

Geliş Tarihi / Received Date
14.10.2022

Kabul Tarihi / Accepted Date
15.01.2023

Ahlâkî Değerlerin Ontolojik Kaynağı (Eş'arî ve Mâtürîdî Örneği)¹

Ontological Source Of Moral Values (Ash'arî and Mâturîdî Example)

Mehmet Kenan ŞAHİN²

Aydın FINDIK³

Öz

Ahlâkî değerlerin ontolojik kaynağı ismini verdiğimiz bu çalışmada ilk olarak ahlâkın zorunluluğuna değinilmiştir. Çünkü insanlık tarihinde ahlâk her zaman var olmuştur. İnsan kâinatta tek başına yaşamını devam ettirebilen bir varlık değildir. İnsanoğlu bu anlamda her zaman bir başkasına muhtaç olmuş bu da onu toplumsal bir varlık haline getirmiştir. Nitekim İslâm dini, insanın bu zorunluluğuna vurgu yaparak ahlâkî ilke ve değerlere büyük bir önem vermiştir. Bu öneme dikkat çekmek için ahlâkın dinî temelleri ismiyle bir başlık açtık. İslâm kelâmcıları da insanın ahlâkî eylemleri ile ilgili meseleleri tartışırken insan aklını, tabiatını, psikolojisini ve onun toplumsal bir varlık olmasını bir bütün olarak değerlendirmişlerdir. Kelâm ilmi, insana bir nimet olarak bahşedilen irade ve özgürlüğün hangi değer yargıları yönünde kullanılması gerektiği meselesini de bu doğrultuda ele almıştır. Zirâ ahlâk, bir bütün olarak düşünüldüğünde sadece insanın davranışlarını nitelendirmekle kalmaz; aynı zamanda insanın kendi kimliğinin oluşmasını sağlayan bir değer yargısı oluşturur. Ahlâk bununla beraber kelâm ilmi içerisinde değerlendirildiğinde ahlâkın, inanç esaslarından biri olan kader konusuyla yakından ilişkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla biz de Mâtürîdî ve Eş'arî ekollerinin ahlâkî değerlerin belirlenimi meselesini teorik olarak irade, ef'âlü'l-ibâd, hüsün-kubuh ve kesb gibi terimlerle nasıl açıkladıklarını görmeye çalıştık. Yöntem olarak akılcı bir tutum sergileyen Mu'tezile, her konuda olduğu gibi bu konuda da aklı ön planda tutmuştur. Eş'arîler Allah'ın mutlak iradesi ve kudretine karşı tutumlarından dolayı ahlâkî değerlerin yalnızca vahiy yoluyla bilinebileceğini iddia ederken, Mâtürîdîler ise akıl ve vahiy beraber değerlendirilmenin yanında insanın tabiatını da dikkate olarak Eş'arî ve Mu'tezile'ye göre daha makul ve kapsamlı bir yol bulmaya çalışmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Ahlâk, Değer, İrade, Eş'arî, Mâtürîdî, Mu'tezile.

¹ Bu çalışma 17 Mayıs tarihinde Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Öğrenci Sempozyumunda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve geliştirilmiş halidir.

² Prof. Dr., Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Kelâm ve İtikadi İslam Mezhepleri Ana Bilim Dalı, Ordu/TÜRKİYE, E-mail: msahin@odu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4184-2509

³ Sorumlu Yazar: Doktora, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi, Ordu/TÜRKİYE, E-mail: findikaydin@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2998-8548



Abstract

In this study, which we call the ontological source of moral values, the necessity of morality is first mentioned. Because morality has always existed in the history of humanity. Man isn't a being that can survive alone in the universe. Mankind needs others so Man is a social being. As a matter of fact, the religion of Islam gives great importance to moral principles and values by emphasizing this necessity of man. In order to draw attention to this importance, we opened a title called the religious foundations of morality. While discussing the human's moral issues, Islamic theologians evaluated the human mind, nature, psychology and its being a social being as a whole. The science of kalam deals with the issue of which value judgments the will and freedom bestowed on human beings as a blessing used in this direction. When morality is considered as a whole, it not only characterizes human behavior, but also creates a value judgment that enables the formation of one's own identity. When morality's evaluated within the science of kalam, it's seen that morality is closely related to the subject of destiny, which is one of the principles of belief. Therefore, we tried to see how the Maturidi and Ash'ari schools theoretically explain the determination of moral values in terms such as will, ef'âlül-ibâd, husün-kubuh and kesb. Mu'tazila, who exhibited a rational attitude as a method, kept the mind in the forefront in this matter, as in every other subject. While Ash'aris claim that moral values can only be known through revelation due to their attitude towards Allah's absolute will and power, Maturidis, on the hand, consider the nature of human being as well as evaluating reason and revelation in a more reasonable and comprehensive way than Ash'ari and Mu'tazila. He tried to find a way.

Keywords: Kalâm, Morality, Value, Will, Ash'arî, Mâtürîdî, Mu'tazila.

Giriş

Ahlâk kavramı Arapça'da "hulk" veya "huluk" kelimelerinden türemiş olup tabiat, karakter, huy ve mizaç gibi anlamlara gelmektedir (İbn Manzûr, t.y., 4/86). Kaynaklar incelendiğinde insanın ahlâkî yapısı için genellikle hulk kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "gelenek ve alışkanlık", diğeri de "ahlâk" anlamında iki yerde huluk kelimesi geçmektedir (eş-Şuarâ 26/137, el-Kalem 68/4). Özellikle de hadislerde hulk ve onun çoğulu olan ahlâk kelimesi bir kavram olarak güzel ve çirkin davranışları ifade etmek için kullanılmıştır. Hüsnü'l-huluk, el-ahlâku'l-hasene, el-ahlâku'l-hamîde gibi ifadeler erdemli fiilleri ifade ederken, el-ahlâku'z-zemîme, el-ahlâku's-seyyie gibi ifadeler de kötü davranışları anlatmak için kullanılmıştır (Çağrı, 1989: 2/1). Buradan hareketle de ehl-i sünnet ekolünün iki büyük temsilcisi konumunda olan Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri, ahlâk kavramını yukarıdaki anlamlara uygun olarak insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına neden olan, insanın mânevî yapısını, huylarını ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu irâdeli davranışların hepsine birden verilen bir isim olarak tanımlamışlardır (Şahin, 2013: 22). Kelâm mezhepleri geliştirdikleri ahlâk yaklaşımlarını gerçek anlamda dinî bir temele dayandırmışlardır. Kelâm ilminde ahlâk konusunda fikir ayrılığına düşülen temel konu, ahlâkî değerlerin temel kaynağının ilâhî irâdenin olup olmadığı değil, insanın sadece akıyla ahlâkî değerleri belirleyip belirleyemeyeceği meselesidir.

Ahlâkın Dini Temellendirilmesi

İslâmiyet öncesi câhiliye toplumuna bakıldığında herkesi kucaklayan evrensel bir ahlâk anlayışının varlığından söz etmek pek de mümkün değildir. Çünkü câhiliye toplumunun karakteristik özelliği, dünya

zevklerinden olabildiğince yararlanmayı amaç edinen bir yapıdaydı. Bu hususta Kur'ân-ı Kerîm “*Onlar; hayat ancak bu dünyada yaşadığımızda ibarettir, biz bir daha diriltilecek değiliz*” (el-En'âm 6/29.) ifadesiyle câhiliye toplumunun hayata bakış açısını gözler önüne sermiştir. Onların bu dünya görüşü doğal olarak davranışlarına yansımış, olabildiğince rekabetçi, kabileci, kaba, gururlu ve kibirli bir toplum haline gelmişlerdir. İslâm dininin getirdiği ahlâk anlayışı ise tam aksine yalnızca bir kişinin ya da bir zümrenin tekelinde olmayan, sadece insanı değil tüm varlıkları her yönüyle kucaklayan, insanoğlunun her zaman en iyiye, en güzele ulaşmasını sağlayan, yapılan davranışları Yaraticı'nın emrine ve rızâsına uygun düşüp düşmeyeceği açısından değerlendiren bir ahlâk anlayışıdır.

Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle birlikte bu olumsuz davranışların karşısına İslâm dini, tek olan Allah inancını temele oturtarak adâleti, şefkati, yumuşak huyluluğu, merhameti getirerek herkesin kabul edebileceği ahlâki birliğe dayalı bir toplum yapısı kurmuştur. Zirâ İslâm dininin arkasındaki en önemli etken hiç şüphesiz Allah inancıdır. Başka bir deyişle dinî karakterli bir ahlâk yaklaşımında her zaman Allah inancı ile ahlâkî düşünce arasında sıkı bir bağ kurulmuş ve böylelikle de insanı ahlâkî bir varlık kılan değerlerin kaynağı din olarak belirlenmiştir (Şahin, 2013: 33). İlâhî Kelâm'a göre yüce Allah, insana imanı sevdirmiş ve onu gönlümüze âdeta nakşetmiştir. Bunun yanında inkârcılığı, isyan etmeyi ve emre itaatsizce davranmayı da insanoğluna kötü göstermiştir (el- Hucurât 49/7). Böylece de Allah'a inanma bilinci kazanan insan, ahlâkî davranma, yaptığı hataların farkına varma, onlardan yüz çevirme ve sonunda Cenâb-ı Hak'tan bağışlanma imkânı bulmuştur. Çünkü inanmak sadece kuru bir inanç anlayışıyla sınırlı kalmaz aynı zamanda insanın duygu ve düşüncelerine yön veren en güçlü etken olma özelliği de taşımaktadır.

Âl-i İmrân 103. âyette bu husus şu yönde beyân edilmiştir. “*Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız*” (Âl-i İmrân 3/135).

Buradan hareketle İslâm ahlâkının asıl kaynağı Kur'ân ve onun ikliminde yoğrulan Hz. Peygamber'in sünnetidir. Bu hususta Hz. Âişe sahâbenin sorduğu bir soruya Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'ân ahlâki olduğunu belirtmiştir (el-Müslim: 1411/1991 Müsâfirîn/139). Bu sebeple İslâm'da ahlâk fikri Kur'ân ve Sünnet'le başlar. Bu iki kaynak hem dinî hayatımızın hem de dünyevî hayatımızın çerçevesini genel hatlarıyla belirlemiş ve bu doğrultuda birtakım kurallar ve ilkeler ortaya koymuştur. Zirâ dinin temel amacı, bireyi ve dolayısıyla toplumu ahlâki çöküntüden korumak ve ahlâkî bir toplumun oluşmasına katkı sağlamaktır. Çünkü Allah Teâlâ, insanı maddî ve manevî olmak üzere iki yönlü yaratarak insana ayrı bir değer vermiştir. Onu Kur'ân'ın ifadesiyle “*en güzel biçimde yaratmış*” (et-Tîn 95/4.) ona akıl ve irâdesiyle düşünebilme yeteneği vermiş ve onu toplumsal bir varlık olarak yaratmıştır. İşte insandaki bu maddî ve manevî bu iki yönlülük insanın davranış bakımından da iki yönlü bir varlık olması sonucunu da beraberinde getirmiştir.



Nitekim Şems sûresinde Allah Teâlâ "*Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir, Onu kötülöklere boğan da ziyân etmiştir*" (eş-Şems 91/9-10.) buyurarak bu ikililiğe dikkat çekmiştir.

İlâhî kelâm bir bütün olarak incelendiğinde iyi ve kötü ahlâk davranışlarını içeren, örneklendiren birçok kavramın var olması da bunun bir delilidir. Meselâ sırât-ı müstakım (en-Nahl 16/76.), takvâ (el-Bakara 2/201.), sâlih âmel (el-Asr 103/3.), hayır (el-Bakara 2/197.), mâruf (Âl-i İmrân 3/104.), ihsan (el-Mâide 5/93.), hasene (en-Nisâ 4/40.), istikamet (Fussilet 41/30.), sıdk (Yûnus 10/2.), ve birr (el-Bakara 2/177.), gibi kavramlar güzel ahlâkî anlatmak için kullanılırken; dalâlet (el-Mülk 67/9.), fahşâ- münker (el-Nahl 16/90.), seyyie (el-En'âm 6/160.), hevâ (el-Furkân 25/43.), fîsk (en-Nûr 24/4.), fücûr (el-Kiyâme 75/5.), hatie (el-Hâkka 69/9.), ism (el-Bakara 2/219.) gibi kavramlar da kötü ahlâkî tanımlamak için kullanılmıştır.

Bununla beraber şunu da çok net bir şekilde söyleyebiliriz ki; Kur'ân-ı Kerîm insanı sadece varlık açısından tanımlayıp onun kâinattaki konumunu belirlemekle kalmaz, insanın var oluş amacını da ortaya koyar ve onu bu konuda uyarır. İlâhî beyânda bu durum, "*insanın başıboş bırakılmadığı, hayatını bir amaçtan yoksun olarak devam ettiremeyeceği*" meâlindeki âyetlerle (el-Kiyâmet 75/32.) dile getirilmiştir. Birçok âyet ve hadiste erdemli davranmanın bireysel ve toplumsal faydaları üzerinde durulmuş, faziletsiz davranmanın da doğurduğu olumsuz sonuçlar gözler önüne serilmiştir. Bunun yanında Kur'ân kıssalarında bazı kavimlerin yok oluşunda bozulan ahlâkî çöküntülerin önemli bir yer tuttuğu haber verilmiştir.

Ahlâkın Antropolojik Temellendirilmesi

Ahlâkın temellendirilmesi konusu tarih boyunca yalnızca dinlerin ilgi alanlarına girmemiş, dinlerden bağımsız olarak felsefenin dolayısıyla birçok düşünce sisteminin de ele aldığı bir konu olmuştur. Her ne kadar ahlâk, evrensel bir değer olsa da her düşünce sistemi ahlâkî farklı bir temellendirme yoluna gitmiştir. Aslında burada değişen ahlâkın varlığı değil, onu algılama biçimidir (Uludağ, 2018: 7).

Ahlâkın antropolojik temellendirilmesinden kastedilen ise; insanı merkeze alan, bizzat insandan hareketle ahlâkın kaynağını açıklama yöntemidir. Bu şekildeki bir ahlâk yaklaşımında dinî temellendirmede olduğu gibi bir yaratıcıdan yola çıkarak ahlâkın kaynağına dair bir açıklama yapılmaz. Başka bir deyişle burada özgür bir varlık olarak kabul edilen insanın iyiyi ve kötüyü kendisinin belirleyebileceği bir ahlâkî temellendirmeden söz edilir. Nitekim söz konusu temellendirmede ahlâkın bütün çabası en yüksek iyiye ulaşmaktır. Bunun en güzel örneğini de Kant'ın ahlâk felsefesini temellendirmesinde görebiliriz. Nitekim Kant, ahlâkın temellendirilmesinde yaşadığı çağda var olan birçok dinî ve felsefî ahlâkî yaklaşımından farklı olarak, insanın ahlâkîliğini yine kendisi ile temellendirmiş, insanı ahlâk yasasının öznesi konumuna getirmiştir. Nitekim Kant'ın ahlâk sistemi, insanın kendi aklıyla oluşturduğu ve yine kendi iradesiyle bağlandığı bir ahlak yasasına dayandırılmıştır (Stratenwerth, 2001: 434). Buradan hareketle antropolojik bir karakter ifade eden bir ahlâk yaklaşımında ahlâkî kuralların dışarıdan belirlenmesi değil, insanın kendisinin oluşturduğu ve kendi eylemlerini belirlediği bir ahlâk yaklaşımından söz edilmektedir.

Kelâmî Ahlâk Yaklaşımları

Kelâm mezheplerinin geliştirdikleri her ahlâk yaklaşımı esas olarak dinî bir temele dayalı olarak oluşturulmuştur. Kelâm ilminde ahlâk konusunda fikir ayrılığına düşülen konu, dinî ve ahlâkî değerlerin yalnızca vahiy ile mi belirleneceğini ya da vahiyden bağımsız bir şekilde ahlâkî değerleri belirlemede aklın tek başına yeterli olup olmadığını meselesidir. Yine bu bağlamda kelâm ekollerinin üzerinde durdukları meselelerden birisi de özellikle batılı filozoflar tarafından da tartışılan felsefi bir anlamda formüle edersek “X bir şey Yaratıcı istediği için mi iyidir; yoksa iyi olduğu için mi Yaratıcı onu istemektedir?” sorusuna cevap arama ile ilgili tartışmalar ile doludur (Şahin, 2013: 33).

Kelâm ilminde ele alınan ahlâk problemlerinin temelini, daha önce de söylediğimiz gibi kaza ve kader meselesiyle ilgili olmak üzere insanların eylemleri (ef’âlül-ibâd) teşkil eder. Çünkü Kelâm ilminin temel konularından biri olan kader konusuyla irtibatlı olarak işlenen ilâhi irâde, kulların fiilleri, adâlet, salâh ve aslah, hüsn ve kubuh (hayır ve şer) gibi konular da kelâmda ahlâk ile ilgili oluşan düşüncelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Birçok kelâmî tartışmada olduğu gibi, ahlâkî değerlerin ontolojik kaynağı tartışmalarında da kadîm dinlerin, felsefelerin etkisi kadar dönemin politik ve sosyal yapısının, insanın psikolojik yapısının da etkisi olduğu söylenebilir. Bu nedenle tüm bu tartışılan konuları iyi anlayabilmek için kelâm tarihinin oluşum sürecini çok iyi okumak ve değerlendirmek gerekir. Kelâm âlimleri ile yabancı din ve kültürlerle mensup din adamları arasında insanın özgür ve sorumluluğuna dâir pek çok önemli tartışmalar meydana gelmiştir (Watt, 1996: 55). Tüm bu tartışmalarda yabancı kültür ve din adamlarına cevap verebilmek ve İslâmı korumak için felsefi bazı fikirlerden de yararlanılmıştır. Ancak bu fikir hareketleri daha sonra İslâm kelâmcıları arasında da görüş ayrılıklarına neden olmuştur.

Kader inancı karşısında insanın özgür iradesi, yükümlülük ve sorumluluğu, ceza ve mükâfat gibi ahlâk ilminin temel problemlerini içeren mevzular hakkında sorulan sorular, Hz. Peygamber döneminde tartışılmaya başlamış ancak Hz. Muhammed o dönemdeki Müslümanların bu tarzdaki tartışmalara çok da fazla girmelerini istemeyerek kendisine sorulan soruları uygun bir dille cevaplandırmıştır (Fığlalı, 2001: 55).

Yaklaşık hicrî II. asrın başlarından itibaren başlayan dinî, fikrî ve siyasî gelişmeler, konu ile ilgili tartışmaların daha çok konuşulmasına yol açtı. O dönemdeki selefî düşünürler, Allah’ın yegâne gücü ve sonsuzluğu ile insanın mükelleflliğini birlikte değerlendiriyor ve tartışmalara bu şekilde cevap veriyorlardı. Ancak verilen bu cevap zamanla bir açmazı da beraberinde getiriyordu. Bu husustaki en belirgin örnek bazı Emevî yöneticilerinin bir takım adaletsiz uygulamaları gösterilebilir. Nitekim onlar bu davranışlarını ilâhî takdirin bir gereği olduğunu iddia ederek zulüm ve haksızlıklarını meşrulaştırmak istemişler, yaptıkları zulme adeta bir kılıf uydurmaya çalışmışlardır. Ancak zamanla kader konusundaki selefî akidenin bu görüşünün sömürülmeye elverişli bir hal aldığı ve ahlâkî bir problem içerdiği fark edilmiştir.



Bu gelişmeler üzerine Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân dönemin karizmatik, dinî otoritesi Hasan-ı Basrî'ye konu ile ilgili fikrini sormuş ve Hasan Basrî de bunun üzerine o meşhur risâlesini kaleme almıştır. Onun bu risâlesini önemli kılan en önemli etken verdiği cevap ile birlikte cevabı veriş şeklindeki yöntemidir. Müellif eserinde kader ve onun etrafındaki dinî-ahlâkî tartışmaları yalnızca naslarla açıklamamış, buna ilâveten aklî metotlara da başvurarak konuyu ele almış, nasları akıl yönünden çelişmeyen te'villerle yorumlamıştır. Hasan-ı Basrî eserinde birtakım Emevî yöneticilerinin yaptıkları zulüm ve baskıdan Allah'ı müstesnâ tutarak, bu davranışlarını ilâhî takdirin sonucu olduğu şeklindeki ifadelerinin, kendi çıkarları doğrultusunda uydurdukları ve Allah'a isnat ettikleri bir yalan olduğunu açıklamıştır. Ayrıca bazı Emevî idarecilerin bu şekilde davranarak zulmü Allah'a nispet ettiklerini, kendilerini temize çıkarmaya çalıştıklarını ve böylece kendi siyasî otoritelerini kontrol altında tutmak için bunu bir araç olarak kullandıklarını dile getirmiştir (Schwarz, 2003). Böylece o dönemde yaşanan ciddi bir ahlâkî çıkmaza Hasan-ı Basrî tarafından cevap verilmiştir.

Bununla birlikte kelâm düşünürleri kader konusunu ve onunla bağlantılı olarak insanın eylemleri konusunu ele almışlar ve bu konuda ciddi bir tartışmanın içerisinde olmuşlardır. Bir tarafta Ma'bed el-Cühenî, Gaylân ed-Dımaşkî, Vâsıl b. Atâ, Ca'd b. Dirhem gibi kelâmcılar Allah'ın ancak insanların iyiliğine olanı (salâh) yarattığını, dolayısıyla iyiliğin Allah'a, kötülüğün ise insana nisbet edilmesi gerektiğini ileri sürmüşler, dolayısıyla da insanın özgür irade sahibi olduğunu iddia ederek rasyonel bir düşüncede hareket etmişlerdir. Buna karşılık, Cehmiyye ya da Cebriyye diye isimlendirilen mezhebin kurucusu Cehm b. Safvân ise insanın herhangi bir güç (istitâat) sahibi olmadığını, onun eylemlerinde tam bir zorunluluk (cebr) bulunduğunu ifade ederek insanda eylem ve irade özgürlüğünü ortadan kaldırmıştır (Çağrı, 1989: 2/4).

Eş'arî'de Ahlâk Anlayışı

Eş'arî'yi Mu'tezile'den ayıran konuları genel olarak değerlendirdiğimizde karşımıza üç temel meselenin çıktığını görürüz. Bunların ilki İlâhî Kelâm'ın yaratılmış olup olmadığı meselesi "Halk'ul-Kur'ân", bir diğeri Allah Teâlâ'nın görülüp görülemeyeceği "rü'yetullah" ve ahlâk kavramıyla da ilgili olan insan fiillerini içeren "ef'âl-i ibâd" konusudur.

Mu'tezile'nin beş temel prensibi (usûl-i hamse) arasında tevhid ve adalet prensibi, bu mezhebin bütün düşünce sisteminin temelini oluşturduğu gibi ahlâk sistemini de oluşturmaktadır. Özellikle Mu'tezile'nin adalet prensibi insan fiillerinde ona irade hürriyeti tanımayı gerekli kılmakla birlikte ona bu hürriyetini iyilik yönünde kullanabilmesi ve iyiyi kötüden ayırt edebilmesi için akıl gücünü de zorunlu kılmaktadır (Gündoğar, 2004). Buradan hareketle Mu'tezile âlimleri hiçbir şekilde seçme özgürlüğü olmayan insanlara peygamber gönderilmesinin, insanın bir takım ahlâkî, hukukî fiillerden sorumlu tutulmasını ve neticede va'd ve vaîd'in (mükâfat ve ceza) bir anlamının kalmayacağını ifade etmişlerdir. Çünkü Allah Teâlâ *hikmet* sahibidir ve O'nun tüm fiilleri bir gaye ve amaç içindir.

Mu'tezile, ahlâkî değerlerin bilinip bilinemeyeceği konusunu aklî bir temele oturtmuştur. Mu'tezile ahlâkın temellendirilmesi hususunda vahyin rolünü ise aklen bilinmenin mümkün olduğu durumları tamamlayıcı, doğrulayıcı ve aklın sınırlarını aşan durumlarda ise bilgilendirici olarak görmüştür. Akıl,

ontolojik olarak var olan ahlâkî değerlerin bir kısmını örneğin yalan ve zulüm gibi bir takım davranışları vahye ihtiyaç duymadan da ortaya çıkarabilir (Akn, 2018). Çünkü fiillerin iyilik ve kötülük vasıfları nesnel ve değişmez özellik taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında ahlâkî değerler izâfilikten kurtarılmış olur. Yani akıl, Allah Teâlâ'nın emrinden ve yasaklamasından önce o eylemin iyi ve kötülüğünü kavrayabilir. Dolayısıyla Mu'tezile, aklen de doğru ve yanlış belirlemenin mümkün ve hatta zorunlu olduğu savunarak insan iradesine büyük bir önem vermiştir. İşte Mu'tezile'nin bu tutumu ahlâkın temellendirilmesinde aklı ön plana çıkarmasına neden olmuştur.

Mu'tezile ahlâkî değerler ile estetik değerleri birbirinden ayırmıştır. Mu'tezile'nin ünlü kelâmcılarından biri olan Kâdî Abdülcebâr'a göre estetik hükümler daha çok subjektif nitelikler taşırken ahlâkî hükümler ise daha çok objektif nitelikler taşımaktadır. Örneğin, bir tablonun insanlar üzerinde bıraktığı etki farklı olabilirken yalan ve zulüm gibi kötü fiillerin tesiri hakkında insanlar aynı kanaati paylaşabilirler. Eğer ahlâkî değerler konusunda farklı kanaatler var ise bu ahlâkî değerlerin izâfilikinden değil, kişide ki bilgi eksikliği gibi çeşitli etkenlerden kaynaklanmaktadır (Kâdî Abdülcebâr, t.y., 1/20-22).

Burada şunu da ifade etmeliyiz ki Mu'tezile insanın hayır ve şerden birini hür iradesiyle seçme yeteneğinde olduğunu ifade ederken *kabih* kavramıyla ifade edilen ahlâkî şer ile tabii şer dediğimiz Allah'ın takdirine bağlı olan insan gücünün etkisiz olduğu hastalık, kıtlık ve doğal afetler gibi şerleri birbirinden ayırmıştır. Mu'tezile'ye göre insanın irade hürriyeti yalnızca ahlâkî değerler için söz konusudur (Kâdî Abdülcebâr, 1408/1988: 400-402).

Eş'arî mezhebi iyi ya da kötünün belirlenmesi hususunda selefi akîdeyi devam ettirmiş iyilikle birlikte kötülüğün de Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiştir. Bu düşünce ile İmam Eş'arî başta olmak üzere diğer Eş'arî kelâmcıları, Mu'tezile'nin oluşturduğu ahlâk teorisinin tümüyle karşısında yer almıştır. Eş'ariyye mezhebi ahlâkî değerlerin yalnızca ilâhi iradenin belirlenmesiyle bilinebileceğini savunmuştur. (Şahin, 2013: 169). Eş'arîlerin bu konudaki düşüncelerinin temelini ulûhiyyet anlayışı oluşturmaktadır. Allah her şeyi dilediği şekilde hareket ettirmede ve dilediğini irade etmede bütünüyle özgürdür. Bu hususta ilâhî iradeye bir sınırlandırma getirmek mümkün değildir. Zira insan aklını ön planda tutan ve insanı etkin bir fail konumuna getiren bir ahlâk yaklaşımı Allah'ın mutlak iradesine ve kudretine gölge düşürmektedir. Eş'arî insanın zorunlu ve iradî fiillerini de içerisine alan kâinatta var olan bütün eylemleri Allah'ın yaratma fikrine dayandırmıştır. Allah'ın insanın tüm fiillerini yaratması şer niteliğindeki fiilleri O'na dayandırmayı gerektirmez ve bu husus insanın eylemlerinden sorumlu olması durumuyla çelişmez (Hussain, 2010). Bu düşünceden hareketle Eş'arîler'e göre eylemlerin iyi ya da kötü olması başka bir deyişle değerleri o fiillerin değişmez nitelikleri değildir. Hayır ve şer, sadece Allah'ın göndermiş olduğu buyruklarıyla belirlenen kavramlardır. Bu hususta ünlü Eş'arî kelâmcısı Bâkılânî kelâma dâir kaleme aldığı *et-Temhîd* isimli eserinde aklın tek başına bir fiilin iyi ya da kötülüğünü belirlemede yetersiz kalacağını ve bunların dinin (şer') açıklamasıyla ancak tespit edileceğini net bir dille ifade etmiştir (el-Bâkılânî, 1369/1949: 97). Eş'arî düşünürlerinin bu husustaki en önemli delillerden birisi de İsrâ sûresinin 15. âyetinde yer alan “*Biz Peygamber göndermedikçe kimseye azap edici değiliz*” (el-İsrâ 17/15.) ifadesidir.



Eş'arîler bu tezlerini aklî olarak da ispatlama yoluna gitmişlerdir. Onlara göre fiillerin değeri şartlara ve durumlara bağlı olarak değişebilir. Ahlâkî değerlerin bu şekilde değişime uğraması değerleri bilmemizde vahyi tek kaynak haline getirir. Eş'ariyye mezhebinin önemli kelâmcılarından biri olan Kâdî Beyzâvî aynı eylemlerin farklı durum ve zamanlarda farklı hükümler taşımasını, fiillerin kendi özünde barındıkları durumlardan değil, vahyin kendisi tarafından belirlendiğinin güçlü bir ispatı olduğunu ifade etmiştir. (Bayram, 2018). O bu hususta "*Sonra da nasıl davranacağınızı görmemiz için onların ardından sizi yeryüzünde halifeler kıldık/onların yerine sizleri getirdik*" (Yûnus 10/12.) âyetini delil olarak zikretmiştir. Kâdî Beyzâvî âyette geçen "*nasıl davranacağınızı*" ifadesini fiillerin kendilerinden değil cihet ve keyfiyet bakımından değerlendirileceği yönünde bir açıklama yapmıştır (el-Beyzâvî, t.y., 3/107). Örneğin yalan özü itibariyle kötü bir fiildir. Ancak masum bir insan bir zalimin zulmünden kaçmak için yalan söylediğinde bu yalan eylemi, iyi bir eylem olarak görülebilir. Dolayısıyla fiiller iyilik ve kötülük değerlerini özlerinde taşımamaktadırlar. Eğer Mu'tezile'nin dediği gibi hayır ve şer fiillerin aslî nitelikleri olsaydı o zaman fiiller her zaman aynı değerleri taşırdı ve herhangi bir değişime de uğramazlardı. Bu hususta Eş'arî düşünürleri öldürme fiilini örnek vermişlerdir. Nitekim öldürme eylemi özü itibariyle kötüdür ancak hadd ve kısas sebebiyle iyi bir eyleme dönüşebilir. İşte bu durum bize eylemlerin sahip oldukları özelliklerden değil, ilâhî iradeye bağlı olduklarından dolayı değer kazanırlar (eş-Şehristânî, t.y., 371-373). Başka bir deyişle insanın kişisel fiillerini yaratan Allah olduğu gibi bu fiillerin gerçekleşmesine olanak tanıyan irade ve eylem gücünü var eden de Allah Teâlâ'nın kendisidir. Başka bir deyişle Allah Teâlâ hayır ve şer olarak nitelendirdiği ahlâkî değerlerde istediği gibi değişiklik yapabilir. Bu hususta mutlak iradeye sınır koymak ulûhiyyet anlayışla bağdaşmamaktadır. Fiillerin özlerinde iyilik ve kötülük olduğunu kabul etmek, fiillerin her durum ve her koşulda aynı değeri taşıdıklarını ve değişikliğe uğramadıkları anlamına gelmektedir (el-Eş'arî, 1953: 128). Bir diğer aklî argümanları ise aklın ahlâkî olanı anlamada ve ayrıştırmada güçlüklerle karşı karşıya kalabilme durumudur. İşte bu durumda akıl karşılaştığı zorlukları aşmak için ilâhî iradenin rehberliğine hayatının her aşamasında ihtiyaç duymaktadır (Şahin, 2013: 172).

Eş'arî mezhebinin ahlâk ile ilgili görüşlerinden birisi de ahlâkî değerlerin evrensel nitelikte olmasıdır. Çünkü ahlâkî ilke ve değerleri belirleyen sadece Allah Teâlâ'dır. Zirâ İslâm dininin tüm insanlığın ihtiyaçlarına cevap vermesinin nedeni de budur. Başka bir deyişle eylemlerin nitelendirilmesinde belirleyici olan fiillerin kendilerinde olan özellikler değil, Allah'ın mutlak iradesidir.

Eş'arîler, ahlâkî davranışları belirleyen iradî fiillerin gerçekleşmesini sağlayan güç anlamına gelen istitâat konusunda da Mu'tezile'den ayrı düşmektedirler. İstitâat, Eş'arî düşünürlere göre insanda sürekli var olan bir özellik değildir. Aksine insan zaman zaman kuvvetli, zaman zaman da kuvketsiz olabilir. Bu nedenle insan ancak kuvvetini kullanabileceği bir eylemi seçip yapabilir. Başka bir deyişle insanın irade ettiği fiillerde hem fiilin kendisi hem de o fiili yapma gücü yaratılmaktadır (el-Eş'arî, 1953: 38). Dolayısıyla Eş'arîler mutlak irade ve kudret noktasındaki hassasiyetlerinden dolayı sadece insan aklını ön planda tutan Mu'tezile'nin ahlâk anlayışını benimsenmekten kaçınmışlar hem de Cebriyye'nin insanı tümüyle pasifize eden ve onun tüm sorumluluğunu ilâhî iradeye yükleyen bir ahlâk anlayışını benimsemek istememişlerdir. Eş'arî kelâmcıları hem mutlak iradeye ve kudrete zarar vermemek için

hem de insanın sorumluluğuna özgürlüğüne ve aklını kullanmasına mantıkî bir zemin hazırlamak için kesb teorisini geliştirmişlerdir. Bâkılânî *et-Temhîd*'inde, Eş'arî mezhebinin bu konudaki fikrini şu şekilde anlatmıştır: Kulun fiillerini Allah yaratmakla birlikte bunların bir kısmında kulun da kesbi vardır. Böylece bir fiil biri yaratıcı, diğeri hâdis/yaratılan olmak üzere iki güçle bağlantılıdır (el-Bâkılânî, 1369/1949: 304-321). Başka bir deyişle kesb teorisiyle iradi eylemler mutlak iradeye dayandırılmakta, eylemleri gerçekleştirmede ve tercih etmede de kulun iradesine bırakılarak kula bir ölçüde hür irade imkânı tanınmaktadır. Ancak kesb teorisinin temelinde ilâhî iradenin yaratması olmadan kulun tek başına eylemlerini gerçekleştirme imkânı bulunmamaktadır. Çünkü Allah'ın yaratması olmadan insanın tek başına hedeflerini gerçekleştirme yeteneği yoktur. Bu nedenle insan kendi eylemlerini gerçekleştirmede her zaman mutlak iradeye muhtaçtır (eş-Şehristânî, t.y., 87).

Konu ile de bağlantılı olarak üzerinde konuşulması gereken bir diğer mesele de güç yetirelemeyen teklif anlamına gelen *Teklifî Mâ-lâ Yutak* konusudur. Eş'arîler Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle ilişkilendirerek insanı gücünün yetmeyeceği herhangi bir şeyle da sorumlu tutulabileceğini iddia etmişlerdir. Mezhep bu görüşünü dile getirirken “Çünkü onlar gerçekleri ne görebiliyorlar ne de kulak verebiliyorlar” gibi âyetleri (Hûd 11/20.) delil olarak sunmuşlardır. Mâtürîdîlere göre ise insanın güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulmasını aklen mümkün bulmamakla beraber problemi hikmet kavramıyla açıklamışlardır. “Allah kimseye altından kalkamayacağı bir yük yüklemez” (el-Bakara 2/286.) âyeti de Mâtürîdîlerin delilidir. Nitekim gücünün üstünde insana yük yüklenmesi gayesiz bir fiildir. Amaçtan yoksun bir eylemin yapılması da Allah'ın hikmetiyle bağdaşmayan bir durumdur.

Eş'arî kelamcılarının ahlâk yaklaşımlarındaki en önemli kriteri, ahlâkî değerlerin ancak vahiy yoluyla bilinebileceği düşüncesidir. Bu düşüncenin temelinde de mutlak iradeye çok güçlü bir vurgu vardır. Eş'arîler, fiillerin yaratılmasını yalnızca Allah'a has kılarak Mu'tezile'den ayrılmışlar, Allah'a zulüm ve kötülüğü isnad etmemek için de insanın kendi eylemlerinin faili olduğunu söyleyerek Cebriyye'den farklı düşünmüşlerdir (Şahin, 2013: 182). Eş'ariyye, Mu'tezile ve Cebriyye arasında ahlâkî değerlerin belirlenimini mantıksal bir zemine oturtarak insan sorumluluğunu göz ardı etmeyen ve mutlak iradeyi sınırlandırmayan bir ahlâkî yaklaşımı ortaya koymaya çalışmışlardır.

Mâtürîdî'de Ahlâk Anlayışı

Mâtürîdiyye mezhebi genel anlamda temel itikadî meselelerde Eş'ariyye ile birleşmekte ise de kelâm ilminin bazı hususlarında farklı düşünmektedir. Ahlâkî değerlerin ontolojik kaynağı ile ilgili konuları da bu farklılıklardan biri olarak sayabiliriz. Nitekim Eş'ariyye'nin ahlâkî değerlerle ilgili söylemlerinin neticesinde karşılaştığı zorlukları Mâtürîdî mezhebi çözmeye çalışmıştır.

İmam Mâtürîdî insanın fiilleri konusunu izah ederken Eş'arî'nin en çok üzerinde durduğu Allah'ın mutlak irade ve kudretini dikkate aldığı gibi aynı zamanda Mu'tezile'nin ilk etapta önem verdiği Allah'ın fiillerinin hikmetini ve adaletini de göz ardı etmemektedir. Ancak Allah Teâlâ'nın fiillerinin belli bir hikmete göre olmasını Mâtürîdî, Mu'tezile'de olduğu gibi bunu Allah için bir zorunluluk olarak görmez.



İmâm Mâtürîdî her ne kadar var olması bakımından fiilleri Allah'ın mutlak iradesi ve kudretiyle açıklasa da, bu fiillerin iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-zararlı gibi ahlâkî haller almasını naslarda bazı fiillerin yasaklanırken bazılarının mükâfatlandırılması durumunu Eş'arîlerin aksine tümüyle insana nispet etmiştir. Yine Eş'ariyye'nin iddiasının aksine insan iki farklı ahlâkî değerlere sahip fiillerden birini ya da diğerini seçme özgürlüğü elindedir. Dolayısıyla Eş'arî mezhebinin kelâm kavramları arasına soktuğu kesb teorisi ile Mâtürîdî mezhebinin yorumladığı kesb teorisi arasında net bir fark bulunmaktadır. Mâtürîdî mezhebi kesb teorisine seçme, yapma ve azmetme anlamları da yükleyerek Eş'arîlere göre daha tutarlı bir yol izlemişlerdir. Çünkü irade insanın ayrılmaz bir parçası olup, bu irade sayesinde insan eylemlerini yapıp yapmamakta, güzel veya çirkin fiilleri tercih etmede özgürdür (Çağrı, 1989: 2/6). Nitekim Eş'arîlerin kesb kavramına kattıkları gerçek anlam, fiillerin meydana gelişinde insanın çok da tesiri olmayan bir anlayışı ifade eder. Bu durumu en güzel özetleyen belki de ünlü Eş'arî âlimi Fahreddin er-Râzî'dir. O insanı özgür görünümünde ancak özgürden yoksun bir varlık olarak açıklamıştır (Fahreddin Râzî, 1984/1404: 250).

İmam Mâtürîdî'nin kelâmî konular karşısında geliştirdiği metotlar incelendiğinde onun insanı Allah-âlem ilişkisi ekseninde ele aldığını görebiliriz. Nitekim İmâm Mâtürîdî kişiliğimizin oluşumunda tabiatı ve ona etki eden aklın ve nefsin önemli bir rol aldığını ifade etmektedir. Mâtürîdî'ye göre ahlâkî kişiliğimiz bu üç unsurun uyum içinde olması ya da kendi içerisinde çatışarak bir yön bulmasının bir eseridir (Şahin, 2021: 109). Dolayısıyla Mâtürîdî'nin ahlâk anlayışını anlayabilmek için söz konusu üç unsuru ve birbirleriyle olan ilişkisini iyi bilmek gerekir.

İmam Mâtürîdî'nin düşüncesinde tabiat; bir şeyin özünü, niteliklerini, eğilimlerini ve değişmez özelliklerini anlatır. Biz Mâtürîdî'de insan tabiatı dediğimizde daha çok eğilimleri ve insandaki kalıplaşmış huyları anlamaktayız (Şahin, 2021: 110). Başka bir deyişle insan tabiatı dediğimizde daha huy haline gelmemiş yatkınlıkları da ifade etmiş oluruz. Mâtürîdî tab' kavramıyla iki şeyi anlatmaktadır. Bunların birincisi insanın doğuştan getirdiği yatkınlıklar, ikincisi de sonradan öğrendiği kazanılmış niteliklerdir (Ateş, 2021). Mâtürîdî'ye göre her insan, kendi bünyesinde iyi ve kötü eğilimlerle dünyaya gelir. Bunlardan iyi olanların pekiştirilmesi iyi ahlâkî, kötü olanların pekiştirilmesi de kötü ahlâkî meydana getirir. Bu bakımdan insanın doğuştan gelen eğilimlerinin ahlâkî eğitimle belirli yönde şekillendirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu yönüyle biz de rahatlıkla insanın değişmez bir yapıya sahip olmadığını söyleyebiliriz (İbiş, 2015).

İmam Mâtürîdî, insan tabiatına etki eden unsurlardan biri olarak gördüğü akli âdeta mizana benzetmektedir. Mâtürîdî akli, benzer özellikte olanları bir araya getiren, ayrı özellikte olanları da ayıran şey olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla akıl bir şeyin özü itibarıyla iyi ve kötü olmasından dolayı davranışların değerlerini bilebilir. Bu manada akıl her koşulda değişmeyen iyi ve kötüyü birbirinden ayırıcı bir özelliğe sahiptir (el-Mâtürîdî, 2003: 304). İmam Mâtürîdî akla verdiği bu önemle aynı zamanda ahlâkî değerlendirmeler için de son derece önemli sağlam bir altyapı oluşturmaktadır. Çünkü akıl bir güç olarak insan fiillerini engelleyici ve aynı zamanda yönlendirici bir özelliğe de sahiptir. Daha net bir ifadeyle Mâtürîdî akli insan davranışlarının bir özdenetimi olarak görmektedir. Aklın özdenetimiyle insan, davranışlarının muhtemel sonuçlarını ve ihtimallerini düşünür. Başka bir deyişle

bir şeyi akletmek aynı zamanda ahlâklı olmayı da ifade ettiği gibi insanın ahlâkî anlamda kötü fiiller sergilemesi ise, aklın devreden çıkması ile ilişkilendirilir. İmam Mâtürîdî nefsin insanda yaratılıştan var olduğunu belirttikten sonra onun akıl tarafından eğitilebileceğini söyler ve âdeti nefse böylece bir işlevsellik kazandırmaktadır (Şahin, 2021: 112).

Mâtürîdî’de insan tabiatını etkileyen bir diğer unsur ise nefistir. Kur’ân-ı Kerîm’de nefis kelimesi “can” (el-En’âm 6/93.) ve “kişilik” (Âl-i İmrân 3/28, 30.) anlamlarında kullanılmıştır. İlâhî Kelâm’da nefse “kötülüğü emretme” (Yusuf 12/53.) ve bunun yanında “kendini kınama” (el-Kıyâmet 75/2.) gibi birtakım görevler ve özellikler de verildiği belirtilmiştir. İsrâ sûresinde “*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbinin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir*” (el-İsrâ 17/85.) meâlindeki âyet nefsin tanımlanmasını zor olduğunu hayır-şer, sevap-günah, iyilik-kötülük gibi zıtlıkların konusu ve öznesi olarak görülmesi onun hem müspet tarafını, hem de menfi tarafını öne çıkaran tanımların yapılmasına sebep olmuştur (Uludağ, 2006: 32/526).

İmâm Mâtürîdî nefsi bir şeyi idrak etme ve arzulama duygusuyla beraber ele almaktadır. Onu bu şekilde düşündüren herhangi bir şeyi idrâk ettiğimizde hemen ardından arzu ve nefret gibi duyguların meydana gelmesidir. Nefis genel anlamda zevk ve arzularını tatmin etmeye daha istekli, zorluklardan hoşlanmayan bir tabiata sahiptir (Mâtürîdî, 2010: 7/322). Kur’ân’da Hz. Davud’a önce insanlar arasında adaletle hükmetmesi istenmiş ardından hevâ ve hevesine uymaması emredilmiştir (Sâd 38/26). Söz konusu âyet bizlere Allah Teâlâ’nın insan nefsinin kendi tabiatı gereği var olan istek ve arzularını engellemediği ancak nefsin istek ve arzularına uymayı yasakladığını göstermektedir (Mâtürîdî, 2010: 12/241). Nitekim Mâtürîdî’ye göre de nefsin bu istekleri ortadan kaldırılamaz ama akıl sayesinde ancak kontrol edilebilir. Zira akıl tefekkür eder ve ayırt ederken nefis ise düşünmeyi ve kendisine ağır gelebilecek şeyleri sevmez (Mâtürîdî, 2010: 12/341). Başka bir ifadeyle insan tabiatı gereği isteklerine ve eğilimlerine meylederken, akıl insan tabiatının yöneldiği şeylerin zarar ve faydalarını karşılaştırır

(Şahin, 2021: 118). Bu görüş bizi insanın varlık âlemine dair bilgisi arttıkça ve tüm bu bilgileri akli süzgeçten geçirdikçe onun ahlâkî değerlerin sonuçlarıyla ilgili daha isabetli sonuçlara ulaşabileceği fikrine götürmektedir. Hatta öyle ki Eş’arî mezhebinin aksine insana dinî bir davet gelmese bile insanın Allah’ın varlığını ve birliğini akıl yürütme yoluyla bulabileceğini ve bu konuda sorumlu tutulacağını bildiren Mâtürîdî, bu görüşüyle iyilik ve kötülüğü kavramada aklın son derece kritik bir noktada olduğunu vurgulamak istemiştir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, 1996: 40-41).

Mâtürîdî en önemli eserlerinden biri olan *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’da insan aklı ile tabiatı arasındaki ilişkiye dikkat çekmek için Âl-i İmrân Sûre’sinin 14 ve 15. âyetlerini delil olarak sunmuştur. Nitekim ilk âyette geçici dünya nimetleri sayılmış, söz konusu dünya nimetlerinin insanlara sevdirdiğinden bahsedilmiş ve tüm bu davranışların tabii oluşu açıklanmıştır. Devamındaki âyette ise dünya nimetlerinden daha güzelinden bahsedilerek asıl kalıcı olan güzelliğin tercih edilmesi gerektiği vurgulanmıştır (Âl-i İmrân 3/14-15). Bu bağlamda kulun ihtiyarî fiillerinin dayanağını İmâm Mâtürîdî akıl olarak görmektedir. Öyle ki bir fiil gerçekleşmeden önce insan zihninde o eylemle ilgili birtakım özellikler insan zihnine ulaşır. Eğer kul sonuçta aklın ilkeleri doğrultusunda değil de nefsânî arzularının istikâmeti doğrultusunda



hareket ederse, bu ahlâkî anlamda istenmeyen davranışlar sergilemesi manasına gelmektedir (Şahin, 2021: 124).

Gerçek anlamda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, ahlâkî değerlerin belirlenimi konusunu "hüsün ve kubuh" terimi altında açıklamaya çalışmıştır. Mâtürîdî mezhebinin çoğu âlimlerine göre güzel ve çirkin olan şeylerin bir kısmı aklen bir kısmı da vahiy yoluyla bilinebilir. Buradan hareketle akıl tüm bilgilerin iyiliğini ve kötülüğünü kavrayamaz (Çelebi, 1999: 19/62). Hüsün ve Kubuh kavramları Mâtürîdî'yi insan aklı ile insanın tabiatını birbirinden ayırmaya, başka bir ifadeyle insan aklı ve tabiatının özellikleri ve yönelimleri yönünden birtakım farklılık gösterdiğini görüşüne sevk etmiştir (Mâtürîdî, 2003: 304). Mesela içinde bulunduğu şartlar, zaman ve ruhî özelliklerinin etkisiyle insan tabiatının güzellik ve çirkinlik algılarında kimi zaman farklılıklar oluşabilirken akıl için böyle bir değişimden bahsetmek mümkün değildir. İnsanların ortak tecrübeleri ile elde edilen bilgiler bazı fiillerin sürekli güzel ya da çirkindir olduğu yönündedir. İnsan tabiatı ise bu manada herkes tarafından kabul edilen bir sürekliliğe sahip değildir.

İmâm Mâtürîdî'ye göre aklın güzel ve çirkin olarak değer verdiği şeyler özü itibariye ya iyidir ya da kötüdür. Onların iyi ya da kötü olmaları Allah Teâlâ'nın onların özlerini değişmez bir özellikte yarattığı içindir. Allah Teâlâ bir şeyi özü itibariyle iyi olarak yaratmışsa o güzel olur, bir şeyi de kötü olarak yaratmışsa o da kötü olur. Meselâ doğruluk ve adalet güzel olarak yaratıldıkları için güzel, yalan ve zulüm de kötü olduğu için çirkindir (Mâtürîdî, 2003: 274). Söz konusu değerlerin kişilere ve durumlara göre farklılık göstermesi istisnâî bir durum olarak değerlendirilebilir.

Yine İmâm Mâtürîdî'ye göre biz bazı nesnelere gerçek manada iyi ya da kötü olarak değerlendiremeyiz. Başka bir deyişle bir şeyin ahlâkî değeri fayda ve zarar getirmesine bağlı olarak farklılık gösterebilir. Bir kişi için faydalı olan bir şey bir başkası hakkında fayda sağlamayabilir. Bu manada herhangi bir şey için her şart ve koşulda herkes için faydalıdır ya da zararlıdır demek doğru bir çıkarım değildir. O halde bir nesnede bir yönden iyilik bir yönden de kötülük bulunabilir. İmâm Mâtürîdî, bu konudaki görüşlerini temellendirmek için ateş ve su örneğini vermektedir. Ateş besinleri hazır hale getirmek için kullanıldığında faydalı iken yangına sebebiyet vermesi dolayısıyla zararlı olarak kabul edilir. Ateş örneğinde olduğu gibi su da tüm kâinata hayat vermesi dolayısıyla yararlı iken sele dönüşüp zarar vermeye başladığında artık faydalı olarak görülmez (Şahin, 2021: 128).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî bir şeyin iyi veya kötü olarak belirlenmesinde nesnelere üç bölüme ayırmıştır diyebiliriz. Bunlardan ilki; insan aklının rahatlıkla iyi olduklarını kavrayabilecekleri olaylar, ikincisi; aklın yanlış olduklarını anlayabileceği şeyler, üçüncüsü ise; aklın da sınırlı olduğundan hareketle aklın bilemeyeceği bu yüzden vahye ihtiyaç duyulan bilgiler. İşte İmâm Mâtürîdî net olmayan hususlarda bir rehberliğe ihtiyaç duyulduğunu ve bu konularda ilâhî vahyin insanlığa rehberlik ettiğini ifade etmektedir. Bu sebeple Yüce Allah insanoğluna Peygamberler göndererek aklın kavrayamayacağı konuları bildirmiştir (Mâtürîdî, 2003: 312). Her ne kadar bir şeyin iyi ve kötü olması akıl ile kavranabilse de iyiliğin emredilip kötülüğün yasaklandığı ancak vahiy yoluyla öğrenilebilir (en-Nesefî, 1990: 1/457-458).

Sonuç

İnsan eylemlerinin ahlâkî değerlerinin belirlenmesi hususunda Eş'ârî kelâmcıları insanın salt akıyla değerleri belirleme kapasitesinin ve gücünün bulunmadığı görüşünü savunarak akli ikinci plana atmışlardır. Onlar insanın fiilleri ve özgürlüğü konusunda her zaman ilâhî irade ve kudreti sınırlandırma endişesi duymuşlardır. Bundan dolayı ahlâkî değerlerin yegâne belirleyicisi ulûhiyyet anlayışlarının bir gereği olarak Allah'tır. Eş'arî kelâmcılarına göre dünyevî ve uhrevî mutluluk için insana düşen görev ve sorumluluk yalnızca Allah'ın emir ve yasaklarını öğrenmek ve yerine getirmektir. Eş'arî'lere göre fiillerin değerleri değişmez özellikte değildir. Hayır ve şer Allah'ın emir ve yasaklarıyla bilinen değerlerdir. Dolayısıyla fiiller ancak ilâhî hitaptan sonra değer kazanır. Eş'arî kelâmcılar Allah'ın irade ve gücünü her türlü kuşkudan uzak tutma gayretinde olduklarından dolayı teklif-i mâlâ yutâk kavramını mümkün görmüşlerdir. Çünkü Allah'ın kudreti ve iradesi için imkânsızlık söz konusu değildir. Bunun yanında şunu da belirtmeliyiz ki, tarihi süreç içerisinde Bâkullânî gibi bazı Eş'arî kelâmcıları kesb teorisinin ahlâk ile ilgili getirdiği fikirleri yeterli bulmayarak konuya kulun sorumluluğuyla daha uyum sağlayacak bir çözüm getirmeye çalışmışlardır.

Buna karşılık Mâtürîdî kelâmcıları akla büyük bir önem vererek onu her işin kendisine dayandırılması gereken *asıl* olarak tanımlamışlar, ilâhî iradenin belirlediği ahlâkî değerlerin akli tecrübe ile de belirlenebileceğini ve akılla kavranan ahlâkî ilkelerin de ilahi iradeyle çelişmeyeceğini ifade etmişlerdir. Bunun yanında Mâtürîdî aklın bazı durumlarda sınırlı kaldığını da kabul ederek bu durumda ilâhî bir rehberliğe her zaman ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. İmam Mâtürîdî ahlâk düşüncesine Eş'arî mezhebinden farklı olarak insan tabiatına dikkat çekerek ahlâkın mahiyetini ve kaynağını açıklamaya çalışmıştır. Ona göre insan tabiatı sahip olduğu niteliklerin yanında aklın ve nefsin etkisine ve yönlendirmesine açıktır. Mâtürîdî'nin eserleri incelendiğinde onun insan tabiatını, insanın değişebilir ve eğitilebilir düşüncesi üzerine inşa ettiği rahatlıkla görebiliriz. Dolayısıyla o bu fikriyle insanın değişmez bir tabiatla yaratıldığı fikrini, insanların yaratılış itibarıyla iyi ahlâka veya kötü ahlâka sahip olacağını savunan bir ahlâk anlayışını kabul etmediğini açıklamıştır.

Görüldüğü gibi Kelâm düşünürleri vahyin ahlâkî değerleri belirleyip belirleyemeyeceği hususunda değil, ahlâkın davranışlara mana kazandıran ve yön veren akıl ve iradenin tek başına insanın ahlâkî değerlerini belirleyip belirleyemeyeceği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu nedenle ahlâk, kader konusuyla ilişkilendirilerek ilâhî irâde, kulların fiilleri, adâlet, salâh ve aslah, hüsün ve kubuh (hayır ve şer) gibi meselelerin etrafında tartışılmıştır.

Yazar Katkı Oranları

Çalışmaya 1. Yazar %50, 2. Yazar % 50 oranında katkı sağlamıştır.

Çıkar Çatışması Beyanı

“Ahlâkî Değerlerin Ontolojik Kaynağı (Eş'arî ve Mâtürîdî Örneği)” başlıklı makalemiz ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi ile mali çıkar çatışması yoktur.



Kaynakça

- Abdülcebbar, K. (1408/1988). *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. (Abdülkerîm Osman nşr.). Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Abdülcebbar, K. (T.Y.). *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. (thk. İbrâhim Medkûr ve Tâhâ Hüseyin). Cilt I. Kahire: el-Mü'essetü'l-'Amme.
- Akın, M. (2018). "Mu'tezile'ye Göre Ahlâkın Temellendirilmesinde Vahyin ve Aklın Alanları", *Marife Dergisi* 18 (1), 55-76.
- Ateş, N. (2021). "İmam Mâtürîdî'nin Ahlâk Düşüncesinde Ahlâkın Kaynağı Olarak İnsan Tabiatı" *Din Felsefe Araştırmaları Dergisi* 4 (7), 8-28.
- Bâkîllânî, E. (1949). *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhîdeti'l-mu'aţţıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. (Thk. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî). Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Bayram, İ. (2018). "Kadî Beyzâvî'nin Hüsün Kubuh Anlayışı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (10), 283-321.
- Beyâzîzâde, A. E. (1996). *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe*. (Çev. İlyas Çelebi). İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Beyzâvî, M. (T.Y.). *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. (Muhammed Abdurrahman Maraşlı). Cilt III. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs'i-Arabî.
- Çağrıçı, M. (1989). "Ahlâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt II. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelebi, İ. (1999). "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt XIX. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eş'arî, E. (1953). *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida*. (Nşr. Richard J. McCarthy). Beyrut: Yy.
- Fığlalı, E. R. (2001). *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*. İstanbul: Şato-İlahiyat Yayınları.
- Gündoğar, H. (2004). "Mu'tezile Mezhebinde İnsan Fiilleri Problemi" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8(2), 205-218.
- Hussain, M. Y. (2010). "Eş'arî'nin İnsan Fiilleri Doktrini". (çev. Hamdi Gündoğar). *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1), 167-175.
- İbiş, F. (2015). "Mâtürîdî'de İman-Ahlâk İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13(2), 724-726.
- İbn Manzûr, E. C. M. (T.Y.). *Lisânu'l-'Arab*. Cilt IV. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Mâtürîdî, M. (2003). *Kitâbü't-Tevhîd*. (Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mâtürîdî, M. (2010). *Te'vîlâtü'l-Şur'ân*. (Thk. Ahmed Vanhoğlu-Müracaat. Bekir Topaloğlu). İstanbul: Mizan Yayınevi Cilt VII, XII.
- Müslim, H. (1991). *el-Câmi'u's-şâhîh*. (Nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Mahmûd b. Selmân). Riyad: Y.y.
- Nesefî, E. M. (1990). *Tebşirâtü'l-edillefi'l-keâm*. (Thk. Claude Salame). Dimaşk:Yy. Cilt I.
- Râzî, F. (1984). *Şerhu esmaillahi'l-hüsnâ*. (Thk. Taha Abdür-rauf Sa'd). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi.
- Schwarz, M. (2003). "Hasan Basrî'nin Kader Risalesi Üzerine Bir İnceleme", (Çev. Muhit Mert). *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2(3), 123-141.

- Stratenwerth, G. (2001), "Hukuk Felsefesi", (Çev. Doğan Özlem), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. Ankara: İnkilap Kitapevi.
- Şahin, M. K. (2013). *Ahlâkın Felsefî ve Dinî Temelleri*. Ankara: Yayın Evi Yayınları.
- Şahin, M. K. (2021). *İmâm Matürîdî'nin İman ve Ahlâk Anlayışı (Te'vîlâtü'l-Kur'ân ve Kitâbü't-Tevhid Bağlamında)*. Ankara: İlâhiyât Yayınları.
- Şehristânî, E. (T. Y.). *Nihâyetü'l-İkdâm fî 'ilmi'l-keâm*. (Nşr. Alfred Guillaume). Kahire: Mektebetü'l Mütebennâ.
- Uludağ, S. (2006). "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Cilt XXXII. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2018). *İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları.
- Watt, M. (1996). *İslâm'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. (Çev. Arif Aytekin). İstanbul: Bereket Yayınları.

Extended Abstract

In this study, which we named the ontological source of morality, we first emphasized the necessity of morality and focused on the definition, subject and purpose of morality. We tried to understand the value of morality by briefly touching on the understanding of morality in the Qur'an and Sunnah. Because the Qur'an not only defines man ontologically and determines his place in the universe, but also reveals the purpose of human existence. In the Divine Word, this issue is expressed in verses that mean that man is not left unattended and cannot continue his life without a purpose. While doing this, it is stated that human beings are superior to all other living things by emphasizing, above all, the creation, free will, intelligence and being a social being. From this point of view, the main issue that needs to be emphasized is the issue of which values will be used by a person with these powers and opportunities given to him. In other words, it is the event of characterizing the results of human actions and behaviors as moral. For, the concept of morality is in question for a volitional being with a certain consciousness and consciousness. Morality is a value judgment that constitutes the whole of attitudes and behaviors that reveal the characters that characterize people's behavior. From this point of view, in our article, we tried to examine the theoretical justifications of their views on morality with similar and different aspects, taking into account the Ash'ariyya and Maturidiyya sects, which are known as the classical theological schools, and referring to the Mu'tazila sect from time to time. Although there is no separate title on morality in the kalam books, there are serious ethical discussions in the kalam literature. Because, subjects such as divine will, acts of servants, justice, righteousness and aslah, goodness and kubuh (good and evil), which are dealt with in connection with the issue of fate, which is one of the main subjects of the science of Kalam, have also prepared the ground for the formation of thoughts about morality in theology. When the definition of kalam is made in a holistic sense, we can easily see that it is a branch of science that determines the principles of belief and behavior based on the texts and grounds and supports these principles with rational methods. In other words, kalam schools are not only concerned with the principles of belief. In this context, morality has always taken its place among the subjects studied by kalam, both with the subjects it examines and its purpose. The principle of tawhid and justice, which is among the five basic principles (usûl-i hamsa) of the Mu'tazila, also constitutes the moral system of the sect. While the Mu'tazila directly related the source of morality with reason, Ash'ari, one of the representatives of the Ahl as-Sunnah school, expressed the view that moral values can only be known through revelation. The Ash'aris accepted that, in accordance with their belief in divinity, both good and evil were created by Allah. In this regard, it is never



possible to limit the divine will. Because, according to them, an ethical approach that puts the human mind in the foreground and puts humans in the position of an active agent casts a shadow over the absolute will and power of Allah. Imam Maturidi, on the other hand, attached great importance to the mind and accepted it as the original. Therefore, it gave an active role to the mind in determining moral values. Maturidi also emphasized human nature in determining moral values, and drew attention to the changeability and trainability of human nature. This thought made the Maturidi different from other sects. From this point of view, Imam Maturidi separated human mind from nature.