu sebeple, tabiatlarına özgü insanın temel bir "başarısı", ahlaki konularda akıl bulgularına göre hareket etmektir.

Mâtürîdî insani faziletleri sistematik olarak tartışmasa da bunlara dolaylı olarak anlamlı şekillerde atıfta bulunur. Örneğin Mâtürîdî, ilahî va'din yerine getirilmesinin, imanı ahlakiyle ve onu yansıtan şeylerle doğrulayanlar için (*lillezîne hakkakû'l-îmân bi-ahlâkihi ve mâ delle 'aleyhi*) olduğunu belirtir. Topaloğlu'nun işaret ettiği gibi "imanın ahlaki" tabiri, Hz. Peygamber'e "imanın efdali nedir?" (yani "en yakışır sıfatları nedir?") sorusunun yöneltildiği bir hadise göndermedir. Bu suale Hz. Peygamber "iyi karakter" (*huluk-ı hasen*) diye cevap verir.¹⁸ Dahası, Mâtürîdî, erdemlerinin peygamberleri diğer insanlardan ayırt ettiğini ve onlar için bir kanıt görevi gördüğünü söyler. Bahsettiği bu erdemler cömertlik, yiğitlik, merhamet ve şefkat, dünyaya değer vermeme ve halkın problemlerini üstlenmedir.¹⁹ İnsanlığın geri kalanına gelince, erdemler daha çok mücadele ile kazanılır. Çünkü Tanrı, kolay ve zor, güzel ve çirkin olan şeylerin olduğu dünyayı tasarladı ve çoğu zaman güzel olan zor ve çirkin olan kolaydır. Dolayısıyla, güzel olanı yapmak aynı zaman onda kişi

d'Ismaologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel parses collègues, ses élèves et ses amis, ed. P. Salmon (Leiden: Brill, 1974), 137-149, özellikle. 139, dip. 10; Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, çev. Rodrigo Adem (Leiden: Brill, 2015), 256-257, dip. 109; Alnoor Dhanani, "Al-Mâtürîdî and al-Nasafî on Atomism and the Tabâ'î", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 65-76.

¹³ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Yavuz – Bekir Topaloğlu. 12. Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 102.

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, "İmam Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Matürîdî ve Matürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 56.

¹⁵ Mâtürîdî'nin tartışmalarının birçoğunda buna işaret edilir. Örneğin, bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 240, 245, 274-275, 301.

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 233.

¹⁷ Örneğin, Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 222, 302-304.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 441, dip. 5. atf, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/385.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 262.

olarak güzel olmayı, yani erdemli olmayı içerir.²⁰ Diğer yandan Mâtürîdî, erdemli davranışın (insan nefesine değil) insan doğasına uygun olduğunu da söyler.²¹

Bu inceleme sonucunda Mâtürîdî düşüncesinde iki ayrı ahlak kategorisinin olduğu ortaya çıkmaktadır: iyilik ve erdem. İyiliğin mahiyeti, haz getiren şeyi elde etmek ve acı getiren şeyden kaçınmaktır. Oysa erdem, akılla karmaşık bir şekilde bağlantılıdır; çünkü akıl, yalnızca haz veya anlık tatminin yönlendirdiği davranışlarda bulunmaktan kaçınmamızı sağlar. Yine akıl, başkalarının iyiliğini düşünmemizi ve fiillerimizin kalıcı sonuçlarını kavramamızı sağlar. Esasen erdem, belirli bir durum için uygun davranış biçimini gösterme kapasitesinden doğar. Faziletli davranış yoluyla salt hazzın ötesinde bir şeye sahip olduğumuzu belirtmekte yarar var. Bu sebeple çabalarımızın potansiyel sonucu mutluluk ve hoşnutluğun kazanılmasıdır. Allah, özellikle bu ahlaki umdeler açısından, insanın tatminkar ve verimli bir yaşam sürmesine din aracılığıyla bir temel oluşturmaktadır.

2. Teklîfin İki Kaynağı

Her ne kadar Mâtürîdî'ye göre iki tür ahlakın olduğunu tespit etmiş olsak da şimdi ahlaki mükellefiyet fikriyle yakından alakalı olan bir başka ahlaki kavramın daha olduğunu tespit etmeye çalışacağız. Bu, ister bir eylemi üstlenmek için olumlu bir vazife, ister bir eylemden kaçınmak için kaçınma vazifesi olsun, insanların yerine getirmek zorunda olduğu vazifeler açısından tanımlanan hak mefhumudur. Ayrıca bu teklîfin iki kaynağı olduğunu göstermeye çalışacağız: İlahi emir ve akıl. Teklîf, neyin yararlı ve zararlı olduğunu, neyin iyi neyin kötü olduğunu veya neyin faziletli neyin doğru olduğunu bilmekten ziyade, neyi yapmakla mükellef olduğumuzu söyler. Nasıl ki bu dünyada zevk aramak kendi başına bir hak teşkil etmiyorsa, aynı şekilde ahiretteki nimetleri aramak da kendi başına bir hak teşkil etmez. Zira bunlar, en çok ayırt edilmesi gereken farklı mefhumlara işaret etmektedir.

2.1. Vahye Dayalı Mükellefiyet

Hak mefhumu Mâtürîdî tarafından çeşitli şekillerde ifade edilmiştir. Mâtürîdî normatif olarak değerlendirilebilir belirli fiillerin oluşturulması için ilahi bir emrin olması gerektiğini kabul eder. Bu belki de teizm için ahlaki bir zorunluluğun en açık kaynağıdır. Mâtürîdî, Allah'ın en çok hikmet, kudret ve ilim sıfatlarından bahseder ve "Allah dünyayı neden yarattı?" sorusunu "Allah neden her şeye kadirdir veya her şeyi bilendir?" sorusu gibi geçersiz olarak değerlendirir.²² Mâtürîdî iki mühim noktaya değinmektedir. Öncelikle Allah, dünyayı kendi birliğine ve hikmetine hidayet eden bir rehber kılmıştır ve yaptıklarından sorumlu olan insanları bu hidayetten mahrum bırakması düşünülemez. İkincisi, böyle bir dünyanın var olması ve ahlaken sorumlu kimsenin olmaması da aynı derecede akla aykırıdır. Zira bu sorumluluk olmasaydı, Mâtürîdî, insanlığın yalnızca yok olmak için yaratılmış olacağını ve bu gibi durumlarda insan hayatının manasız olacağını belirtir. Dolayısıyla yaratılış düzenine uygun olarak emir ve nehye ihtiyaç vardır.²³

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 302. Hatta Mâtürîdî, başka bir bağlamda şöyle yazar: "Erdemli varlıkların birbirlerine oranla üstünlüklerinin fiillerinin üstünlüğüne bağlı olduğu herkesin malumudur." Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 316 (357).

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 192, ve ayrıca bk., 163-164, 202.

²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 248-249.

Böylece Mâtürîdî'ye göre dünyanın, hikmet sahibi bir yaratıcının varlığına dayalı olarak metafiziksel manasına işaret ettiğini görebiliriz.

Va'd ve va'îd konusunda ise Mâtürîdî'nin odak noktası değişmektedir. Zira o, bir amelin bir faydası olmadıkça, insanın o ameli yapmaya meyletmeyeceğini belirtmektedir.²⁴ Mâtürîdî'ye göre emir ve nehiylere itaat dahil her şeyin motivasyon gerektirdiği görülmektedir. Hatta o, bu dünyadaki şeylerin ahiretteki mükâfat ve cezalara işaret olduğunu söylemektedir.²⁵ Ahlaki motivasyonla ilgili bu mevzuu aşağıda tartışacağız.

Uhrevî ceza ve mükâfat, insanoğlunun bağımsız olarak doğrulayamayacağı bir hikmet yönüne dayanmaktadır. Zira Evkuran'ın zikrettiği gibi Mâtürîdî, aklın vahiyden bağımsız olarak ulaşabildiği varsayılan bilgiler arasında ahiret bilgisine yer vermemektedir.²⁶ Dolayısıyla ceza ve mükâfat ancak ilahi takdirle gerçekleşir. Yani cennet ve cehennem vahiy yoluyla bilinir ve insanlar akla göre değil, ilahi mesaja verdikleri tepkiye göre değerlendirilir; bundan ötürü Allah'ın çağrı ve emrine doğrudan cevap vermiş olurlar. Ayrıca vahyin, yalnızca aklın kullanabileceği ahlakla değil, daha spesifik olarak uhrevî hayatla da ilgili olan ahlaki bir bilgi kaynağı olduğunu görüyoruz. *Kitâbü't-Tevhîd*'de vahiy, üç bilgi kaynağından biri olarak yer alır ve bu anlamda onun yerini alabilecek hiçbir şey yoktur.²⁷

Ayrıca insan aklının kesin olarak çözemediği ve ahiretle hiçbir epistemolojik bağlantısı olmayan, bu hayata ilişkin ahlaki sorunlar da vardır. Yani ahirete inansın ya da inanmasın her insanın yaşayabileceği, merak edebileceği konulardır bunlar. Mesela bir kişinin ülkesine hizmet etmek veya bunun yerine ailesine bakmak gibi birçok meselede yapılması gereken şeyin ne olduğunu bilmesi zordur ve ilahi öğretilerden alınan vazifeler, aklın herhangi bir şeyi kesin olarak belirleme yeteneğinden yoksun olduğu alanları içerir.²⁸ O halde bu anlamda vahiy, aklın iyi veya kötü kabul ettiği şeyleri doğrulamaz, aksine belirsiz kalan konulara yanıtlar verir.²⁹ Özellikle ferdî ve içtimaî ahlak ve hukukta durum böyledir. Burada vahiy, insanlığı sonsuz spekülasyonlardan ve anlaşmazlıklardan kurtarır.

Daha da açık bir şekilde vahiy, aynı zamanda Tanrı'nın insanlardan talep ve onları davet ettiği belirli ibadet biçimlerini de içerir ve böylece vahiy, akıl yoluyla bilemeyeceğimiz şeylere de sahiptir.³⁰ Mesela Mâtürîdî'nin aklın bu dünyada imtihanın gerekliliği sonucuna varmadığı düşüncesinde olduğunu biliyoruz.³¹ Aksine, yalnızca vahye has olan ve Allah'ın ceza ve mükafatı doğrultusunda helal veya haram olarak bilinen şeyler, bu şekilde yalnızca Allah'ın yetkisinde sınıflandırılır.³² Gerçekten de, mutlak hâkim olarak, yalnızca Tanrı, kendi otoritesine dayanarak

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 249, 353.

²⁶ Evkuran, "Ahlâkın Temellendirilmesi," 117.

²⁷ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70-72.

²⁸ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 248, 297-298, 300.

²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252-253.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın – Bekir Topaloğlu, 4 Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 112.

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 192.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/293.

yasak koyabilir.³³ İnsan için O'nu tanımanın ve O'na şükretmenin gereği, O'nun emir ve yasaklarına uymaktır.³⁴ Dolayısıyla, O'na inandığımız ve O'nun her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve eksiksiz hikmet sahibi olduğuna iman ettiğimiz sürece, Tanrı'nın emrine itaat etmek bizim için tabîî ve gerekli olur. Durumun böyle olması, Allah'ın emrinin geçerli olduğu ve içerdiği herhangi bir ödülün dolayısı değil, sadece Allah'ın emri olmasından dolayı bir mükellefiyete işaret ettiğini göstermektedir. Fakat Mâtürîdî, bir bakıma Allah'a itaati şükran duygusuna bağlayarak bu itaati şarta bağlar; ve dolayısıyla Tanrı'nın emri doğası gereği şartlı bir emir haline gelir. Zira Mâtürîdî bunu belirtmese (ya da kabul etmese) de, demek ki nimet yoksa şükretme zorunluluğu da yoktur.³⁵ Ancak bir başka açıdan bakıldığında emir küllî bir geçerlilik kazanır, çünkü nimetlerin arasına hayatın kendisi ve beraberinde gelen her türlü neşeyi ve hiç olmazsa Allah'ın rızasını (ve cennete bir yer) kazanma fırsatını da katarsak,³⁶ o zaman fert hayatta olduğu sürece, itaatin temeli Allah'a şükran borcu olacaktır. Kısaca insanın şükran duygusundan kaçınması, hiç var edilmemiş olmasına bağlı olacaktır ve dolayısıyla insanın varoluşsal olarak inkar edebileceği bir durum değildir.

Buna bağlı olarak ibadet gibi ahlaki amellerin oluşması ancak ilahi bir hikmettir, çünkü akıl, ibadetin şekillerinin nasıl olması gerektiğini bilemez. Hikmet mefhumunda ise Mâtürîdî hem teleolojik hem de deontolojik yönleri birleştirir. Bilhassa hikmet Mâtürîdî tarafından iki şekilde tanımlanmıştır. Birincisi isabettir, yani amaçlanan hedefe ulaşmak için doğru şeyleri yapmaktır. İkincisi ise, "her şeyi yerli yerine koymak" yani doğru ve adil olanı yapmaktır.³⁷ Rudolph ikincisini "tüm konseptin odak noktası" olarak nitelendirir.³⁸ Fakat iki mefhum birbiriyle yakından ilişkilidir ve aynı düşünceyi farklı vurgularla ifade ettiği söylenebilir. Aynı zamanda bunlar kapsam olarak geneldir ve spesifik ayrıntılar içermemektedir. Dolayısıyla insan aklı, vahiyde belirtilen şartlar dışında vahyedilen bu ahlakın tam bilgisine ulaşamaz. Bunun sebebi, cennetin Allah'ın yarattığı bir yer olması ve O'nun, ister bu hayatta ister ahirette, insanları ödüllendireceği veya cezalandıracağı şartları kendi takdiriyle belirlemesidir. Dolayısıyla ilahi emrin kapsamı, yalnızca

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 297; *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/293. Bu durum, bütün diğer hükümdarların otoritesinin mutlak olmadığı veya bir başkasının otoritesine dayandığı anlamına gelir.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167-168. Ayrıca bk. Evkuran, "Ahlâkın Temellendirilmesi", 122, 128-29; Alper, *Akıl-Vahiy İlişkisi*, 195-198.

³⁵ Tanrı ile insan arasındaki bağın şartlı olarak kavramsallaştırılması, teolojik söylemde hukuk dilinin kullanılması olarak değerlendirilmiştir. Bk. Sophia Vasalou, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 52-54. Mâtürîdî'nin usulünün de bu şekilde anlaşılabilir ve anlaşılamayacağı kesin olmamakla birlikte, onun düşüncesini bu yaklaşım açısından incelemeye değerdir.

³⁶ Burada yararlandığımız, teklifin başlı başına şükran gerektiren bir şey olduğu görüşü, başka kelimelerin görüşüyle kıyaslanabilir. Örneğin Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, 6.1 Cilt, thk. A. Fuad el-Ehvani (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme, 1962), 34-41; 9. Cilt., thk. Revfik et-Tavil - Said Zayid (Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ty.), 61-72; 14. Cilt., thk. Mustafa es-Sekka (Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 53, 64, 110-111.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102. Bu, Eş'ariyye'ye göre "doğruyu yapmak" kelimesine verilen standart manadır. Ayrıca bk. Richard M. Frank, "Moral Obligation in Classical Muslim Theology," *The Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983), 207.

³⁸ Ulrich Rudolph, "Al-Mâtürîdî's Concept of God's Wisdom," *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 52-53.

ilahi mükafat ve cezayı getiren şeyle alakalıdır ve bu sonuçlar, doğrudan ilahi fiil çerçevesinde bahşedilir.³⁹

Bu sebeple, ileri süreceğimiz gibi Mâtürîdî, tabiaten zevke eğilimli ve hoş olmayan şeylere karşı olduğumuzu işaret ederek, tabiatımızda ahlaki mükellefiyetin bir temelini bulunduğunu ortaya koyuyor gibi görünmektedir. Daha sonra ayrıntılı olarak göreceğimiz üzere, bu ve daha başka durumlar Mâtürîdî'nin düşüncesini geniş anlamda tabîî hukuk ahlak teorisi geleneğine yerleştirir. Her ne kadar kesin bir ifadeyle tabîî hukukun ahlaki mükellefiyetler için vahyî bir temeli olduğu söylenemese de, vahyin Tanrı'ya itaati gerekçelendirmek ve teşvik etmek için atıfta bulunduğu ve kullandığı bir temel olduğu iddia edilebilir.

Dikkate alınması gereken başka bir vahiy yönü daha vardır: Allah'ın rubûbiyeti ve hakimiyeti. Bunları bir arada ele alarak, en azından kısmen vahiy türü olarak görebiliriz; çünkü bize, Mâtürîdî'nin sunduğu aklî delillerden ziyade, Allah'ın sıfatlarının tüm dizilişini ve mükemmelliğini anlatan vahiydir. Kur'ân-ı Kerîm bize Allah'ın cömertliğini, merhametini, kudretini, adaletini ve her insanla olan yakın ilişkisini temsil eden pek çok ismini verir ve bunları örneklerle ve bağlamlarla açıklar.⁴⁰ Daha sonra ele alacağımız gibi, Mâtürîdî'nin görüşüne göre bu aklî delillerin aynı zamanda bir ahlâkî mükellefiyet kaynağı sağlamadığını söylememize gerek yoktur. Ancak bu delillerin açıkladıkları ilahî sıfatların sayısı ve bu açıklamanın kapsamı bakımından sınırlı olduğu görülmektedir.⁴¹ Üstelik Allah'ı anlamamızda vahiy kadar akıl da yeterli olsa bile, vahyin bu anlayışın da kaynağı olduğu ortadadır. Bu sebeple Mâtürîdî bazen, daha spesifik argümanlarını desteklemek için doğrudan Kur'ân'daki delillere işaret eder. Mesela Kur'ân, Allah'ın tek yaratıcı olduğunu söyler. Bunu esas alan Mâtürîdî, O'nun yalnızca ilk yaratıcı değil (ki buna akılla ulaşmıştır), aynı zamanda tek yaratıcı olduğunu ve O'nun tarafından yaratılmış hiçbir yaratıcının olmadığını da söyler.⁴² Vahiy delilleri aynı zamanda, örneğin Allah'ın rubûbiyetine, hakimiyetine ve ulûhiyetine de dikkat çeker; Mâtürîdî, Allah'ın yaratılışla ilişkisi hakkındaki tartışmalarında bunu not eder.⁴³ Öyle ki,

“O'nun rubûbiyyetinin bize yüklediği görev kendisini tanımak, O'na kul olmanın gereğini ve emrini bilmek, üzerimize vacip olan itaat ve tazimi yerine getirmek, söylediğimiz ve yaptığımız her şeyin cevabını vermeye hazırlanmaktır.”⁴⁴

Böylece Allah'ın rubûbiyetini ve hükümdarlığını vahiy yoluyla öğrenmek, insana birtakım vazifelerin temini için yeterlidir. Hatta Mâtürîdî, ilahî emrin ihtiyaç duyulan yerde verilmesinin, Allah'ın rubûbiyeti ve hakimiyetinin zorunlu bir sonucu olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ Bu mükellefiyet kaynağı özel bir mana taşır, çünkü ahlaki sorumluluğun bu şekilde gerçekleştirilmesi, ulaşılabilecek bir hedefi veya kazanılacak bir nesneyi zikretmeye ihtiyaç

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 254.

⁴⁰ Musa Coşar, *İmam Matürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ* (İsparta, Fakülte Kitabevi, 2002).

⁴¹ Bu daha fazla tartışılması gereken bir noktadır. Mâtürîdî bazen aklî delillerden Kur'ân'da bildirilen Tanrı kavramına çok hızlı atlar. Yani vahiyden aldığı ilahî sıfatları, sanki aklî delillerden çıkmış gibi o delillere sonuç olarak ekler. Maalesef bu enteresan konuyu burada daha fazla inceleyemeyeceğiz.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 312, ve ayrıca bk. 321.

⁴³ Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 175-176, 193, 365, 393.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 202 (215).

⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 393.

duyulmadan olur ve dolayısıyla şartsızdır; bu durum, insanın herhangi bir olumsal durumundan ziyade, Tanrı'nın Kendisi olmasına ve insanın da kim olduğuna bağlıdır. Yani, bu sorumluluk temel olarak Tanrı'nın mahiyetine ve insanın Tanrı'yla ilişkisine ve kendi metafizik konumuna bağlıdır.

Vad ve vaid'e yapılan vurgu ve bunların işaret ettiği zevk ve acı ihtimali sebebiyle, vahiy üzerine kurulu bilhassa şarta bağlı ahlaki mükellefiyetin mühim bir yönü vardır. Yani fiilin belli bir mükafat için yapılması gerekir. Peki mükafatın yokluğu o fiilin yapılması gerekmediği manasına mı gelir? Bu meselenin üç boyutu var gibi görünüyor. İlk olarak Mâtürîdî, hoş olanı aramanın ve acıdan kaçınmanın tabîî durumumuzdan kaynaklandığına, dolayısıyla tabiatımızın bizi ilahi emirlere uymaya sevk ettiğine işaret edebilir. İkincisi, ilahi emirler olmasa bile, fitratımız gereği, bize mutluluk getirecek şeyleri yapmanın basiretli olacağını söyleyebiliriz. Mâtürîdî bu hususu çok fazla vurgulamasa da düşüncesinde zımni olarak mevcuttur. Bu ihtiyatlı davranış, tabiat kanunları hakkında bildiklerimizi takip etmek olacaktır. Nitekim dünyayı bu şekilde tasarlayan yaratıcının tanınmasıyla, tabiat aracılığıyla bizim için iyi olduğunu anladığımız şeyleri O'nun bizim için amaçladığını anlayabiliriz. Üçüncüsü, doğrudan doğruya Allah'ın rubûbiyeti ve hükümdarlığından gelen vahyedilmiş emirlerin başka bir boyutu daha vardır. Bu hükümdarlık, O'nun kim olduğuna bağlı olarak bizim üzerimizde hakları olduğu anlamına gelir.

2.2. Akla Dayalı Mükellefiyet

Aklın faaliyetleri arasında, eşyanın sebeplerini ve esaslarını bilmek için tabîî düzeni incelenmesi, gelecekteki hadiseleri tahmin etmemize ve zararlı sonuçlardan kaçınacak ve fayda sağlayacak şekilde davranmamıza izin vermesi vardır.⁴⁶ Bu neticeler, ibret almak ve fikir yürütmekle elde edilir ve bir sonuca ulaşmak için duyular gibi diğer ilim yollarının sağladığı bilgilerden yararlanır.⁴⁷ Buradaki çalışmamız açısından belki de en mühim olanı, Mâtürîdî'nin kötülüğe karşı erdemliyi seçmenin akıl açısından iyi olduğunu belirtmesidir.⁴⁸ Bu bağlamda, Mâtürîdî'nin vahiyden bağımsız olarak ahlaki bir mükellefiyetin varlığını kabul edip etmediğini de sormalıyız. Vahyin ahlaki zorunluluklar içermesi, mükellefiyetin yalnızca vahiy tarafından oluşturulduğu anlamına gelmediği gibi, zorunlu olarak aklın böyle bir otoriteye sahip olmadığı manasına da gelmez; aklın neye izin verildiğini ve neyin yasaklandığını idrak etmesi aksini işaret eder. Nitekim ahlakın hakikati içsel olarak, yani kaynağından ziyade muhtevası itibarıyla kavranmadan vahyin ilâhî emirleri hiçbir zaman tam olarak anlaşılabilir.

Mâtürîdî açıkça akli, iyiyi ve kötüyü, faydalıyı ve zararlıyı, doğruyu ve yanlış tanımanın epistemolojik aracı olarak tanımlar. Hatta Mâtürîdî şöyle der: "Allah doğruluk ve adaleti akılların nazarında güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiş, bunların birincisini muazzam ve değerli, ikincisini bayağı ve değersiz olarak gönüllere yerleştirmiştir."⁴⁹ Ayrıca helal ve haram da ancak vahiyle bilinebileceği gibi, bilindikten sonra akılla anlaşılabilirdiği de açıktır.⁵⁰ Bu, vahiyden ayrı olarak cevaz ve yasaklığın akla dayalı olarak mevcut olduğunu güçlü bir şekilde ortaya

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166, 204, 302, ve ayrıca bk. 169, 170.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 237, 254.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 240.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 353 (274).

⁵⁰ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu, 6. Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 290.

koymaktadır; aksi takdirde akıl bunları idrak edemezdi.⁵¹ Yani ahlak (tamamen olmasa bile) temelde akla dayanır; çünkü akıl bunları kavrayabiliyorsa, kendi mebdelerine aykırı olmadığını bilmek manasında kendisinin belirleyemediği şeyleri de kapsayabilir.

Ancak bunların hiçbiri bize ahlakın tanınmasından ahlaki olma mükellefiyetine geçiş için bir araç sağlamaz. O halde bunların hepsinin, gerçekleştirilmelerine ilişkin normatif bir değer olmaksızın tanındığını mı savunacağız? Aksine Evkuran, Mâtürîdî'ye göre ahlaki değerleri tanıma yeteneğimizin insanlara temel bir ahlaki sorumluluk biçimi verdiğini belirtmektedir.⁵² Bu aslında, teolojik bir kaynağın dışında bir mükellefiyet kaynağının olduğu manasına gelir ve onları ahlaki kılan da budur. Hatta Mâtürîdî, iyiyi kötüden ayırma kabiliyetimiz sebebiyle amellerimizden mükellef yaratıldığımızı ve Allah'ın iyiyi akla güzel, kötüyü ise çirkin kıldığını söyler.⁵³ Dolayısıyla vahyin nihai otorite olduğunu fakat her zaman ilk otorite olmadığını söyleyebiliriz çünkü Mâtürîdî'ye göre vahiy gelmeden ve ilahi emirler duyulmadan evvel Allah'ı aramak, Allah'a inanmak ve O'na şükretmek gerekir.⁵⁴ Evkuran'ın belirttiği gibi Mâtürîdî'nin sıklıkla kullandığı üç örnek vardır: Allah'a şükür, adaletin güzelliği ve zulmün çirkinliği.⁵⁵ Ancak daha da temel olan tevhid inancıdır ki Mâtürîdî bunu bir bütün olarak ahlakın “zorunlu şartı” kabul ediyor görünmektedir.⁵⁶ Bu soruya aşağıda tekrar dönmemiz gerekecek.

Fakat tablonun biraz karmaşık olduğunu söylemeliyiz çünkü konunun bu şekilde tasvir edilmesi, konuyu aslında insanın bakış açısına yerleştirmektedir. Metafizik açıdan ise değerlendirme farklıdır: Tanrı'nın ezeli, ilahi hikmet sıfatı göz önünde tutulur ve O'nun katında ezeli bir akıl standardı yoktur. Aksine, Mâtürîdî, hikmete göre ilahi emirlerin vahyinin dünyanın yaratılışıyla birlikte gerekli hale geldiğini söyler.⁵⁷ Bu, yaratılışın amacı ve yapısı göz önüne alındığında, belirli fiillerin zorunlu olarak takip edildiği manasına gelir.⁵⁸ Yani Allah'ın dünyanın yaratılışına bir hedef belirlemesiyle, o hedefe ulaşmak için uygun olan her şey, hikmet gereği gerekli hale gelir.

O halde etiğin esası, en temel haliyle Tanrı'nın hikmetidir ve dolayısıyla diğer tabiat ve ahlak yasalarının yalnızca ifade ettiği veya bir şekilde düzenlediği bir fazilettir. Daha spesifik olarak ahlakın temelini oluşturan kanunların kendisi de “isabet” olarak tanımlanan ilahi bir erdemdir; bundan daha temel ve daha kapsamlı bir erdem olamaz. Çünkü diğer tüm erdemlerin, hikmet tarafından tanımlanan özel yerleri vardır. Bu sebeple cömertlik, sebat, nezaket ve diğer tüm erdemler, “hikmetli” olduklarında sergilenmelidir. Bu bakımdan Mâtürîdî'nin Aristoteles'in çizdiği yolu takip ettiği ve bunu iki şekilde yaptığı görülmektedir: Birincisi, Aristoteles, “güzel ve adil” olanın, iyi bir eğitim ve yetiştirmeyle tabîi olarak tanınıp daha fazla açıklamaya gerek

⁵¹ Alper, *Akil-Vahiy İlişkisi*, 84.

⁵² Evkuran, “Ahlâkın Temellendirilmesi,” 122, 128-129.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 301.

⁵⁴ Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 316.

⁵⁵ Evkuran, “Ahlâkın Temelleştirilmesi,” 129.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 457-458. Bu, daha fazla ele alınmayı hak eden ve dikkat çekici bir öğretilerdir. Her ne kadar bunu burada tartışamayacak olsak da Mâtürîdî'ye göre salt iyiyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneğinin üzerimize bir mükellefiyet getirdiğini düşünürsek, o zaman ahlakın da ayrıca bu gerçeklikten kaynaklandığını söylememiz gerekir.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168, 248.

⁵⁸ Mâtürîdî'nin defalarca Tanrı'nın asla amaçsız hareket etmediğini ısrarla vurguladığını belirtmekte fayda var. Örneğin bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, 67, 192, 202-203, 296.

kalmaksızın “basitçe bilinmesini” beyan etmektedir – ve Mâtürîdî'nin düşüncesi de bu teoriyle uyumlu görünür.⁵⁹ İkincisi, Mâtürîdî gibi Aristoteles de hikmeti kapsayıcı bir erdem olarak ele alır ve bunu adaletle yakından ilişkilendirir.⁶⁰

Mâtürîdî'ye göre akıl, dünyayı anlamamızı sağlar ve akıl gerçekliğe erişme ve onun manasını çıkarma aracımızdır. Demek ki akıl eşsiz bir yeteneğe sahiptir ama bu yetenekle birlikte insanoğlunun ilk sorumluluğu da gelir: Rabbini ve Yaratıcısını tanımak. Dolayısıyla insanın ilk ahlaki mükellefiyeti epistemolojiktir ve tefekkür, istidlâl gibi rasyonel işlemlerle yerine getirilir.⁶¹ Ancak bu teklîf akıl yürütme yeteneğiyle birlikte gelir. Dolayısıyla Mâtürîdî, insan ile Allah arasındaki bezm-i elest ahdinin lafzî yorumunu reddeder. Daha ziyade bu anlaşmayı, tabiatta O'nun işaretlerinin bulunduğu dünyadaki insanın durumunun bir mecazı olarak tevil eder. Başka bir deyişle “ilk antlaşma”, bilge Yaratıcının tanınmasıyla gerçekleşir.⁶² Fakat bu sadece vakaların sebeplerini aramak için aklın kullanılmasıyla gerçekleşebilir. Nitekim Mâtürîdî, aklımızı ihmal etmememiz gerektiğini ifade eden bir dil kullanır.⁶³ Aslında bu vurgunun yansımaları olarak *Kitâbü't-Tevhîd*, dini bilmenin delillere dayalı bir zorunluluk olduğunu ileri süren gözlemleri ortaya koyduğu epistemolojik bir tartışmayla başlar; bu mükellefiyet de vahiyden önce gelir.⁶⁴ Allah'a inanma mükellefiyeti, yaratılışın tasarımını ve yapısını dikkate alma zorunluluğunu da beraberinde getirdiğine göre, bu iki fiilin doğruluğu da zimnidir. Akıl bize Allah'a ibadet etme mükellefiyetimizi verirken, emir ve yasakların vahyedilmesi insanlığa Allah'ın nimetleri için nasıl şükredilmesi gerektiğini anlatır.⁶⁵ Burada Mâtürîdî, Allah'ın rubûbiyyetine, O'nun her şeyi yaratmasına ve yönlendirmesine, O'nu bilmeyi insanlığa farz kıldığına, O'nun haklarına, emirlerine, ibadetlerin gereklerine, itaat ve kişinin gerçekleştirdiği eylemleri için hesap vermeye hazırlanma ihtiyacına işaret etmektedir.⁶⁶

Bezm-i elest ahdinin lafzî yorumunu reddetmesine rağmen, bu mükellefiyet, aklen zorunlu olmasının yanı sıra, aynı zamanda ezeldir.⁶⁷ Bu, Mâtürîdî'nin Allah'ın isimleri hakkındaki yorumlarının bir parçasıdır. Mesela Kur'an'da Yaratıcı (hâlık) ismi ve rahmet sıfatının geçtiği ayetlerle ilgili olarak Mâtürîdî, bunları yalnızca yaratılmış hal ve hadiselerle dayanarak Allah'a atfetmemiz durumunda O'na ibadet mesuliyetimizin şartlı olacağını belirtir. Ancak Allah bu isimlere ezelden beri sahipti ve O'na ibadet etme mükellefiyeti önceden mevcuttu.⁶⁸ Özellikle namaz ve oruç gibi ibadetlerde ise mükellefiyetin kaynağı Allah'tan gelir.⁶⁹ Aslında aklın böyle bir

⁵⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1095b; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167.

⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1138a; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 102. Mâtürîdî'nin Aristoteles'in etiğini kasıtlı olarak izlediğini kesin olarak söyleyemsek de, bu iki mütefekkirin düşüncesinin makul bir şekilde bir tesadüf olarak kabul edilemeyecek kadar örtüştüğü anlaşılıyor. Bu örtüşme muhtemelen tarih içerisindeki fikirlerin aktarılmasının sonucu gibi görünüyor.

⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 82-84, 167, 203-206.

⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 6. Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 102-104.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 168, 205.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 65-66.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 203.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 118.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 116.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/293.

dini bilgiyi tek başına elde etmesinin hiçbir yolu yoktur. Aksine vahiy bu bilginin tek kaynağıdır ve Tanrı onun doğrudan otoritesidir.⁷⁰ Ancak bazı alanlarda vahiy, aklın bulgularını doğrulayıcı bir kaynak görevi görmektedir. Bunların arasında yine İslam'ın temeli yani tevhid inancı da vardır.⁷¹

Üstelik Mâtürîdî'ye göre tevhid, “kendinde iyilik”tir. Onun ahlaki değerini belirlemek için sadece sonuçlarına bakılmaz.⁷² Mâtürîdî'nin kendinde iyi olarak kabul ettiği şeylerin başka örnekleri de vardır ancak tevhid, ahlaklı bir insan olmanın temel şartı olarak eşsizdir. Kendi içinde iyi olmak açısından hayati ehemmiyet taşıyan şey, Tanrı'ya sadece cennete girmek ve cehennemden kaçınmak için inanmamız ve ibadet etmemiz gerektiği gerçeğidir. Faydacı düşünceler bir kenara bırakılmalıdır; Mâtürîdî'ye göre, vahiy bize ulaşmadan evvel ve cennetteki mükafat va'dini ya da cehennemdeki azap tehdidini almadan önce de Allah'a şükretmemiz gerekir.⁷³ Daha ziyade tevhidin bir adalet örneği olarak görüldüğünü ve dolayısıyla Mâtürîdî'nin etik çerçevesinin, söz konusu mevzunun teolojik yönüne bakılmaksızın, ahlaki mükellefiyet mefhumunu vahiy bağlamının dışında sunduğunu görüyoruz.⁷⁴

Mâtürîdî açısından tevhidle objektif hakikati koruyan bir doktrinimiz vardır. Emrin mahiyeti elbette ki doktrin hakikatine ve aynı zamanda ilahi mevcudiyete verilen doğru bir tepkiye bağlıdır. Aslında Mâtürîdî, imanı, yalnızca akıl sahiplerine ait olan ibadetin belirli bir parçası (*el-hâs mine'l-ibâdât*) olarak tanımlamaktadır.⁷⁵ Bu sebeple hakikati, kendi içinde değerli bir şey olarak kabul etme yönündeki daha genel ve epistemolojik mükellefiyete bağlı görünmektedir. (Hakka olan inancın kötüleşebilmesinin tek sebebi, onun asli ahlak statüsünü etkilemeyen dışsal bir sebep olabilir.) Hatta, iman sadece bir ahlaki zorunluluk değil, aynı zamanda en güzel eylemdir (*ehsenu'l-fi'l*).⁷⁶ Böylece Mâtürîdî'nin ahlak şemasında ahlaki mükellefiyetin sadece uygulamaya değil, aynı zamanda inanca da uzandığını görüyoruz.

Bu mükellefiyetin ahlaki bir norm olmaktan ziyade sadece epistemolojik bir norm olduğu itirazı yapılabilir. Çünkü gerçeğe inanmakla yükümlü olduğumuzu söylemek bir şeydir, takip etmek zorunda olduğumuz ahlaki bir gerçeğin olduğunu söylemek başka bir şeydir. Ancak burada asıl mesele bu değildir. Zira Mâtürîdî, insanlığın bileceği ve ona göre hareket edebileceği çeşitli nesnel ahlaki hakikatlerin varlığının sürekli tanınmasıyla, ahlaki olanın sınırlarını epistemolojik alana

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/112.

⁷¹ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu – Bekir Topaloğlu. 2. Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 266.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284.

⁷³ Bu durum Mâtürîdî'nin yukarıda zikrettiğimiz “bir amelin bir faydası olmadıkça, insanın o ameli yapmaya meyletmeyeceği” iddiasına aykırı görünüp İmam'ın kendisiyle çeliştiği düşünülebilir. Zira (başka öğretileri varsaymadan) şükür bir fayda sağlamaz. Fakat hakikati tanımak konusunda maddî bir fayda olması gerekmediğini sadece ameli işlerde bir menfaat beklentisinin ağır bastığını düşünebiliriz. Ayrıca bu bir hikmet meselesi olarak da görünmektedir. Zira bir amelin doğru olduğu bilirse de kısa veya uzun vadede bir fayda sağlamayacağı veyahut zararlı bir sonuç getireceği zannedildiği takdirde insanoğlu umumi olarak o fiili yapmaz. Bu durumda iyi ameller nispeten az yapılır ve dolayısıyla bu fiillerin yapılması için Tanrı'nın hikmetine göre bir teşvik verildiğini düşünülebilir. Aşağıdaki “Ahlaki Motivasyon” kısmına bakınız.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 472.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 476-477.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 316.

doğru genişletirken bu ayrımı kolaylıkla kabul edebilir. Bu ayrım üzerine Tanrı'nın varlığı, tanınması ahlaki olan bir gerçektir. Tevhidin iyilik değil de hak olarak görülmesinin gerekçesi, onun değerinin duyulardan ziyade akıl tarafından anlaşılması değildir. Zira Mâtürîdî, şirkin bir hile ve dolaylı olarak tevhidin özellikle bir adalet örneği olarak ortaya çıktığını söylemektedir.⁷⁷ Bu durum dini inancı muhtemelen, genellikle ahlaki olarak kabul ettiğimiz fiillerin arasına yerleştirir. Bu şekilde epistemolojik ve ahlaki davranış arasındaki ayrım Mâtürîdî'nin kavramsal çerçevesi içerisinde kısmen birleştirilmiştir.

Dolayısıyla epistemolojik bir eylem ilk ve en temel ahlaki fiildir. Özcan, Mâtürîdî'ye göre eşyanın manasını ve hakikatini yalnızca insanoğlunun bildiğini iddia eder.⁷⁸ Eğer bu doğruysa, bunu aklın bir vazifesi olarak adlandırmak için şu soru sorulur: Kime veya neye karşı vazife? Basit cevap Tanrı'ya olacaktır, ancak O'nun var olduğunu bilmeden evvel bu vazife bizim üzerimizdedir. Dolayısıyla bu, başlangıçta rasyonel varlıklar olarak kendimize karşı temel gerçekleri bilme ve tanıma mükellefiyetine dayanan bir vazife gibi görünüyor.⁷⁹ Çünkü ciddi sonuçlar bu vazifenin sonucuna bağlıdır; bu da yalnızca insanların Tanrı'ya uygun şekilde karşılık verebileceği ve iyiliğin peşinden koşabileceği manasına gelir. Hayatın bir amacı olduğunu ve insanın özel olarak amacının ne olduğunu bilmeden dünya çok farklı bir mana kazanmaktadır. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu mana, akıl melekesini ve onun erişimi mümkün kıldığı hakikatleri inkar veya ihmal etmeye dayanmaktadır.

Aynı şekilde aklın kavrayabileceği her değeri uygulamak ve inanmak da bize düşmektedir. Vahiy, aklın insanoğluna söylediği şeylerin çoğunu içerir ve bu sebeple içerdiği öğretileri uygulama mükellefiyetini iki kat güçlendirilir. Bu özellikle mühimdir, çünkü akıl hata yapabilir ve vahyin rolü burada daha belirgin bir gereklilik haline gelir. Biz insanlar olarak vahiyden çıkan çeşitli hükümleri açıklayan hikmetlerin ne olabileceğini tartışabiliriz, ancak pek çok hikmet olabilir ve konunun gerçeğinin tam olarak ne olduğunu keşfedemeyebiliriz. Bununla birlikte vahyedilenler keyfi olarak geçerli değildir, çünkü vahyin içerdiği ahlaki uygulamaların ve inançların olumlu değerini fark edebiliriz ve göremediğimiz konularda da kaynağın mutlak hikmet sahibi olan Tanrı olduğunu hâlâ biliriz.

Bu gereklidir, çünkü her ne kadar Mâtürîdî'nin ahlaki çerçevesinde temel mefhum ilahi hikmet olsa da kapalı kalmaya devam etmektedir. Onun tecellilerine ulaşabiliyoruz ama bazı eksiklikler olmadan bu tecellilerin ne olacağını *apriori* olarak bilemiyoruz. Örneğin, Mâtürîdî'nin kâinatın yaratılışına ilişkin tutumuna dikkat edelim: Dünyanın bir amacı vardır; bir amacının olması hikmet sahibi bir Yaratıcının varlığına işaret eder, ancak yaratılışa tamamen farklı bir şekil verilmiş olabilirdi. Yani, Tanrı dilemiş olsaydı, farklı tabîî kanunlar ve nesnelere yaratabilirdi ve bu durumda dünyamız çok farklı olurdu. Fakat Tanrı'nın dünyayı neden başka bir formdan ziyade gördüğümüz gibi yarattığını sorgulayamayız. Bu, onun "Allah dünyayı neden yarattı?" sorusuna verdiği yanıtta ima edilir; o bu soru geçersiz olduğunu ve "Allah neden Kadirdir?" sorusuna

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 472; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 5. Cilt (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 410.

⁷⁸ Hanifi Özcan, *Matürîdî'de Bilgi Problemi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 107.

⁷⁹ Bu açıdan insanın temel amacı, Sokrates'in sık sık dile getirilen şu sözünde de ifade edildiği gibi felsefidir: Sorgulanmamış hayat yaşanmaya değer. Eflatun, *Sokrates'in Savunması*, 38a5-6.

eşdeğer tutulabileceğini söylemektedir.⁸⁰ Bunun anlamı şudur: Dünyanın tabiatından ayırt edebildiklerimiz kanunlar, hikmetler ve gayeler var ve onların dışında, “dünya neden yaratıldı?” sorusunun cevabını sırf akılla bilemeyeceğiz. Böylece Mâtürîdî, dünyanın sırf insanoğlunun yok olması için yaratılmadığını söyler.⁸¹ Demek ki dünyayı rasyonel prensipler yapılandırdığı için akıl, bize bir dereceye kadar dünyayı anlama imkanı verir. Ancak şu da bir gerçektir ki, dünyanın büyük bir kısmı tamamen Allah’ın takdirine dayalıdır ve tabiatı gereği, aklın formel kanunlarıyla tam anlamıyla anlaşılabilen, hayranlık uyandıran tabiatına ve güzelliğine katkıda bulunan hususlarla doludur. Her şey mantıksal veya matematiksel yasalara dayanarak açıklanamaz, evrenin estetik ve muhteşem tabiatının kaynağı olan tabiî kanunları da vardır.

Mâtürîdî, haram ve helalin bilgisinin ilahi vahiyle elde edildiğini, ahlaki açıdan doğru ve yanlışın ayırt edilmesinin ise tabiî dünyanın anlaşılmasıyla mümkün olduğunu belirterek bizzat tabiatın önemini vurgulamaktadır.⁸² İmam, bazen tabiî eğilimlerimiz, aklımızın doğru saydığı şeylerle çelişse de, ikisi arasında bir uyum da olabileceğini belirtir.⁸³ Ancak Ateş’in iddia ettiği gibi tabiat değişken olduğu için teklifin kaynağı olması mümkün görünmez.⁸⁴ Ayrıca Mâtürîdî, akıl ve tabiatın çoğu zaman birbiriyle çatışabilmesi sebebiyle insan tabiatına akıl yoluyla rehberlik edilmesinin gerekliliğini sıklıkla vurgulamaktadır. Ancak bu sadece bir vurgu meselesi olarak görünür ve aklın ahlaki yargılar oluştururken tabiî meyillerimizi göz ardı edebildiği anlamına gelmez.⁸⁵ Örneğin, bu hayatta yaşanan sevinçlerin, insanı ahirette bekleyebilecek iyiliklerin bir göstergesi olduğuna dair yukarıda bahsi geçen fikri, tabiatın ahlaki hedeflerin belirlenmesinde temel bir yeri olduğunu göstermektedir. Bu durumun işaret ettiği iki sonuç vardır. Öncelikle Ateş’in zikredilen iddiasına şunu ekleyebiliriz: Tabiatı temsil edilen güzellikler, iyilikler ve meyiller olmasaydı aklın müşahhas ve kesin bir hedefi olmazdı. Ayrıca, her ne kadar insan eğilimleri zamanla değişebilse de beşer arasında temel, paylaşılan bir tabiat, ahlak için bir asıl oluşturur; tecrübeden elde edilen bilgiyle akıl yetisi tarafından yönetilen ahlakın temel bir unsurudur.

Bu durum, dünyanın tasarımından nasıl ahlaki sonuçlar çıkaracağımız ve onun genel ehemmiyete sahip olmasının ahlaki fiilin ayrıntılarına nasıl dönüşeceği sorusunu doğuruyor. Bu mesele, ahlak alanındaki tüm tabiî hukuk teorilerinin karşılaştığı bir sorundur. Zira tüm tutkuların veya meyillerin iyi olduğu varsayılmaz ve tabiatın insana armağanlarının tamamının kucaklanması gerektiği varsayılmaz. Aslına bakılırsa, iki tabiat-esaslı iyilik, örneğin yaşama veya bilgi isteğiyle sosyal ilişki kurma eğilimi çatışabilir. Hatta Mâtürîdî için bu özellikle ciddi bir problemdir, çünkü bir imtihan yeri olarak dünya kötülükleri içerir ve bu sebeple tek başına neyin doğru ve iyi olduğunun bir kriteri değildir. Aksine hem ahlaki hem de ahlak dışı unsurların bir karışımıdır.⁸⁶ Bazı insani arzular, bir erdem veya mükemmellikten çok, beşeriyetin zayıflığını ortaya çıkarabilir;

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 164.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67.

⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/293.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73; *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/425.

⁸⁴ Ateş, “Ahlakın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı”, 13.

⁸⁵ Krş. Ateş, “Ahlakın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı”, 17-18.

⁸⁶ Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 78.

refahtan ziyade imtihan kaynağıdır.⁸⁷ Mâtürîdî'nin hikmet mefhumu, tabiatın detayları açıklamak için kullanılacak teleolojik bir yönü içermesiyle bu durumu bir bakıma açıklamaktadır. Basitçe söylemek gerekirse, akıl yetimiz bunların hepsini anlamaya uygun olmasa da akıl dünyada hikmet görür. Aşağıda ele alacağımız gibi ilâhî hikmetin bu yönü, Mâtürîdî'nin Allah'ın tamamen hâkim olduğu görüşünü göstermesi bakımından çok mühim bir noktadır. Ancak Mâtürîdî, bu tür meselelerin çözümü için açıkça ihtiyaç duyulduğu halde, ilahi hikmet kadar insan hikmetinden de söz etmez. Sonuç şu ki, ilahi erdemlere ilişkin sahip olduğumuz bilgiye, en azından kısmen, akıl yoluyla ulaşılabilir ve aynı zamanda akıl, en azından, ahlakî anlamının en mühim aracı ve ahlakî sorunların çözümü için en güvenilir kaynaktır.

Böylece Mâtürîdî için vahiyden başka bir mükellefiyet kaynağının daha var gibi görüldüğünü ve iyiliğin ve kötülüğün tanınmasının bizi fiillerimizden mesul kıldığını tespit ettik. Şimdi soru, bu yeteneğin bu mükellefiyetin yeterli veya zorunlu şartı olup olmadığıdır. Yani, ahlakî mükellefiyetin var olması için şart tek başına yeterli midir, yoksa kendi başına yükümlülüğün bulunmasını sağlamamakla birlikte, onsuz mükellefiyetin bulunmayacağı bir şart mıdır sadece? Zira yeterli şart olmadan, insanın nesnel bir zorunluluğa göre hareket etmesi gereken bir konuma ulaşamayız.

Elbette Mâtürîdî yükümlülüğü epistemolojik mülahazalara bağlamaktadır ancak iyiyi bilmekle iyiyi uygulamaya mecbur olmak ayrı meselelerdir. Bu sebeple birinden diğerine geçişin gerekçelendirilmesi gerekir. Daha genel manada Mâtürîdî, Allah'ın iyiyi güzel, kötüyü çirkin, birincisini övgüye değer, ikincisini ise kerih kıldığını ifade eder.⁸⁸ Açıkça söylemek gerekirse, güzellikten bir zorunluluk çıkmaz, ama belki "akli gerçek" olarak adlandırılan ahlakî şuurdan bahsedebiliriz.⁸⁹ Mâtürîdî, aklın, tabiatını tanımlayan ve hususi bir amaca hizmet eden belirli kaide ve standartlara sahip olduğunu öne sürer. Bunlar aklın tabiatı gereği kabul edilir ve Mâtürîdî'ye göre insanlığın temel vazifelerini oluşturur.

3. Ahlakî Motivasyon

Yukarıda zikrettiğimiz iki yönlü şemaya, Mâtürîdî'nin metaetik çerçevesinin kapsamlı bir resmini elde etmenin anahtarı olan üçüncü bir unsur ekliyoruz. Adalet ve hakikat, doğru dini inancı faydalı bir şekilde ifade edebilecek kelimelerdir. Ancak tevhid inancının gerçekleşmesi, sübjektif bir uzantısı olmayan salt bir akıl faaliyeti olarak tanımlanamaz. Mâtürîdî bunu kelami açıdan büyük bir nimet olarak nitelendirmektedir. Ama bundan da öte, tevhide inanma zorunluluğu vahiyden önce mevcut olduğu gibi, tevhide kavradıktan sonra Allah'ın emirlerine icabet etme yükümlülüğü de vardır.⁹⁰ Daha doğrusu Tanrı'nın varlığı ahlakî davranış ihtiyacının temel bir bileşenidir. Onun varlığı ile insanın varlığı, Hâlik ile mahluk, Kerim ile mükrem ve Hâdi ile mühdâ

⁸⁷ Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73, 88.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 301.

⁸⁹ Bu tabir Kant'a aittir. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. ve ed. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 29-31, 42-50. Kant'a göre akıl, kesinlikle bağlayıcı bir yasa düşünme ve sırf ona saygı duyup bu yasaya dayanarak hareket etme yeteneğimizi ifade eder. Not edilmelidir ki Mâtürîdî'nin ahlakî nesnellik ve Kant'ın aklî saflık öğretilerinde belirli bir benzerliği kabul etmek için Mâtürîdî'nin metafiziğinin Kant'ın metafiziğine çok benzediğine inanmaya gerek yoktur.

⁹⁰ Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlak: Felsefi Bir Betimleme* (Ankara: Ankara Okulu, 2010), 84-85.

arasında bir ilişki kurar. Burada motivasyon bağı ortaya çıkmaktadır, zira ilahi emirlerin vahyedilmesinden ve mükafat va'dinden evvel bu mükellefiyet belirli bir motivasyon cinsi olmadan geçerli olmayacaktı.⁹¹

Daha spesifik olarak Mâtürîdî, insanlığın Allah'a vereceği uygun karşılığı açıklamak için şükür kavramına başvurur. Ancak Mâtürîdî'nin ahlakın bu sübjektif boyutunu dahi aklî temellere dayandırdığını hemen belirtmeliyiz. *Kitâbü't-Tevhîd*'de şöyle belirtir:

“Sonra da insanlar ilahi nimetleri idrak edip akılları buna vakıf olunca Cenab-ı Hak kendilerinden sözü edilen kudretin şükrünü eda etmelerini ister; zaten bu, akılların gerekli göreceği bir hükümdür, yani nimeti lütfedene teşekkür etmek, nimetlerin mahiyetini bilmek, bunun yanında velinimete karşı nankörlük göstermek ve nimetlerin boyutlarından habersiz olmak gibi davranışlardan da uzak kalmak.”⁹²

Mâtürîdî hemen enteresan bir detay ekleyerek devam eder:

“Konunun bu temel özelliği olmasa, yani insan aklında velinimete teşekkürle mukabelede bulunma ve ona karşı nankör davranmaktan sakınma prensibi önceden mevcut olmasa kimse ilahi emir ve yasağı iptidaen benimsemezdi.”⁹³

Burada Mâtürîdî'nin insanların Allah'a itaat etmeleri ve ahlaklı davranmaları konusunda aktardığı temel motivasyona bir başka atıfla karşı karşıyayız. Yani motivasyon, daha temel bir prensipten kaynaklanmaktadır. Hatta Tanrı'ya itaatin kendisi, rasyonel bir mebdeye dayanmaktadır. Kısacası: “Nimete teşekkür etmek aklın gereğidir. Yaratıcı emir ve nehiy yoluyla sözlü olarak teşekkürün yerine getirilmesini talep etmiştir.”⁹⁴ Mâtürîdî, ahlaki mükellefiyetin bu üçüncü boyutunun ayrıntılarına girmez, ancak onun, tüm dünyevi sınırlamalardan münezze, insanı akıl sahibi bir varlık olarak yaratan, bilge bir Yaratıcı'nın varlığının bilinmesinden kaynaklandığını belirtmektedir.⁹⁵ Bu kabulden kişi, evrenin rasyonel yapısıyla birlikte insanlığın da dahil olduğu rasyonel bir ahlaki düzenin bulunduğunu, insanın ihtiyaç ve arzularının yaratılışının zevk ve acıya zemin oluşturan rekabet ve imtihan alanları ürettiğini kavrar.⁹⁶ Başarı, insanların varoluşunun devamı için bu ihtiyaçları ve arzuları yönetmek manasına gelir. Bununla birlikte, yaratıldığına şükretme ve Allah'ın hayatı sürdürmek için yarattığı şeylerden mutluluk duyabilme ihtiyacı da oluşur.⁹⁷ Bu bağlamda mühim olan, belki de Mâtürîdî için bu mükellefiyetin salt duygusal bir tepkiden ibaret olmamasıdır. Çünkü Allah'ın beşeriyete verdiği nimetlere şükretmek aklın gereğidir.⁹⁸ Mâtürîdî'nin şükürün esası üzerindeki vurgusu göz önüne alındığında, bu duygusal tepkinin rasyonel bir olayın psikolojik tezahürü olduğu görülmektedir.

Şükürün tespiti İslam ahlakında mühim bir yere sahiptir. Mâtürîdî'nin tanımladığı şekliyle özel sebepleriyle birlikte şükran, belki de kişinin Allah'a karşı sahip olabileceği bağlılığın en yüksek

⁹¹ Bu konudaki kelami görüşlerin bir incelenmesi için bk. Fethi Kerim Kazanç, “Ehl-i Sünnet Kelâm Mezheplerinin Ahlâk Anlayışı”, *Ehl-i Sünnet*, ed. Mustafa Aykaç (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020).

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 342 (389-390).

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 342 (390).

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166 (169). Başka alakalı ifadeler için ayrıca bk. 283, 464, 468.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 67-68.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 249.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166, 342.

temelidir. Böylece şükran mefhumu ahlaka bir boyut daha katmaktadır. Bir tanrının varlığına inanmak çoğu zaman belirli miktarda pratik mükellefiyetlerle ilişkilendirilir ve Mâtürîdî, yaratılışın geri kalanıyla olan bağlantımıza ve amaç, hikmet ve güzellik sergileyen bir şeyin parçası olmamıza atıfta bulunarak bunu açıklığa kavuşturur. Aslında bu duygu, Allah'ın çeşitli olumlu üstün nitelikleri ve her türlü kusurdan münezzehliği sebebiyle, her insanda O'nun talep ettiği şekilde ibadet etme yönündeki motivasyon gücünün bir odağıdır. Ayrıca Mâtürîdî'nin zikrettiği şeylerden sadece birkaçını sayarsak şükran duygusu, Allah'ın hayat sağlaması, irade hürriyeti, akıl nimeti, iman ve dinî ve ahlaki rehberlikten kaynaklanmaktadır.⁹⁹

Bu düşünceye cevaben kategorik bir mükellefiyet temsil etmediğini iddia edilebilir, zira eğer kişi şükran duymuyorsa, o zaman yükümlülüğü geçerli olmayacaktır. Buna verilecek ilk cevap, bunu farazî veya şarta bağlı bir mükellefiyet olarak görmenin, Mâtürîdî'nin beşerin tabîî fitratına atfettiği psikolojiye aykırı olmasıdır. Yalnızca psikolojik durumları bir şekilde gelişmemiş olanlar, dünya ve onun hikmetini yansıttığı ilahi varlık hakkında düşündüklerinde doğru tepkiyi veremezler.¹⁰⁰ Ancak ikinci ve daha doğru bir cevap, subjektif olarak nasıl hissettiğimize bakılmaksızın, Tanrı'nın ibadete layık olduğudur. Duygu ve duygunun mantığı birbirinden kolayca ayrılmasa da iki ahlaki fail arasındaki ilişki bağlamında başka şeylerin yanı sıra temel eşitlik ve adalet fikirlerini de içeren belirli yapısal unsurlar olmadan duygu var olamaz. Zira prensiplerimize göre düşünürüz ve hissederiz ve başka prensiplerin yanı sıra, iki ayrı ahlaki fail arasındaki ilişki bağlamında eşitlik ve adalet fikirleri temel bir konuma sahiptir. Üstelik, bu karşılaşmanın ürettiği özel dinamiğin bu spesifik duyguyla sonuçlanması, başka bir dizi faktöre bağlıdır; ve bu faktörler her ne kadar sadece olumsal olsa da tüm yakın mümkün dünyalarda (gereken değişikliğin yapılması şartıyla) üretecekleri duygudur. Yani aynı unsurlar örneğin kıskançlık, gurur veya üzüntü gibi duygularla sonuçlanıyorsa, insan psikolojisini etkileyen ciddi varoluşsal veya zihinsel eksikliklerden olacaktır. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin düşüncesinde mükellefiyet son derece rasyonel ve ayrıca subjektif olarak bağlayıcıdır.

Fakat hep bunlarla birlikte va'd ve va'îd ile alakalı olarak odak noktasının değiştiğini hatırlamalıyız. Mâtürîdî, bir amelin bir faydası olmadıkça, insanın o ameli yapmaya meyletmeyeceğini belirtir.¹⁰¹ Hatta Mâtürîdî bu dünyadaki şeylerin ahiretteki mükâfat ve cezalara işaret olduğunu söylemektedir.¹⁰² Kısaca o, insanlara Allah'ın vahyini ciddiye almaya ilham veren, sonsuz mükâfat yoluyla teşvik ve ahirette ceza yoluyla uyarma (yani va'd ve va'îd) gibi bir başka hissî ve psikolojik unsuru da gözlemlemektedir.¹⁰³

Tabii ki bu, va'd ve va'îd olmadan ahlaki davranamayacağımız anlamına gelmemelidir. Zira şükür prensibinin yanında yukarıda da gördüğümüz gibi Mâtürîdî istikrarla Allah'ın iyiyi güzel, kötüyü çirkin yarattığını ve bizlerin iyiyi kötüden ayırt etme yeteneğine sahip yaratıklar olduğumuzu belirtmektedir.¹⁰⁴ Bu, bahsedilen ayırım temelinde ahlaki olarak hareket edebileceğimiz anlamına

⁹⁹ Örneğin Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 177, 245, 252, 316, 342, 468.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303-304.

¹⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167.

¹⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 249, 353.

¹⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 166-167, 175-177, 245.

¹⁰⁴ Ahlaki estetikle ilgili cümleler için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 167, 297, 301. İyiyi kötüden ayırt etme yeteneğimize ilişkin örnek ifadeler için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301 ve ayrıca 124.

gelir. Sırf güzellikten bir ahlaki zorunluluk türetilmese de güzel olan uygulamayı teşvik ederken, çirkinlik de nefreti teşvik etmektedir. Hatta hakikat ve adalet konusundaki değerlendirmemiz doğru ise Mâtürîdî'nin bahsettiği güzelliğin tamamen aklı bir boyutu da olduğu görülmektedir. Unutmamalıyız ki ona göre akıl, tabii olarak eğilimimiz ve isteğimiz olmayan şeyleri, yani nefsimizin yapmamızı istemediği şeyleri yapmamamızı sağlayan şeydir; ve aynı şekilde akıl, bizi tabii olarak yapmaya meyilli olduğumuz, nefsimizin yapmamızı istediği şeyleri yapmaya yönlendirebilen şeydir. Bu, ahlaki olma motivasyonunun rasyonel, nesnel ve bir bakıma saf olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'nin ahlaki motivasyon anlayışı bir açıdan Platon'un felsefesini hatırlatır; burada nihai ide iyilik idesidir ve biz onun iyiliğini tutkuların ziyade akla dayalı olarak tanırız.¹⁰⁵ Ayrıca Aristoteles'te aklın, tarafsız olması ve tutkunun her zaman maddeyle ilişkilendirilmesi sebebiyle maddi olmayan ve ölümsüz bir yapıya işaret ettiği düşünülür.¹⁰⁶ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre insanın, zarar ve zevk beklentisiyle hareket etmeye motive olurken, aynı zamanda aklı mebdelerin tanınması ve kabulüne dayalı olarak da hareket edebildiğini söyleyebiliriz.

4. Olan-Olması Gereken Uçurumunun Çözümlemesi

Emon, modern öncesi kalamcılar için tabiatın değerle dolu olduğunu, çünkü tabiatın Tanrı tarafından yaratıldığını ve O'nun iyiliğini yansıttığını iddia eder.¹⁰⁷ Bu, onun incelediği "katı" tabii hukuk teorisyenlerinin çoğu için doğru olsa da bu düşünürlerin Tanrı tarafından yaratılan tabii dünyanın ilahi iyiliği yansıttığı doktrinine dayanarak çözebildikleri "olan-olması gereken" uçurumu sorusunu akla getiriyor. Artık Mâtürîdî'nin de benzer temelde yaptığı görünen "olan-olması gereken" uçurumunu nasıl aşabildiğini görebiliriz.

David Hume, *Treatise of Human Nature* adlı eserinde önceki tüm etik teorilerin, olan-ifadelerinden (şeylerin nasıl olduğuna dair ifadeler) olmalı-ifadelerine (şeylerin nasıl olması gerektiğine dair ifadeler) geçiş gösterdiğini gözlemledi. O, ilkinden ikincisine böyle bir istidlalin açıklama yapılmadan yapıldığını ve aslında düşünülemez olduğunu belirtmektedir. Çünkü bir ilişki türünden tamamen farklı bir ilişki türüne geçiş, hiçbir çıkarımın yapılamayacağı anlamına gelmektedir.¹⁰⁸ Örneğin, cimriliğin tabii olmadığı için kaçınılması gerektiğini söylemek, tabii olmayandan kaçınılması gerektiğine dair zımnî bir varsayımı içerir. Bu normatif bir yargıdır; gerçeklere dayanan bir çıkarım asla haklı gösterilemez. Normatif mukaddemin kendisi de onu haklı çıkarmak için başka bir mukaddem gerektirir ve sonra onu haklı çıkarmak için bir başka mukaddemi gerektirir ve bu böyle sonsuza kadar sürer. Sonuçta bu çıkarımı hiçbir zaman meşrulaştıramazlar. Böylece Hume okuyucusuna her "kaba ahlak sisteminin" yıkılacağını bildirir. Eğer onun görüşü kabul edilirse, o zaman ahlak teorisi "olan" ile "olması gereken" arasındaki epistemolojik uçuruma değinmelidir.

Burada Mâtürîdî'ye göre Allah'ın emirlerinin iki türlü olduğunu hatırlayalım. Birincisi, aklın bulgularını doğrulayan ve tamamlayanlardır; ikincisi ise insanoğlu için ahlaki belirsizliğin olduğu

¹⁰⁵ Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, elbette Mâtürîdî için Allah'tan başka ezeli, ontolojik bir varlık yoktur. Dolayısıyla Platon'un bu metafizik öğretisi onun düşüncesinde yer bulmaz.

¹⁰⁶ Aristoteles, *De Anima*, 403a, 408b.

¹⁰⁷ Örneğin bk. Emon, *Natural Law Theories*, 22-29.

¹⁰⁸ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed., L. A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978), 469.

yerlerde dinin özelliklerine ve vazifelerine atıfta bulunanlardır.¹⁰⁹ Rasyonel bir temele dayanan ahlaki değerlerin onaylanmasıyla ahlak ve bu birinci tür ilahi emir istikrar kazanır. Böylece vahiy iki çeşit emir içermektedir: Akılda bulunanları tasdik eden emirler ve aklın kesin olarak çözemediği konularda yol göstererek ahlâk bilgimize katkıda bulunanlar.

Fakat yukarıda da gördüğümüz gibi Mâtürîdî için akıl, dünyanın bir parçasıdır; dolayısıyla mebdeleriyle yapılandırılan her şey aynı zamanda yaratılmış bir boyuttur. Bu, aklın geçerliliğinin temelde Allah'ın hükmüne dayandığını gösterir. Akıl aynı zamanda Allah'ın emirlerinin aracısıdır ve onları bir anlam sistemi içerisinde yapılandırır. Dolayısıyla ahlakın referansı aklın yargıları olduğuna göre, Tanrı'nın söylediği her şey belli bir standarda, yani aklın tanıdığı ölçülere uygundur. Bu, ahlaka içkin bir istikrar ve şümül kazandırır; aklın mebdelerine dayanan bir çerçeve, en temel ahlaki sezgilerimizin onaylanması ve açıklanması için bir araç sunar.

Burada Mâtürîdî'nin hikmetin bir kısmının her şeyi mahiyetine uygun bir yere yerleştirmek olduğunu söyleyen ifadesini hatırlayalım.¹¹⁰ Bu Mâtürîdî'nin hikmet tanımının teleolojik yönüne işaret etmektedir. Nesnelere tabiatı, gerçekliğin düzenlenmesi sebebiyle onlara belirli bir durum verildiğini belirler. Akılla ispatlanan ilahi hakimiyet ve hikmet burada mühimdir. Tanrı, aklın ve onu takip eden tüm yasaların Yaratıcısıdır; O aynı zamanda kâinatın kendine has karakterinin ve amacının da Yaratıcısıdır. Bu bakımdan akıl, insanların tabiat dünyasında sergilenen ilahi hikmetini tanıyabilmesini ve dolayısıyla kozmosun sahip olduğu teleolojik yapıyı görebilmesini sağlayan, Tanrı tarafından yaratılmış bir melekedir.

Mâtürîdî için uluhiyet, hakimiyet, hâlikiyet ve vahdaniyet sıfatlarına yapılan diğer mezheplerle ortak atıfların yanı sıra, Allah'ın (gördüğümüz gibi adalet ve lütfu da içeren) kâmil hikmet sıfatına atıf yapılması esastır. Dolayısıyla yalnızca Allah'ın mutlak kudretine dayanarak O'na itaat edilmez. Aksine Mâtürîdî, bu sıfatın Allah'ın otoritesini tesis etmek için yeterli olmadığını ima etmektedir. Allah'ın dünyayı yaratmasına, tasavvuruna ve tedbirine sebep olan hikmetinden de bahsetmek gerekir. Bu bakımdan O, kendi kendine bağladığı kanunlar dışında hiçbir kanuna tâbi görünmemektedir ve diğer her konuda serbesttir.¹¹¹

Dünya yapısının temellerinin altında aklî prensipler yatar; çünkü eğer durum böyle olmasaydı, o zaman dünya derinlemesine ve kapsamlı bir şekilde esrarengiz olurdu. Mâtürîdî'nin belirttiği gibi:

“Akıl, her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir. Bu durumda akıl değişikliğe uğramayan ve herhangi bir bilinmezlik sebebiyle geçersiz hale getirilemeyen duyu bilgisi gibidir; duyu bilgisi bütün gizli ve kapalı hususların mercii durumundadır. Bunun gibi aklın konumu ve onun kanıtlandığı husus da her fitri-tabîî bilginin temelini ve kriterini teşkil eder.”¹¹²

Bu anlamda rasyonel mebdeler dünyanın grameridir; onun içeriğine belli bir düzen ve istikrar verecek bir yapı kazandırır. Bu içerikler ise Allah'ın hikmeti ve takdiriyle ayrı olarak belirlenmektedir. Dolayısıyla hikmet, aklın yalnızca bir gramer olduğu dünyanın maddi ve teleolojik yönleri için ana referans faaliyeti görebilecek bir erdemdir. Bu anlamda akıl, amacı ve

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252-253.

¹¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 395.

¹¹¹ Robert Brunschvig, “Mu'tazilisme et Optimum (*al-aşlah*)”, *Studia Islamica* 39 (1974), 16-17.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 304 (343).

doğruluğun güzelliğini tanıdığı için hikmetle yakından paralellik gösterir. Fakat bunu ancak idrak düzeyinde yapar ve ilahi hikmeti tüm detaylarıyla anlayamaz.

Ayrıca evrenin karakteri ve içeriğine ilişkin ilahi hükmün bu üstün konumu, Mâtürîdî'nin ilahi hikmet anlayışında adaletin yanı sıra lütfu da yansıtmaktadır. Adalet aklî kanun ve prensipler çerçevesinde açıklanabilirken ve vuku bulanla hak edilen arasındaki ilişkiyi ifade ederken, lütuf tam tersine, zorunluluktan ziyade sadece Allah'ın bir faziletiyle doğrudan ilişki kurularak en nihayetinde açıklanabilir; lütuf zorunlu olmaksızın Allah'ın dilediği şekilde gösterilir.¹¹³ Kainatın düzeni ve nesnelere ile bunların şekilleri, renkleri ve toplam sayıları gibi şeyler akli prensiplerle açıklanamaz. Çünkü bunlar Tanrı'nın takdirine bağlıdır.

Bununla birlikte, dünyanın sergilediği amaçsallığın tanınmasının sebebi akıldır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre ahlak bir amaca göre anlaşılır; salt biçimsel bir yapı olamaz; belirli bir değer teorisinin yanı sıra tabîî dünyanın çeşitli yönlerini ve müşahhas vaziyetleri de kapsmalıdır. Onun teorisini şu şekilde açıklayabiliriz: Sınırlı bir hazineden iki kişiye mal verilecektir. Daha fazla bilgi olmadan 'Mallar nasıl dağıtılmalı?' sorusuna verilecek tabîî yanıt 'Eşit' olacaktır, çünkü iki kişiyi birbirinden ayıracak bir temelimiz yoktur ve diğer tüm şartlar sabitken akıl normalde adaletin insanlara eşit muamele edilmesi gerektirdiğine karar verir. Ama insanın ihtiyaçlarını, haklarını ve hedeflerini bilmediğimiz sürece adalet gerçekleşmeyebilir ve ayrıca bu hususların hangi temelde ahlaki açıdan haklı veya doğru olduğunu anlamamız gerekecektir. Tabîî hukuk teorisinde olduğu gibi temel haklarımızdan biri yaşamak, mümkün olduğunca sağlık hizmetlerine ve eğitime erişebilmek; ve bir diğeri sosyal ilişkiler kurmak olabilir. Dolayısıyla bir amaç veya hak, başkalarının bunlara sahip olma potansiyeline saygı duymaktır. Bu konuda bireysel durumların farklı olması, bu tür bilgilerin, iki kişi arasındaki mal dağılımının farklı olup olmayacağını belirler. Kısaca Mâtürîdî için akıl, kişiler arasında biçimsel prensipler aracılığıyla hüküm verme yeteneğini temsil eder, ancak bunu sadece belli değerlere veya gayelere dayanarak yapabilir. Tabiatın belirli bir amaca sahip olduğunu iddia etmeden, onun bizi belirli cihetlere yönlendirdiğini ve bunun bizi ahlaklı kıldığını savunmak pek mümkün görünmüyor. İşte bu nokta, yani Allah'ın tabiatı bir gaye için düzenlemesi ve onun güzel yönlerini yaratması, Mâtürîdî'nin düşüncesinin bir nevi tabîî hukuk teorisi sayılması gerektiğini kuvvetle telkin etmektedir.¹¹⁴ Bu dünya bir imtihan sahası olmasıyla birlikte bir ibret sahasıdır. Nitekim belli bir bilgi malzemesi sağlamasıyla tabiat ahlakın hüviyetini de tamamlar.

Yukarıda ayrıca ahlaki bir mükellefiyetin türetilmesinin olan-olması gereken uçurumuyla yakından alakalı olduğunu da belirtmiştik. Uçuruma yanıt vermenin iki yolu var gibi görünüyor. İlk yol olarak, normatif olmayan bir iddiadan normatif bir iddia türetme girişimiyle bu soruya cevap verilebilir. Ancak bunun başarılı olması mantıken imkansız görünmektedir. Bu, alfabenin bir harfinden bir sayı türetmeye çalışmak gibi olurdu. İkisi kökten farklı kategorilerde olduğundan, hiçbir şey elde edemeyiz. Yani olan-olması gereken uçurumu kapatılamaz. İkinci yol olarak, tabîî bir dünyada şartsız, nevi şahsına münhasır bir ahlak biçimi tanımlanarak bu soruya daha iyi bir cevap verilebilir. Şimdi ona bakacağız.

¹¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 193.

¹¹⁴ Krş. Cengiz, "Mâtürîdî'nin Etik Yaklaşımı", 156-157.

Daha önce de gözlemlendiği gibi Mâtürîdî üç farklı amaç kategorisi tanımlar. Biri aklîdir, gerçeğin peşinde koşmak, kabul etmek ve onu takip etmekten oluşur; diğeri maddîdir, acıdan kaçınmayı, zevke ulaşmayı ve en temel düzeyde hayatta kalmayı içerir; ve sonuncusu fazilete aittir ve içtimai uyumun ve ahlaki erdemin sürdürülmesiyle ilgilidir. Akli mükellefiyetler örneğiyle, yani doğruyu bulmak ve ona uygun karşılık vermekle, olan-olması gereken uçurumuna bir cevap sunabiliriz. Önce, bu uçuruma istinaden bu mükellefiyetin nereden geldiğini sormamız gerekiyor. Bu mükellefiyet ileri düzeyde bilgi kapasitemizden kaynaklanıyor gibi görünüyor. Aslında bilgi, bilimin, dini inancın ve ahlakın yanı sıra, onları hayatta kalmaya yönlendirdiği için insanoğlunun üzerine düşen bir vazife haline gelir. Belirli bir amaç için yaratılmış akıl sahibi varlıklar olduğumuz için bunları bilmek zorundayız.

Aynı prensip yukarıda belirtilen diğer ahlaki amaç türleri için de geçerlidir. Zevk aramalı ve acıdan kaçınılıyoruz (diğer tüm şartlar sabitken) ve örneğin hayatta kalmak ve içtimai ilişkileri kurmak için tasarlandık. Böylece etrafımızdaki dünyayı ve onu bu hedeflere ulaşmak için nasıl kullanacağımızı anlamalıyız. Yani sonuçta mükellefiyet Allah'ın plan ve tasarımından kaynaklanmaktadır. Ama daha dolaysız olarak mükellefiyet, gerçeği kavramak ve keşfetmek için tasarlanmış olan ve tabîî meyillerimizi ve dürtülerimizi yönlendirmemize, uyuma, mutluluğa ve yasalara uygun yaşamamıza izin veren rasyonel kapasitemizden kaynaklanır. Konumuz için kritik bir pasajda Mâtürîdî şöyle yazar:

“Allah Teala insanları mükellef olarak yaratmıştır; şöyle ki onları iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli kılmış, akli idraklerine kötü davranışı (*mâ yüzem*) çirkin, iyi davranışı da (*mâ yuhmed*) güzel göstermiş, yine onların zihni kapasitelerine çirkinini güzele tercih etmeyi, yergiye layık olanı övülmeye değer bulunana üstün tutmayı kabul edilmez bir davranış olarak yerleştirmiştir. Bu sebeptendir ki Allah insanları -bünyelerine yerleştirilen özelliklere ve kendilerine lutfedilen hasletlere paralel olarak- bir davranışı diğerine tercih etmeye çağırılmış ve bunun dışındaki bir hareket tarzına ağırlık vermeyi bu kuruluşa sahip bulunan şuurlu canlıların aklen benimseyemeyeceği kadar çirkin göstermiştir.”¹¹⁵

Burada iki tür faaliyet görüyoruz: Birincisi, iyiyi kötüden ayırt etme yeteneği, ikincisi ise iyiyi kötüye tercih etme. Ne yapılacağı sorusu, ne bilineceği sorusundan farklıdır. Olan-olması gereken uçurumunun ima ettiği gibi hiçbir ampirik bilim bize ne yapmamız gerektiğini söyleyemez; bize yalnızca hangi bilgiye göre hareket edebileceğimizi söyleyebilir. Yukarıda da belirtildiği gibi sadece insanın iyiyi kötüden ayırt edebildiğini söylemek yeterli değildir; şunu da söylemeliyiz ki, insanoğlu iyi olanı yapmalı ve kötü olanı yapmaktan kaçınılıdır. Mâtürîdî'nin, akıl kapasitesinin ahlâkî hareket edebilme yeteneği için sadece zorunlu bir şartı değil, aynı zamanda yeterli bir şartı da sağladığına inandığı açıkça ortaya konulmaktadır. Yukarıda tespit ettiğimiz bu hususun hak kavramı içerisinde yer aldığını ve Mâtürîdî'nin aklın işleyişi kapsamında belirttiği bu pasajda da buna yine işaret edildiğini görüyoruz.

Mâtürîdî'nin belirttiği gibi aklı kullanmak pratik bir zorunluluktur; o olmasaydı hayatta bile kalamazdık.¹¹⁶ Dolayısıyla insanın aklı kullanması kendiliğinden, kaçınılmaz ve doğrudur ve bu da bizi genel olarak onun bulgularına güvenmeye teşvik eder. Böylece bilme vazifesinin, hikmetin

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301 (339).

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 72, 204.

hem deontolojik (vazifeye ait) hem de teleolojik (gâî) yönlerini yansıttığını belirtmeliyiz. Çünkü bilme ve inceleme yükümlülüğü, insanın yaratılma amacı olan, hayatın açıkça ortaya koyduğu teleolojik tabiatımıza dayanır. Zikredilmeli ki teleolojik mefhumların aslen bir amaca gönderme yaptığı ve bu durumda kişinin amacı terk ederek emre uymak zorunda kalmaması sebebiyle bunun yalnızca şartlı bir emre işaret edebileceği itirazı yapılabilir. Ancak Mâtürîdî'nin düşüncesinde, emir insanın varlık sebebiyle bağlantılı olduğundan, beşerin ancak insanî bir yönünü inkar ederek emrin geçerliliğini iptal ettiği görülmektedir.

Mâtürîdî'nin düşüncesinde bu vazife, vahiy gelmeden evvel insana düşen bir iştir ve aynı zamanda daha genel bir vazifeyi, yani hakikati “kendinde iyi” bir şey olarak aramayı varsayar. Tabiatımızın, nasıl davranmamız gerektiğini bilmemiz için bir temel oluşturduğunu iddia ettik. Zira Mâtürîdî'nin yazılarına bakıldığında tabiatın bir ahlak rehberi olduğu açıktır. Halbuki bu düşünce tabiatımızın talep ettiği temel şeyleri yapmamız gerektiğini varsayar. Olan-olması gereken uçurumunun açıkça ortaya koyduğu gibi, biz bir nihai prensibe ulaşana kadar ahlakta her zaman bir ön varsayım olacaktır. Ancak tabiatımızda tecelli eden bir bilme mebdesiyle O'nu tüm ahlakın nihai kaynağı yapan bu amacı içimizde yaratan Allah'tır. Uçurum bu şekilde atlatılır ve böylelikle, Mâtürîdî'nin aktardığı diğer amaçlar da alakalı hale gelir; örneğin zevke ulaşmak, acıdan kaçınmak, fazilet mebdeleri ve ilahi emirlere uygun hareket etmek, bunların hepsi bir iyilik olarak sayılan ahlaki amaçla yaratılmış tabiatın farklı yönleridir.

Sonuç

Bu çalışmada Mâtürîdî'nin düşüncesinde yer alan çeşitli vazife türleri ele alınmıştır. Birincisi gerçeği aramak, tanımak ve ona göre hareket etmektir. Bu epistemolojik vazifelerden üçüncüsü, her ne kadar Mâtürîdî bunu böyle tanımlamasa da, psikolojiye girer. Çünkü bu, hissî bir unsurun da bulunduğu Allah'a şükran gösterme temel vazifesini temsil eder. Epistemolojik vazifelerin ardından hayatı koruma, zevki arama ve acıdan kaçınma (cennete ulaşma ve cehennemden kaçınma çabasının arkasındaki motivasyonlardan ikisi budur) vazifelerini de tespit ettik. Yine çatışma yerine (diğer tüm şartlar sabitken) içtimaî barışı sağlama ve sonuçta mutluluk ve itminana ulaşma vazifeleri de bunlardandır. Bunlar Mâtürîdî'nin yazılarında ya açıkça ya da zımni olarak görülmektedir ve düşüncesinde bunların tamamı aklî çıkarım yoluyla elde edilir.

Ayrıca, özellikle ibadet biçimleriyle ilgili olarak, ama aynı zamanda derin tartışmalara ve çekişmelere açık olan hukuk ve ahlak alanlarıyla alakalı mükellefiyetlerin vahiyden kaynaklandığını da belirttik. Bu bağlamda Allah'ın emirlerine itaatın, cennete girme ve cehennemden kaçma arzusunun yanı sıra, şükran duygusuna dayalı mükellefiyet ve bunun sonucunda ortaya çıkan Allah'ın rızasını kazanma iradesine dayandığını söyleyebiliriz. Bunlar da yine dünyayı gözlemlemek ve tefekkür etmekle elde edilen Allah'ın hikmetine güvenle desteklenir.

Bu vazifelerin temellerini ortaya çıkarmak için girişte üç farklı analiz düzeyine dikkat çektik. Birincisi, ahlaki bir ifadeyi ahlaki olmayan bir ifadeye dayanarak gerekçelendirme imkanıyla ilgilidir. Buna olan-olması gereken uçurumuyla işaret edilir ve gördük ki, bu iki ifade çeşidi farklı mantıksal bağlantılara sahip olduğundan aralarında aslında hiçbir dayanma ilişkisi kurulamaz. Dolayısıyla bunun yerine, dünyanın amacının doğrulanmasıyla bu uçurumun kapatılabileceği

sonucuna vardık ve Mâtürîdî'nin teleolojik düşüncesi bizzat böyle bir çözüm sunmaktadır. Birinci bölümde Mâtürîdî'nin bahsettiği ahlaki iyilik türlerini tespit ettik. Buna göre, bunların her birinin ilahi hikmete göre ya bu hayatta ya da ahirette yeri vardır.

İkincisi, iyiyi kötüden ayırma imkanıyla ilgilidir. Vahyin yanı sıra bu konu, yukarıda da belirtildiği gibi, insan tabiatının gayesine ve ilahi bir plana olan inanca dayandığı için tabîî hukuk teorisiyle de bağlantılıdır. Aslında hem yukarıdaki hem de ikinci analizin sonucu bu teoriyle bağlantılıdır. Dünyayı ve kendi tabiatımızı inceler, onlardan edindiğimiz bilgilerle, Allah'a, O'nun yaratışına ve evrenin gayeli tasarımına olan inancımızın yanı sıra, nasıl yaşamamız gerektiğine dair bilgi kazanırız.

Üçüncüsü, ahlaki sebeplerle iyiyi yapmayı ve kötüden kaçınmayı haklı gösterme imkanıyla ilgilidir. Bu konu ahlaki motivasyon ve şartsız emir konularını içermektedir. Yalnızca kişisel menfaate dayalı olmayan, ahlaki iyiliğin tanınmasına dayanan saf bir motivasyon, kişinin niyetinin saygıya değer olmasını sağlayan niteliktir. Bu da aklın işlemleriyle alakalıdır. İyiyi sadece iyi olarak değil, yapılması veya tercih edilmesi gereken bir şey olarak görebilme yeteneğini de akıl sağlar. Burada ayrıca insanın temel bir amacından söz ederek teleolojik bir kavramın kategorik bir emirle bağlanabileceği teziyle meseleyi inceledik.

Sonuç olarak Mâtürîdî'nin sisteminde vahiy, ibadetteki vazife ve haklarla ilgili olarak doğrudan Allah'tan mükellefiyetler getirirken, aklın getirdiği mükellefiyetler büyük ölçüde temel bir hakikati bilme iradesinden kaynaklanmaktadır. Yani Mâtürîdî için hakikati öğrenmek, tanımak ve benimsemek akli bir ahlaki vazife teşkil etmektedir. Bu, nimet verene şükretmeyi içerir ve Mâtürîdî bu son hususu, insanın tabîî olarak farkında olduğu, akî ve duygusal düşüncelerin, yani bir yandan insanın ihtiyaç ve arzularına göre iyi kabul edilen şeylerle diğer yandan akla dayalı olarak uygun tepkilerin birleşimine dayanan temel bir vazife olarak tasavvur etmiştir.

Bizim için Tanrı'yı bilme mükellefiyeti, gerçeği kabul etme genel mükellefiyetinde yatmaktadır ve bu, ahlaki ve epistemolojik kudretlerimizi birbirine bağlamaktadır. Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın bilgisini vahiyden O'na nasıl ibadet etmemiz gerektiğinin ayrıntılarıyla öğrenirken, rasyonel düşünme, O'nun varlığını önceden ortaya koyar ve bize onu kabul etme mükellefiyeti verir. Dahası, iyi güzel ve kötü çirkin olduğundan, aklın iyi ve kötü bulduğu şeylere göre hareket etmeye de motive oluruz. Mâtürîdî, iyilik, erdem ve doğruluk olarak sınıflandırdığımız ahlaki mefhumlara karşılık gelen ahlak için çeşitli epistemolojik kaynaklardan alıntı yapar. Ancak özellikle ahlaki mükellefiyetin tanımlanmasında en yararlı görünen doğruluk mefhumudur. Mâtürîdî'nin ahlakın ne olduğuna dair açıklamalarından bazıları teleolojiktir. Bununla birlikte akıl, adalet örneği olarak tevhid inancı gibi şeyleri de ahlaken "kendinde iyi" olarak belirler. Bu aynı zamanda üstü kapalı olarak ferdî (yani kişinin kendi varlığıyla ilgili) ve küllî (tüm kainatın varlığıyla ilgili) hakikat arama ve kabul etme epistemolojik normuna da dayanıyor gibi görünüyor.

Ancak aklın bulguları nesnel olmakla birlikte, aynı zamanda dünyanın belirli içeriklerine de bağlıdır ve dünya, Tanrı'nın hâkim kararının ürünüdür. Mâtürîdî, olan-olması gereken ayırımına ilişkin temel problemle ilgili olarak, dünyanın yukarıdaki açıklaması yoluyla, yani onun tasarımını özü itibarıyla hikmetli ve rasyonel ve dolayısıyla ahlaki açıdan anlamlı olarak tasavvur ederek bu sorunu aşılıyor gibi görünmektedir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. A. Fuad el-Ehvânî. 6. Cilt. et-Ta'dil ve't-Tecvir. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme. 1962.
- Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Tevfik et-Tavil - Said Zayed. 9. Cilt. et-Tevhîd. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme. ty.
- Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mustafa es-Sekka. 14. Cilt. *el-Aslah, Istihkaku'zem, et-Tevbe*. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme. 1965
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Ateş, Nimet. "İmam Mâtürîdî'nin Ahlâk Düşüncesinde Ahlakın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/7 (Haziran 2021), 5-32.
- Brunschvig, Robert. "Mu'tazilisme et Optimum (al-aşlah)". *Studia Islamica* 39 (1974), 5-23.
- Cengiz, Yunus. "Teklîf ve İnşâ arasında Mâtürîdî'nin Etik Yaklaşımı." *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye Geleneği: Tarih, Yöntem, Doktrin - Prof. Dr. Bekir Topaloğlu Anısına*. ed. Hülya Alper. 123-159. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Dhanani, Alnoor. "Al-Mâtürîdî and al-Nasafî on Atomism and the Tabâ'î." *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. İlyas Çelebi. 65-76. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Emon, Anver. *Islamic Natural Law Theories*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Evkuran, Mehmet. "Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Ahlâkın Temellendirilmesi." *İslam Düşüncesinde Ahlaki Önergelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş – Mervener Yılmaz. 105-136. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.
- Frank, Richard M., "Moral Obligation in Classical Muslim Theology." *The Journal of Religious Ethics* 11/2 (1983), 204-223.
- Frank, Richard M., "Notes and Remarks on the Ṭabâ'î' in al-Mâtürîdî", *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel parses collègues, ses élèves et ses amis*, ed. P. Salmon. 137-149. Leiden: Brill, 1974.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. ed., L. A. Selby-Bigge. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. çev. ve ed. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Ehl-i Sünnet Kelâm Mezheplerinin Ahlâk Anlayışı." *Ehl-i Sünnet*. ed. Mustafa Aykaç. 197-249. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Koçar, Musa. *İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ*. Isparta, Fakülte Kitabevi, 2002.

- Rami Koujah, "A Critical Review Essay of Anver M. Emon's Islamic Natural Law Theories", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law* 14/1 (2015), 1-28.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. ed. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu – Bekir Topaloğlu. 2. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mehmet Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 4. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 5. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 6. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâtürîdî, Ebu Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Yavuz – Bekir Topaloğlu. 12. Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.
- Özcan, Hanifi. *Matürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Reinhart, Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. New York: State University of New York Press, 1995.
- Rudolph, Ulrich. "Al-Mâtürîdî's Concept of God's Wisdom," *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 45-53. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.
- Rudolph, Ulrich, *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand*. çev. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.
- Şekeroğlu, Sami. *Mâtürîdî'de Ahlak: Felsefi Bir Betimleme*. Ankara: Ankara Okulu, 2010.
- Vasalou, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İmam Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı." *Büyük Türk Bilgini İmam Matürîdî ve Matürîdilik: Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı*. 54-64. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.